

Políticas Indígenas

Análise a partir do Território Indígena e Parque
Nacional Isiboro Sécure (Bolívia)

RENATA ALBUQUERQUE

Brasília, Distrito Federal.

2019

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Políticas Indígenas

Análise a partir do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro
Sécure (Bolívia)

AUTORA: RENATA ALBUQUERQUE

ORIENTADOR: GUSTAVO LINS RIBEIRO

TESE DE DOUTORADO APRESENTADA AO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ANTROPOLOGIA SOCIAL DA UNIVERSIDADE DE
BRASÍLIA COMO REQUISITO PARCIAL PARA
OBTENÇÃO DO TÍTULO DE DOUTORA EM
ANTROPOLOGIA.

Nome: ALBUQUERQUE, Renata.

Título: Políticas Indígenas. Análise a partir do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécure (Bolívia)

Data da defesa: 18/03/2019

Banca Examinadora:

Gustavo Lins Ribeiro (PPGAS/UnB) - Presidente

Stephen Grant Baines (PPGAS/UnB) - Membro Titular

Cristhian Teófilo da Silva (ELA/UnB) - Membro Titular

Antonio Carlos de Souza Lima (MN/UFRJ) - Membro Titular

Henry Trindade Barretto Filho (PPGAS/UnB) - Suplente

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

AAL345p Albuquerque, Renata
Políticas Indígenas: análise a partir do Território Indígena
e Parque Nacional Isiboro Sécura (TIPNIS) / Renata
Albuquerque; orientador Gustavo Lins Ribeiro. -- Brasília,
2019.
200 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Antropologia) --
Universidade de Brasília, 2019.

1. Políticas Indígenas. 2. Estado Plurinacional. 3.
Bolívia. 4. Campo Político. 5. Amazônia. I. Ribeiro, Gustavo
Lins, orient. II. Título.

Para meu filho, Vicente.

Esta tese foi feita com você.

*Movida pelos teus chutes na minha barriga,
possível entre as tuas mamadas urgentes,
permitida pela tua paciência na minha ausência.*

Enquanto você dormia.

Este trabalho é feito ao teu redor e sobre uma terra que também é tua.

Agradecimentos

Estes agradecimentos aparecem enquanto um manifesto, porque acredito que no atual cenário do nosso país seja crucial ocupar todos os espaços possíveis. Isso não quer dizer que a gratidão não seja um sentimento profundo que cultivo ao relembrar as tantas pessoas que atravessaram o meu caminho durante os anos do doutorado, só quer dizer que vivemos em tempos em que é preciso defender nossos direitos com unhas e dentes para que eles não nos escapem.

Começo, então, manifestando que a bolsa de doutorado que recebi do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) foi determinante para o desenvolvimento da pesquisa que realizei e que originou esta tese. Manifesto que o financiamento da atividade científica desenvolvida por jovens pesquisadores é peça-chave para a construção de futuro, e que por isso precisa ser energicamente defendido.

Manifesto que o papel do meu orientador na construção deste trabalho foi decisivo. Esta tese não teria sido possível sem a orientação atenta e generosa do professor Gustavo Lins Ribeiro, que ao longo de sete anos me ajudou a pensar sobre os dilemas do desenvolvimento e da política no Estado Plurinacional da Bolívia. Esse tipo de relação sólida de ensino-aprendizagem não deve ser um privilégio, mas um direito de todos os jovens pesquisadores. Para isso, é fundamental que a universidade pública esteja munida de professores e orientadores com condições dignas de trabalho – que envolve o ensino, a pesquisa e a extensão universitária. O financiamento público das universidades brasileiras é o melhor caminho para alcançar esse objetivo. Precisamos

preservar nossas instituições de ensino e os professores que as colocam em movimento.

Da mesma forma, manifesto que foi fundamental para o bom desenvolvimento do meu doutorado estar sempre resguardada e apoiada por profissionais técnico-administrativos capacitados e dedicados. A manutenção dos quadros públicos de funcionários é essencial para o bom desenvolvimento da atividade científica. Esses funcionários são quem estabelece a dinâmica do dia-a-dia universitário, e é imprescindível que desempenhem suas funções em condição de estabilidade – cenário geralmente impossível com a terceirização de mão de obra. Preservar empregos é preservar a Universidade e a ciência nacional.

Manifesto que essas mesmas instituições de ensino que precisam ser preservadas não são, necessariamente, um limite para a atividade científica, e por isso o deslocamento de pós-graduandos para a realização de estágios em universidades do exterior é importante. Precisamos preservar bolsas de doutorado sanduíche tal qual a recebida por mim pelo CNPq. O recebimento dessa bolsa possibilitou minha estada na Universidade de Georgetown, em Washington DC, e o trabalho sob supervisão da professora Joanne Rapaport. Essa experiência foi transformadora e fundamental para o desenvolvimento dos argumentos desta tese. A internacionalização da pesquisa não é supérflua, é um mecanismo próprio da atividade científica de qualidade. Não há limites fronteiriços para o pensamento.

Manifesto que a atividade científica é atividade colaborativa em vários níveis, ainda que pareça solitária e quase heroica. A preservação de espaços de produção como a nossa Katakumba, refúgio dos pós-graduandos em Antropologia Social no subsolo da Universidade de Brasília, também expressa um modelo de universidade e a defesa do pensamento que circula. Conviver naquele espaço me ensinou sobre o tamanho da conversa de corredor na produção discente: ela é potente, e multiplica o empenho dos estudantes. Espaços estudantis são campos férteis, precisamos defendê-los.

Manifesto que a antropologia também é sobre troca e parceria. Esta tese só foi possível porque muitas pessoas concordaram em compartilhar sua vida comigo, e tudo o que eu aprendi sobre a política indígena boliviana começou nesses momentos de troca. Eles precisam ser valorizados e levados a sério. A interlocução e o respeito aos

nossos interlocutores são decisivos no nosso trabalho como antropólogos. Nós temos que levar a sério essa relação e o que as pessoas acham sobre ela. A colaboração deve ser uma possibilidade e um horizonte ético na produção do conhecimento científico em ciências humanas.

Manifesto que para concluir um doutorado precisamos reorganizar nossa vida inúmeras vezes, e ao fazermos isso tudo ao nosso redor às vezes fica difícil. Se avança aos poucos e há momentos de paralisia. Contar com apoios diversos sempre foi decisivo para mim, e assim encontrei forças para me resguardar nas tantas vezes que achei que tinha chegado no meu limite. Precisamos tratar da saúde mental e sentimental dos pós-graduandos com delicadeza, incentivar a preservação de vínculos familiares e desconstruir a ideia do acadêmico solitário e abnegado. A academia não é avessa à vida, e é bonito que uma possa se construir a partir da outra.

Por isso mesmo eu manifesto, ainda, que ninguém precisa escolher entre fazer doutorado e construir família, e para isso as políticas de proteção à mulher e à maternidade precisam ser defendidas e fortalecidas. A licença maternidade é crucial para a não retirada das mulheres da academia e precisa ser efetiva enquanto direito das pós-graduandas. Políticas que exigem o trancamento do semestre para mulheres recém-paridas não são efetivas. Elas podem culminar na desproteção financeira das pós-graduandas em um momento delicado das suas vidas. Queremos licença maternidade remunerada sempre, como é de direito no Brasil.

Manifesto que o amor e o carinho importam e que a preservação da ternura é tarefa cotidiana. Amanda e Renan, vocês são parte do nosso cotidiano e da nossa família, e a vida é melhor nesse nosso compadrio. Mãe, pai, Paula e Gui: vocês ensinam sobre generosidade e parceria todos os dias. Eu reconheço minha vida em vocês, e conheço a segurança ao lado de vocês. Salomón, cariño, obrigada por me apresentar ao amor e por produzir amor junto comigo. É protegida pelo seu amor que eu consigo avançar. Um ao lado do outro nos movemos melhor, e só assim nós vamos longe. Vicente, meu filho, espero que um dia tudo isso faça sentido para você e que você possa se encontrar sempre em mim e no seu pai, no Brasil e na Bolívia, em tudo o que nós podemos construir juntos.

Penso que o mundo é real, que a realidade afeta o que os seres humanos fazem e o que os seres humanos fazem afeta o mundo, e que podemos chegar a compreender os porquês dessa relação.

Eric Wolf, 2003, p. 328

Resumo

Esta tese é uma etnografia da política indígena boliviana e apresenta o campo político indígena que se revela na Bolívia depois de iniciado o processo de transformação institucional do país em 2006 – o processo de plurinacionalização do Estado. A análise está embasada na pesquisa realizada sobre o Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécore, TIPNIS, região localizada entre os Andes e a Amazônia do país e que pelo menos desde 2011 tem sido palco de intensos conflitos motivados por um projeto de desenvolvimento viário. No TIPNIS se faz evidente a disputa entre indígenas pela hegemonia política, fenômeno que analiso com a ajuda das noções de duplicação e ambiguidade. O contexto de plurinacionalização do Estado é inerente, e é parte importante das análises compartilhadas no trabalho. Ainda assim, o objeto central aqui é o complexo conjunto de horizontes utópicos e ideológicos que se entrelaçam conformando um campo político indígena na Bolívia. Essa é uma pesquisa sobre a política e não sobre o Estado boliviano, e por isso coloca discursos e ações políticas indígenas em primeiro plano. Essa estratégia permite entender porque as políticas indígenas nunca se constituíram enquanto uma categoria precisa na Bolívia (e quiçá em qualquer parte) e fundamenta a tese de que ela precisa ser pensada e revisada à luz da etnografia.

Palavras-chave

Estado Plurinacional; Bolívia; Campo Político; Povos Indígenas; Amazônia

Resumen

Esta tesis es una etnografía de la política indígena boliviana y presenta el campo político indígena que se revela en Bolivia después de iniciado el proceso de transformación institucional del país en 2006 – el proceso de plurinacionalización del Estado. El análisis está basado en la investigación realizada sobre el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore, TIPNIS, región ubicada entre los Andes y la Amazonia del país y que por lo menos desde 2011 ha sido escenario de intensos conflictos motivados por un proyecto de desarrollo vial. En el TIPNIS se hace evidente la disputa entre indígenas por la hegemonía política, fenómeno que analizo con la ayuda de las nociones de duplicación y ambigüedad. El contexto de plurinacionalización del Estado es inherente, y es parte importante de los análisis compartidos en el trabajo. Sin embargo, aquí el objeto central es el complejo conjunto de horizontes utópicos e ideológicos que se entrelazan conformando un campo político indígena en Bolivia. Esta es una investigación sobre la política y no sobre el Estado boliviano, y por eso pone discursos y acciones políticas indígenas en primer plano. Esta estrategia permite entender por qué las políticas indígenas nunca se constituyeron como una categoría precisa en Bolivia (y quizá en cualquier parte) y fundamenta la tesis de que ella necesita ser pensada y revisada a la luz de la etnografía.

Palabras clave

Estado Plurinacional; Bolivia; Campo Político; Pueblos Indígenas; Amazonía

Abstract

This thesis is an ethnography of Bolivian indigenous politics and presents the indigenous political field that is revealed in Bolivia after the process of institutional transformation of the country began in 2006 - the process of plurinationalisation of the State. The analysis is based on the research carried out on the Indigenous Territory and National Park Isiboro Sécore, TIPNIS, a region located between the Andes and the Amazon region of the country. At least since 2011 the TIPNIS area has been scenario of intense conflicts motivated by a road development project. The dispute between indigenous peoples for political hegemony becomes clear, a phenomenon that I analyze with the help of the notions of duplication and ambiguity. The context of plurinationalisation of the State is inherent, and is an important part of this work. Still, the main subject here is the complex set of utopian and ideological horizons that intertwine, forming an indigenous political field in Bolivia. This is a research about politics, not about the Bolivian State, and therefore puts indigenous political actions and speeches in the foreground. This strategy makes it possible to understand why indigenous politics have never been constituted as a precise category in Bolivia (and perhaps elsewhere) and grounds the thesis that it needs to be thought and reviewed in the light of ethnography.

Keywords

Plurinacional State; Bolivia; Political Field; Indigenous People; Amazon

Lista de Mapas e fotografias

Mapa 1: o TIPNIS e outros territórios indígenas na região Amazônica/pré-Andina da Bolívia, p. 21

Mapa 2: as terras altas e as terras baixas bolivianas, p. 44

Mapa 3: localização do rio Mamoré na bacia amazônica, p. 65

Mapa 4: os rios Isiboro, Sécore e Ichoa, os principais rios do território, p. 66

Mapa 5: o *Tawantinsuyu* e os seus quatro *suyus*, p. 89

Foto 1: O *Cabildo Indigenal de la Santísima Trinidad* junto de outros líderes *mojeños* nas comemorações do dia de Pedro Ignacio Muiba, novembro de 2016, p. 47

Foto 2: Mulheres e meninas dançam junto ao *Cabildo Indigenal de la Santísima Trinidad* nas comemorações da festa da cidade, maio de 2016, p. 59

Foto 3: Indígenas do Beni marcham até La Paz por território e dignidade, agosto/setembro de 1990, p. 72

Foto 4: Alunos participam do desfile cívico do dia seis de agosto, dia da independência da Bolívia, na comunidade de Coquinal, agosto de 2016, p. 94

Foto 5: *Outdoors* na comunidade de San Bernardo, no rio Sécore TIPNIS, onde eram construídos uma nova escola e um centro de saúde, agosto de 2016, p. 112

Foto 6: Corregedor da comunidade de Villa Fátima, Hilário Noto, retorna ao rio Sécore com sua família depois de viagem à Trinidad, julho de 2016, p. 121

Foto 7: Canoas no rio Sécore, comunidade de Coquinal, agosto de 2016, p. 127

Foto 8: Construção abandonada de uma ponte na estrada entre San Ignacio de Mojos e Monte Grande, que corresponde ao último trecho da estrada Villa Tunari – San Ignacio de Mojos, julho de 2016, p. 138

Foto 9: Da esquerda para a direita: Melva Hurtado (CIDOB), Pedro Vare (CPIB), Gumercindo Pradel (CONISUR), Carlos Fabricano (Subcentral Sécore) e Carlos Romero (ministro de Estado), março de 2013, p. 157

Foto 10: Casa da família Gil Rocha, em Nueva Lacea, rio Sécore, janeiro de 2015, p. 170

Foto 11: Curral em construção em Carmen del Coquinal, no rio Sécore, agosto de 2016, p. 175

Lista de Siglas e Abreviações

AIOC – *Autonomía Indígena Originaria Campesina* – Autonomia Indígena Originária Camponesa.

BNDES – Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social.

CAOI – *Confederación Andina de Organizaciones Indígenas* – Confederação Andina de Organizações Indígenas.

CIDH – Comissão Interamericana de Direitos Humanos

CIDOB – *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia* – Confederação dos Povos Indígenas da Bolívia.

COICA – *Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica* – Coordenadora de Organizações Indígenas da Bacia Amazônica.

CONAMAQ – *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu* – Conselho Nacional de Ayllus e Markas do Qullasuyu.

CONISUR – *Consejo Indígena del Sur* – Conselho Indígena do Sul.

Corte IDH – Corte Interamericana de Direitos Humanos

COSIPLAN – Conselho de Infraestrutura e Planejamento.

CPE – *Constitución Política del Estado* – Constituição Política do Estado.

CPEM-B – *Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni* – Central de Povos Étnicos Mojeños do Beni.

CPIB – *Central de Pueblos Indígenas del Beni* – Central de Povos Indígenas do Beni.

CSUTCB – *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* – Confederação Sindical Única dos Trabalhadores da Bolívia.

GAMPI – *Grand Asamblea de Pueblos Indígenas de Bolivia* – Grande Assembleia dos Povos Indígenas da Bolívia.

IIRSA – *Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana* – Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana.

MAS – IPSP – *Movimiento al Socialismo – Instrumento Político para a Soberanía de los Pueblos* – Movimento ao Socialismo.

MNR – *Movimiento Nacionalista Revolucionario* – Movimento Nacionalista Revolucionário.

OIT – Organização Internacional do Trabalho.

SENARP – *Servicio Nacional de Areas Protegidas* – Serviço Nacional de Áreas Protegidas.

TCO – *Tierra Comunitaria de Origen* – Terra Comunitária de Origem.

TIOC – *Territorio Indígena Originario Campesino* – Território Indígena Originário Camponês.

TIPNIS – *Territorio Indígena y Parque Nacional Isibóro Sécure* – Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécure.

VT-SIM – *Carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos* – Estrada Villa Tunari-San Ignacio de Moxos.

Sumário

INTRODUÇÃO	19
O PROBLEMA DA PESQUISA E O OBJETIVO DA TESE.....	22
OS PRINCIPAIS CONCEITOS UTILIZADOS.....	27
A PESQUISA.....	31
O PROCESSO DE ESCREVER-PENSAR.....	39
1 POLÍTICAS INDÍGENAS E A PROVÍNCIA DE MOJOS	42
1.1. A LUTA INDÍGENA EM MOJOS.....	43
1.2. AS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS MODERNAS.....	55
1.3. A POLÍTICA INDÍGENA EM MARCHA.....	68
2 POLÍTICAS INDÍGENAS E O ESTADO PLURINACIONAL DA BOLÍVIA	80
2.1. OS ANTECEDENTES DO ESTADO PLURINACIONAL.....	81
2.1.1. OS CONTRASTES ENTRE OS ANDES E A AMAZÔNIA.....	88
2.2. A CONSTITUINTE E OS INDÍGENAS DAS TERRAS BAIXAS.....	93
2.3. AS AUTONOMIAS INDÍGENAS.....	103

2.4. O GOVERNO DE EVO MORALES E O CAMPO POLÍTICO INDÍGENA.....	109
3 POLÍTICAS INDÍGENAS E O TERRITÓRIO INDÍGENA E PARQUE NACIONAL ISIBORO SÉCURE _____	120
3.1. OS CONFLITOS NO ISIBORO-SÉCURE.....	121
3.2. OS DILEMAS SOBRE A POLÍTICA.....	134
3.3. OS PERMITIDOS E OS NÃO-PERMITIDOS.....	146
3.3.1. Os “orgânicos” e os “políticos” em Washington DC.....	151
4 POLÍTICAS INDÍGENAS E DISPUTAS POR HEGEMONIA _____	163
4.1. A DIVERSIDADE DAS POLÍTICAS NÃO-PERMITIDAS.....	164
4.1.1. Trinidad.....	166
4.1.2. Nueva Lacea.....	169
4.1.3. Villa Fátima.....	171
4.1.4. Carmen del Coquinal.....	173
4.2. A POLÍTICA COMO ORGANIZADOR DA DIFERENÇA.....	177
CONCLUSÃO _____	182
BIBLIOGRAFIA _____	189

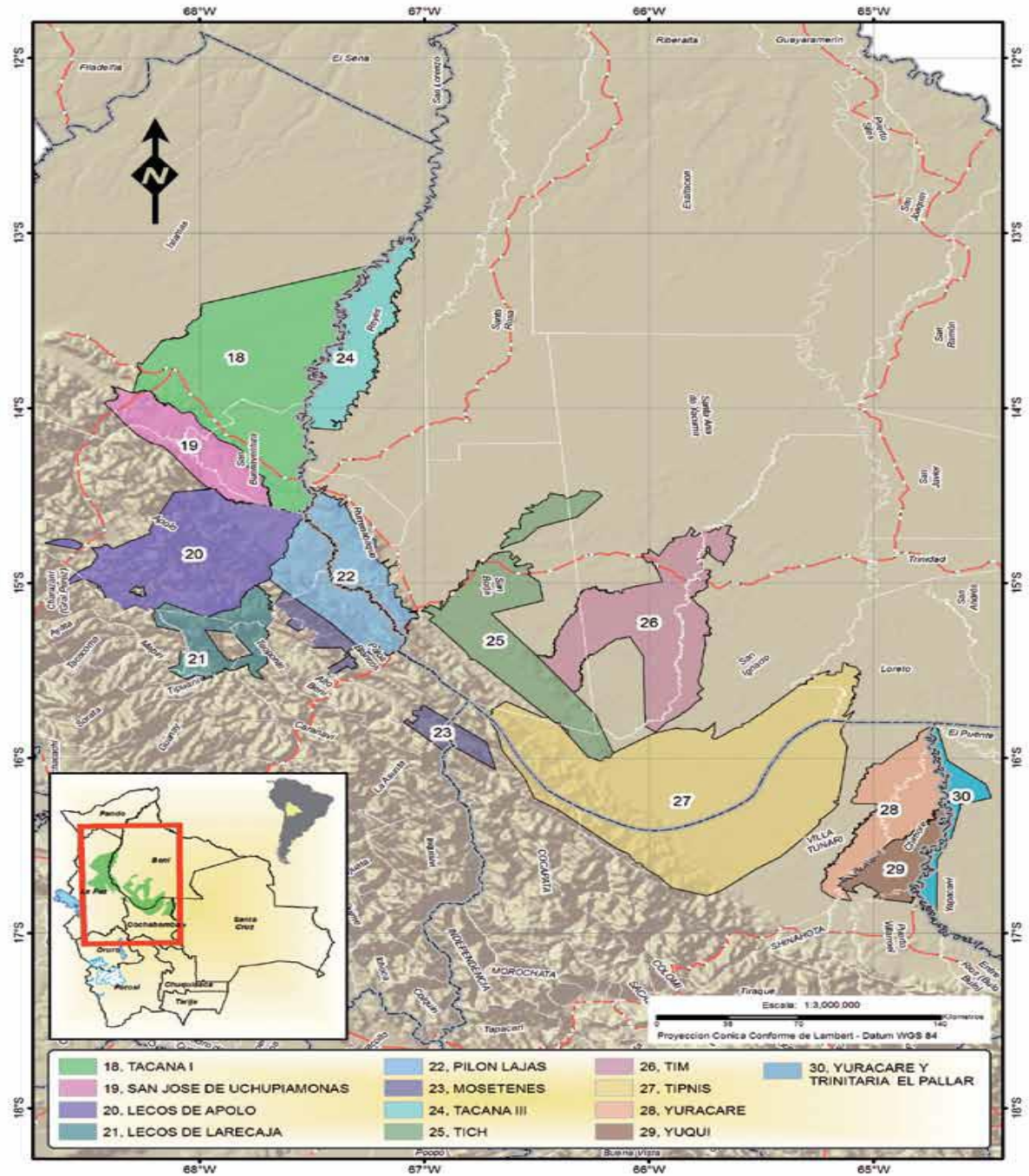
Introdução

Me decía mi padre: van a cambiando los presidentes y ellos van a ir sacando todo de este mundo hasta que no haiga viento. Va a ser como más antes de existir viento. “Ustedes no permitan eso, hijo”, me dijo.

Trecho de entrevista anônima

Entre os departamentos de Beni e Cochabamba, aos pés da Cordilheira dos Andes e no início da região amazônica da Bolívia está localizado o Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécure, o TIPNIS. Trata-se de uma área banhada pelos rios Isiboro e Sécure, que emprestam seus nomes ao território. Na beira desses rios e de seus afluentes, de lagoas e de pequenos riachos, vivem milhares de pessoas, pertencentes a três povos indígenas diferentes: os *mojeño-trinitários*, os *yuracarés* e os *chimánes*. Eles se dividem em sessenta e quatro comunidades diferentes e desde de 1990, quando o então Parque Nacional Isiboro-Sécure foi reconhecido como território indígena, são donos daquela terra. Em 2009 a sua organização mais antiga, a Subcentral do TIPNIS, recebeu o título de propriedade da área. Os indígenas que convivem no TIPNIS têm sua história marcada pela luta política em defesa da vida digna em seu território ancestral. Pelo menos desde o período colonial alguns daqueles grupos se movimentam em busca da sua terra prometida, sua *Loma Santa*. Resistem aos brancos, *karayanas*, naqueles interiores da floresta amazônica. Não foi ocasional, portanto, o levante que protagonizaram contra o governo de Evo Morales a partir do ano de 2011, quando se sentiram ameaçados por um projeto de construção de uma estrada através da região.

Mapa 1: O TIPNIS e outros territórios indígenas na região Amazônica/pré-Andina da Bolívia.



Fonte: CEDLA, 2011, p. 81.

O problema da pesquisa e o objetivo da tese:

Ainda que um segmento expressivo do movimento indígena do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) tenha participado ativamente da primeira campanha presidencial de Evo Morales no ano de 2005 e que tenha sido parte de um Pacto de Unidade que ajudou a elegê-lo naquele momento, desde 2011 é público que o TIPNIS se tornou uma das principais forças de oposição ao governo do primeiro presidente indígena do país. O protagonismo político que emerge no TIPNIS impressiona, assim como impressiona sua história de luta pelo território e por dignidade. Ao longo desta tese veremos a força política que emerge do Isiboro-Sécore, apresentando como a atuação de muitas das suas lideranças reorganizou o campo político do país. Analiso um ambiente político altamente disputado por diferentes lideranças indígenas e trato de entender ao menos uma parte das múltiplas facetas, agendas e interesses das políticas indígenas bolivianas. O problema geral que é debatido aqui é a relação de diferentes agrupamentos indígenas bolivianos com a política. Especificamente, o problema da pesquisa era a relação política entre diferentes agrupamentos indígenas no TIPNIS, território ameaçado por um projeto de desenvolvimento viário do governo de Evo Morales.

A tese é uma etnografia da política indígena boliviana. O seu objetivo é apresentar os múltiplos sentidos de política que são compartilhados no TIPNIS e que foram revelados através da pesquisa etnográfica. Assim, vou construindo aos poucos o argumento de que a categoria “políticas indígenas” não informa por si um conteúdo utópico ou ideológico, pelo menos não no contexto boliviano atual. Para Roberto Cardoso de Oliveira (2000a) a política indígena seria uma categoria que não precisaria de nenhum esclarecimento adicional, sendo evidente que se refere às políticas que são propostas pelos indígenas. Essa definição mínima ainda é possível no contexto da pesquisa realizada, mas apenas se concordarmos que pode ser evidente ao que a categoria se refere, mas não é evidente o que ela significa e mobiliza, como ela é compreendida pelos atores engajados com ela. Na verdade, é possível afirmar que a definição mínima de Cardoso de Oliveira animou a pesquisa realizada, porque se concordamos que uma grande variedade de políticas poderia ser enquadrada como

política indígena, faz-se evidente que nos atuais contextos (pluri)nacionais latino-americanos ela não é sempre a mesma e que precisa ser conhecida mais de perto.

Dado o título deste trabalho, é razoável que o leitor crie expectativas de leitura de um material sobre tecnologias políticas alternativas, anti-hegemônicas, tradicionais, étnicas. Com a maior participação de povos indígenas de todo o mundo na política, desde meados do século XX, esses grupos têm sido imputados da responsabilidade de regenerar a política (e a academia), muitas vezes sendo concebidos como um ator hiper-real por setores indigenistas carismáticos, mas que, como ensinou Alcida Ramos (1995), já tendiam à burocratização. Esta tese, entretanto, não apresenta esta “outra” política, ela mostra os diversos caminhos que levaram os povos indígenas bolivianos a ocuparem o campo político do país e a constituírem um campo político indígena quando o governo de Evo Morales assume o poder e a hegemonia política (e da política) na Bolívia. Ela mostra como as políticas indígenas são entrecortadas por outras relações de poder e como estão dispostas no campo político boliviano de maneira a disputarem constantemente a hegemonia política no país. É uma tese que apresenta um diagnóstico das políticas indígenas em movimento no Estado Plurinacional da Bolívia, uma etnografia da política indígena boliviana. Oferece uma análise nova, porque se beneficia de um contexto político singular, no qual indígenas protagonizam o campo político desde o alto escalão do Estado até os confins de resistência comunitária. A etnografia que ofereço é orientada pelas especificidades da pesquisa, ainda que dialogue com uma variada bibliografia sobre os povos indígenas, as suas lutas e a maneira como a política indígena é feita. Antes de seguir com esta Introdução recuperemos algumas dessas referências, que ajudaram a organizar o recorte da pesquisa de campo.

Kearney e Varese (1995) discutem como a identidade indígena se transforma de acordo com o desenvolvimento das relações entre os universos indígenas e não indígenas. Para eles, o problema da identidade – e o tema da “soberania étnica”¹ – seria estratégico para a análise da organização da luta indígena nos níveis regionais, nacionais e internacionais. Warren (1998), em seu artigo sobre o movimento indígena da Guatemala, entende que a melhor maneira de analisar as reações e os objetivos

¹ No original “ethnic sovereignty” (Kearney e Varese, 1995, p. 228).

políticos baseados em características étnicas² é através dos estudos dos movimentos sociais que permitiriam perceber a interação entre aspectos relacionados à classe, etnicidade e cultura. Em seu já clássico estudo dos movimentos indígenas latino-americanos, Yashar (2005) relaciona os regimes de cidadania indígena (e a questão da autonomia), à capacidade de organização e à oportunidade (que apareceria diante de um espaço associativo político) com a emergência do movimento indígena a partir da década de 1980 em diferentes países da região. Estes trabalhos são rápidos exemplos de como as tensões, conflitos e discrepâncias entre o universo indígena e a política são temas recorrentes nas ciências sociais.

Diante da temática das relações entre o universo indígena e o campo político, alguns autores, por exemplo, etnografaram as dinâmicas que envolvem questões de identidade étnica e as fronteiras dos Estado-nação (HIRSH, 1996), enquanto outros afirmaram que as atividades políticas indígenas que começaram como demandas por direitos específicos e medidas compensatórias ao longo dos anos se transformaram em uma nova visão sobre o próprio Estado (STAVENHAGEN, 2002). Há aqueles que se dedicaram a analisar especificamente as estratégias e os resultados da organização do movimento indígena em suas lutas por direitos (DIETZ, 2004; POSTERO, 2004; ZAMOSC, 2004); outros se dedicaram a etnografar as redes interculturais de ativistas indígenas (RAPPAPORT, 2005); outros, ainda, propuseram que temas como o desenvolvimento são repensados a partir de um imaginário moral criado pelo movimento indígena (VERDUM, 2006; GOW, 2008).

Desde o começo do século XX, pensadores latino-americanos têm denunciado as assimetrias de poder que marcam o que Cardoso de Oliveira chamaria de “diálogo interétnico” (2000a). Em 1928, ao apresentar “o problema indígena na América Latina”, o marxista peruano José Carlos Mariátegui propõe que há uma evidente continuidade do “estado de servidão” dos indígenas mesmo com o fim da colonização e o “advento da república” ([1928] 2006, p. 110), argumentando que um processo verdadeiramente revolucionário na região não poderia apontar para o socialismo sem considerar que a realidade indígena tem suas especificidades. Já em 1970, o autor boliviano Fausto Reinaga lança o seu *Revolución India* em um tom nitidamente mais crítico ao

² No original “ethnic based goals” (Warren, 1998, p. 166).

socialismo europeu do que o presente na obra de Mariátegui. Para Reinaga o problema do indígena (ou do índio, como ele preferia colocar, cf. REINAGA [1970] 2001, p. 157 e 158) não seria solucionado sem uma luta radical pela autonomia que viesse dos índios e fosse protagonizada pelos índios contra “*el cholaje blanco-mestizo*”. Mais recente, a obra da antropóloga Silvia Rivera aponta como na etapa republicana da história da Bolívia “*se tuvieron que adoptar ideologías igualitarias y al mismo tiempo escamotear los derechos ciudadanos a una mayoría de la población*”, uma maioria indígena, que seguiria oprimida pelas dinâmicas do que ela considera como “*colonialismo interno*” (2010, p. 19).

No Brasil, desde seu início a antropologia tem focalizado os povos indígenas “dentro do contexto da sociedade nacional” (BAINES, 2012, p. 31), o que faz com que o problema das (des)conexões entre o campo político e o universo indígena seja conhecido da antropologia brasileira. Baines relembra os trabalhos de Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira e João Pacheco de Oliveira como pioneiros no tratamento do “contato interétnico entre os povos indígenas e as populações nacionais”³. Quando Cardoso de Oliveira pensa em como os indígenas podem afirmar sua presença no campo político ele compreende que existem dificuldades intrínsecas às “regras do discurso hegemônico” que impediriam o estabelecimento de um diálogo interétnico ético entre o campo indígena e o campo indigenista (pensados enquanto partes do campo político) (2000a, p. 224). Para o autor o comprometimento dos diálogos entre indígenas e não-indígenas no campo político só poderia ser superado quando “o índio interpelante pudesse por meio do diálogo contribuir efetivamente para a institucionalização de uma normatividade inteiramente nova, fruto da interação dada no interior da comunidade intercultural” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000b, p. 180).

Todos os trabalhos mencionados apenas exemplificam a variedade de abordagens possíveis para o tema do universo indígena diante da política, e há uma vastidão de pesquisas que de alguma maneira se localizam debaixo desse guarda-chuva temático. Outros trabalhos serão discutidos ao longo da tese, pois ajudam diretamente a pensar nos problemas que saltam daquela região entre os rios Isiboro e Sécore. Mesmo diante de tal variedade de trabalhos, a situação singular da Bolívia ainda

³ Ibidem. p, 32

provoca novos estudos sobre a temática. Hoje, no Estado Plurinacional da Bolívia, o presidente do país é indígena, assim como vários de seus ministros, dos juízes, governadores, prefeitos, procuradores, diretores, secretários, deputados, senadores, etc. Esse arranjo particular do campo político boliviano produz novas perguntas sobre as relações entre o universo indígena e a política, perguntas que se apresentaram para mim enquanto questionamento do caráter autoexplicativo da política indígena enquanto categoria de ação política.

Há pelo menos vinte anos alguns trabalhos demonstram que a política indígena não representa sempre reação à ordem ou passividade, e que é criativa em suas estratégias de resistência (SAHLINS, 1997; HALE, 2004; POSTERO, 2004). Mesmo diante do reconhecimento dessa criatividade sobrevive um ímpeto homogeneizador entre algumas explicações antropológicas sobre essa categoria, que alimenta a impressão de que as políticas indígenas compartilham de um mesmo horizonte utópico. Essa interpretação, entretanto, já não é suficiente para a Bolívia. A realocação dos indígenas no campo político complexificou a categoria, e é por isso que ela é repensada nesta tese através da análise do contexto boliviano e a partir de uma das regiões politicamente mais ativas da Bolívia: o Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécuré (TIPNIS). O exercício que me proponho a realizar, seguindo algumas sugestões de Teixeira e Chaves (2004) é discutir, a partir da análise etnográfica, quais são as “inflexões da política” na Bolívia, pensada enquanto seu espaço de realização.

Na Bolívia, um país onde os indígenas ocupam o alto escalão da política nacional, todas as políticas propostas pelo presidente Evo Morales, por exemplo, são políticas indígenas? As políticas ministeriais, as atuações de parlamentares, as atividades de governadores e prefeitos indígenas são sempre políticas indígenas? A oposição de direita comportaria políticas indígenas? Seria política indígena a reação das comunidades e dos territórios indígenas do país a políticas de desenvolvimento de infraestrutura em suas terras? E as ações a favor dessas políticas de desenvolvimento, empenhadas por indígenas partidários do governo, também são políticas indígenas? As respostas são afirmativas para todas essas questões, em todos esses casos se tratam de políticas indígenas. São práticas políticas operadas tanto dentro quanto fora do campo

político; são políticas de apoio e oposição ao governo do Estado; políticas hegemônicas, não-hegemônicas e anti-hegemônicas protagonizadas por indígenas.

Os principais conceitos utilizados:

Entendo que o projeto de **plurinacionalização** da Bolívia se refere a um projeto de transformação do Estado boliviano e de suas instituições em instâncias plurinacionais. É protagonizado desde o princípio pelo *Movimiento al Socialismo* (MAS) e pelos seus aliados, e também desde o princípio é combatido pela oposição de direita ao partido do governo. Hoje o processo de plurinacionalização do país é mais controverso, duramente debatido por vários setores da esquerda boliviana e internacional e, principalmente, por amplos setores indígenas do país. Sua expressão máxima é a Constituição Política do Estado aprovada em 2009, reconhecidamente elaborada em conjunto com as organizações indígenas bolivianas e aprovada a partir do seu apoio (cf. SCHAVELZON, 2012). É vastamente reconhecido que a primeira eleição de Evo Morales e a aprovação da nova Constituição foram processos que, para lograrem êxito, convergiram os horizontes políticos da esquerda boliviana e a multiplicidade de horizontes das organizações populares (indígenas e não-indígenas) do país (ANDRADE, 2007; TAPIA, 2010). A partir do primeiro ano de governo do MAS, portanto, uma agenda política sindicalista, camponesa e *cocalera* se fortalece ao lado de agenda política indígena. É possível observar a conformação de um campo político complexo, onde falar sobre política indígena pode significar coisas muito diferentes.

A *whipala*, bandeira Aymara, passa a ser uma das bandeiras oficiais do país. Línguas indígenas passam a ser obrigatórias dentro de repartições públicas, e pelo menos um dos trinta e seis idiomas indígenas reconhecidos como oficiais tem de ser compreendido por qualquer funcionário trabalhando em prédio público. Dentro das novas pastas ministeriais, aparecem vice ministérios como o *Viceministerio de Descolonización* (vinculado ao *Ministerio de Culturas y Turismo*), o *Viceministerio de Coca y Desarrollo Integral* (vinculado ao *Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras*) e o *Viceministerio de Movimientos Sociales y Sociedad Civil* (vinculado ao *Ministerio de la*

Presidencia). Era a imagem do “tempo indígena” da Bolívia se consolidando (SCHAVELZON, 2016, p. 8). No contexto de plurinacionalização do Estado boliviano, o inquérito sobre os significados e agendas das **políticas indígenas** se faz fundamental. Essa categoria foi pensada por Roberto Cardoso de Oliveira (2000a) como auto-explicativa, e para ele era evidente que não precisaria de nenhum esclarecimento adicional: é política indígena a política realizada por indígenas. Como mencionei páginas acima, é possível aceitar essa definição mínima para iniciar as discussões desta tese, já que o seu objetivo central é entender o que as políticas indígenas significam na Bolívia Plurinacional.

No contexto da plurinacionalização, a complexificação das políticas indígenas renova o campo político boliviano. Há dois efeitos principais dessa renovação, discutidos no segundo e quarto capítulos: (1) o MAS e seus atores políticos indígenas passam a exercer a hegemonia do campo político plurinacional e (2) diante do surgimento de novas disputas por hegemonia entre MASistas e lideranças indígenas que lhe fazem oposição, se revela com nitidez um campo político indígena no país. Para Bourdieu um **campo** é uma “estrutura objetiva de relações de força” definida por alguma dinâmica que lhe é específica (2003, p. 263). Um campo é um microcosmo, “um pequeno mundo social relativamente autônomo no interior do grande mundo social” (BOURDIEU, 2011, p. 195). Também para Bourdieu, o **campo político** é uma estrutura objetiva de relações de força, definida pela dinâmica que é própria da política – por isso em muitos sentidos o campo político é o próprio Estado⁴. Resta entender como esse conceito serve para pensar a relação dos indígenas com o Estado, de maneira geral e especificamente na Bolívia.

Roberto Cardoso de Oliveira (2000a) escreveu sobre o que entendia como **campo político indígena**, uma estrutura objetiva de relações e de diálogo inter-étnico dentro do Estado, que fosse espaço de diálogo entre políticas indígenas e indigenistas. O autor propõe que o campo político indígena é o espaço de interlocução, de verdadeiro diálogo entre autoridades indígenas e não indígenas dentro do Estado. Essa importante contribuição, apesar de ajudar a organizar a leitura sobre a realidade boliviana investigada, precisa ser atualizada quando o contexto é a Bolívia

⁴ Ibidem.

Plurinacional. O motivo é um fenômeno particular daquele país, que Antônio Carlos de Souza Lima sugeriu se tratar de um “indigenismo indígena”⁵. Me refiro à super aproximação entre políticas indígenas e indigenistas, típicas do processo de plurinacionalização protagonizado por indígenas. Nessa imbricação pensada como campo político indígena também podemos observar as sobreposições entre Estado e governo na Bolívia Plurinacional. Tudo isso será melhor discutido no segundo capítulo da tese.

O problema da **hegemonia**, como concebido por Gramsci, é intimamente ligado ao tema da política, e não poderia deixar de aparecer neste trabalho. De acordo com a proposta gramsciniana a hegemonia é sempre relacional, pressupondo necessariamente a articulação entre hegemonias e não hegemonias. O conceito de hegemonia traz ao debate a questão da persuasão, do consenso e da ideologia, não apenas da força (já que a hegemonia não se limita à dominação) (SOUZA, 2013, p. 14). Gramsci explica que “o fato da hegemonia pressupõe indubitavelmente que se deve levar em conta os interesses e as tendências dos grupos sobre os quais a hegemonia será exercida” (1988, p. 33). Enquanto uma ação política contrária à autoridade, a hegemonia relaciona-se com o consentimento, com a civilidade, com a propaganda e com a estratégia. Como outra perspectiva desse “duplo”, a autoridade se relaciona com a força, a violência, a agitação e a tática⁶. Essa proposição nos ensina que o exercício da hegemonia não subordina completamente os grupos sobre os quais a hegemonia é exercida, o que nos permite entender que em Gramsci há espaço para comunicações entre o hegemônico e o não hegemônico.

Para além da questão da não subordinação total dos segmentos não hegemônicos, o conceito de hegemonia gramsciniano também interessa a este trabalho por inverter a relação entre estrutura e superestrutura estabelecida por Lênin e propor uma “centralidade das superestruturas na análise das sociedades avançadas” (ALVES, 2010, p. 71) sem desassociar as “expressões de vontade” das “necessidades econômicas”

⁵ Em julho 2018, no 18º Congresso da IUAES, apresentei o trabalho “O Estado Plurinacional da Bolívia diante das políticas indígenas” no Open Panel 23, organizado por Antônio Carlos de Souza Lima e Laura Navallo. Na ocasião o professor Antônio Carlos sugeriu que está em curso na Bolívia uma espécie de “indigenismo indígena”, que precisaria ser melhor descrito e analisado.

⁶ Ibidem, p. 41

(GRAMSCI, 1988, p. 33). Parece adequado pensar o atual contexto boliviano de plurinacionalização e a dinâmica das experiências políticas indígenas focando nas disputas por hegemonia internas a esses processos quando o conceito permite que visualizemos a centralidade das superestruturas em relação à estrutura econômica da sociedade. Uma vez que a centralidade da superestrutura é considerada, podemos observar o caráter ideológico e utópico dos conflitos que envolvem o universo indígena da região do Isiboro-Sécure, por exemplo. Esses conflitos não se resumem a disputas pontuais pela atenção das necessidades econômicas dos povos daquela região. Quando falamos que os povos indígenas da região do Isiboro Sécure estão envolvidos em disputas por hegemonia nos referimos, portanto, ao fato de que eles estão oferecendo ideologias e utopias próprias que concorrem entre si.

De acordo com Ribeiro, **ideologias** e **utopias** referem-se a questões fundamentalmente relacionadas ao poder (2008). Para o autor, esses conceitos “expressam disputas sobre interpretações do passado (ideologia) ou do futuro (utopia), e lutam para instituir hegemonia estabelecendo certas visões retrospectivas ou prospectivas como verdade, como ordem natural do mundo”⁷. Essa disputa não se limita a uma batalha interpretativa, e ao “lutar pela instituição de hegemonias” as ideologias e utopias movimentadas também disputam pela (re)construção da realidade à sua maneira. Ideologias e utopias, afirma Mannheim (1954, p. 87), servem para combater a tendência de separação entre o pensamento e o mundo da realidade. Para Mannheim o pensamento se orienta pela realidade na medida em que a visão utópica, apesar de ser orientada para o futuro, é uma transcendência do presente (do mesmo modo como o presente também reorienta a leitura do passado)⁸. A realidade contida no presente, portanto, é o centro que orienta o pensamento utópico e ideológico.

⁷ Ibidem. p, 117

⁸ Ibidem. p, 86, nota 2

A pesquisa:

Iniciei minhas pesquisas sobre a Bolívia em 2010, quando ainda era aluna de graduação em Ciências Sociais na Universidade de São Paulo. Naquele momento, no ano em que o Estado boliviano havia sido refundado como Estado Plurinacional, minhas atenções estavam direcionadas à recém-aprovada Constituição Política do Estado (2009) e aos impactos que ela poderia produzir nos projetos de desenvolvimentos dirigidos a comunidades ou territórios indígenas. Em 2012 iniciei minha pesquisa de mestrado no Centro de Estudos e Pesquisas sobre as Américas da Universidade de Brasília (CEPPAC-UnB)⁹, e em 2013, como parte daquela pesquisa, realizei uma viagem ao TIPNIS. Naquela viagem de 2013 foram quatro meses e meio de trabalho de campo na Bolívia, realizado em Trinidad, em Cochabamba, em Santa Cruz, em La Paz e no TIPNIS. Nesta temporada de pesquisa participei de dois eventos políticos cruciais dentro do território, dois *Encuentros de Corregidores*, um em maio e outro em junho daquele mesmo ano (cf. MORAES, 2014)¹⁰.

A primeira viagem à Bolívia já tinha acontecido em janeiro de 2011 como parte de uma pesquisa exploratória que permitiu a redação do projeto de mestrado. Em 2012 voltei outra vez ao país, dessa vez para participar de um congresso da *Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU)*, que me permitiu começar a desenvolver laços com cientistas sociais bolivianos que têm sido imprescindíveis nas minhas pesquisas. Desde 2011 até o final da pesquisa de doutorado, em dezembro de 2016, foram oito viagens para a Bolívia, pelo menos uma a cada ano. Em julho de 2014 realizei minha primeira viagem à Trinidad já como doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB. Por ser a capital do departamento de Beni e a cidade mais próxima do TIPNIS, Trinidad sedia as organizações indígenas que representam o território (a Subcentral do TIPNIS e a Subcentral de Comunidades Indígenas do Rio Sécore-TIPNIS) e também as organizações indígenas regionais (a

⁹ Hoje Departamento de Estudos Latino-Americanos (ELA) do Instituto de Ciências Sociais (ICS) da mesma Universidade.

¹⁰ Meus trabalhos anteriores publicados até o momento são citados como Moraes, como pode ser conferido na bibliografia que consta nesta tese. A tese é assinada apenas com meu primeiro sobrenome, Albuquerque, que passa a ser meu nome de autora a partir daqui.

Central de Pueblos Indígenas del Beni, CPIB; e a *Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni*, CPEM-B). Os dirigentes e ex-dirigentes indígenas com os quais tenho trabalhado ao longo desses anos em sua maioria vivem em Trinidad, e por isso as viagens para aquela cidade eram tão importantes para a continuidade das pesquisas na região. Naquele julho de 2014 levei cópias da minha dissertação de mestrado (defendida em fevereiro daquele mesmo ano) para apresentá-la em reunião nas Subcentrais e programei com os dirigentes uma visita de fôlego ao TIPNIS para janeiro, fevereiro e março do ano seguinte.

Em janeiro de 2015 voltei à Trinidad e em poucos dias consegui organizar minha viagem ao TIPNIS. Foram 40 dias no rio Sécore, onde visitei seis comunidades e pude me hospedar por alguns dias em duas delas. Essa viagem ao Sécore redefiniu os rumos da pesquisa, pois começou a revelar que em uma pequena região do território havia uma grande variedade de interpretações sobre a relação entre os dirigentes indígenas do TIPNIS e a política. Foi a primeira vez que pude acompanhar o dia-a-dia das comunidades do Sécore e ali comecei a entender as variadas relações dos *comunarios* com as organizações, seus dirigentes e os partidos políticos. Em 2015 ainda fui outra vez à Bolívia, em julho, para apresentar um trabalho no VIII Congresso da *Asociación de Estudios Bolivianos* realizado em Sucre¹¹. Nessa mesma viagem pude ir à Trinidad, onde realizei algumas entrevistas sobre as eleições presidenciais do ano anterior e sobre o a petição 211-12 apresentada pela Subcentral do TIPNIS à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), em Washington, em 2012, e depois modificada pela CIDOB em 2013. Também viajei à Cochabamba, onde pude apresentar o projeto de pesquisa que estava prestes a qualificar a alguns interlocutores.

Depois dessa viagem e de ter qualificado o projeto de pesquisa¹², em agosto de 2015 me mudei para Washington DC, onde realizei o estágio doutoral (doutorado sanduíche) durante sete meses na Universidade de Georgetown sob a supervisão da

¹¹ Agradeço ao Decanato de Pesquisa e Pós-graduação da UnB que financiou essa viagem à Bolívia garantindo a apresentação do trabalho “Vivir Bien en debate: la autorreferencia como estrategia de plurinacionalización” na AEB e as viagens a Trinidad e a Cochabamba.

¹² O projeto de pesquisa foi aprovado em agosto de 2015 e tinha como título “Globalizações na Amazônia boliviana. Cosmopolíticas e disputas por hegemonia no Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS)”. Agradeço às professoras Carla Costa Teixeira e Kelly Silva que arguíram o trabalho e à professora Andrea Lobo que presidiu a banca diante da impossibilidade de comparecimento do meu orientador.

professora Joanne Rappaport. A temporada de pesquisa tinha três objetivos principais: 1) acompanhar o 156º Período Ordinário de Audiências Públicas da CIDH, onde poderia observar a dinâmica entre a Comissão, os depoentes e os Estados denunciados durante todo o período de sessões; 2) entrevistar funcionários da CIDH, membros da embaixada da Bolívia na Organização dos Estados Americanos e funcionários de ONGs que tinham relação com o caso do TIPNIS e com a viagem que algumas lideranças realizaram a Washington em 2013 para depor diante da CIDH e do Estado boliviano; e 3) aprender mais sobre etnografia colaborativa com a professora Rappaport, uma das principais teóricas desse campo. Além de desenvolver essas atividades, ainda tive a oportunidade de cursar três disciplinas na Universidade de Georgetown e de participar de alguns eventos acadêmicos, em dois deles apresentando meu trabalho sobre a situação do TIPNIS.

Esta tese é produto das minhas considerações sobre uma pesquisa realizada por anos em um ambiente profundamente dividido e polarizado. A ressalva é importante. As reflexões sobre a etnografia colaborativa, como trabalhada por Rappaport, ajudaram a construir estratégias metodológicas que auxiliaram na superação dos obstáculos impostos pelo faccionalismo que caracteriza o campo político indígena boliviano, do TIPNIS especialmente. Ainda assim, considero que pesquisa não foi construída enquanto um projeto colaborativo, do começo ao fim, de modo que pudesse representar alguma outra opinião que não a minha. Isso não significa que a colaboração não seja um horizonte possível de trabalho etnográfico no TIPNIS, só significa que não foi um projeto realizado nesse momento. A perspectiva sobre a colaboração abriu espaço para o diálogo franco com as lideranças indígenas com quem estive trabalhando, ainda quando não concordávamos sobre algum assunto. Permitiu o debate sobre ideias e validou que as discussões realizadas em campo sobre os sentidos da política fossem levadas a sério. Ainda assim, não posso afirmar que a análise oferecida seja fruto de um projeto colaborativo realizado com alguém especialmente interessado na produção antropológica.

A pesquisa em Washington terminou em março de 2016, em maio do mesmo ano já estava de volta à Bolívia para começar a principal etapa da pesquisa. Foram outros sete meses em campo, divididos em alguns dias em Cochabamba, onde pude

mais uma vez trocar várias ideias sobre o andamento da pesquisa; algumas semanas em Sucre, onde participei de uma *Cumbre Nacional de Justicia* e realizei uma pesquisa documental sobre o período colonial em Mojos, no acervo do *Archivo Nacional*; e temporadas em Trinidad onde pude conviver com os dirigentes e ex-dirigentes do TIPNIS, antropólogos e antropólogas da *Universidad Autónoma del Beni*, lideranças do *Cabildo Indigenal de Trinidad*, e com as principais lideranças comunais – os corregedores das comunidades do TIPNIS que algumas vezes iam a Trinidad e se alojavam nas instalações da Subcentral do Sécore, onde eu morei por alguns meses. Além disso, é claro, houve o período de pesquisa dentro do TIPNIS.

A parte mais importante desses últimos sete meses na Bolívia sem dúvida foram os longos períodos que pude estar no território, especialmente na zona do Sécore baixo. Nas viagens anteriores tinha estado no máximo quarenta dias seguidos no TIPNIS, e dessa vez foram cerca de quatro meses de viagens pelas comunidades do Sécore baixo. Nessa temporada vivi em três comunidades: Villa Fátima, Carmen del Coquinal e Puerto San Lorenzo. Além disso, passei alguns dias em Santa Maria, San Vicente e San Bernardo, e também visitei Santa Lucia e Nueva Lacea. Durante esses meses dois grandes eventos políticos aconteceram no TIPNIS: uma reunião em Santa Maria, auto-convocada pelos corregedores do Sécore, e o *XXXII Encuentro de Corregidores del TIPNIS*. Os corregedores são a principal autoridade dos cabildos, estrutura política organizativa herdada da colônia que se perpetua na região e é a principal estrutura de organização dos indígenas daquela área. O corregedor é a principal autoridade de uma comunidade, e por isso os Encontros de Corregedores são tão importantes para o território: reúnem todas as autoridades comunais. A participação no *Encuentro de Corregidores* de dezembro de 2016 foi a última atividade da pesquisa, e foi especialmente importante pra mim pois três anos e meio antes daquele evento, em abril de 2013, eu chegava pela primeira vez ao TIPNIS para participar do XXXI Encontro.

Entre 2013 e 2016 muita coisa mudou na minha relação com o território. As visitas anuais e as ligações constantes para alguns dirigentes criaram vínculos de confiança e amizade com muitas pessoas. Além de relações pessoais cada vez mais fortes, minha identificação política com a luta contra a estrada Villa Tunari - San

Ignacio de Mojos, planejada para atravessar o território e que disparou todos os atuais conflitos nele presentes, também marcou o tom e o ritmo do dia-a-dia da pesquisa. Em 2013 eu me esforçava mais para não explicitar minhas opiniões sobre a estrada ou sobre o governo boliviano, por estar ali como pesquisadora e por ser brasileira. Ao longo dos anos as conversas sobre política foram ficando cada vez mais recorrentes. Eu tinha mais liberdade para escutar e falar sobre política, e as conversas, cada vez mais e mais eram sobre política. Hoje tenho certeza que essa pesquisa não poderia ter sido feita por um pesquisador recém-chegado ao TIPNIS, pois não é fácil falar sobre política com alguém de fora quando as pessoas sobre quem se fala são seus parentes ou seus vizinhos. Opinar sobre política é, pelo menos ali, emitir um juízo moral, e nem todos estão dispostos a compartilhar essas ideias com alguém de fora.

Elaborar uma etnografia sobre as políticas indígenas em um Estado Plurinacional não é em nada uma tarefa simples. Primeiro, pela dificuldade de definir bem o que seriam as políticas indígenas. Segundo, porque etnografar a política é um exercício que carrega suas próprias especificidades, já que “parece mais fácil levar a sério discursos outros sobre a religião ou a música do que sobre a política” (GOLDMAN, 2003, p. 453). Terceiro, porque as particularidades do contexto político boliviano produzem novas interpretações sobre quais seriam as “verdadeiras” políticas indígenas. Para que esta pesquisa se realizasse foi preciso superar tudo isso, levando a sério as experiências políticas indígenas mais próximas ou menos próximas do campo político em toda a sua variedade e deixando a definição de política indígena um pouco de lado para voltar a ela somente ao final deste trabalho. As políticas indígenas enquanto experiências foram um ponto de partida do trabalho, já que ao longo dos anos em que realizei pesquisas no TIPNIS minha atenção constantemente se dirigia a esse universo; ainda assim, as políticas indígenas são um ponto de chegada para a tese, que pretende revisar essa categoria a partir da análise da situação do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécore.

Definir que a pesquisa seria a respeito das políticas indígenas relacionadas ao TIPNIS deu limites mais reais ao trabalho e, aos poucos, as melhores abordagens metodológicas para a política foram se apresentando – primeiro um pouco intuitivamente e, no momento da análise dos materiais reunidos em campo, de

maneira mais orientada. A localização da pesquisa no campo da antropologia da política também permitiu que a categoria política indígena fosse sendo construída aos poucos, que não fosse tomada como dada desde o princípio. A antropologia da política consiste na investigação dos “fenômenos relacionados àquilo que, ‘do ponto de vista nativo’, é considerado política” (GOLDMAN, 2006, p. 40-41). Essa definição foi fundamental para este trabalho, pois abre espaço para que a política seja percebida, aqui, a partir de quem a define, ou seja, que ela assuma as características atribuídas por cada uma das pessoas que fala sobre ela. As informações e posições sobre essas experiências foram sendo reunidas aos poucos e acredito que somente durante a redação da tese é que pude realmente dar sentido a todas elas.

A pesquisa bibliográfica também foi sendo desenvolvida aos poucos. Desde o mestrado tomei a decisão de investir no diálogo com antropólogos e outros cientistas sociais da Bolívia ou de outros países latino-americanos. Essa escolha foi inspirada pelo projeto das Antropologias Mundiais desenvolvido pelo meu orientador, Gustavo Lins Ribeiro, em conjunto com Arturo Escobar e outros (RIBEIRO e ESCOBAR, 2012). Foi um longo processo de encontro com uma vasta bibliografia, que culminou com o estudo das produções latino-americanistas (ainda aquelas construídas nos Estados Unidos). A pesquisa bibliográfica serviu de suporte para o bom desenvolvimento das outras etapas da pesquisa desde o começo. Como mencionei, ao todo foram seis anos de pesquisa sobre a Bolívia, três deles já como doutoranda do Departamento de Antropologia da UnB. Minha pesquisa foi realizada em cenários muito diferentes e com objetivos bem abrangentes, por isso exigia que diferentes metodologias fossem combinadas. Além do trabalho de campo baseado em observação participante e do trabalho de revisão bibliográfica, a pesquisa também foi realizada através de análise documental e da gravação de entrevistas.

Em um inquérito produzido por muitos autores sobre a importância dos documentos, Annelise Riles, a organizadora da publicação, sugere que padrões ou *insights* que organizam o trabalho etnográfico muitas vezes surgem de documentos que por isso devem ser considerados artefatos etnográficos (RILES, 2006, p. 1). A pesquisa realizada no *Archivo y Biblioteca Nacionales* da Bolívia, em Sucre, teve esse caráter. Ao revisar os documentos do catálogo sobre as missões jesuíticas de Mojos e

Chiquitos, coleção organizada por Gabriel René Moreno, me encontrei diante de artefatos produzidos entre 1640 e 1888 sobre a região de Mojos que forneceram cenários onde os primeiros desenvolvimentos da organização indígena aconteceram. Rappaport considera que a vida cotidiana das pessoas é apenas um dos cenários onde a etnografia pode operar como ferramenta da imaginação (2014, p. 27). Nos documentos que revisei em Sucre ficou evidente como o cenário colonial que se apresentava através dos arquivos tinha relação com os problemas que os povos indígenas que habitam a região do Isiboro-Sécure enfrentam atualmente. Foram três dias de trabalho intenso no Arquivo Nacional e todo o catálogo de Mojos e Chiquitos foi revisado. Partes dele foram digitalizadas para posterior consulta, de acordo com os temas que mais me chamaram a atenção. O acesso a esses documentos, como sugere Rappaport, revigoraram a capacidade imaginativa da pesquisa, mas sua análise e discussão serão realizadas em outro trabalho¹³. O contexto colonial não ficou de fora da tese, mas foi retratado através de uma revisão bibliográfica sobre o período e não através daqueles documentos.

A pesquisa documental também foi realizada através do manejo de outra espécie de documentos: programas políticos, panfletos de campanha, publicações oficiais de diversos ministérios, leis, decretos e a própria Constituição Política do Estado. Esses documentos permitiram o acesso à retórica oficialista que se apresentava através daqueles textos e, portanto, à ideia de política indígena hegemônica no novo Estado. Também consultei petições enviadas à Comissão Interamericana de Direitos Humanos, livretos publicados por ONGs ambientalistas e preocupadas com a temática dos direitos dos povos indígenas, convênios internacionais, atas de reunião das organizações indígenas e matérias de jornal. Esse outro conjunto permitiu acesso às retóricas não hegemônicas sobre os povos indígenas, seus direitos, as regiões onde vivem e, outra vez, ao que esses outros setores imaginam como política indígena. Todos esses documentos oferecem mais do que uma validação das informações apresentadas na tese, são testemunhos sobre como esses campos se pensam e se projetam, sobre como se representam.

¹³ Estou elaborando um artigo exclusivamente dedicado a este material.

Além dos documentos mencionados acima, esta tese conta com gravações de reuniões e de entrevistas como material de análise. As entrevistas foram gravadas desde janeiro de 2015 até dezembro de 2016, na Bolívia e nos Estados Unidos. Ao todo foram 28 entrevistas gravadas, todas contavam com um roteiro preparado com antecedência, mas eram entrevistas abertas. Todas as entrevistas foram gravadas no contexto da etapa da pesquisa que estava sendo realizada, ou seja, respondiam a questões que apareciam para mim através da observação ou da análise dos documentos e então eram debatidas com o entrevistado durante a gravação. A partir do momento em que o projeto de pesquisa foi qualificado, todas as entrevistas foram realizadas mediante a assinatura de um termo de consentimento através do qual os entrevistados davam ou não davam permissão para o uso do seu nome e sobrenome. Algumas entrevistas foram realizadas antes da qualificação do projeto de pesquisa, e nessas ocasiões a autorização para a publicação da entrevista e a decisão sobre o anonimato foram registradas em áudio.

As entrevistas gravadas não foram um recurso tão central para esta pesquisa, apesar de ser inegável que ofereceram testemunhos detalhados e autobiografias valiosíssimas para o trabalho. Em grande medida as entrevistas foram utilizadas como instrumentos que impunham ritmo para a pesquisa, pois a partir da lista de entrevistas que construí foi possível dar continuidade ao trabalho investigativo mesmo nos momentos em que eu tinha grandes dúvidas sobre os rumos que deveria seguir. As entrevistas ofereceram dados muito valiosos, é verdade, mas foram mais importantes por me manterem sempre em diálogo com a problemática do TIPNIS. Em Washington DC o agendamento das entrevistas ao longo dos meses organizou a temporada de trabalhos, permitindo um diálogo continuado sobre o TIPNIS mesmo na capital estadunidense. Como a participação do 156º Período de Sessões da CIDH só durou uma semana, através das entrevistas eu consegui dar continuidade à pesquisa sobre aquela Comissão e sobre as ONGs que orbitam ao seu redor. No TIPNIS e em Trinidad as entrevistas foram menos importantes, pois o meu dia-a-dia junto às organizações indígenas ou nas comunidades do território impunha o ritmo dos diálogos e dos assuntos. As entrevistas muitas vezes quebravam o andamento da vida cotidiana que estabeleci ali, e por isso recorri a elas apenas para tratar de assuntos específicos sobre

os quais precisava de mais detalhes ou para começar a conversar com alguém que inicialmente não parecia muito aberto ao diálogo.

O processo de escrever-pensar:

Grande parte do conteúdo desta tese foi pensado enquanto eu a escrevia, e isso é significativamente importante considerando que, entre a gravidez, a licença maternidade, e a retomada da escrita, passei quase dois anos trabalhando neste texto. Nessas condições, a tese sofreu algumas alterações enquanto a escrevia, ainda que o projeto inicial, em linhas gerais, tenha sido mantido. Encontrei em um texto de Roberto Cardoso de Oliveira uma expressão compatível com a maneira como esta tese foi construída, que sintetizei como o “escrever-pensar”. A tese não terminou conforme eu tinha imaginado a princípio porque eu a escrevi-pensei ao longo desses dois anos de trabalho. Cardoso de Oliveira afirma que “é no processo de redação de um texto que nosso pensamento caminha, encontrando soluções que dificilmente aparecerão ‘antes’ da textualização dos dados provenientes da observação sistemática” (1996, p. 29). A forma final deste texto, portanto, não é exatamente o que havia planejado há dois anos justamente porque muitas soluções só foram encontradas quando o quarto capítulo foi concluído, em dezembro de 2018.

Quando comecei a escrever a tese, entre janeiro e fevereiro de 2017, entendi que a maior parte do material que tinha reunido em campo tratava de política. Esse era o objeto da maioria das minhas conversas na Bolívia e era o que eu conhecia mais de perto. Ainda que o projeto de pesquisa tivesse como foco as dinâmicas de internacionalização da luta indígena boliviana de resistência à estrada Villa Tunari-San Ignacio de Moxos, durante a pesquisa as impressões sobre a política ganharam destaque e deram novos sentidos, inclusive, para esse processo que eu inicialmente pensava como uma globalização não hegemônica (no sentido proposto ao termo por Ribeiro, 2010). Eu conhecia as dinâmicas de reuniões, as relações com os partidos políticos, as estratégias de disputa por hegemonia, os esforços de inserção no campo

político do país. Conhecia as políticas indígenas, e elas se impuseram como centro da discussão da tese.

No primeiro capítulo o debate sobre as políticas indígenas ainda é amplo e inclui as estratégias de resistência ao colonialismo empenhadas em Mojos. As políticas indígenas já aparecem como variadas e, já naquele primeiro momento, falo em políticas indígenas modernas e em sócio-políticas indígenas milenaristas como diferentes manifestações das políticas indígenas. A diferença qualitativa entre esses conjuntos de ações seria a projeção e a abrangência da organização indígena em relação à comunidade nacional e eventualmente internacional. Em alguns momentos da história de Mojos as estratégias organizativas dos dirigentes indígenas coincidiram com a perspectiva milenarista de algumas das comunidades da região, produzindo episódios políticos de força multiplicada. Esse seria o caso da I Marcha Indígena de 1990, que conciliou a organização do movimento indígena ao redor da questão territorial com a busca dos povos mojeños pela *Loma Santa* (LEHM, 1999). Por mais que os dirigentes da época já estivessem se articulando ao redor da questão territorial, foi o contato com as comunidades rurais buscadoras de *Loma Santa* que atribuiu à “*dicha consigna*” um “*contenido concreto y movilizador*”¹⁴. É muito importante destacar que essa conciliação não significa uma fusão de horizontes, e que a busca pela *Loma Santa* não se dissolveu na luta organizada pelo direito ao território, por exemplo. Isso tampouco significa que um dos movimentos seja propriamente político enquanto o outro, milenarista, é religioso¹⁵. Era a pluralidade de políticas indígenas se apresentando.

O segundo capítulo apresenta diferentes referências históricas que enquadraram as lutas políticas indígenas bolivianas, e o tanto que essa diversidade se projetou na disputa entre modelos de país e de Estado que marcou a Assembleia Constituinte e o seu produto, a Constituição Política do Estado de 2009. Reviso a história do MASismo, a maneira como o movimento passou a exercer a hegemonia política na Bolívia e como esse processo disparou a revelação do campo político indígena do país. Indígenas orientados por diferentes ideologias e utopias vão ao centro do campo político,

¹⁴ Ibidem. p, 108

¹⁵ Ibidem. p, 133.

apresentando-se como protagonistas de um processo complexo e que tem como centro a ambiguidade da categoria em escrutínio neste trabalho.

O terceiro capítulo observa as dinâmicas do território mais de perto, inclusive em suas reverberações no cenário internacional, e permite que se fale em políticas indígenas permitidas e não permitidas, categorias que surgem do trabalho de Charles Hale (2004) para ajudar a entender as categorias nativas de “orgânicos” e “políticos”, que segmentam o campo político indígena do país. Como veremos, esse debate se encerra no último capítulo da tese, quando apresento uma etnografia mais detalhada da experiência de três comunidades do Sécore com a política, para demonstrar que, também entre os não permitidos, há variedade de interpretações sobre a política. Antes de finalizar a tese proponho que a pluralidade de sentidos sobre a política tem resultados perceptíveis na vida cotidiana das comunidades do TIPNIS, que passa a ser reorganizada a partir das diferenças entre “nós” e “eles” – um reflexo das disputas por hegemonia do campo político indígena. A pluralidade de perspectivas sobre a política encontradas no Sécore está sintetizada no trecho – ambíguo – que serve de epígrafe para esta introdução. A desconfiança com a política hegemônica; a referência à resistência ancestral; a articulação entre esses universos, mediada pela terra e pela narrativa sobre o tempo:

me decía mi padre: van a cambiando los presidentes y ellos van a ir sacando todo de este mundo hasta que no haiga viento. Va a ser como más antes de existir viento. “Ustedes no permitan eso, hijo”, me dijo.

Como ensinou Eric Wolf, “a realidade [do mundo, R.A.] afeta o que os seres humanos fazem e o que os seres humanos fazem afeta o mundo” (Eric Wolf, 2003, p. 328). Esta tese analisa a política indígena a partir dessa perspectiva, relacionando o mundo, as pessoas e suas ideologias e utopias.

Primeiro capítulo

POLÍTICAS INDÍGENAS E A PROVÍNCIA DE MOJOS

Bonito fue la historia en esos tiempos. Era un movimiento sumamente tremendo, esa cosa de que teníamos que demandar la tierra era nueva, era nueva la idea.

Paulo Vilche

A luta indígena em Mojos:

A Bolívia é conhecida internacionalmente por ser um país andino. Circulam como símbolos do país as imponentes cordilheiras, os tecidos quéchuas e aymaras, as cholitas com suas mantas, suas polleras e seus chapéus estilo coco, os homens de poncho, a flauta andina, as llamas sagradas e as controversas folhas de coca. A Bolívia, entretanto, com seus 1.099.000 km², tem a maior parte de seu território nas chamadas terras baixas, onde a população local – indígena e não indígena – não reconhece esses supostos símbolos nacionais e não se reconhece nessa representação de país. As terras baixas são toda a parte não andina da Bolívia, incluem o Chaco e a Amazônia boliviana, e no total representam cerca de 70% do território nacional. Correspondem à porção oriental do território nacional, enquanto as terras altas correspondem à porção ocidental. Na Bolívia é muito comum que se faça referências às terras baixas como o Oriente. Essa região se estende desde os pés da Cordilheira dos Andes até as fronteiras da Bolívia com o Brasil e o Paraguai. Nessa área estão os departamentos de Pando, Beni, Santa Cruz, e parte dos departamentos de La Paz e Cochabamba (SVABÓ, 2008, p. 47). A região amazônica do país cobre uma área de aproximadamente 824.000 km² (dos quais 385.000 km² são de mata fechada). Ali vivem trinta e dois dos trinta e seis povos indígenas bolivianos, com uma densidade populacional de dois habitantes por km², de acordo com os dados da Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA).

O departamento de Beni foi fundado em 1841, dezesseis anos depois da independência da Bolívia ter sido proclamada por Simón Bolívar em seis de agosto de 1825. É um dos maiores departamentos do país e todo seu território está em terras amazônicas. Os principais rios do departamento são o Madre de Dios, o Beni, e o Mamoré, que se unem na atual fronteira entre o departamento de Beni e o estado brasileiro de Rondônia para formar o rio Madeira – um dos principais afluentes do Amazonas. A maior parte do departamento corresponde à antiga Missão de Mojos, uma região de grandes planícies amazônicas onde hoje habitam dezenove povos

indígenas diferentes¹⁶. As planícies de Mojos começaram a ser exploradas aproximadamente em 1530 com as grandes expedições que buscavam o Eldorado/Paititi, e passaram a ser colonizadas em 1603 com a chegada dos primeiros padres missionários (CALANDRA e SALCEDA, 2004, p. 156). Hoje, Mojos é uma das oito províncias do departamento de Beni.

Mapa 2: as terras altas e as terras baixas bolivianas



Fonte: U.S. Central Intelligence Agency, disponível em <http://www.lib.utexas.edu/maps/bolivia.html>

¹⁶ A grafia varia entre “Mojos” e “Moxos”. As lideranças indígenas atualmente preferem a grafia “Mojos” e vou me ater a ela ainda quando os documentos originais se referirem a “Moxos”.

As planícies de Mojos têm sido muito estudadas por arqueólogos desde 1908/1909¹⁷. Estima-se que na região existem mais de 20.000 montes artificiais construídos antes da chegada dos colonizadores, além de cerca de 2.500 km de canais, aterros e muitas plataformas para plantação (chamadas de *camellones*) (BOGADO, 2014, p. 33). A magnitude e a complexidade das obras pré-coloniais em Mojos, que ainda estão por todo lado naquela região, indicam que aquelas planícies eram ocupadas por grandes populações antes da chegada dos espanhóis e do início da colonização. Alguns pesquisadores afirmam que em Mojos havia vinte e nove grupos diferentes de língua *arawak* quando da chegada dos colonizadores, além de grupos *yuracarés* e *chimánes* (BLOCK, 1986, p. 75-76 *apud* CANEDO, 2011, p. 75). As nações mais importantes que viviam nas planícies eram os *mojos* e os *baures*, ambos grupos de origem *arawak* (LIMPIAS, 2008, p. 229). A variedade de grupos étnicos da região foi reduzida pelos colonizadores a *mojeños*, povo que foi dividido entre os vinte e cinco povoados multiétnicos fundados na missão de Mojos¹⁸. Os principais povoados da missão eram Trinidad, San Ignacio de Mojos, Loreto e San Javier, e dessas reduções se originaram os quatro idiomas *mojeños* falados atualmente: o *mojeño-trinitário*, o *mojeño-ignaciano*, *mojeño-loretano* e *mojeño-javeriano*.

Começar a tratar das políticas indígenas bolivianas a partir das experiências dos povos indígenas de Mojos tem duas motivações. Primeiro, trata-se de uma região geopolítica vastamente reconhecida pelas comunidades e pelas organizações indígenas locais, que mesmo quando não se identificam como *mojeñas* têm na história de Mojos muito da sua história como povo. Enquanto uma construção colonial, Mojos de certa forma unificou um conjunto de experiências indígenas dispersas naquela parte das planícies amazônicas. Muito da história das políticas indígenas bolivianas começa ali, e sem dúvida muito da história do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) também. Em segundo lugar, começo este estudo a partir de Mojos porque começo a pensar na história da organização dos povos indígenas bolivianos contando sobre a criação do *Cabildo Indigenal de la Santísima Trinidad*, instituição *mojeña* que foi criada antes da independência da Bolívia, que sobreviveu à colonização

¹⁷ Ibidem. p. 157

¹⁸ Ibidem. p. 234

e que ainda opera como uma das principais organizações indígenas das terras baixas do país. Muito da história política indígena da Bolívia, portanto, começa em Mojos.

Os cabildos são instituições coloniais que em sua origem visavam o controle e a organização dos povos indígenas que viviam nas *misiones*. O *Gran Cabildo* de Trinidad também foi criado com essa finalidade, ainda em 1701 – portanto, mais de cento e vinte anos antes da independência da Bolívia. O cabildo de Trinidad não se diferenciava dos outros da região em sua missão catequizadora, e não servia como instituição que pretendesse organizar os indígenas em qualquer espécie de luta política por autonomia ou independência. O cabildo de Trinidad resiste até hoje, e sua importância política foi reinventada ao longo dos séculos: hoje o cabildo de Trinidad é a principal instituição indígena de Mojos, é o *Gran Cabildo*, o *Cabildo Mayor*. Não é necessário questionar a importância do cabildo de Trinidad enquanto organização indígena devido ao seu passado colonial. Acredito que tal movimento seria injusto com as nações que foram massacradas pelos espanhóis, agrupadas nas *misiones*, afastadas de sua história e que hoje se desdobram para se reencontrar no meio dos destroços da colônia.

O cabildo hoje é outro, e é importante entender seu papel nas narrativas indígenas sobre tradição e cultura. Ele representa um espaço de resistência cultural em Trinidad. É motivo de orgulho por ser o lugar do indígena e por ser a instituição mais antiga em funcionamento, mais antiga que o país independente. De acordo com *don José*, o atual corregedor do *cabildo* de Trinidad, “*gracias a esta institución el pueblo mojeño sigue existiendo con toda su historia, con todos sus valores culturales, con todos sus tradiciones, costumbres*”¹⁹. Para ele, o que é mais importante é que o cabildo garantiu que o povo *mojeño* não se dispersasse completamente e ainda tenha um espaço que preserve sua existência como povo: “*con su propio idioma, con su propia visión de pueblo, con su propia manera de pensar*” (entrevista em 13/12/16). Desde o século XVIII até hoje os cabildos contêm cargos religiosos, como os sacerdotes, as

¹⁹ As entrevistas realizadas em espanhol estão preservadas no idioma original, e como todos os outros termos em espanhol, inglês e nos idiomas indígenas, aparecem marcadas em itálico. Sempre que o nome do entrevistado é mencionado há permissão por escrito. Entreguei um formulário de autorização do uso das entrevistas e expliquei sua finalidade antes de todas as conversas gravadas. O anonimato foi oferecido como uma possibilidade em todas as entrevistas, e solicitado em algumas delas. Os trechos reproduzidos de conversas informais, que não foram gravadas, permanecem anônimos.

abadesas e os músicos, e cargos político-administrativos, como o corregedor (a principal autoridade do cabildo), os *alcaldes* e o cacique (figura de autoridade indígena “revitalizada” no cabildo, mais pelo espírito daquilo que representava do que pelas regras dos sistemas políticos do passado) (RAPPAPORT, 1998, p. 31).



O Cabildo Indigenal de la Santísima Trinidad junto de outros líderes *mojeños* nas comemorações do dia de Pedro Ignacio Muiba, novembro de 2016. Foto: Renata Albuquerque

Os jesuítas foram expulsos de Mojos em 1767 (LIMPIAS, 2008, p. 232) e em 1810, quando ocorre a principal sublevação indígena da região, o cabildo de Trinidad era um cabildo civil, composto por funcionários da coroa, mas que ainda contava com a presença de caciques indígenas. Pedro Ignacio Muiba, célebre cacique *trinitário*, protagoniza um episódio que é considerado por alguns como uma rebelião única na história das Américas, por ter contado exclusivamente com indígenas que se rebelavam contra os espanhóis (ROCA, 2010, p. 27). Outras rebeliões marcantes na história da

Bolívia e das Américas, como as próprias lutas pela independência, contaram com indígenas, mestiços e *criollos* em seus exércitos. Em Trinidad, em 1810, a rebelião foi organizada somente pelos indígenas com o objetivo de criar um governo indígena, uma singularidade para a época²⁰. A sublevação de Pedro Ignacio Muiba contra a coroa constituiu um governo autônomo de Trinidad e Loreto, mas a experiência durou apenas dois meses. Em janeiro de 1811 Muiba e seus principais aliados seriam mortos pela administração colonial. A importância do episódio, entretanto, extrapola os desdobramentos limitados do evento.

Pedro Ignacio Muiba é o principal herói *mojeño*. Em Trinidad, uma das principais avenidas da cidade leva seu nome, há estátuas suas por toda parte e há alguns anos foi criado um bairro indígena, na periferia da cidade, chamado Pedro Ignacio Muiba, que tem seu cabildo próprio e que celebra suas festas de um jeito “mais tradicional”, como costumam dizer na cidade. Em 10 de novembro se comemora o dia de Pedro Ignacio Muiba em todo o departamento de Beni. Desde 2010 esse dia é um feriado departamental. Em 1989 a *Central de Pueblos Indígenas del Beni* foi fundada em um dez de novembro e, em 2016, um Encontro de Corregedores do TIPNIS foi marcado para esse mesmo dia. Desconfio que outros episódios políticos importantes poderiam ser encontrados no dez de novembro de cada ano, já que a data é sempre lembrada e celebrada como memória do levante indígena *mojeño*.

A memória do cacique Pedro Ignacio Muiba é fundamental para compreender a construção dos atuais discursos políticos *mojeños* sobre liberdade e autonomia. Por meio da sublevação de Muiba o povo *mojeño* celebra em sua história a luta pela liberdade e essa marca é mobilizada estrategicamente para a organização da luta indígena na atualidade. A memória de Muiba também é importante, como antecipado acima, porque revela que desde antes da proclamação da República os indígenas das terras baixas já se organizavam e empreendiam importantes experiências políticas. Esforços valiosos de descolonização do pensamento boliviano já contaram a história da Bolívia desde a perspectiva indígena andina, recuperando a história de Tupaj Amaru, Micaela Bastistas e Tupaj Katari (REINAGA, [1970] 2001), mas ignorando completamente o fato de que nas terras baixas do país os indígenas também tinham

²⁰ Ibidem. p. 28

uma história de resistência e luta. Até 1977, quando Antonio Carvalho Urey publica seu livro *Pedro Ignacio Muiba, el Heroe* esse personagem era totalmente ignorado pela historiografia boliviana.

A luta dos indígenas contra a escravidão, a violência e a opressão que sofriam no regime colonial teve diversas formas. A rebelião de Pedro Ignacio Muiba em 1810 é uma delas, marcada pela organização dos indígenas em diferentes cidades e pela luta política contra o sistema colonial. Outro movimento político decisivo iniciado no século XIX, já depois da independência da Bolívia, foi o movimento de busca pela *Loma Santa*, a terra prometida *mojeño-trinitária* que, tal qual a rebelião de 1810, foi responsável pela instituição da luta pela liberdade e pela autonomia como marca candente da história dos povos indígenas de Mojos. Pensar a busca pela *Loma Santa* como um movimento político é um exercício proposital que realize mesmo entendendo que se trata de um evento fundamentalmente messiânico. Na realidade de Mojos e especialmente na região dos rios Isiboro e Sécuré essas duas qualidades da busca pela *Loma Santa* não são excludentes e, ao contrário, são complementares.

O movimento de busca pela *Loma Santa* é um movimento messiânico dos povos *mojeños* que na segunda metade do século XIX começaram a se retirar dos povoados e cidades que se originaram das antigas missões e passaram a retornar à floresta. Apesar de não haver registros sobre essas caminhadas antes do auge do ciclo da borracha, ao final do século XIX, há registros de profecias milenaristas e messiânicas desse estilo entre outros povos de origem *arawak* no período pré-colonial (LEHM, 1999, p. 45). Isso sugere que a cultura *mojeña* contenha elementos compatíveis com esses deslocamentos e que a prática não seja estimulada apenas pelas movimentações provenientes da busca por borracha. A busca pela *Loma Santa* foi resultado, enquanto uma ideologia milenarista, de um encontro entre a ideologia *mojeña* pré-colonial, a ideologia *guaraní* dos buscadores da *tierra sin mal* e da ideologia cristã messiânica²¹. Os aspectos ideológicos da busca pela *Loma Santa*, entretanto, não entram em ação espontaneamente, e teriam sido catalisados pelo contexto socioeconômico local. Assim, é o auge do ciclo da borracha que, agravando a péssima qualidade de vida dos povos indígenas nas antigas reduções, anima o início do movimento de busca pela

²¹ Ibidem. p. 12

Loma Santa. É isso o que explica Zulema Lehm, uma das maiores estudiosas do movimento de busca pela *Loma Santa*, para quem o início desse movimento seria produto de relações internas e externas à sociedade *mojeña*²².

Em 1887 se inicia outro ciclo de retorno à floresta, uma resposta à profecia de Andrés Guayocho, indígena *itonama*, que aos seus oitenta anos conduziu um grupo de fiéis *mojeños* de San Lorenzo de Mojos até os interiores da floresta amazônica. Também de San Lorenzo de Mojos teria saído um grupo sob a liderança de Santos Noco Guaji em data que não é precisa na bibliografia sobre o assunto (LEHM, 1999; CALANDRA, 2002; BOGADO, 2014). Esse grupo teria adentrado a região do Sécore para escapar da invasão de brancos, *karayanas*, à San Lorenzo, que sempre foi um povoado indígena. Depois de muitos anos de caminhada por aquela zona os grupos *mojeños* de San Lorenzo teriam retornado ao povoado para retomá-lo e defendê-lo da presença dos invasores *karaynas*. Foi antes desse retorno, enquanto escapavam das ameaças que enfrentavam nas cidades e em seu próprio povoado, que os indígenas caminhantes, liderados por seus profetas, buscavam uma terra onde se estabelecer. Caminhavam por muitos e muitos anos na certeza de que iriam encontrar uma terra fértil que teria sido prometida por deus como refúgio, onde poderiam viver e produzir em liberdade.

De acordo com o que propõe Lehm, o movimento de busca pela *Loma Santa* tem vários aspectos importantes. Em primeiro lugar, ele conduz o povo *mojeño* a um processo de reocupação dos espaços que lhes pertenciam antes da colonização espanhola. Isso significa que a busca pela *Loma Santa* apesar de ter aspectos exploratórios no que se refere aos seus trajetos pela floresta foi, sobretudo, um movimento de retorno. O retorno aos espaços ocupados pelos *mojeños* antes da colonização dá espaço para o amadurecimento de práticas produtivas igualmente pré-coloniais, que no ambiente da floresta também reapareceriam²³. Por isso mesmo, o sentimento anti-colonial presente nos discursos dos buscadores de *Loma Santa* é outro aspecto importante de ser considerado. Esse sentimento anti-colonial não se restringe ao processo de retomada territorial, ele também se expressa no discurso dos

²² Ibidem. p. 48

²³ Ibidem. p. 44

buscadores de *Loma Santa* sobre a terra prometida ser inacessível e, em último caso, proibida aos brancos. Assim, tanto a autonomia das sociedades *mojeñas* quanto a reação à invasão dos seus territórios pelos colonizadores são aspectos importantes contidos no movimento milenarista²⁴.

Entre as várias características do movimento de busca da *Loma Santa* as mais importantes, no que se refere às discussões propostas nesta tese, são a defesa dos territórios ancestrais e a luta pela autonomia. Compreender a busca da *Loma Santa* como um movimento por liberdade e autonomia possibilita que a principal agenda política dos povos de Mojos das últimas décadas seja entendida a partir de sua própria realidade e história. Há, portanto, uma história de luta política incrustada na história dos povos indígenas da região dos rios Isiboro e Sécore. Ainda de acordo com Lehm, que trabalha muito bem o aspecto político da busca pela terra prometida *trinitária*, “*la Loma Santa no es solamente un lugar, sino la proyección de una sociedad libre del dominio Colonial*” que, ao mesmo tempo, “*busca restaurar un orden social interno e idealizado*”²⁵. Além de ser um movimento que expressa uma ideologia milenarista, a busca pela *Loma Santa* ainda teria a qualidade de projetar uma luta política dos indígenas por uma sociedade em que vivam livres.

Enquanto um movimento por liberdade e por autonomia, portanto, a busca pela *Loma Santa* do final do século XIX antecipa a agenda política indígena que se desenrolaria muitas décadas depois, a partir da década de 1990, como uma luta pelo território e pela dignidade. O fato de o movimento ser milenarista, profético e, de maneira geral, um movimento religioso, não impede que ele expresse um sentido propriamente político daqueles deslocamentos. Ao contrário, o movimento de busca pela *Loma Santa* permite que se visualizem elementos ideológicos e utópicos próprios dos povos indígenas de Mojos, que remetem a uma vasta tradição de deslocamentos milenaristas dos grupos *arawak*, no centro da agenda política indígena que viria a ser consolidada ao final do século XX. A luta pela liberdade e pela autonomia é um traço identitário importante da agenda política indígena na Bolívia e está impregnada na história de Mojos.

²⁴ Ibidem. p. 88

²⁵ Ibidem. p. 96

Lehm afirma que uma das características distintivas do movimento de busca pela *Loma Santa* em relação a outros movimentos milenaristas indígenas é a continuidade das caminhadas ao longo do tempo. A crença na existência da terra prometida *mojeña* não sobrevive apenas como utopia, e continuou acionando deslocamentos por vastas regiões até bem recentemente. Um exemplo é a comunidade de Villa Fátima, no rio Sécure, que foi fundada em 2005 ao final de um novo deslocamento ao longo daquele rio em busca da terra santa. Ao longo das décadas de 1970 e 1980, eram muitos os grupos de caminhantes, quase sempre (mas não exclusivamente) *mojeños*, que se deslocavam pela zona dos rios Isiboro e Sécure. A memória sobre as caminhadas ainda é recente e muito presente nas histórias de vida de muitos moradores da região, hoje o Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécure. Muitos cresceram se deslocando pela floresta, em grandes grupos de caminhantes, e hoje habitam em comunidades naquela área.

As descrições da terra santa têm como pontos comuns a sacralidade e a abundância. Ela é sempre descrita como um presente de deus, proibido aos pecadores, uma característica que explicaria o porquê da *Loma Santa* nunca ser encontrada: na terra, não haveria dúvida, todos são pecadores. A terra santa seria, por isso, inacessível no plano terreno. A sua principal característica seria a abundância espontânea, a fartura independente do trabalho. Seria isso que deus teria reservado aos *mojeños* não pecadores, proposição que seguramente ecoa a relação bíblica entre a perda do paraíso, o pecado e a origem do trabalho. Para uma senhora de 89 anos que vive na comunidade de Coquinal, por exemplo, na “*Loma Santa la gente vive tranquila porque come tranquilo*”, ou seja, a tranquilidade provém da fartura. A outra característica da *Loma Santa*, de acordo com ela, remete diretamente ao repertório católico: ela estaria nas pampas prometidas por deus, naquela região entre os rios Isiboro e Sécure, em que viveria São Miguel, “*en la pampa fresquita, con la Santísima Trinidad*”.

Outra mulher *mojeño-trinitária* que conversou comigo afirmou que nessa terra prometida por deus “*ya había de todo*”. Por isso um caminhante que encontrasse a *Loma* não precisaria ter levado alimento no percurso. Deus já haveria provido todo o necessário. “*Vacas, caballo incluso, hasta gallina. Había de todo, pero nunca lo han encontrado hasta ahora. Algunos hoy día todavía siguen, siempre hay esa creencia de*

que hay la tierra santa, y escuchan a veces las vacas, lejos...". As caminhadas duravam anos dentro da floresta, por isso antes de sair e de se unir a um grupo de caminhantes as famílias abandonavam tudo o que tinham. Os que cresceram dentro desses grupos relembram dessa época como um período de privações e necessidades variadas, condizente com a moral cristã que espera a experiência do sacrifício de alguém que busca entrar na terra prometida por deus. Don Francisco Semo, da comunidade de Coquinal no rio Sécore, comentava em entrevista as dificuldades enfrentadas por aqueles que se propunham a encontrar em terra o paraíso de deus: “*salieron a caminar, se fueron, y dejando sus bienes... ganado, gallina, pato, lo que sea*” (08/08/16). Pablo Vilche, da comunidade de Puerto San Lorenzo, compartilhou suas memórias de infância sobre as caminhadas em entrevista:

yo era niño todavía pero me acuerdo. Íbamos caminando en el monte como animales, como animales porque era harta gente, más o menos unas quinientas personas. Harta gente caminando por el monte, y dormíamos en el monte donde nos acogía la noche. Como había niños, chicos, harta gente se han muerto por la enfermedad, por hambre también, porque en el monte así no había ni víveres... y la sal, yo me acuerdo que comíamos sin sal. Se sufrió hartito, hasta que llegamos en ese río por arriba, en Oromomo. Mi padre tenía su ganadito, sus cosas. Lo dejábamos todo, fuimos con lo que podíamos en el cuerpo y listo. Caminamos” (04/10/16).

O motivo que dá legitimidade à busca é a opressão e a violência vividas nas cidades junto aos latifundiários, comerciantes e patrões. Para don Francisco a resposta dos buscadores de *Loma Santa* tinha sido inevitável: “*empezaron a caminar, a encontrar la tierra santa para librarse de la esclavitud*” (08/08/16). Foi a mobilidade pelo território proveniente das caminhadas dos buscadores de *Loma Santa* que distribuiu comunidades *mojeñas* ao longo dos rios Isiboro e Sécore. A história de muitas comunidades daquela zona começa com o assentamento de partes de grupos de caminhantes que resolviam se estabelecer nos acampamentos que deveriam ser provisórios. Essa dinâmica de mobilidade foi responsável pela reocupação da região pelos *mojeños*, como as pesquisas de Lehm já demonstraram (1999), e indiretamente são responsáveis pela consolidação do espaço territorial que viria a ser conhecido a partir de 1990 como Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS). As

movimentações, a luta e a busca pela liberdade estão desde o princípio na história do TIPNIS.

Gabriela Canedo, antropóloga boliviana, define a *Loma Santa* como uma ideologia e uma utopia que mobiliza os povos *mojeños* (2011). Para a autora, além de mover grupos através do território, a busca pela *Loma Santa* seria um movimento de caráter mobilizador também em um sentido político, pois já no final do século XX e até hoje esse movimento tem servido como metáfora utilizada pelas organizações indígenas em sua luta pelo direito ao território autônomo. O discurso sobre a *Loma Santa*, para Canedo (2011), sofre uma metamorfose discursiva e ideológica quando deixa de se referir a um lugar mítico para passar a reivindicar um lugar construído, um território onde se vive²⁶. A delimitação dos territórios indígenas em 1990 e o avanço de assentamentos não indígenas sobre eles teria cercado a área possível de ser explorada pelos buscadores. As caminhadas passam a ser realizadas, quando realizadas, dentro dos territórios demarcados pelo Estado e a *Loma Santa*, nesse cenário, passaria a ser cada nova comunidade fundada, onde a vida fosse possível em liberdade. O manejo territorial *mojeño* deixa de ser ilimitado e itinerante, e os deslocamentos passam a ser possíveis dentro do espaço específico que precisa ser defendido legal e politicamente: o território.

A *Loma Santa* se enquadra no tipo de movimento sócio religioso definido por Barabas ([1989] 2000) como um projeto utópico, já que se trata de um movimento que aspira por um futuro coletivo mais justo, igualitário e feliz. Os movimentos sócio-religiosos indígenas são definidos pela autora como movimentos sociais políticos, racionais e não espontaneístas²⁷ que partem das cosmologias indígenas para se constituírem (BARABAS[1989] 2000, p. 58). Lehm (1999) absorve os estudos de Barabas sobre os movimentos sócio-religiosos indígenas mexicanos e a sua perspectiva sobre a *Loma Santa* indica que, apesar de o movimento milenarista dos buscadores ter servido de combustível para o movimento político das organizações, esses dois processos não se sobrepuseram. Barabas ensina que a resistência política proveniente dos movimentos sócio religiosos é um movimento pan-étnico e planejado que muitas vezes

²⁶ Ibidem. p. 24

²⁷ Ibidem. p. 245

tem um poder de convocatória mais amplo do que os movimentos políticos modernos²⁸. Nesse sentido, a busca pela *Loma Santa* é uma primeira demonstração da força política dos indígenas de Mojos – não apesar de ser uma força milenarista com capacidade mobilizadora, mas justamente porque o é. A busca pela *Loma Santa* se articula com experiências modernas de organização indígena e podemos afirmar que ela continua viva no TIPNIS e em outras zonas *mojeñas* da região (como San Francisco, San Ignacio e San Lorenzo de Moxos). Ainda assim, essas experiências não se confundem uma com a outra. Há uma diferença qualitativa entre essa sócio-política indígena milenarista e a política indígena que se construiu posteriormente.

Lehm já havia confirmado essa hipótese ao analisar as conexões entre a busca pela *Loma Santa* e a primeira marcha indígena de 1990, que conquistou para os povos indígenas bolivianos o direito ao território. Ela afirma que ambos os movimentos têm elementos religiosos e seculares (1999, p. 126) e que, à sua maneira, ambos são políticos²⁹. São, ainda assim, movimentos diferentes entre si, como também afirma a autora³⁰, ainda que estejam articulados. Entre as características que diferenciam a busca da *Loma Santa* e a I Marcha Indígena, me chama mais a atenção a relação que cada uma delas estabelece com o campo político nacional que reforça que cada uma estabelece uma experiência política ao seu modo. Enquanto a busca pela *Loma Santa* mobiliza pela defesa de uma autonomia radical dos povos indígenas – que poderiam ser totalmente livres uma vez encontrassem a terra prometida – a marcha de 1990, veremos, mobiliza pelo direito à cidadania, à visibilidade diante da comunidade nacional.

As organizações indígenas modernas:

A história dos indígenas das terras baixas vinha sendo uma história de marginalidade até o final da década de 1970 e início da década de 1980. Em algumas das entrevistas que realizei em Trinidad antigos líderes que começaram a organizar a luta

²⁸ Ibidem. p. 39

²⁹ Ibidem. p. 133

³⁰ Ibidem. p. 126

indígena naquele período comentaram que até o momento do estopim do movimento de 1990 a maioria da população boliviana desconhecia a existência de populações indígenas nas planícies amazônicas de Mojos. Este desconhecimento também se reproduzia entre os próprios grupos indígenas até o final da década de 1970. As primeiras articulações entre os povos das terras baixas bolivianas (ou Oriente boliviano) começaram em 1979 sob a liderança do capitão-grande *guarani* Bonifacio Barrientos, conhecido como “Sombra Grande”. Tratava-se de um primeiro contato entre representantes dos povos *guarani-izoceños*, *chiquitanos*, *ayoreos* e *guarayos*.

Em Santa Cruz de la Sierra, no ano de 1982, a *Central de Pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano*, CIDOB, é fundada como uma organização indígena que reunia esses quatro povos. Ao longo de sua história foi se expandindo até chegar a representar os trinta e quatro povos indígenas das terras baixas da Bolívia. Em 1998, organizações indígenas do norte de La Paz, do Trópico de Cochabamba e do Chaco de Tarija se somam à organização, que diante de sua representatividade ampliada passa a levar o nome de *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia*, mas mantém a sigla CIDOB pelo simbolismo que representava das lutas travadas nas décadas anteriores (VALENCIA GARCIA e ZURITA, 2010, p. 22). Surgiu, então, no começo da década de 1980, essa que até hoje é a principal organização indígena das terras baixas bolivianas, e logo seu impacto também seria percebido em Mojos.

Antes do início desse processo de organização os povos indígenas das terras baixas, em geral, tinham pouco conhecimento sobre os problemas que compartilhavam. O depoimento de José Urañabi, líder *guarayo* e ex-presidente da CIDOB, ilustra bem essa afirmação. Conforme relata Yashar, que o entrevistou em 1997, antes de se envolver com o processo de organização dos indígenas na CIDOB, Urañabi acreditava que todo mundo era *guarayo* ou branco (YASHAR, 2005, p. 199). As primeiras experiências organizativas partem de problemas diagnosticados por cada um dos quatro povos envolvidos no processo fundacional da CIDOB e é possível supor que ainda não havia clareza sobre as possibilidades de construção de uma agenda indígena unitária, visto que aqueles grupos estavam começando a se encontrar.

Desde sua fundação até hoje a *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia* tem sido o principal instrumento de organização da luta indígena das terras baixas

bolivianas, atuando em todos os “níveis de integração” (RIBEIRO, 2000) local, regional, nacional, internacional e transnacional. O caráter transnacional da luta indígena latino-americana em grande medida se conecta com a experiência da CIDOB que, dois anos depois de sua criação, participava do congresso fundacional da *Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica* (COICA) em Lima, Peru. Até hoje a CIDOB é uma organização absolutamente conectada com a problemática indígena em um nível transnacional, participando ativamente de reuniões e fóruns internacionais e enviando representantes para vários países do mundo. A CIDOB também instrumentaliza a integração da luta indígena nacional boliviana e, em 1990 já servia como organização guarda-chuva de inúmeras organizações indígenas regionais.

Os primeiros contatos entre os quatro povos indígenas que começaram a organizar a CIDOB e o amadurecimento da luta indígena multiétnica revelam que a luta pela terra já não era uma luta pontual de resistência à invasão de madeireiros ou fazendeiros a comunidades indígenas em um ou outro lugar. Era, então, uma luta unificada pelo direito à terra e ao território, fortemente marcada por questões ideológicas e utópicas que unificam aqueles povos e dão contornos à identidade indígena em construção. Organizações Não Governamentais internacionais tiveram um papel importante nesse processo, criando condições econômicas para viabilizá-lo. Na leitura de Yashar (2005) as ONGs foram fundamentais por criarem “redes transcomunitárias” e um “espaço político associativo” crucial para o surgimento do movimento indígena diante da mudança do “regime de cidadania” em curso na Bolívia da década de 1990.

De acordo com Healy (2001, p. 78) a proposta de uma reunião entre diferentes grupos indígenas das terras baixas bolivianas surge em meados dos anos 1970 em conversas entre o capitão-grande *guarani* Bonifácio Barrientos e o antropólogo alemão Juergen Riester. A ONG boliviana *Ayuda Para El Campesino Indígena del Oriente Boliviano* (APECOB), através da cooperação financeira e técnica de cientistas sociais e engenheiros europeus, viabiliza a reunião de 1982, liderada por Barrientos e pelo jovem *guarani* Víctor Vaca. Os relatos sobre esse processo de organização (HEALY, 2001; YASHAR, 2005) levam a crer que apesar da atuação das ONGs ter sido importante na organização da CIDOB e na criação das ideologias e utopias que passariam a rodear o

recém-criado movimento indígena, os indígenas eram os protagonistas e anunciavam que não estavam sendo manipulados pelas ONGs (YASHAR, 2005, p. 202).

A reunião dura três dias e ao final a CIDOB é fundada como central indígena do oriente boliviano. Ainda de acordo com Healy, a utilização do termo “indígena” de maneira positiva e o incentivo de criação de um movimento indígena na Bolívia datam daquela primeira reunião que funda a CIDOB em Santa Cruz de la Sierra. Naquele encontro o termo “indígena” era oferecido como meio de construir uma nova identidade que suportasse um ativismo moderno e político³¹. Começa a surgir uma agenda política indígena multiétnica que cria a ideia de um movimento indígena boliviano e delimita um espaço específico para sua atuação: a luta pela terra e pelo território. Esse elemento é interessante porque até então a luta pela terra, especialmente nas terras altas andinas, era uma pauta do movimento camponês – que por sua vez servia como categoria guarda-chuva para os diferentes povos da Bolívia e retirava a dimensão étnica dos conflitos agrários. A partir do começo da década de 1980 os indígenas das terras baixas amazônicas e *chaqueñas* introduzem a questão étnica na luta pela terra. Começam a se diferenciar dos camponeses e também dos povos andinos, que junto ao movimento *katarista*, um movimento político indigenista que se organiza nas terras altas da Bolívia a partir da década de 1970, passaram a se afirmar como “originários”.

A CIDOB, portanto, cria um modelo organizativo que institui uma dinâmica multiétnica da pauta indígena. O modelo e a perspectiva da CIDOB logo se expandiram para as diferentes regiões das terras baixas do país, onde as centrais indígenas regionais passaram a ser fundadas ao longo da década de 1980. A CIDOB tem uma estrutura organizativa moderna que conta com um presidente, um vice-presidente e diversos secretários, esses últimos respondendo por secretarias temáticas³². Essa estrutura foi replicada pelas centrais indígenas regionais que se fundaram na sequência, mesmo quando não coincidia com o que existia em cada região em termos de organização. No caso de Mojos, por exemplo, a estrutura do

³¹ Ibidem. p. 79

³² De acordo com um dos membros do atual diretório, hoje em dia a CIDOB conta com as seguintes secretarias: Terra e Território; Recursos Naturais; Mudança Climática; Educação; Saúde; Autonomia; Justiça; Juventudes; e Gênero.

cabildo indigenal não suportava a agenda política do movimento indígena em ascensão. Nessa esteira a *Central de Pueblos Indígenas del Beni* é criada como uma organização mais política, enquanto o *cabildo* ficou encarregado dos aspectos espirituais e culturais da vida dos indígenas de Trinidad.



Mulheres e meninas dançam junto ao *Cabildo Indigenal de la Santísima Trinidad* nas comemorações da festa da cidade, maio de 2016. Foto: Renata Albuquerque

A organização do movimento indígena em Mojos começa em 1987 com o *Primer Encuentro de Autoridades Mojeñas*, convocado pelo *Cabildo Indigenal de Trinidad* para fortalecer as relações entre as comunidades indígenas da região. De acordo com José Guasebe, atual corregedor do *cabildo*, antes dessa reunião de 1987 outro encontro desse porte entre os indígenas de Mojos tinha acontecido apenas no final do século XIX. Ele afirmou que esses grandes encontros sempre foram para tomar “*grandes decisiones*” e em 1987 não tinha sido diferente: “*fue para tomar la decisión de unidad, de fortalecer la*

unidad de los pueblos. Como consecuencia de eso se formó un consejo, un Consejo de Cabildos Indigenales Mojeños. A fundação do Conselho de Cabildos Indigenales Mojeños (CCIM) em sete de novembro de 1987 marcava o início da organização política autônoma dos indígenas de Mojos e buscava proteger as terras indígenas da invasão e dos abusos dos fazendeiros e madeireiros que avançavam rapidamente sobre aquela região.

Os abusos cometidos por madeireiros e fazendeiros contra os indígenas de Mojos e de outras províncias do Beni se agravaram depois da Reforma Agrária de 1953 que entregou terras ocupadas pelos indígenas a camponeses do altiplano boliviano buscando favorecer o estabelecimento da agropecuária na região, vista como desocupada e improdutivo, e que deveria passar a ser o principal centro de atividade pecuária do país (YASHAR, 2005; CANEDO, 2011). O tema da terra, junto com os temas de educação e saúde, foi o gatilho da organização política indígena em Mojos. Para o atual corregedor do *cabildo* de Trinidad a criação do CCIM foi algo ocasional, pois o objetivo inicial do *Encuentro* seria encarregar o *Cabildo Indigenal* daquelas novas tarefas políticas que começam a aparecer:

Fueron unos dos o tres días de reunión intensa. Unos temas de la parte orgánica, el tema de la educación de los pueblos indígenas en las comunidades, la salud, la tenencia de tierra y la cuestión orgánica como pueblos. Salieron conclusiones interesantes, en de la cual como conclusión final se determinó crear una organización. No era la idea así, lo que se pretendía era darle al Cabildo Indigenal poder, darle poder para ver la solución de los diferentes problemas que habían en esos temas. Al parecer, la autoridad de esa época o no le entendieron el tema o no se animaron a ponerle frente, a buscarle solución y dijeron “no, el cabildo va a buscar solución más a las cuestiones tradicionales, entonces hay que poner un directorio para que maneje esos temas”. Y entonces se creó lo que se llamó Central de Cabildos Indigenales Mojeños, en 1987. Nació un ente ya de los pueblos indígenas (José Guasebe, 13/12/16).

O *Cabildo* se retirava provisoriamente da cena do movimento indígena em construção, ainda que ele nunca tenha se apartado completamente daquele ambiente. Apesar do depoimento acima de *don* José Guasebe, tudo indica que esse afastamento entre *cabildo* e as organizações políticas modernas tampouco tenha sido totalmente ocasional, já que a criação de um diretório no formato da CIDOB, que vinha se

consolidando desde 1982 em Santa Cruz, condiz com a nacionalização de um modelo organizativo mais moderno do que as estruturas do *cabildo* suportariam. Diante da expansão desenfreada dos latifúndios em Beni, uma resposta mais articulada dos povos indígenas se fazia necessária e o *Consejo de Cabildos Indigenales Mojeños* foi o primeiro passo nessa direção.

A Reforma Agrária de 1953 aconteceu no contexto das reformas nacionais realizadas pelo *Movimiento Nacionalista Revolucionario* (MNR) que tomou o poder em abril de 1952 através da Revolução Nacional. De acordo com Canedo (2011), a Reforma Agrária contou com duas modalidades de distribuição da terra, uma nos Andes e *valles* do altiplano e outra na Amazônia e *chaco* das terras baixas. Nas terras altas bolivianas a Reforma Agrária pode ter sido de fato eficiente enquanto projeto redistributivo, mas nas terras baixas do país ela significou a “consolidación y ampliación de la gran propiedad agrícola ganadera, hacendal y agroindustrial”³³. O processo de concentração de terras no oriente boliviano ao longo das décadas de 1960, 70 e 80 serve como contexto geral do levante dos povos indígenas no final da década de 1980 e início dos anos 90. A fundação em 1987 da *Central de Pueblos Indígenas del Beni*, a CPIB, em atividade até hoje, é a primeira expressão da organização da luta em Mojos pela retomada das terras expropriadas diante da Reforma.

A reação dos líderes *mojeños* em 1987 animou o início de um processo de articulação mais amplo e multiétnico em Mojos, já que líderes indígenas de outras etnias procuraram o CCIM logo de sua fundação para também se incluírem na luta contra os abusos dos latifundiários de Beni. Don José, que havia sido eleito vice-presidente do CCIM, comenta: “como decía solamente ‘mojeño’ los otros pueblos reclamaron, y fue por eso que se creó lo que se llamó la Central de Pueblos Indígenas del Beni”, a CPIB. Assim, em 1989, dois anos depois da fundação do *Consejo de Cabildos Indigenales Mojeños*, é fundada a *Central de Pueblos Indígenas del Beni*. Como mencionado, desde aquele momento os *cabildos* da região passaram a se ocupar de questões culturais e espirituais enquanto a Central recém-fundada assumiu as novas articulações políticas dos indígenas de todo o Beni.

³³ Ibidem. p. 97

A *Central de Pueblos Indígenas del Beni* foi fundada em 10 de novembro, no dia em que se celebra a revolta do cacique *mojeño* Pedro Ignacio Muiba. Seu primeiro presidente foi Ernesto Noe, líder *mojeño-trinitário* que já havia assumido a cabeça do *Consejo de Cabildos Indígenales Mojeños* em 1987 e foi conduzido a ser o primeiro presidente da *Central*. A *Central* contava com uma estrutura organizativa mais amadurecida e consolidada que o *Consejo*, pois envolvia várias Subcentrais que também haviam sido recém-criadas (entre elas a *Subcentral de Cabildos Indígenales Región Isiboro Sécore*) e também porque contava com significativo apoio técnico e financeiro do *Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni* (CIDDEBENI), ONG boliviana que desde a primeira reunião de 1987 investia esforços e recursos na formação da organização e de suas lideranças. Desde sua fundação, portanto, a *Central de Pueblos Indígenas del Beni* aparece como uma central regional com relações tanto com a *Confederación* nacional (a CIDOB) quanto com as organizações locais (as Subcentrais). Com a CIDOB, a CPIB e as Subcentrais, a estrutura organizativa do movimento indígena das terras baixas da Bolívia começava a tomar forma.

A *Subcentral de Cabildos Indígenales Región Isiboro Sécore*, hoje Subcentral do TIPNIS, também foi fundada em 1987 em um *Encuentro de Corregidores* realizado na comunidade de Puerto San Lorenzo, no rio Sécore. A Subcentral do TIPNIS aparece como um projeto totalmente sintonizado com as tendências políticas da época, com uma diretoria com presidente, vice-presidente e secretários de diferentes comunidades dos rios Isiboro e Sécore e que representavam a presença dos três povos indígenas da região na organização: os *mojeño-trinitários*, *yuracarés* e *chimánes*. Desde 1965 a região entre os rios Isiboro e Sécore havia sido declarada um Parque Nacional, mas havia pouco ou nenhum reconhecimento por parte dos governos de turno sobre os povos indígenas que viviam ali. Ao longo dos anos, como mencionado, o abuso dos madeireiros e latifundiários aumentava e as experiências políticas da *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia* em Santa Cruz e do CCIM em Trinidad serviram como referência para a organização dos indígenas do Isiboro-Sécore.

O primeiro presidente da Subcentral do Isiboro Sécore e principal articulador do movimento indígena do oriente boliviano foi Marcial Fabricano, indígena *mojeño-*

trinitário da comunidade de Puerto San Lorenzo no rio Sécore. Ao longo dos anos *don* Marcial sem dúvida alguma se tornou a principal liderança indígena das terras baixas da Bolívia, tendo sido presidente do TIPNIS, da CPIB, da CIDOB, fundador da Subcentral do Sécore e da *Central de Pueblos Etnicos Mojeños del Beni*, a CPEM-B, além de vice-ministro de *Asuntos Indígenas* da Bolívia entre 2002 e 2003 durante o governo de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997; 2002-2003) e candidato à vice-presidência do país na chapa de Miguel Urioste pelo *Movimiento Bolivia Libre* (MBL) em 1997, quando Hugo Banzer Suarez foi eleito presidente (1971-1978; 1997-2001). Naquelas eleições 10 candidatos disputavam a presidência, e a chapa de Urioste e Fabricano ficou em sétimo lugar com 3,1% dos votos válidos.

Marcial Fabricano e sua família são originalmente de San Lorenzo de Mojos, um povoado *mojeño-trinitário* há aproximadamente 150 km de Trinidad que na década de 1890 foi retomado por Santos Noco Guaji, o líder messiânico que conduzia grupos indígenas de Trinidad em longas caminhadas em busca da *Loma Santa*. San Lorenzo de Mojos faz parte da memória *mojeña* como um lugar de refúgio, e por décadas serviu como quartel de uma resistência indígena mais ou menos articulada em Mojos (BOGADO, 2014, p. 87). A entrada de *carayanas* (brancos, não-indígenas) em San Lorenzo era proibida. Em entrevista, *don* Marcial comentou como a infância em San Lorenzo foi importante para sua formação, pois ali começou a entender a importância dos *cabildos*, de suas autoridades e a força da resistência indígena.

Desde 1978 a família de Marcial Fabricano foi viver em Puerto San Lorenzo, comunidade fundada em 1961 às beiras do rio Sécore e que inicialmente era uma zona onde alguns habitantes de San Lorenzo de Mojos tinham suas roças e acampavam para as caçadas. Puerto San Lorenzo servia como acesso de San Lorenzo de Mojos ao Sécore, rio por onde transitavam muitos comerciantes no período. Daí o nome da comunidade. *Don* Marcial não vai viver em Puerto San Lorenzo junto com a família e se dirige à Santa Cruz de la Sierra, onde passou alguns anos trabalhando em uma oficina mecânica. Retorna ao Beni anos depois, já casado, e embarca para o rio Sécore em busca de seus pais e irmãos:

En todo tiempo en que yo estuve fuera nunca había tenido ninguna comunicación con mi familia. Cuando ya regresé, ya me informé y ellos estaban allá en Puerto. De aquí [de Trinidad] ya me fui directo. Llegué el veinte cuatro de septiembre de 1981 a Puerto San Lorenzo. Yo encontré a una comunidad con gente muy humilde, gente muy ingenua de todas las cosas. De esa manera se explotó a la gente, por parte de comerciantes. Comerciantes que cada uno definía su conducta de negocios, llevaba un poco de ropas, de tela... pero nunca lo ponía cuánto cuesta esa camisa, ese pantalón. Todo a cambio. A ver, “¿Cuánto cuesta esa camisa?”, “Tres cueros de caimán”. Si yo saco una camisa, un pantalón, un vestido... ¡¿cuántos cueros?! (Marcial Fabricano, 04/07/16)

A situação de Puerto San Lorenzo não era muito diferente da situação de outras comunidades naquela região entre os rios Isiboro e Sécore. Enquanto estive por lá, muitas vezes ouvi histórias sobre os abusos dos comerciantes que circulavam por aquela zona antes dela ser estabelecida como um território indígena. A extração de couro de jacarés e a venda ilegal de madeira eram as principais atividades dos comerciantes que vinham de Trinidad e que estabeleciam a zona do Isiboro-Sécore como seu campo de trabalho, independente da dinâmica ou da vontade das comunidades que estivessem em seus caminhos.

Don Marcial é um dos primeiros a organizar a resistência a esse tipo de atividades e aos atropelos dos latifundiários da região que seguiam expandindo suas fronteiras em direção às comunidades indígenas. Junto com outros líderes (*mojeños*, *yuracarés* e *chimánes*) e seguramente influenciado pelo *Encuentro de Cabildos* que se realizou em 1987 em Trinidad, *don* Marcial começa a preparar o primeiro encontro de *cabildos* da região do Isiboro Sécore. Naquele mesmo ano a Subcentral é fundada. Note-se que desde a chegada de Marcial Fabricano ao rio Sécore até a fundação da Subcentral foram apenas seis anos, o que mostra a incrível capacidade política e o carisma do líder *mojeño*, até hoje reconhecido em todo o território como a principal liderança da história do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécore (mesmo por aqueles que discordam de suas posições políticas atuais).

A região entre os rios Isiboro e Sécore se encontra nos pés dos Andes bolivianos e se estende até a parte amazônica do país, razão pela qual o TIPNIS conta com paisagens tão singulares. Começa no encontro com as cordilheiras no Alto Sécore, e segue até a boca do rio Mamoré no baixo Isiboro, já no interior da floresta Amazônica.

São esses rios, o Isiboro e o Sécure, que definem os limites do território e que lhe emprestam o nome. Os dois rios e os seus afluentes que também estão dentro do TIPNIS (o principal deles sendo o rio Ichoa), fazem parte da bacia Amazônica. O Sécure desemboca no Isiboro, e o Isiboro desemboca no Mamoré, que ao se unir ao rio Beni e ao Madre de Dios, como vimos, forma o rio Madeira que segue até o Amazonas. No TIPNIS convivem três povos indígenas que hoje se agrupam em sessenta e quatro comunidades diferentes, espalhadas pela região do Isiboro-Sécure. São os povos *mojeño-trinitário*, *yuracaré* e *chimán*, que em algumas zonas do território convivem na mesma comunidade e em outras preferem ter comunidades restritas a um ou outro grupo étnico.

Mapa 3: localização do rio Mamoré na bacia amazônica (rios Isiboro e Sécure não estão nomeados no mapa)



Fonte: autor desconhecido, mapa disponível na página www.wikiwand.com/es/Cuenca_del_Amazonas

Mapa 4: os rios Isiboro, Sécore e Ichoa, os principais rios do território



Em 1965 a zona do Isiboro-Sécore é declarada Parque Nacional, mas o Decreto Supremo 07401 de criação do Parque Nacional Isiboro Sécore não faz nenhuma referência aos indígenas que viviam na região. O Decreto se limita a anunciar a responsabilidade do governo federal com a conservação das bacias hidrográficas e nascentes dos rios, com a manutenção de áreas de “*particular belleza*” como reservas virgens, com a segurança dos recursos naturais da região e com a proteção de uma zona de “*recreo, turismo, estudio e investigación*”. A realidade das comunidades indígenas ribeirinhas já estabelecidas e dos agrupamentos familiares que viviam no interior da floresta era totalmente ignorada pelo governo, e não havia nenhuma referência aos seus direitos enquanto povos ancestrais. Só em 1990, depois do sucesso da *I Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad* é que os povos daquela zona teriam seus direitos reconhecidos pelo Estado.

Até o momento das primeiras reuniões organizadas em 1986 e 87 por Marcial Fabricano, as comunidades do Isiboro e do Sécore tinham pouco contato entre si. Fabricano, outros líderes indígenas que o acompanhavam e antropólogos do *Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni* (CIDDEBENI) fizeram algumas viagens pelas comunidades da região para discutir e apresentar o tema dos *cabildos* e da organização da luta indígena. De acordo com *don* Ercílio, *yuracaré* da comunidade de Nueva Lacea no rio Sécore, as comunidades *yuracarés* não tinham *cabildos* até serem apresentadas a essa estrutura por *don* Marcial e seus companheiros de viagem mais ou menos no período da fundação da Subcentral. Com as viagens a estrutura dos *cabildos* foi se espalhando pelas comunidades da região, e os primeiros contatos entre os corregedores dos *cabildos* de cada uma dessas comunidades começaram a ser estabelecidos. A ideia de que todos pertenciam ao mesmo Parque Nacional não era evidente, como também afirmou *don* Ercílio em entrevista: “*Antes no había ni eso del parque todavía. Vivíamos así no más, así como vivían antes los antiguos*” (05/02/15).

Pelo que se sabe, a primeira comunidade fundada na região do Isiboro-Sécore foi San José de Patrocinio, no rio Isiboro, que de acordo com alguns depoimentos foi criada em 1943 por *mojeño-trinitários* que saíram de Trinidad buscando estabelecer uma vida mais livre e autônoma, impossível em regiões mais próximas da cidade. As comunidades do TIPNIS têm histórias fundacionais muito diferentes, principalmente se são comunidades de maioria *mojeña* ou *yuracaré*. Não visitei nenhuma comunidade *chimán* e não conheço nenhuma história sobre os assentamentos *chimánes* na região do Isiboro-Sécore para fazer comparações. Em sua maioria, as comunidades *mojeñas* foram sendo criadas ao longo das caminhadas dos buscadores de *Loma Santa*, que, como sabemos, ora ou outra decidiam ficar pelo caminho e se fixavam nas comunidades que deveriam ser apenas provisórias. O assentamento das comunidades também é bastante relacionado à criação de escolas ou à chegada de projetos produtivos na região (como projetos de cana de açúcar, de gado ou outros tipos de projetos oferecidos por ONGs e pela Igreja Católica).

A atual presidenta de mulheres do TIPNIS e originária da comunidade de Puerto San Lorenzo, Marquesa Teco, relembra os primeiros momentos da organização da luta

indígena no TIPNIS: “*debemos de recordar de cómo empezó el movimiento indígena, todas las comunidades vinieron acá en Puerto San Lorenzo, trayendo su yuquita (mandioca), su platanito (banana)*” (22/09/16). Apesar do contato e do apoio do CIDDEBENI, a principal ONG que trabalha naquela região desde a década de 1980, esse primeiro momento de articulação é lembrado por muitos como um momento de autonomia política e organizativa, onde as decisões eram tomadas pelos próprios indígenas. Ainda de acordo com *doña* Marquesa, o começo da organização do TIPNIS foi protagonizado por pessoas mais velhas que eram muito respeitadas em suas comunidades. Apesar de ser “*una cosa bonita*” ela afirma que esses primeiros encontros e reuniões também eram “*una tristeza*”: “*nos poníamos a llorar escuchando los consejos que ellos daban... ‘tenemos que luchar por nuestra tierra’*”.

Foi nesse cenário que as organizações indígenas modernas que se formavam em Santa Cruz e em Trinidad se deslocam para o Isiboro-Sécure. Com a fundação, em 1987, na comunidade de Puerto San Lorenzo, após o *Primero Encuentro de Corregidores de la Región del Isiboro Sécure*, da *Subcentral de Cabildos Indigenales Región Isiboro Sécure*, hoje a Subcentral do TIPNIS, se iniciava na região do Isiboro-Sécure uma nova etapa em termos de organização e de movimentação política, com reuniões intercomunárias mais frequentes e marcadas por uma agenda política embrionária mas bem direcionada e abrangente. A articulação interétnica e intercomunitária cria uma estrutura organizativa nova que abrange toda a região e constrói laços entre os *cabildos* comunitários, os dirigentes locais que eles elegiam, seus representantes nas organizações regionais e na confederação nacional. Nasce o que se conhece hoje, na Bolívia, como a estrutura política indígena orgânica das terras baixas do país.

A política indígena em marcha:

Ao final da década de 1980, a expoente organização dos indígenas das terras baixas e a capacidade política e técnica dos líderes que se formaram com o apoio da ONG CIDDEBENI abriram caminho para o avanço da luta indígena por toda a província de Mojos, incluída a região do Isiboro-Sécure. O problema da terra, da

autonomia e da liberdade continuava central para os indígenas e seu próximo passo foi a organização de uma longa caminhada rumo aos seus direitos. Desde o início de 1990 (e de acordo com alguns relatos mesmo antes disso) começa a ser discutida e organizada a *I Marcha por el Territorio y la Dignidad*, que se converteria no principal episódio político da história das terras baixas bolivianas e um dos principais episódios políticos da história do país, pois foi através daquela marcha, que saiu de Trinidad em um quinze de agosto e chegou em La Paz no dia dezessete de setembro de 1990, que os três primeiros territórios indígenas da Bolívia foram demarcados e reconhecidos pelo Estado.

A I Marcha Indígena começou a ser organizada em reuniões entre as diferentes Subcentrais da região (entre elas a Subcentral do Isiboro-Sécure) e a *Central de Pueblos Indígenas del Beni*, acompanhadas pela *Confederación* nacional, a CIDOB, e por técnicos do CIDDEBENI e de outras ONGs do país. Relata-se que a organização da I Marcha teve início no VI Encontro de Corregedores da região do Isiboro-Sécure realizado na comunidade de Santísima Trinidad, ao sul do Parque, na parte alta do rio Isiboro, entre os dias vinte e oito e trinta e um de maio de 1990 (CONTRERAS, 1991, p. 7). Entre suas resoluções, os corregedores reunidos demandavam “*que los indígenas no sean considerados simplemente cuidadores del Parque, sino que sean los dueños legítimos de ese territorio*”, e comunicavam que davam o dia dois de agosto daquele mesmo ano como prazo para que o governo respondesse à sua demanda por território, caso contrário marchariam até a sede do governo³⁴.

Agosto se aproximava e o governo não respondia. Os corregedores indígenas se reuniram outra vez no *VII Encuentro de Corregidores*, agora realizado em San Ignacio de Mojos entre os dias seis e oito de junho. Naquela reunião voltaram a demandar a demarcação de territórios indígenas, especificamente do *Bosque de Chimánes*. Ainda no mês de junho acontece o *Primer Encuentro de Unidad*, realizado entre os dias onze e treze daquele mês, em *El Ibiato* (a 65 km de Trinidad). Resolveram que todos os indígenas do Beni deveriam se organizar na *Central de Pueblos Indígenas del Beni*, reafirmaram que o governo tinha o dois de agosto como prazo para responder às demandas territoriais relacionadas ao Bosque de Chimánes, ao Ibiato e ao Isiboro-

³⁴ Ibidem. p. 8

Sécure e declararam que “*si no se atienden las demandas, los indígenas se levantarán en lucha sangrienta contra los que les están quitando su territorio para que cesen los atropellos y abusos*”³⁵.

A pressão dos indígenas continuava aumentando e o clima era de mobilização. Entre vinte e seis e vinte e nove de julho, nas vésperas do término do prazo estabelecido por eles ao governo, realizam o *II Congreso de Unidad* em San Lorenzo de Mojos. Analisam a proposta enviada pelo governo em resposta às suas demandas anteriores e aos documentos enviados ao longo do mês de junho, mas a rechaçam completamente. Já não necessitavam de promessas, afirma Contreras em seu relato sobre essa reunião, e exigiam territórios³⁶. Naquele momento a marcha já era uma decisão irrevogável, e os corregedores voltaram às suas comunidades para convocar os *comunarios* e se preparar para a saída. Na manhã do dia quinze de agosto de 1990 indígenas *mojeños, sirionós, yuracarés, chimánes, movinas, chiriguanos* e *izoceños* iniciam a *I Marcha por el Territorio y la Dignidad*³⁷.

A saída da marcha foi um grande evento para toda a cidade. Na manhã do dia quinze há uma missa campal e um ato de despedida. Têm a palavra o bispo Manuel Eguiguren, Hernán Melgar (reitor da universidade do Beni) e Marcial Fabricano (líder do Isiboro-Sécure e coordenador da marcha). As expectativas eram altas, todos percebiam que se iniciava um episódio grandioso na história do Beni. O bispo dizia que “*todos los indígenas, desde Alaska a la Argentina, estarán pendientes de ustedes*”³⁸; para o reitor aquele era “*el momento histórico que están viviendo todos los pueblos que luchan por su territorio, por su dignidad y por el derecho al trabajo*”³⁹; para o líder *mojeño*, “*los gobiernos y las autoridades se preocupan de dar soluciones sólo cuando existe una presión*”⁴⁰. Era preciso marchar. A população da cidade saía às ruas para despedir os *marchistas*: estudantes saíam à porta das escolas e funcionários saíam dos seus postos de trabalho; ao longo do caminho até as margens do rio Mamoré, que foi atravessado em balsas para que o caminho até La Paz começasse, diferentes comissões

³⁵ Ibidem. p. 13

³⁶ Ibidem. p. 14

³⁷ Ibidem. p. 22

³⁸ Ibidem. p. 21

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem. p. 22

prestavam homenagens aos corajosos indígenas do Beni⁴¹. A coragem se cristalizou como marca característica dos *marchistas*, e essa imagem circulava por todo o país na voz de Luis Rico com a famosa canção *Coraje*⁴².

Mais do que uma batalha contra os fazendeiros da região, a marcha era uma maneira de enfrentar o campo político boliviano, desafiando as ideologias e utopias hegemônicas que supunham que os indígenas das terras baixas não tinham direito ao território e, conseqüentemente, à autonomia. A Marcha de 1990 pode não ter feito sentido para todos os *comunarios* da região imediatamente, mas significou uma experiência política irreversível em seus efeitos na imaginação dos indígenas sobre seus direitos enquanto bolivianos. Depois de 1990, fica estabelecido um discurso político no território que reconhece o poder transformador da mobilização, da unidade, do sacrifício e da autonomia. O campo político boliviano que foi enfrentado pelos *marchistas* em 1990 era uma estrutura objetiva de relações de força, definidas pela dinâmica que é própria da política. Assumia, como qualquer outro campo político, o próprio sentido do Estado (Cf. BOURDIEU, 2011), por ser o lugar das lutas em torno das regras e limites entre todos os outros campos (BURAWAY, 2010, p. 67). Há, aí, uma pista importante para dar sentido à diversidade das políticas indígenas bolivianas: em 1990, com a 1ª Marcha, a autonomia passa a ser reclamada a partir de um relacionamento com o Estado, e não apesar dele (como era quando das saídas à floresta em busca da *Loma Santa*).

⁴¹ Ibidem. p. 22 e 23

⁴² Essa imagem imortalizou a versão que Luis Rico, compositor boliviano, fez da música de Victor Heredia. *Coraje* serviu como hino daquela primeira e das outras marchas indígenas: “Vengo desde la selva, el Bosque Chiman/Donde niño y serpiente tienen su hogar/Vengo desde la tierra que ya no está/Donde antes se vivía en libertad/Vengo a decirles que allá siembran dolor/El que depreda, mata y corta la flor/El que mancha los ríos, el talador/Coraje, coraje/La unión hace la fuerza y un corazón/Americano crece a la luz del sol/Les traigo en las palabras el corazón/Desde la Amazonía Yuracaré/Les traemos la esperanza, la fe y razón/Que cargan en sus espaldas hombre y mujer/La furia y la codicia del *carayana*/Está sembrando envidia y desolación/Y eso es lo que me duele en el corazón/Unidos los Movima y los Sirionó/Mojeños la esperanza razón y fe/En contra el *carayana* depredador/Luchando en el Isiboro y el Securé/Por eso el territorio y la dignidad/Nos venimos buscando al caminar/De los hermanos la solidaridad/Coraje, coraje/La unión hace la fuerza y un corazón/Americano crece a la luz del sol” (*Coraje*, Luis Rico, 1990).



Indígenas do Beni marcham até La Paz por território e dignidade, agosto/setembro de 1990.

Foto: autor desconhecido⁴³

Foram trinta e quatro dias até a marcha chegar em La Paz. Ao longo do caminho as suas colunas aumentaram, e a marcha que saiu com trezentos *marchistas* de Trinidad chegou com mais de oitocentos na sede do governo boliviano. Contreras (1990), outra vez, oferece um relato cuidadoso e emocionado sobre o dia-a-dia da marcha que permite que acompanhemos o jornalista em suas relações com os indígenas em movimento. Suas notas diárias reproduzidas no seu livro “*Etapas de una larga marcha*”, ao lado de fotografias que também são de sua autoria, mostram que no interior das colunas havia convicção, organização e determinação sobre os propósitos comuns do movimento indígena unificado. Contreras comenta: “*ver la participación de los indígenas en todas las actividades durante la marcha y observar la decisión y el empuje, el construir entre todos sus decisiones, me permite entender que una decisión*

⁴³ Imagem disponível na página www.prensarural.com.bo/loultimo/indigenas-del-beni-conmemoran-26-anos-de-la-marcha-por-el-territorio-y-la-dignidad/

era absolutamente de todos los indígenas”; eram decisões robustas, reforçadas, indestrutíveis⁴⁴.

No caminho, os *marchistas* enfrentaram a chuva, a neve, e a má vontade do governo nacional. Reunidos em vinte e um de agosto na comunidade de Puerto San Borja, decidem enviar uma comissão de dirigentes à La Paz para dialogar diretamente com o presidente Jaime Paz Zamora (1989-1993). Ernesto Noe, Marcial Fabricano, Tomás Ticuaso e Antonio Coseruna, os principais dirigentes da marcha, seguem em uma avioneta para a capital *paceña* no mesmo dia⁴⁵. No dia vinte e quatro de agosto a comissão se comunica com as colunas da marcha: ainda não há nada solucionado; no dia vinte e cinco a marcha parte outra vez, continuando seu caminho mesmo com os principais dirigentes ainda em La Paz. Eles reencontrariam a marcha mais tarde naquele mesmo dia. Naquele ponto já não havia obstáculos que impedissem o avanço dos *marchistas*⁴⁶.

Em dezessete de setembro a *I Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad* chega em La Cumbre, a parte mais alta da estrada que atravessa os Andes entre os Yungas e La Paz, localizada a mais de quatro mil e seiscentos metros acima do nível do mar. A chegada em La Paz estava próxima. *Aymaras* e *quéchuas* estão junto dos indígenas do oriente: “[los] *aymaras* celebran una *wilancha* u *ofrenda de sangre con el sacrificio de una llama, para implorar la bendición de todos los seres tutelares de La Cumbre*”⁴⁷. Todos, a sua maneira, se preparam para a chegada:

Luego de haber recorrido en 34 días chuchiales, bajíos, cañadas, curichis, ríos, serranías y La Cumbre, la marcha indígena, renovada por ese encuentro [multiétnico, R.A.], rodeada por un cordón humano impresionante que empieza prácticamente en La Cumbre y finaliza en la plaza Murillo de La Paz, camina el último tramo, ovacionada y recibiendo pequeños aportes de la gente más humilde: ‘ustedes necesitan más que nosotros este pan o este nylon’. Durante todo el descenso, desde La Cumbre hasta la plaza Murillo, la solidaridad y el apoyo fue conmovedor: mujeres llorando, abrazando a los indígenas, entregándoles un mate de coca, un nylon para la lluvia, o la propia chamarra. Ovaciones por todo lado y solidaridad militante del pueblo;

⁴⁴ Ibidem. p. 35

⁴⁵ Ibidem. p. 40

⁴⁶ Ibidem. p. 56

⁴⁷ Ibidem. p. 141

en ese recibimiento se olvidan colores políticos, sociales y culturales, se unieron todos en una causa: recibir y apoyar a los hermanos indígenas (CONTRERAS, 1990, p. 142 e 143).

Às 16h40min do dia dezessete de setembro de 1990 a I Marcha chega em La Paz e estava prestes a transformar os destinos dos povos indígenas bolivianos para sempre: a coragem dos povos indígenas das terras baixas da Bolívia conquistaria o direito aos territórios e, com isso, eles davam mais um passo em sua busca pela dignidade.

Depois de vários dias em negociação, o governo e os *marchistas* conseguem chegar a um acordo definitivo e no dia vinte e quatro de setembro de 1990 quatro “decretos supremos” são assinados pelo presidente Paz Zamora: DS 22609, referente a El Ibiato; DS 22610, referente ao Parque Nacional Isiboro Sécore; DS 22611, referente ao Bosque de Chimánes; e o DS 22612 referente à elaboração da Lei Indígena⁴⁸. A partir daquele dia os territórios indígenas eram uma realidade na Bolívia, mas a luta em sua defesa continuaria pelas décadas que se seguiram. O Parque Nacional Isiboro Sécore, a partir daquele ano, passava a ter o duplo *status* de Território Indígena e Parque Nacional, que leva até hoje. As entrevistas que realizei no TIPNIS sobre a marcha permitem que se entreveja o discurso que se estabeleceu em 1990 e que até hoje serve como explicação sobre a finalidade e a importância da luta indígena. Esse discurso trata das vitórias arrancadas do governo pelos indígenas em 1990, mas vai além da celebração da conquista do território e normatiza um tipo de moral e de ação política ideal.

Primeiro, é preciso destacar que os resultados da marcha são perceptíveis nas comunidades do Isiboro-Sécore: depois que a região se tornou um território indígena o avanço dos fazendeiros, madeireiros e comerciantes foi desacelerando aos poucos. Comunarios de Coquinal comentaram em entrevista que, “*la conquista de la marcha es real, acá estamos nosotros en el territorio*”. O DS 22610 amplia um pouco os limites territoriais estabelecidos em 1965 para o Parque Nacional Isiboro Sécore, incluindo as comunidades ribeirinhas e uma faixa de contenção da colonização. O decreto também reconhece que o território pertence aos povos *mojeño-trinitário*, *yuracaré* e *chimán* que habitam a zona, e que a Subcentral do TIPNIS deverá ser sempre consultada em caso

⁴⁸ Ibidem. p. 151

de projetos de desenvolvimento de qualquer ordem realizados no TIPNIS (conferir DS 22610, Art. 6). Essas consultas nunca foram realizadas e além dessas previsões nada mais é alterado pelo decreto. Mais do que uma transformação do território, a marcha estabeleceu uma transformação na compreensão dos *comunarios* e lideranças comunais sobre como ele foi conquistado. Há um consenso no TIPNIS de que o território não foi presente de ninguém, ele foi conquistado através do sofrimento e da coragem dos *marchistas* de 1990. *El territorio no es regalo de nadie.*

Em uma reunião na comunidade de Nueva Lacea que pude acompanhar em 2015, um importante ex-dirigente *yuracaré* afirma que “*el TIPNIS en la primera Marcha ha dado el ejemplo a otros territorios, nacionales e internacionales. ¿Quién pensó antes de una marcha para conseguir territorio? Nadie*”. Para o ex-presidente da Subcentral do Sécore, Emilio Noza, “*la Marcha de 1990 fue contundente el tema que llevaban, demandaban territorio y dignidad. Esas cositas conmovió mucha gente, conmovió al país y también al propio gobierno*” (05/11/16). Francisco Semo, outro ex-dirigente indígena, relembra a chegada em La Paz, as negociações com o presidente Paz Zamora e a conquista dos decretos supremos. Ele comenta que chorou de felicidade quando soube dos decretos presidenciais, porque a partir daquele momento, por fim, os indígenas estavam reconhecidos constitucionalmente na Bolívia. Antes da I Marcha e antes dos decretos, segundo *don* Francisco “*nosotros solamente servíamos cuando había elecciones generales, como toquitos, como sillitas ahí, ¿no? Aumento. Nada más era. Ahora sí tenemos valor, ahora el país de Bolivia se da cuenta que en realidad nosotros valemos*” (08/08/16).

Há um aspecto decisivo na leitura de *don* Francisco, que diz respeito a como a ação (no caso, a marcha de 1990) é representada no TIPNIS até hoje. Trata-se da toma da I Marcha como episódio que institui cidadania aos povos indígenas das terras baixas do país. Essa representação sobre a I Marcha reforça a análise de que o movimento indígena em marcha no final da década de 1980 institui uma categoria de ação política que rodeia o Estado. Já não estamos falando exclusivamente, portanto, de sócio-políticas indígenas milenaristas operadas no contexto da busca pela autonomia na terra prometida (embora práticas desta ordem sobrevivam até hoje, em menor escala). As outras duas declarações apresentadas acima trazem para o debate a ideia de

“exemplo” e de “poder de comoção”, demonstrando como a discussão sobre cidadania indígena apareceu nas terras baixas: o movimento indígena que começa a se articular com a marcha de 1990 seria merecedor dos direitos conquistados e teria dado exemplo a todos os povos indígenas do mundo ao conquistar os direitos que mereciam. Se projeta um novo sentido para a política indígena.

O que surge em 1990, portanto, não é só o território, mas uma estratégia de ação política indígena renovada em sua luta por dignidade, por reconhecimento, por direitos. Em uma conversa com outro ex-dirigente da Subcentral do Sécure me foi dito que em 1990 eles inventaram o movimento indígena e que antes disso só existia o movimento camponês. De acordo com ele, em 1990 surgiu o movimento indígena e Evo Morales estava lá como líder *cocalero*, apoiando o processo deles. Evo teria se apropriado da ideia de um movimento indígena e ao longo dos anos que seguiram teria amadurecido e nacionalizado a “sua versão” do movimento indígena. Outros líderes e ex-dirigentes concordam com esse tipo de análise; para Emílio Noza, por exemplo, “*a partir de [1990] ya venía caminando los procesos, consolidando los pueblos indígenas. Cuando [Evo Morales] asume el gobierno ya estaban todas las demandas. Lo único que ha hecho el gobierno fue subirse en el barco y seguir conduciendo. Una vez conducido, ahora ya lo desconoce*” (05/11/16). Essa linha de argumentação propõe que foi a marcha de 1990 e não o *proceso de cambio* de Morales e de seu partido *Movimiento Al Socialismo* (MAS) que lançou o movimento indígena como uma força que disputava hegemonia política no país.

Os territórios indígenas haviam sido reconhecidos, mas seus limites não eram claros e os títulos de propriedade não estavam nas mãos das organizações indígenas. Era preciso que o território se consolidasse de maneira mais objetiva para que a luta por dignidade pudesse ser vitoriosa. Ainda havia propriedades privadas dentro do TIPNIS e na zona sul do parque, próximo a Cochabamba, as plantações de coca e as colônias de camponeses continuavam avançando sobre as comunidades indígenas. Em 1996 há uma nova marcha de indígenas e camponeses, organizada pela *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia*, a CIDOB, e pela *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB). A II Marcha era denominada “*Por el Territorio, los Derechos de Participación Política y el Desarrollo*” e conquistou que a Ley

INRA, que revisava as Reforma Agrária de 1952, reconhecesse trinta e três territórios indígenas na Bolívia.

Durante a década de 1990 e início dos anos 2000 havia demandas objetivas ao redor das quais o movimento indígena se articulou. Nas comunidades é a I Marcha que é lembrada como evento decisivo, mas para as organizações indígenas a luta pelo território se estendeu durante mais de dez anos depois da marcha. É ao ocupar esse espaço que os indígenas das terras baixas vão se inserindo nas disputas por hegemonia política no país, buscando ocupar espaços políticos mais centrais na conjuntura nacional através de suas organizações e marchas. Não se trata apenas da ascensão de líderes indígenas às estruturas estatais, mas do fortalecimento gradual da CIDOB, por exemplo, como organização política que ora e outra incidia sobre o campo político nacional, transformando a legislação do país e se apresentando como um ator político decisivo. As marchas continuam. Depois de conquistarem a promulgação da lei INRA com a II Marcha de 1996, em 2000 os indígenas marcham outra vez, agora *“Por la Tierra, el Territorio y los Recursos Naturales”*.

A organização da luta política indígena avança a passos largos e a IV Marcha indígena *“Por la Asamblea Constituyente”* acontece em 2002. Aí vemos nitidamente que há continuidade entre a primeira marcha de 1990 e um momento de maior incisão no campo político boliviano. A princípio dos anos 2000 os indígenas de todas as partes das terras baixas, reunidos na CIDOB, a sua confederação nacional, já estavam propondo a alteração da Constituição Política do Estado. A IV marcha se realiza em um cenário político efervescente que toma formas mais radicais com o início da Guerra do Gás, uma série de protestos realizados em 2003 no país contra a exportação do gás boliviano ao Chile. A IV Marcha e a Guerra do Gás se retroalimentam, consolidando um bloco popular formado por indígenas, camponeses e operários que começaria a consolidar a influência política de Morales e do MAS no país. As políticas indígenas estão cada vez mais dirigidas ao campo político, fenômeno que o cientista político boliviano Luis Tapia considera como uma aproximação entre políticas estatais e não-estatais (2010).

As marchas seguintes já foram realizadas durante o segundo governo de Evo Morales (2006-2009; 2010-2014; 2015-atualidade), isto é, depois de segmentos do movimento indígena das terras baixas e dos povos originários das terras altas terem

participado ativamente da construção da plataforma política do MAS que elegeu Morales em 2005. A V Grande Marcha *Nacional Indígena Campesina por la Ley de Reducción Comunitaria de la Reforma Agraria*, acontece ao final de 2006 e revisa outra vez a lei INRA de 1996. No ano seguinte o movimento indígena marcha outra vez. A VI Marcha Indígena sai de Santa Cruz de la Sierra rumo à capital boliviana, Sucre, para reclamar pelas autonomias indígenas e acompanhar os trabalhos das comissões da Assembleia Constituinte que já estavam funcionando. Em 2010, no primeiro ano da segunda gestão Morales, acontece a VII Marcha Indígena, “*Por el territorio, la autonomía indígena y la defensa de los derechos de los pueblos indígenas*”. O cenário político já é outro. O diálogo com o governo de Morales é mais difícil e a VII Marcha tem tons mais oposicionistas, apesar de, naquele momento, as organizações indígenas que a compunham ainda não terem rompido oficialmente com o governo.

Desde 1982, quando a CIDOB foi fundada, até 2010, quando acontece a VII Marcha, os indígenas de Mojos e de outras regiões das terras baixas consolidaram suas organizações, sua plataforma política multiétnica e uma outra maneira de fazer e pensar a política, de maneira mais independente (e não desconectada) das ideologias e utopias milenaristas sócio-religiosas. Indígenas de Mojos se apresentaram diante de diferentes governos na luta incessante pela autonomia, que a partir de meados dos anos 1980 aparecia majoritariamente como luta pela terra e pelo território – pelos seus limites e pela sua titulação. Depois, construíram a luta por mais visibilidade diante da Constituição e pelo direito de reescreverem, eles também, o texto constitucional. Experientes, os líderes e dirigentes indígenas atuaram de maneira cada vez mais sofisticada diante do campo político boliviano, se deslocando junto com Evo Morales para dentro dele e, finalmente, revelando um campo político indígena altamente complexo.

Em Mojos, as políticas indígenas se multiplicaram ao longo do tempo. Enquanto alguns setores mantêm vivo o *Cabildo Indigenal*, outros têm investido há décadas em estruturas mais modernas de organização. Há quem siga caminhando em busca da terra prometida na floresta, e há, também, quem construa a relação com partidos políticos e demande do Estado horizontes mais autônomos para a existência em comunidade. Este capítulo não tratou da evolução de políticas indígenas mais

rudimentares para políticas indígenas mais modernas. Ainda que organize uma revisão historiográfica das políticas indígenas em Mojos, dispensa a leitura evolutiva e percebe a complexidade que emana das transformações históricas das políticas indígenas. Em Mojos e em toda a Bolívia, políticas indígenas se transformaram e seguem se transformando, e o principal complicador desse cenário, sem dúvida, é o processo de plurinacionalização do Estado boliviano.

Segundo capítulo

POLÍTICAS INDÍGENAS E O ESTADO PLURINACIONAL DA BOLÍVIA

No es que el Estado nos tenga marginalizados a nosotros. Son las políticas del gobierno que cada vez nos están botando a un lado.

Fernando Vargas

Os antecedentes do Estado Plurinacional:

Os povos e nações indígenas e originários da Bolívia sobreviveram à colonização espanhola e aos séculos de exclusão durante a República. Mesmo diante de incontáveis adversidades, violências e variadas formas de opressão, permaneceram sendo a maioria populacional do país. Hoje, a Bolívia é reconhecida como um país indígena não apenas por uma razão demográfica, mas principalmente pelas intensas transformações políticas e sociais que se desenrolaram desde a década de 1990 e que levaram à refundação do Estado Plurinacional da Bolívia em primeiro de janeiro de 2010, sob o comando de Evo Morales Ayma – o primeiro presidente indígena do país. A refundação do Estado foi uma das principais plataformas da eleição de Morales em 2005, que foi reeleito em 2009, em 2014, e segue na presidência do país. Tratou-se do abandono da velha República em nome da construção de um novo Estado, organizado por princípios de justiça e igualdade.

Para os entusiastas desse processo, o Estado Plurinacional se caracterizaria por internalizar o pluralismo jurídico, econômico, linguístico, cultural e político dos povos indígenas (MAYORGA, 2017, p. 1). Teria como qualidade, ainda, o reconhecimento da democracia comunitária, que passaria a ser institucionalmente articulada com a democracia representativa, a democracia direta e participativa⁴⁹. Aparecem leis em defesa da *Madre Tierra*, e leis que versam sobre o direito dos povos indígenas à autonomia plena, inclusive territorial, política, econômica e jurídica. Também aparece a noção de *Vivir Bien*, que passa a ser um dos principais *slogans* daquela nova experiência (MORAES, 2012). Trata-se de uma noção que supostamente traduz as cosmologias *Quéchuas* e *Aymaras* sobre a vida em comunidade; deveria substituir na Bolívia a lógica desenvolvimentista clássica, um sistema de crenças marcado por matrizes culturais ocidentais que projeta a universalização de parâmetros de boa vida Ribeiro (2008).

Morales foi eleito presidente da Bolívia pela primeira vez em dezoito de dezembro de 2005. Ele se elegeu em primeiro turno com 53,74% dos votos válidos, em

⁴⁹ Ibidem.

uma eleição disputada por oito candidatos. Foi a terceira vez que um presidente foi eleito em primeiro turno em toda a história da Bolívia, indicando que havia grande adesão à sua plataforma de campanha. Sua eleição demonstrava o alcance da mobilização popular e a reinvenção do lugar do indígena no campo político. Evo Morales é *aymara* nascido em Orinoca, no departamento de Oruro. Sua militância política começou na década de 1980 como dirigente da *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB). Note-se que a organização política à qual se somou tinha como objetivo a organização camponesa e não respondia à dimensão étnica que afetava a vida dos povos indígenas e nações originárias do país.

Na década de 1990, na região de Cochabamba, Evo Morales se destacou como líder camponês diante do fortalecimento da militância dos *cocaleros* – camponeses que se dedicam ao plantio e cultivo da folha de coca. Em 1991, assumia a direção da *Coordinadora de las Seis Federaciones del Trópico de Cochabamba*, que aglutina as federações camponesas que resistiam a projetos governamentais de erradicação da folha de coca na Bolívia. O contexto internacional era de uma grande ofensiva contra o tráfico de drogas e o então presidente boliviano Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997; 2002-2003), aliado às políticas proibicionistas de Washington DC, anunciava que o cultivo da folha de coca no país deveria ser controlado para frear a produção de cocaína.

Aymaras e *quéchuas* se organizaram nas seis federações do Trópico de Cochabamba para defender seu direito de cultivo e consumo da folha sagrada e se engajaram em uma campanha de repercussão internacional que clamava que “*la coca no es cocaína*”. Morales se reafirma como líder *cocalero* e em 1997 se elege como deputado federal pelo *Movimiento al Socialismo – Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos*, o MAS-IPSP. É nesse mesmo ano que Hugo Banzer assume seu segundo mandato presidencial (1971-1978; 1997-2001), agora eleito democraticamente, e radicaliza as políticas de combate à folha de coca. Até hoje Morales preside as Seis Federações do Trópico de Cochabamba, o que reforça sua base política majoritariamente camponesa e *cocalera*.

Apesar de Morales ser reconhecidamente um líder *cocalero*, sua eleição como presidente em 2005 foi possível porque aglutinou uma ampla gama de setores

populares do país. Esses diferentes setores construíram um Pacto de Unidade ao redor da candidatura de Morales que se sustentou até 2012 e foi rompido justamente pelos conflitos entre o governo e segmentos do movimento indígena do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécuré. O Pacto de Unidade começou a ser articulado por setores populares em 2004 e em seu auge reunia estudantes e setores da esquerda boliviana, intelectuais e professores, mineiros, sindicalistas, indígenas da Amazônia, do Chaco, dos Andes e a grande massa de camponeses e *cocaleros*. O legado dessas diferentes experiências de organização popular, como afirmam Crabtree e Chaplin (2013), é uma das chaves para entendermos o processo de transformação do Estado na Bolívia e a situação das políticas indígenas no país hoje em dia.

Setores que protagonizaram a eleição de Morales e que apoiaram seu primeiro mandato (2006-2009) têm sua história entrelaçada com a história da esquerda boliviana. Como vimos no capítulo anterior, as experiências políticas dos indígenas das terras baixas se consolidaram a partir de uma dinâmica que marcava a questão étnica, em grande medida por estímulo das ONGs envolvidas naquele processo organizativo, mas principalmente por que os indígenas se rebelavam contra uma invisibilidade sistêmica herdada do período colonial. A experiência messiânica dos buscadores de *Loma Santa*, por exemplo, influenciou o começo da organização indígena naquela região.

Já nas terras altas o processo de organização das nações originárias *quéchuas* e *aymaras* se deu a partir das relações com o sindicalismo e com partidos políticos de esquerda, e amadureceu enquanto uma experiência camponesa que tinha como marca a luta pelo acesso à terra, e não tanto pelo direito ao território. No contexto boliviano isso significa que não havia um traço étnico evidente no início desse processo camponês de luta pela terra, que não era necessariamente pensada como uma propriedade coletiva de um povo indígena. Isso não impediu que o horizonte comunitário estivesse sempre presente nessas experiências, só quer dizer que a luta organizada pelo direito ao território como um direito dos povos indígenas começou apenas em 1990 com a Primeira Marcha.

Traçar a genealogia da esquerda boliviana que chegou ao poder em 2005 é um exercício que por si só exige uma pesquisa dedicada e centrada. Outros realizaram

trabalhos dessa espécie (ANDRADE, 2007; TICONA, 2012; CRABTREE e CHAPLIN, 2013), remeto a estes textos para traçar esta breve apresentação. De saída é preciso tratar do *Movimiento Nacionalista Revolucionario* (MNR) que foi fundado na década de 1940 e que em 1952 liderou a Revolução Nacional da Bolívia. Foi a primeira vez em que trabalhadores se levantaram contra as elites bolivianas e seu sistema de governo (CRABTREE e CHAPLIN, 2013, p. 1). Trabalhadores do campo e da cidade se aliaram e junto com a classe média protagonizaram a revolução nacionalista do país. Ali começa a aparecer a força das organizações populares da Bolívia, que marca a cultura política do país até os dias de hoje⁵⁰.

A esquerda boliviana que toma o poder em 1952 governa a Bolívia por doze anos, até o golpe militar de 1964. Ao longo desses doze anos de governo se fortalecem iniciativas “nitidamente reacionárias em relação aos delineamentos iniciais da revolução” (ANDRADE, 2007, p. 134), e a revolução boliviana a “primeira revolução de massas da América Latina liderada pelo movimento operário” vai perdendo seus contornos⁵¹. Os trabalhadores e as massas populares tornam-se cada vez mais instáveis para o governo ao reagirem a suas políticas, e o MNR gradualmente se debilita e perde apoio popular. Em 1964 o golpe militar sepulta a revolução de 1952. O general René Barrientos (1964-1969), dissidente do MNR que liderou o golpe, representa um realinhamento do governo boliviano com os interesses das elites nacionais e dos Estados Unidos. Uma das primeiras medidas do general foi ressuscitar a Constituição de 1945, “escrita sob o domínio das oligarquias do estanho”⁵² sinalizando o caráter contra revolucionário do golpe de 1964. Em 1969 Barrientos morre em um acidente aéreo e um contra golpe dá o poder ao general Ovando (1969-1970), que buscou realinhar o país com o espírito de 1952:

Ovando manteve o regime militar, porém diferenciou-se de Barrientos em relação às medidas políticas e econômicas de governo. Restabeleceu relações diplomáticas com a URSS e diversos países do Leste Europeu, revogou o Código de Petróleo de 1955 que permitia a exploração de jazidas nacionais por empresas estrangeiras,

⁵⁰ Ibidem. p. viii

⁵¹ Ibidem. p. 135

⁵² Ibidem. p. 139

restabeleceu o monopólio do Banco Mineiro sobre a venda de minérios e nacionalizou a empresa petrolífera Gulf Oil Co⁵³.

Apesar de oscilar entre medidas mais conservadoras e mais populares, o período militar na Bolívia se estendeu por dezoito anos, até 1982. Teve no governo do general Hugo Banzer seu momento de maior repressão e perseguição política. Banzer dá outro golpe dentro do golpe em 1971 e governa a Bolívia até 1978 quando renuncia e uma junta militar assume o controle daqueles que seriam os últimos anos da ditadura. Os anos de governo Banzer e o novo período militar que se iniciava em 1971 não deram conta de obstruir o legado político de 1952. Núcleos de resistência democrática continuaram organizados ao redor de sindicatos de trabalhadores e camponeses e novas formas de mobilização política popular começam a aparecer ao longo da década de 1970. Eram os movimentos indigenistas que começavam a se articular na Bolívia como uma das frentes de resistência à ditadura de Banzer e como antessala para o movimento indígena que começaria se organizar na década seguinte. Em meados de 1970 surge o movimento *katarista*, “organização [que] tinha em seu programa reivindicações culturais e étnicas, dizendo-se representante da ‘classe camponesa indígena’”⁵⁴.

Em todos esses anos, e desde a Revolução de 1952, os mineiros ganharam cada vez mais força política na Bolívia. Através da *Central Obrera Boliviana*, a COB, eles passaram a ser atores políticos centrais durante a revolução nacionalista e em outros momentos em que a questão da nacionalização de minérios pautou a política nacional. A força política da COB na Bolívia é intermitente, mas ela não se desfez enquanto organização política dos trabalhadores. A partir da década de 1970, com o aparecimento do *katarismo*, trabalhadores da COB e camponeses organizados pelos *kataristas* polarizaram a classe popular entre campo e cidade. É justamente dessas experiências políticas diversas que os sindicalistas *cocaleros* iriam se abastecer na década de 1980.

Ao final do século XX e nos primeiros anos da década de 2000 importantes episódios começam a redefinir o cenário político nacional da Bolívia. Em 1999 levantes

⁵³ Ibidem. 143

⁵⁴ Ibidem. p. 167

populares protagonizados pelos *cocaleros* do Trópico de Cochabamba abrem espaço para uma contestação direta às políticas neoliberais que conduziam o país até então. A Guerra da Água, que ocorreu entre dezembro de 1999 e abril de 2000, paralisou o país contra a privatização da água pela multinacional estadunidense Bechtel e iniciou um “novo ciclo de mobilizações revolucionárias” que “rompeu os obstáculos para uma aliança social mais ampla das forças sociais mobilizadas” (ANDRADE, 2007, p. 174 e 175). O cenário político boliviano outra vez é marcado por uma crise institucional e começa a experimentar o início de um processo de transformação. A Guerra da Água foi um marco na história boliviana. Um novo bloco popular passou a se organizar a partir dos protestos de 2000 e Evo Morales, que já havia sido eleito deputado federal pelo *Movimiento al Socialismo* em 1997, tornou-se seu grande porta-voz. Nas eleições de 2002 Evo Morales e o MAS ficaram em segundo lugar com 20,94% dos votos, mostrando o quanto que haviam capitalizado dos protestos de 2000 para o seu projeto político.

O MAS foi fundado em 1987 como dissidência da *Falange Socialista Boliviana*, um partido político de esquerda nacionalista fundado em 1937 que disputava a hegemonia do movimento popular com o *Movimiento Nacional Revolucionario* e outros partidos com influência entre os trabalhadores. Desde sua fundação o MAS priorizava a relação com o movimento *cocalero* e em 1997 consolidou essa aliança fundindo-se com o *Instrumento Político por la Soberania de los Pueblos* para abrigar a candidatura de Evo Morales a deputado federal. Desde então, e a partir do levante popular de 2000, a Guerra da Água, o MAS-IPSP assume a hegemonia política da esquerda boliviana e lentamente passa a deslocar o campesinato *aymara* e *quéchua* para dentro do campo político do país. Essas experiências políticas de *aymaras* e *quéchuas* não deixam de ser experiências políticas indígenas em um sentido amplo (que opõe o indígena ao não-indígena), mas na Bolívia o movimento camponês dos *cocaleros* não se reconhece como um movimento étnico, indígena ou originário (GUIMARÃES, 2014). Assim, mesmo sabendo que muitos dos atores políticos que compõem com o MAS são camponeses *aymaras* e *quéchuas*, suas experiências políticas não são qualificadas por eles mesmos como políticas indígenas e recebem essa denominação apenas quando são

mobilizadas estrategicamente em nome de uma agenda política específica, como aconteceu a partir da campanha de Morales e do MAS em 2005.

Em apenas dois anos, o centro dos levantes populares no altiplano se desloca de Cochabamba para La Paz e El Alto. Em setembro de 2003, milhares de pessoas protestam contra a exportação do gás boliviano ao Chile, culminando na renúncia do então presidente Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997; 2002-2003). Carlos Mesa assume a presidência do país entre 2003 e 2005. Para Postero (2012, p. 206), esse novo ciclo de protestos, que ficou conhecido como a Guerra do Gás, também era uma questão de cidadania e se alimentava da frustração popular com sua exclusão sistêmica do campo político. Terminada a Guerra do Gás, o governo interino, que recebia o apoio crítico de Evo Morales e do MAS, organiza um referendo sobre a gestão dos hidrocarbonetos bolivianos. Mesa desconhece o resultado do plebiscito que decidiu pela revogação da lei que concedia a exploração dos hidrocarbonetos a empresas estrangeiras, reiniciando a crise política boliviana. As eleições presidenciais que deveriam ocorrer em 2007 são antecipadas em dois anos e é nesse cenário que, em 2005, “a candidatura presidencial de Evo Morales aparece como uma resposta e uma saída para amplos setores das massas populares jogadas na miséria pelos longos vinte anos de aplicação dos planos neoliberais” (ANDRADE, 2007, p. 177), dando início a um ciclo de transformações políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais.

A insurreição popular é o componente central do processo de transformação do Estado boliviano catalisado pela eleição de Morales, mas concordar com esse diagnóstico ainda informa muito pouco sobre (1) como essa transformação absorveu, na prática, as agendas políticas dos populares insurgentes ou sobre (2) quais seriam os horizontes ideológicos e utópicos que se agrupavam sob esse ator político guarda-chuva chamado de povo. Muitos trabalhos têm se dedicado a entender essa relação entre a teoria e a prática do Estado Plurinacional. Estudos dessa espécie, que eu mesma já realizei (MORAES, 2012; 2016a), tendem a pensar nas dificuldades de amadurecimento do Estado Plurinacional enquanto projeto revolucionário ou ao menos inovador, colocando o problema da Bolívia em termos de contradição ou paradoxo (Cf. STEFANONI, 2012; TICONA, 2012; RIVERA e AILLÓN, 2015; MORAES, 2016a).

Apesar de reconhecer a validade e a importância dessas abordagens, o que proponho nesta tese é a análise das disputas por hegemonia travadas entre diferentes atores políticos indígenas, ou seja, a análise da relação entre diferentes ações políticas indígenas. O contexto de plurinacionalização do Estado tem que ser tomado em consideração, mas o objeto central de estudo é o complexo conjunto de horizontes utópicos e ideológicos que se entrelaçam conformando um campo político indígena na Bolívia. Afinal, essa é uma pesquisa sobre a política e não sobre o Estado boliviano. Colocar as ações políticas indígenas em primeiro plano permite entender porque as políticas indígenas nunca se constituíram enquanto uma categoria precisa na Bolívia (e quiçá em qualquer parte), nem no contexto da plurinacionalização do Estado. Ao propor a imprecisão da categoria me refiro ao fato de que, para além da definição mínima de política indígena como política proposta por indígenas (Cardoso de Olivera, 2000a), ela carece de sentido teórico específico construído a partir da etnografia, projeto que realizo a partir da observação da região de Mojos e, especificamente, da zona entre o Isiboro e o Sécore.

Os contrastes entre os Andes e a Amazônia:

Para demonstrar o argumento acima, realizo um rápido exercício de reflexão sobre os contrastes entre o mundo andino e o amazônico na Bolívia, pensando no tanto que essas diferenças informam sobre a pluralidade de políticas indígenas no país. No ano de 2015 eu vivia na capital estadunidense, realizando um estágio doutoral em Georgetown University, e tive a oportunidade de visitar a exposição sobre o grande caminho Inca, que se inaugurava no *National Museum of the American Indian*. Fazia mais de dois anos que eu tinha defendido minha dissertação de mestrado sobre o projeto de construção da estrada Villa Tunari – San Ignacio de Mojos através do TIPNIS e sobre os dilemas entre desenvolvimento e *Vivir Bien* que lhe eram consequentes (MORAES, 2012). Ainda depois de dois anos, a exposição chamada de *The Great Inka Road: Engineering and Empire* me marcou profundamente. Me chamou a atenção para um aspecto que eu não tinha incluído nas discussões sobre os conflitos ao redor do controverso projeto viário do governo boliviano de Evo Morales: a

familiaridade do mundo andino, dos descendentes do Império Inca, com projetos de integração regional baseados em caminhos.

Mapa 5: O *Tawantinsuyu* e os seus quatro *suyus*



Fonte: <http://cuatrosuyus.blogspot.com/2018/01/patricia-temoche-breve-historia-de-los.html> (acesso em 31 de agosto de 2018)

O grandioso império pré-hispânico, em quéchua denominado *Tawantinsuyu*, era dividido em quatro partes (*suyus*) conectadas com Cusco, que era sua capital e hoje é uma das principais cidades do Peru. Uma extensa rede de caminhos conectava os quatro *suyus* do Império, que hoje corresponderia ao norte do Chile, partes da Bolívia, da Argentina, do Peru, do Equador e da Colômbia. Tratava-se, naquela época, do

Collasuyu, do *Cuntinsuyu*, do *Antisuyu* e do *Chinchansuyu*. Essas regiões correspondiam a unidades políticas, linguísticas e administrativas independentes, ainda que todas estivessem articuladas entre si e com Cusco. O grande Império se sustentava, de certo modo, pela extensão e engenhosidade da sua rede viária, os Caminhos do Inca ou Caminhos Inca. Para Temoche (2010), trata-se de

una verdadera obra de ingeniería. Esta red de caminos articuló a las distintas regiones o provincias con la ciudad capital. Permitió la expansión de la administración cusqueña a las nuevas provincias anexadas. Era transitada por el ejército, la burocracia estatal, curacas locales, mitayos, yanaconas, especialistas, etc. Eran tan necesarios que existió un plan articulado de viajes por temporadas y necesidades (TEMOCHE, 2010, p. 57).

Quanto mais eu descobri sobre os caminhos Inca, mais eu entendi um outro aspecto dos conflitos sobre a estrada através do TIPNIS que ficou de fora das discussões na minha dissertação: a familiaridade dos descendentes do Império, dos *quéchuas* e dos *aymaras*, com essa lógica de integração viária. Lembrando que, como vimos há pouco, o *Movimiento al Socialismo* de Morales é majoritariamente composto por esses grupos. Nesta tese passei a me perguntar se esses modos de produzir e projetar a vida que se enfrentam nos “dramas desenvolvimentistas” bolivianos (RIBEIRO, 2008) são sempre um indígena e outro não indígena. Talvez, no final das contas, o projeto viário governamental não fosse a simples replicação em terras bolivianas do programa desenvolvimentista da Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana, a IIRSA, e houvesse outros elementos, ancorados em um passado imperial inca, constituindo o controverso “desenvolvimento para *Vivir Bien*” da Bolívia Plurinacional. Do mesmo jeito, talvez a resistência ao projeto viário não devesse ser explicada apenas como resistência ao desenvolvimentismo clássico na Bolívia, uma vez que os mesmos agentes dessa resistência em outros contextos mobilizam a retórica do desenvolvimento

Como ainda será necessário um esforço maior para reavaliar minha dissertação de mestrado decidi assumir que muitos dos conflitos que habitam o campo político boliviano não são necessariamente resultado de uma disputa entre indígenas e não

indígenas, mas, eventualmente, resultado da pluralidade do que significa ser indígena e fazer política em cada contexto sócio-político daquele país. Ou seja, essa reflexão me levou a assumir que a variedade de ações políticas indígenas na Bolívia de hoje não se resume ao resultado de diferentes estratégias de construção do Estado Plurinacional. A política indígena realizada na região do Isiboro-Sécure, por exemplo, assim como os modos de produzir e projetar a vida dos povos que ali habitam (MORAES, 2012), precisa ter um sentido teórico construído a partir do contexto e da realidade amazônica.

Os contrastes entre o universo andino e o amazônico permitem que se contextualize histórica, geográfica e etnicamente algumas disputas e diferenças que se projetaram no processo de construção do Estado Plurinacional, mas que de certa forma são independentes dele. Na Amazônia, região de sociedades contra o Estado, é familiar uma espécie de ação política desarticuladora (note-se, não apenas desarticulada), que Clastres reconhece como contra o Uno, contra o Estado (CLASTRES, 1979). O ponto é crucial para o bom entendimento da política indígena *mojeña* pré-republicana que, como vimos no capítulo anterior, se movimentava em nome da liberdade na terra prometida, na *Loma Santa*. Percebida como tradicionalmente desarticuladora, a política indígena amazônica diante do Estado Plurinacional pode ser melhor entendida. Não quero, com esse comentário, sugerir que o *modus operandi* político amazônico contemporâneo seja sempre refém dessas práticas ancestrais de desarticulação. Quero, apenas, fazer notar que a familiaridade dos povos andinos com a integração através de projetos viários e com a política através do Uno (Estado) não se replica entre as sociedades amazônicas.

Duas identidades antagônicas convivem na Bolívia, os *collas* e os *cambas*. São fruto de percepções sobre um “outro” imaginado como radicalmente diferente. Os primeiros, descendentes do *Collasuyu* Incaico, quéchuas e aimarás originários dos Andes bolivianos; os segundos, uma construção identitária interétnica que se refere aos índios da Amazônia e do *Chaco* boliviano, habitantes das terras baixas americanas. Hoje o *camba* não é só o indígena, mas todos os que se identificam como um modo de ser não-andino. A identidade do boliviano é pensada a partir desse contraste, e os

cambas são todos os habitantes do Oriente do país – indígenas ou não indígenas – que se percebem diferentes de seus compatriotas do Altiplano.

Em um estudo rudimentar, mas convincente, Jimenez (2016) propõe que a palavra *camba* é a “*castellanización*” da expressão guaraní *caá mbia*, onde *caá* quer dizer “gente”, e *mbia* quer dizer “monte”. *Caá mbia*, seria, portanto, a gente do *monte*, da floresta. *Cambas* e *collas* oferecem sentidos concorrentes sobre muitos aspectos da vida cotidiana. *Cambas* são estereotipados como preguiçosos, hiper-sensuais e mentirosos. Seriam imediatistas e não saberiam economizar dinheiro. *Collas*, por sua vez, são tidos como mesquinhos, burros e oportunistas. *Collas* não sabem nadar e não tomam banho; *cambas* não conhecem as pedras; “*donde hay una venta, hay un colla*”; *cambas* são selvagens.

Diferenças entre o mundo andino e o amazônico também podem ser observadas através dos debates sobre a “meia lua”, um projeto político territorial que propunha autonomia para a porção oriental do país. Para Molina, Vargas e Soruco (2008, p. 113) a meia lua é um esforço de articulação sócio-territorial realizado por lideranças dos comitês cívicos de Santa Cruz, Beni, Pando e Tarija. Projeta um horizonte nacional descentralizado, criando a união entre os referidos quatro departamentos e uma nova unidade identitária. O tema é controverso. Primeiro, porque ele aparece como reação da direita boliviana à primeira eleição de Evo Morales. Trata-se, em primeira instância, de um processo de afastamento entre a meia lua e o novo governo do Estado, liderado por um indígena. Nesse momento o projeto de autonomia departamental tem traços racistas e conservadores, e é protagonizado pelos grandes fazendeiros e pecuaristas das terras baixas do país. Schavelzon (2010) caracteriza o projeto autonômico da meia lua como contrarrevolucionário, na mesma medida em que o projeto declaradamente revolucionário do governo de Morales era contra-autonômico. Este último, um projeto de redesenho revolucionário do Estado protagonizado por lideranças originárias do altiplano; o primeiro, um esforço das elites agropecuárias das terras baixas de emplacar a oposição ao novo governo. Ambos conformariam, para Schavelzon, um mesmo sistema político⁵⁵.

⁵⁵ Ibidem. p. 93

Com a constituinte, o projeto autonômico da oposição de direita das terras baixas reverbera para as organizações indígenas daquela mesma região, que estavam descontentes com o evidente alinhamento do governo com os interesses dos *collas cocaleros*. Há no projeto autonômico da direita opositora uma plataforma que, ao seu modo, cria coerência entre autonomia e republicanismo, em grande medida um projeto liberal familiar a outros contextos nacionais. A discussão sobre autonomia catalisa a aproximação de organizações indígenas com a direita, que absorve um sentimento crescente de oposição entre nós (*cambas* – a favor da autonomia – opositoras) e eles (*collas* – a favor do Estado, ainda que plurinacional, – governistas). As organizações indígenas das terras baixas, assimilando a história da busca pela *Loma Santa* e o seu histórico de marchas pelo território e pela dignidade, se reconhecem com mais facilidade na plataforma da direita *camba* do que na plataforma revolucionária estatal *colla*. Acontece que com a constituinte (2006-2007) e a promulgação da nova Constituição Política do Estado (2009) esses arranjos políticos se transformam em um ritmo acelerado, demonstrando que o campo político boliviano, e especialmente o campo político indígena que vai se revelando, é mais complexo do que supõe a oposição *cambas versus collas*.

A constituinte e os indígenas das terras baixas:

Depois de décadas de organização de reuniões, encontros, marchas, da luta pelo território e da luta por mais direitos, os indígenas das terras baixas se viram diante da tarefa de participar de um processo de reconstrução do Estado boliviano. As organizações indígenas e outros setores populares de toda a Bolívia se engajaram com o processo constituinte levado a cabo entre 2006 e 2007. Na constituinte, os indígenas encontraram uma nova plataforma onde poderiam propor políticas que estivessem de acordo com as demandas que vinham desenvolvendo desde 1990, naquele momento alimentadas, também, pelo debate sobre autonomias impulsionado por setores da meia lua opositora. Paralelamente, para ilustrar a versatilidade das estratégias políticas dos indígenas das terras baixas, setores se aproximavam das organizações andinas para pensar em soluções unificadas para o país.

Depois da IV Marcha de 2002, que reuniu os povos indígenas das terras baixas e as nações originárias dos Andes ao redor da luta por uma constituinte, há um encontro cada vez mais constante entre esses setores que se dispuseram a repensar o Estado boliviano (SCHAVELZON, 2010, p. 6). Eles incorporam a agenda política da Guerra do Gás de outubro de 2003 e assim, aos poucos, ampliam o espectro político daquele encontro de unidade. Em setembro de 2004, em Santa Cruz de la Sierra, um Pacto de Unidade é conformado entre as principais organizações indígenas e camponesas do país. O Pacto foi construído “*con el objetivo de dar lineamientos para encarar la ‘agenda de octubre’ [de 2003], en especial la convocatoria a una Asamblea Constituyente Soberana y Fundacional*” (VALENCIA GARCÍA e ZURITA, 2010, p. 28)



Alunos participam do desfile cívico do dia seis de agosto, dia da independência da Bolívia, na comunidade de Coquinal, agosto de 2016. Foto: Renata Albuquerque

É possível perceber que entre a I Marcha de 1990 e a constituinte de 2006 e 2007 as ações políticas indígenas nas terras baixas se transformaram muito, e parte importante dessa transformação foi a construção de um sentido próprio de cidadania. O sentido de cidadania nasce no cruzamento entre referências diferentes. Me refiro à fundação das organizações indígenas e ao amadurecimento da categoria “indígena” como identidade interétnica, à I Marcha e a conquista do direito ao território, à Marcha pela constituinte e ao contexto de aproximação entre indígenas das terras baixas e das terras altas, aos debates sobre autonomia territorial impulsionados pela direita liberal, aos levantes populares no Altiplano e, também, ao horizonte de construção de um Estado Plurinacional. Uma ideia de ser indígena e boliviano bem complexa vai ganhando contornos. É ela que desemboca na constituinte iniciada em 2006. Ela dialoga com elementos sócio-religiosos *mojeños*, com elementos republicanos e com elementos revolucionários particulares da experiência andina. É específica e ao mesmo tempo conectada à história de outros atores políticos do país, como também o é a relação que os indígenas das terras baixas estabeleceram com a constituinte.

A IV Marcha Indígena (organizada e protagonizada pelos indígenas das terras baixas) e a Guerra do Gás (localizada no Andes) foram episódios políticos que se retroalimentaram e que produziram o bloco popular que em um primeiro momento se uniu sob a hegemonia do MAS e ao redor da figura de Morales. Mas com a constituinte (2006-2007) e a promulgação da nova Constituição Política do Estado (2009) esses arranjos políticos se transformam em ritmo acelerado. Em 2004, durante as Jornadas de Setembro onde o Pacto de Unidade é criado, aparece o germe da Constituição que seria aprovada em 2009 para refundar o Estado boliviano em 2010. Em 2004 os setores que compunham o Pacto já estavam no espectro de influência política do MAS. No ano seguinte, em 2005, Morales seria eleito presidente do país, e em grande medida sua eleição se deve ao Pacto de Unidade formado por várias organizações indígenas, camponesas e de trabalhadores. A realidade indígena boliviana vai sendo cada vez mais envolvida no campo político nacional.

De acordo com Schavelzon (2010), o Pacto de Unidade que se formou entre as organizações indígenas e camponesas das terras baixas e altas produziu a proposta de

Constituição que foi assumida pelo MAS e aprovada em 2007 pela Assembleia Constituinte. Para o autor, essa proposta expressa uma “união de diferentes” e combina “dois projetos e imaginários políticos”: de um lado “uma etnicidade genérica, produto do avanço do projeto de mestiçagem, cidadanização e nacionalidade bolivianas” e de outro “uma etnicidade cosmovisional de etnias e propostas civilizatórias alternativas, vindas de dezenas de povos das terras baixas, de onde por vezes ainda se pode encontrar um sentimento contra o Estado e de busca autônoma pela terra sem mal” (2010, p. 40). Desconfio dessa caracterização simples do projeto político das terras baixas como alternativo e cosmovisional, justamente por perceber que ele também é montado a partir de muitas referências “cidadanizadoras” ou “nacionalizadoras”, ainda que em seus próprios termos. Isso, entretanto, não me leva a discordar de Schavelzon e sim a chegar na mesma conclusão que ele, ainda que por outros caminhos: a combinação de imaginários políticos indígenas e não indígenas é o germe do Estado Plurinacional, e se revela desde a conformação do Pacto de Unidade entre três organizações camponesas e suas polissêmicas organizações indígenas e originárias.

O problema que o MAS tinha de enfrentar era que ao mesmo tempo em que apresentava sua proposta da Constituição partindo dos princípios *kataristas* de indianidade e plurinacionalidade⁵⁶, a base orgânica do partido não consistia de organizações indígenas e sim do movimento *cocalero*. Como, então, conciliar os interesses de sua base política e garantir que a agenda plurinacional fosse aprovada? O que Schavelzon afirma é que as organizações indígenas e originárias, apesar de não terem relações orgânicas com o MAS, ainda apoiavam o projeto liderado por Morales e que durante os trabalhos da constituinte geralmente conseguiam coordenar suas intervenções, trabalhando em união entre si e com o movimento *cocalero* centralizado pelo MAS (2010, p. 73).

A Assembleia Constituinte é finalmente instaurada em seis de agosto de 2006 na cidade de Sucre, na data de comemoração da independência da Bolívia e no primeiro ano de governo de Evo Morales. O trabalho das organizações indígenas e camponesas que compunham o Pacto, entretanto, já caminhava em ritmo muito intenso desde o começo daquele ano. De maio de 2006 até a instauração da Assembleia em agosto do

⁵⁶ Ibidem. p. 68

mesmo ano, foram doze reuniões e encontros entre as organizações do Pacto realizadas em Cochabamba, La Paz e Sucre (VALENCIA GARCÍA e ZURITA, 2010, p. 50-52). Na última dessas doze reuniões, convocada como *Tercer Encuentro Nacional de Organizaciones Indígenas, Originárias y Campesinas*, foi aprovada uma proposta conjunta de Constituição que foi entregue ao vice-presidente Álvaro García Linera e a Silvia Lazarte, postulada como presidente da Assembleia Constituinte⁵⁷. O texto entregue pelo Pacto de Unidade imediatamente começou a ser “compatibilizado” com a proposta do MAS, como afirmam os autores, mas isso não impediu que houvesse propostas independentes elaboradas por outras organizações indígenas que, apesar de serem parte do Pacto, tinham elaborado suas próprias versões do texto constitucional (como o *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu* - CONAMAQ, e a Organização Indígena *Chiquitana*)⁵⁸. Isso mostra que havia uma atividade política muito intensa entre as organizações indígenas, originárias e camponesas, que elas estavam trabalhando em unidade e junto ao MAS, mas que tinham agendas específicas que extrapolavam a sua relação com o partido.

A *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia* (CIDOB) e as outras organizações indígenas do Pacto não eram parte orgânica do *Movimiento al Socialismo*, como mencionado. Desde os primeiros meses de governo e já durante a constituinte essa postura autônoma (orgânica, como diriam os líderes das terras baixas) produzia algumas tensões entre a CIDOB e o MAS⁵⁹. Valencia García e Zurita reproduzem um trecho interessante da fala de uma mulher indígena de Beni durante uma reunião da CIDOB em Trinidad que merece ser reproduzido por expressar as relações complexas entre a política nacional e os povos indígenas das terras baixas e por ser muito afinado com os discursos que encontrei no TIPNIS em 2015 e 2016:

Estamos entre la espada y la pared, los gobiernos departamentales nos presionan y marginan porque dicen que somos masistas, mientras que el MAS nos acusa diciendo que somos de la derecha. Nosotros somos indígenas, y peleamos por nuestros derechos, no somos masistas ni derechistas (2010, p. 78).

⁵⁷ Ibidem. p. 74

⁵⁸ Ibidem. p. 74-75

⁵⁹ Ibidem. p. 78

Em uma reunião a que compareci na comunidade de Santa Maria (TIPNIS), realizada em 2016, afirmam que *“los del TIPNIS no somos políticos. No somos de uno u otro partido. La defensa de nuestro territorio no es un tema político, es un tema de vida, de existencia”*. Vejamos também esses trechos da fala de Emilio Noza, ex-presidente da Subcentral do Sécore, em uma reunião na comunidade de Nueva Lacea em 2015. Primeiro ele anuncia que *“ni la derecha ni la izquierda. Ningún partido político siempre han respectado a los pueblos indígenas”*. Depois, se explica afirmando que *“nosotros los pueblos indígenas somos autónomos, no debemos depender de nadie, esos espacios [políticos, R.A.] que hay ahora son por nuestros sacrificios, por nuestra marcha”*. Para o ex-dirigente *“esos espacios no están porque nos dieron nomas los políticos. Están por nuestra lucha, por nuestra firmeza, por nuestra convicción como pueblos indígenas”*. Esses trechos mostram como a ascensão política do MAS impôs dilemas ao movimento indígena das terras baixas desde o princípio. Desde os primeiros meses de governo e através das relações do Pacto de Unidade com o partido do governo o movimento indígena das terras baixas se viu diante de uma encruzilhada em que deveria escolher entre ser parte do projeto político partidário do MAS ou resignar-se a um lugar no bloco da oposição de direita. Evidentemente as práticas políticas não operam exclusivamente a partir dessa dicotomia, e ainda que ela informe percepções sobre a diferença entre “nós” e “eles”, essas posições não são estáticas e é possível transitar entre esses polos sem constrangimento.

O trabalho de Salvador Schavelzon (2010) permite uma incursão no processo constituinte boliviano de 2006 e 2007. A riqueza da etnografia e a capacidade de análise do autor permitem que diversas dimensões das estratégias políticas adotadas pelas organizações indígenas e camponesas naquele momento sejam reveladas aos leitores. Maria del Pila Valencia García e Iván Zurita (2010) concentram sua análise na atuação das organizações indígenas das terras baixas, principalmente no trabalho da CIDOB diante do Pacto de Unidade, antes e durante a constituinte. Pelas especificidades desta tese, que não se restringe à constituinte, não vou trazer para este texto todos os meandros das experiências políticas indígenas durante aquele processo. Eles estão disponíveis nos trabalhos mencionados. Ainda assim há duas polêmicas que marcaram a constituinte e que gostaria de retomar, pois vejo que elas ajudam a

entender as tensões que acompanham o deslocamento da atividade política indígena para o centro do campo político nacional e as especificidades da ação política indígena das terras baixas nesse contexto. Trata-se da discussão a respeito da expressão *indígena originário camponês* e da discussão sobre as Circunscrições Especiais Indígena Originária Camponesas previstas pelo novo regime eleitoral.

Em suas versões preliminares a Constituição definia o povo boliviano através da expressão “nações e povos indígena originário e camponês”, o sujeito de direitos prioritário do Estado Plurinacional. A problematização desse termo surge das fileiras do MAS e das organizações camponesas, especialmente de segmentos mais influenciados pelo *katarismo* que não queriam abdicar de sua identidade *quéchua* ou *aymara* nem da identidade camponesa que haviam construído desde meados do século XX (SCHAVELZON, 2010, p. 71-72). O problema da diferenciação entre indígenas e originários, de um lado, e camponeses, de outro, tem várias dimensões interessantes. Primeiro, tem a ver com a auto-identificação das nações originárias do altiplano como camponeses, a partir da Revolução Nacionalista de 1952: depois de décadas de construção da identidade e da luta camponesa, os setores organizados na *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB) não queriam abdicar de serem camponeses. Em segundo lugar, ainda a partir da perspectiva dos interesses camponeses, há a questão do acesso igualitário a direitos. Especialmente depois da criação dos territórios indígenas em 1990 e diante do avanço da colonização camponesa sobre essas áreas para aumentar as fronteiras agrícolas da folha de coca (principalmente), há uma disputa entre indígenas e camponeses no que se refere ao direito à terra. Essa disputa é atualizada diante da constituinte, que poderia dissolver as diferenças entre o direito indígena e o direito camponês à terra.

A terceira dimensão do problema da diferenciação entre os indígenas e originários e os camponeses me parece a mais interessante, pois se refere à agenda política do MAS e à estratégia de marcar sua conexão com a realidade indígena. Foi justamente a sobreposição da questão camponesa com a questão indígena que revigorou o projeto político do MAS. Considerando seu projeto de apresentação de um modelo político inovador e transformador, a centralidade do campesinato poderia ser um obstáculo para o MAS. Como vimos, a fundação do partido remonta à oposição ao

Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) durante a Revolução Nacionalista e à construção de uma identidade camponesa *cocalera* que se diferenciava das bases MNRistas a partir dos diálogos com o *katarismo*.

A identidade camponesa *cocalera* associada a questões étnicas trazidas pela influência do *katarismo* estava na origem do projeto MASista. Ao longo das décadas de 1990 e dos primeiros anos da década de 2000 a questão étnica desenvolvida ao redor da temática dos direitos indígenas ganha cada vez mais força política no cenário nacional e internacional, e os conflitos entre indígenas e camponeses aprofundaram as denúncias contra colonizadores *cocaleros*, em defesa dos indígenas. Para Schavelzon, “[com] a identificação de camponeses como indígenas se revertia a direção do processo dominante no século XX, marcado pelo mandato ‘modernizante’ de ‘integração do índio à vida nacional’” (2010, p. 72). Era uma saída política interessantíssima para o MAS, que permitia a construção de uma agenda de trabalho atualizada e que responderia a sua base política camponesa – desde que o “indígena originário camponês” fosse um sujeito de direito indiferenciado.

O principal problema em relação à fórmula “indígena originário camponês” é que ela dilui aspectos fundamentais dos direitos indígenas, o principal deles sendo a centralidade da vida em comunidade e a importância do manejo e da propriedade coletiva da terra para a delimitação dos territórios indígenas. Isso é realizado em nome da construção de uma identidade política abstrata que se enquadre na agenda partidária do MAS. Diante da não distinção entre indígenas e camponeses as implicações do manejo camponês da propriedade privada são diminuídas pelo Estado, fenômeno que demonstra uma das contradições do projeto plurinacional. No caso do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécuré, por exemplo, que passou de Terra Comunitária de Origem (TCO) para Território Indígena Originário Camponês (TIOC), os conflitos entre indígenas e *cocaleros*, na zona sul da região, só se agravaram quando as propriedades privadas camponesas ganharam direito de coexistir com as comunidades indígenas dentro dos limites do território, transformando significativamente o caráter das conquistas de 1990. “As tensões entre as organizações indígenas e camponesas”, como afirma Schavelzon (2010, p. 73), “tinham a ver

diretamente com o rumo do projeto de Estado Plurinacional” e com a maneira com que ele se relacionaria com os direitos indígenas.

Xavier Albó e Carlos Romero (2009) apresentam outra perspectiva sobre esse debate, que deve ser retomada por não desmontar as críticas apontadas acima e, ao mesmo tempo, oferecer uma leitura positiva sobre elas. Para os autores “*no tiene mayor sentido pretender diferenciar en qué casos se trata de un ‘pueblo’ y en cuáles de una ‘nación’; o si se trata de ‘indígenas’, de ‘originarios’ o de ‘campesinos’*” (ALBÓ e ROMERO, 2009, p. 3).⁶⁰ Eles afirmam que a preocupação fundamental da nova fórmula de povo na Constituição Política do Estado é fazer referência “*a las naciones y pueblos o grupos humanos –cuya existencia es anterior al Estado Boliviano e incluso a la Colonia– aludidos en el art. 2 de la CPE [Constitución Política del Estado, R.A.] y cuyos descendientes forman hasta ahora grupos socio culturales reconocidos como tales*”. Ainda que por razões históricas, continuam os autores, essas nações ou povos hoje prefiram qualquer um dos três termos da fórmula política⁶¹. De acordo com essa interpretação o que a nova Constituição institui é que não importa a situação atual dos descendentes dos povos pré-coloniais para que eles sejam reconhecidos como sujeitos de direito. O que esse debate revela é a complexidade das relações e disputas que se escondem por trás das noções de indígena e de plurinacionalidade na Bolívia de hoje.

Ainda sobre as tensões presentes na constituinte há outra polêmica que gostaria de resgatar, aquela sobre as Circunscrições Especiais Indígena Originária Camponesas. A antiga fórmula republicana sobre representação supunha que o político eleito representava ao conjunto de cidadãos “*en tanto sujetos individuales*” (VALENCIA GARCÍA e ZURITA, 2010, p. 147) que o tinham elegido. Essa é a fórmula hegemônica da representação política, e está implícito aí que a experiência democrática parte das vontades individuais. A plurinacionalização da Bolívia propõe uma subversão desse esquema ao incluir no jogo democrático as representações das nações e povos indígenas originários como sujeitos coletivos.

⁶⁰ Como vimos, a diferenciação entre indígenas e originários é uma questão de auto-declaração e tem origem no movimento *katarista* que se organiza em 1970 nas terras altas bolivianas. *Quéchuas* e *Aymaras*, descendentes do antigo Império Inca, passaram a se reconhecer como povos originários.

⁶¹ *Ibidem*. p. 4

Antes de entendermos a polêmica ao redor da proposta de representação coletiva, vale apresentar os espaços de participação indígena originária que foram aprovados pela constituinte e que hoje são previstos na Constituição. São: a Assembleia Legislativa Plurinacional, as Assembleias Legislativas Departamentais, as Assembleias regionais e os Conselhos municipais⁶². Nesses quatro espaços os candidatos podem ser postulados pelas organizações indígenas, pelos agrupamentos cidadãos ou pelos partidos políticos (Constituição Política do Estado, Art. 209). As organizações indígenas elegeriam seus representantes através de suas normas de eleição próprias, definidas por cada uma delas (CPE, Art. 210, § III).

Para apresentar a nova lógica de representação do Estado Plurinacional a fórmula eleitoral para compor a Assembleia Legislativa Plurinacional serve como bom exemplo. A Assembleia Legislativa da Bolívia conta com cento e trinta deputados, que são eleitos de três maneiras diferentes: através de Circunscrições Uninominais, de Circunscrições Plurinominais e de Circunscrições Especiais Indígena Originário Camponesas. Ao todo são setenta assentos para deputados uninominais (eleitos individualmente), distribuídos proporcionalmente de acordo com a população dos nove departamentos da Bolívia; cinquenta e três assentos para deputados plurinominais (eleitos a partir de listas organizadas no âmbito departamental e encabeçadas pelos candidatos à presidência e vice-presidência do país) também distribuídos proporcionalmente de acordo com a população dos nove departamentos da Bolívia; e sete assentos para deputados das circunscrições especiais (os departamentos de Potosí e Chuquisaca não possuem representação e os outros sete departamentos possuem um deputado indígena cada um) (lei 26, Art. 57, § 1).

As circunscrições especiais são conformadas por todos os territórios e comunidades indígenas da área rural de um departamento e englobam todas as nações e povos indígenas originários daquela área (lei 26, Art. 61, § II-III), o que significa que apenas um deputado poderá representar uma variedade de povos e nações. Um eleitor registrado em uma circunscrição especial não pode votar em um candidato a deputado uninominal ou plurinomial. O que não é necessariamente um problema no Altiplano, torna-se bem mais complicado no contexto das terras baixas. No caso da circunscrição

⁶² Ibidem. p. 147-148

especial de Beni, por exemplo, o deputado eleito representa dezoito povos indígenas diferentes (lei 26, Art. 57, § II). Em cada circunscrição especial indígena originário camponesa será eleito um deputado que pode pertencer a qualquer uma das organizações políticas reconhecidas pela Constituição (lei 26, Art. 61, § 6), o que significa que os partidos políticos podem disputar eleições com as organizações indígenas em uma circunscrição especial.

As organizações indígenas das terras baixas, através de sua confederação nacional, a *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia*, se opuseram a esse modelo de representação desde os primeiros momentos de articulação em prol de uma constituinte, ainda em 2002. Antes, portanto, da eleição de Evo Morales e dos processos que se desencadearam a partir daí. Em 2002 a proposta das terras baixas previa a representação partindo da realidade das experiências de cada um dos povos indígenas da Bolívia (VALENCIA GARCÍA e ZURITA, 2010, p. 34), portanto, previa 36 circunscrições especiais. A CIDOB também propunha que as eleições dos deputados das circunscrições especiais fossem feitas através dos “usos y costumbres” de cada povo, portanto, sem a participação dos partidos políticos⁶³. A proposta de plurinacionalidade que provinha das terras baixas era fundamentalmente mais associada às particularidades das experiências políticas e das ideologias e utopias de cada povo indígena do que a proposta que foi aprovada pela constituinte, nitidamente mais republicana. A polêmica revela porque a ideia de plurinacionalidade merece ser debatida desde diferentes perspectivas, pois vemos que desde as terras baixas o novo modelo de Estado ainda não comporta a pluralidade das experiências políticas das nações indígenas do país, deixando muitas dinâmicas políticas e sociais de fora do desenho do novo Estado.

As autonomias indígenas:

Toda a experiência política relacionada ao chamado *proceso de cambio* boliviano está na órbita dos debates sobre autonomia, especialmente sobre autonomia indígena.

⁶³ Ibidem, p. 42

Apesar de o processo de transformação institucional da Bolívia ter levantado o tema da autonomia indígena de maneira inovadora, desde o princípio esse processo foi entrecortado por diferentes expectativas sobre a relação entre os partidos políticos e as políticas (autônomas) indígenas (PANNAIN, 2014). Ou seja, desde o princípio se percebia diferenças utópico-ideológicas importantes entre as políticas indígenas aliadas aos partidos e aquelas que queriam concorrer aos espaços institucionais do novo Estado, da nova República, de maneira independente. Pannain (2014) discute essa diferença, em uma tese dedicada ao tema das autonomias indígenas na Bolívia. Para a socióloga, “o processo de construção da autonomia indígena na Bolívia manteve-se como um espaço de disputa e concertação (...) entre as organizações e o governo e entre as comunidades indígenas e o Estado”⁶⁴, o que significa que era ao redor das discussões sobre os marcos da autonomia indígena que operavam grande parte das políticas indígenas.

A *Ley Marco de Autonomías y Descentralización “Andrés Babiáñez”*, lei 031, foi aprovada em julho de 2010, portanto como parte do arranjo jurídico que se instaurava com a constituição de 2009. É curioso observar que dois meses antes da promulgação da lei de autonomias o governo boliviano tinha anunciado que a empresa brasileira OAS estava encarregada de planejar e executar a construção da estrada entre Villa Tunari e San Ignacio de Mojos, que veio a disparar os conflitos políticos do TIPNIS, que veremos mais de perto no próximo capítulo. Isso demonstra, no mínimo, o quão controverso é o discurso oficialista sobre autonomia, que embora estivesse no auge da sua discussão em 2010 não foi mobilizado como referência para a organização daquela política de desenvolvimento que afetaria o território.

De acordo com a lei marco de autonomias, os *territorios indígena originario campesinos* (TIOCs) poderiam passar a ser unidades territoriais do Estado Plurinacional, sempre que decidissem se constituir em uma autonomia *indígena originaria campesina* ou em uma autonomia regional (lei 31, Art.15, § 1). Os povos indígenas que vivessem em municípios onde não são maioria étnica e/ou onde não fosse vontade da maioria da população a conversão em autonomia indígena originaria camponesa, teriam sempre a opção de se converter em distrito municipal indígena

⁶⁴ Ibidem. p. 222

originário camponês⁶⁵. As *autonomías indígena originario campesinas* (AIOCs) são, portanto, uma nova possibilidade política, territorial e administrativa para os povos indígenas da Bolívia. Ela seria sempre gerida por um governo autônomo, conformado e eleito de acordo com o estatuto autonômico local que deve ser criado.

Autonomias oriundas de territórios indígena originário camponeses são constituídas de uma maneira diferente das autonomias oriundas de municípios ou regiões indígenas. No primeiro caso, a criação do estatuto deve ser de iniciativa da organização que detém o título do território. No caso do TIPNIS, por exemplo, seria a Subcentral do TIPNIS. No segundo caso, tratando de autonomias oriundas de regiões ou municípios indígenas, um novo órgão deliberativo deverá ser criado a partir de uma reunião entre os órgãos legislativos das entidades territoriais envolvidas⁶⁶. Na lei marco não há previsão sobre a participação dos partidos políticos nesse processo, cabendo a decisão a cada estatuto construído.

A conversão de um território, um município ou uma região em autonomia indígena não é um processo simples. Para acender a autonomia, um território indígena deve atender a critérios específicos (continuidade territorial, viabilidade governamental, ser composto por entidades territoriais já constituídas) e também deve seguir um protocolo determinado (conseguir certificações do Ministério de Autonomias, criar um plano de desenvolvimento integral para a região, traçar estratégias financeiras para a futura autonomia, etc). Todos esses requisitos e regulamentações são demonstrações da força uniformizadora e centralizadora da autoridade do Estado nacional e seus projetos.

Embora alguns territórios estejam se movimentando para conseguir a conversão para autonomia desde a promulgação da constituição de 2009, até hoje apenas um conseguiu o logro. Trata-se do *Territorio Indígena Originario Campesino de Raqaypampa*, localizado no departamento de Cochabamba, que conseguiu se converter a autonomia em 2017 depois de seis anos de luta e organização. Quando a *Autonomia Indígena Originaria Campesina* parte de um município, o cenário continua difícil, embora ligeiramente mais animador no que se refere aos resultados atuais. Ainda que

⁶⁵ Ibidem. Art.28, § 1

⁶⁶ Ibidem. Art. 53, § 5 e §6

muitos municípios bolivianos tenham maioria populacional indígena, hoje o país conta com apenas dois municípios indígenas autônomos, convertidos no ano de 2017. Trata-se de Charagua, um município *guaraní* localizado no departamento de Santa Cruz, e de Uru Chipaya, município habitado pela nação originária de mesmo nome, no departamento de Oruro.

Os procedimentos de conversão se desenrolam por muitos anos. Em Beni o processo de conversão do Território Indígena Multiétnico (TIM) e da Nação Cavideña em AIOC se desenrolam desde 2009 e ainda não foram concluídos. Para Pannain (2014) as dificuldades que enfrentaram (e ainda enfrentam) os municípios e territórios que começaram a solicitar a conversão em 2009 têm a ver com a fragilidade do marco regulatório para o processo naquele momento. A nova constituição recém havia entrado em vigor e muitas das leis que regulamentariam a transição de municípios e territórios para autônomo ainda não haviam sido promulgadas. Além dessa dificuldade, que podemos caracterizar como transitória, algumas exigências próprias do processo dificultaram que um número maior de municípios iniciasse sua conversão ainda em 2009. Pannain se refere ao formato dos referendos sobre autonomia que deveriam ser realizados com a população, por exemplo, e à necessidade de contar com a assinatura dos prefeitos e dos conselheiros municipais⁶⁷.

Xavier Albó e Carlos Romero (2009) escreveram que as autônomo seriam o pivô do novo ordenamento territorial que surgia com a refundação do Estado boliviano, marcada pela promulgação da nova constituição e pelo surgimento subsequente do Estado Plurinacional. Os autores afirmam que a autonomia seria “a qualidade governamental assignada a determinadas unidades territoriais subnacionais” no novo contexto plurinacional (2009, p. 11, tradução minha). Seria, portanto, um elemento chave para o processo de transformação político-institucional da Bolívia, uma vez que produziria a capacidade de novas unidades territoriais legislarem.

As novas formas dos órgãos legislativos, a aplicação efetiva da justiça comunitária, a eleição própria de autoridades e a aplicação da economia comunitária, potências das *autônomo indígena originário campesinas*, seriam, portanto, a base na

⁶⁷ Ibidem. p. 224 e 225

qual se apoiaria o novo Estado⁶⁸. Ainda que concordemos com essa previsão, é preciso destacar que o trabalho etnográfico na Bolívia tem demonstrado tanto a dificuldade da conversão quanto os limites das experiências em curso.

Para Pannain, por exemplo, a lei marco parece favorecer a manutenção das fronteiras de organização territorial do antigo Estado (2014, p. 232). Ela se refere ao fato de que, de acordo com as previsões da lei, é mais fácil para um município do que para um território indígena se tornar uma autonomia. Os municípios, portanto, seguem privilegiados como unidade territorial. Analisando a experiência de Charagua, município *guaraní* de Santa Cruz em conversão para AIOC, a autora observa outro aspecto polêmico do processo de conversão, que também corroboraria o diagnóstico das limitações das inovações jurídicas referentes à autonomia. Trata-se da presença dos partidos políticos nas disputas pelo governo autônomo da AIOC, e dos esforços do MAS de seguir ampliando sua legenda nas terras baixas e consolidando sua hegemonia no campo político indígena.

No caso de Charagua, o MAS, a oposição de direita representada pelos “verdes” e a *Asamblea del Pueblo Guaraní* (APG) inscreveram candidatos à prefeitura municipal nas eleições de 2010, enquanto a transição do município para AIOC estava em curso. Naquele momento os indígenas da APG enfrentam as estruturas partidárias representadas por “*hermanos guaraní*”, criando um cenário que se replicaria em poucos anos no cenário nacional (indígenas disputando com indígenas). O candidato da direita sai vitorioso naquele ano, renovando o lugar dos partidos políticos dentro de um município *guaraní* em vias de se tornar autônomo. Na eleição seguinte, em 2015, Charagua já havia aprovado seu novo estatuto autônomo em referendo popular e não realiza suas eleições municipais como previsto no calendário eleitoral nacional. Organizam um processo eleitoral autônomo no ano seguinte, em 2016, e em 2017 toma posse o primeiro governo autônomo. Sem a participação dos partidos políticos, Charagua torna-se o primeiro governo indígena da Bolívia.

A impressão de dirigentes guaranis, segundo me foi relatado em entrevista telefônica realizada em dezembro de 2018, é que os partidos políticos, da esquerda e da

⁶⁸ http://www.la-razon.com/opinion/editorial/Autonomias-indigenas_o_2970902954.html, acesso em 11 de dezembro de 2018.

direita, ainda querem interferir na autonomia *guaraní*. Mesmo com a impossibilidade de disputarem os cargos do município autônomo, representantes dos partidos políticos continuam disputando influência em Charagua, querendo ser os protagonistas do processo, como relatado na conversa com um ex-dirigente da APG. Para ele, que acompanhou de perto o processo de conversão de Charagua em AIOC, os partidos políticos “*se han dado por vencidos*”, mas nunca apoiaram de fato a autonomia *guaraní*. Ainda é preciso, para ele, defender a conquista e estar atento às movimentações dos partidos. As eleições presidenciais previstas para 2019 serão um espaço especialmente problemático, visto que por um “*gesto de cidadania*” os habitantes de Charagua irão às urnas votar para a presidência do país, o que implica, provavelmente, a rearticulação de zonas de influência partidária em Charagua durante o período de campanha. O caso da autonomia aí não está encerrado.

No caso do TIPNIS, a autonomia ainda é um horizonte muito distante. O primeiro obstáculo à conversão do TIPNIS de território para autonomia é o fato de o território ocupar uma região de fronteira entre os departamentos de Beni e Cochabamba, que naquela área não têm seus limites definidos. Em algum lugar entre as selvas do TIPNIS termina um departamento e começa o outro, e enquanto essa questão não for solucionada não é possível avançar com o processo de conversão. Para Pannain, esse é um dos “cadeados” impostos pelo governo aos marcos da autonomia (2014, p. 231). O território do TIPNIS corresponde a três municípios diferentes, não tendo uma zona autônoma a essas estruturas organizativas: Loreto (parte da província de Marban), San Ignacio de Mojos (parte da província de Mojos) e Villa Tunari (parte da província de Chapare) compartilham das responsabilidades com as comunidades do território. A organização da conversão do território dependeria, em primeira instância de um acordo entre representantes desses três municípios sobre as zonas sob sua responsabilidade, cenário longe de se realizar.

Justamente pela fragmentação organizativa do TIPNIS, no que se refere a essas estruturas municipais, é que a autonomia interessa para as comunidades. Não há um planejamento unificado para as comunidades no que se refere, por exemplo, à atenção médica ou à contratação de professores para as escolas que ficam nessas zonas rurais. Cada município organiza as comunidades que entende estarem sob sua

responsabilidade. Os recursos destinados ao TIPNIS estão, portanto, dispersos e fora do controle das organizações indígenas, que reclamam a autonomia como solução para a região. Para Emílio Noza, presidente da Subcentral do Sécuré na época da pesquisa, algum dia a autonomia precisa se tornar uma realidade no TIPNIS:

Ya nosotros podemos empezar a manejarlo [ao território], ya no tiene que haber ningún partido político. Por eso decimos que algún día vamos tener que tomarlo muy en serio eso. Según a mi entender, habiendo esa vez una autonomía adiós Subcentral Sécuré. Va haber ya un municipio... vamos a dirigir todo el TIPNIS como un municipio.

Para Pannain as conexões entre o debate sobre autonomia e a hegemonia política do MAS são evidentes. A autora afirma que a expansão do campo da política institucional, que passa a incluir novos atores políticos indígenas, coincide com a expansão do MAS, o partido de Morales (2014, p. 250). Para a autora, essa é uma das razões que poderia explicar porque os setores aliados ao governo não veem nas AIOC um horizonte interessante, e têm se dedicado mais à ocupação da política institucional e do Estado. Ainda que a expansão (e diversificação) do campo político institucional boliviano seja positiva em muitos sentidos, um dos seus resultados mais controversos, como demonstra a tese de Pannain e também esta tese, é o fortalecimento de uma política indígena monolítica e centrada nos horizontes utópico-ideológicos do MAS.

O governo de Evo Morales e o campo político indígena:

Uma observação sobre as políticas indígenas e o Estado Plurinacional não pode terminar sem um comentário mais específico a respeito das relações entre o governo de Evo Morales e o campo político indígena boliviano. A refundação do Estado boliviano e criação do Estado Plurinacional foi uma política projetada e implementada pelo governo Morales. Era uma proposta em sua campanha presidencial de 2005. A constituinte que dá formas a essa proposta se desenrolou entre 2006 e 2007, portanto, desde o primeiro ano de governo de Morales. Como vimos na sessão anterior, ela se

desenrola sob a hegemonia do *Movimiento al Socialismo – Instrumento Político por la Soberanía Popular* (MAS-IPSP), o partido do presidente. Por tudo isso, em grande medida, o novo modelo estatal é associado constantemente a um projeto político partidário do MAS, e há pouco espaço para imaginarmos o Estado Plurinacional da Bolívia dissociado da figura de Evo Morales. O MAS constantemente reforça que a experiência plurinacional depende da permanência de Morales no poder para avançar; a direita opositora desacredita o projeto plurinacional por considerá-lo um discurso estritamente MASista. Se não em todos os lugares, ao menos na Bolívia, pensar no governo sem o Estado ou no Estado sem o governo seria exageradamente ingênuo⁶⁹.

Não é à toa que a revelação do campo político indígena boliviano envolve dinâmicas referentes à reconstrução do Estado e à hegemonia do partido do governo entre as organizações indígenas. Pensar em um campo político indígena baseia-se em Bourdieu e em seu entendimento do campo político como o próprio Estado. Especificamente na Bolívia, pensamos no campo político indígena como uma categoria que transita entre o governo e o Estado, e que é a principal manifestação da complexidade das ações políticas indígenas bolivianas. Não poderia ignorar que Roberto Cardoso de Oliveira trabalhou a noção de campo político indígena (2000a), propondo que ele é o espaço da interlocução e do verdadeiro diálogo entre autoridades indígenas e não indígenas dentro do Estado. Cardoso de Oliveira oferece a definição de campo político indígena depois de estabelecer qual a diferença entre as políticas indigenistas e as políticas indígenas. As primeiras, uma “modalidade de atuação governamental” (2000a, p. 214) orientada a pensar (a partir de uma ética crítica) as relações complexas entre o Estado e as etnias indígenas. As políticas indígenas, por sua vez, já mencionei rapidamente, seriam as políticas propostas por indígenas; “propostas pelos próprios índios e por suas lideranças, (...) expressão que dispensa qualquer esclarecimento adicional”⁷⁰. O campo político indígena seria o encontro entre políticas indígenas e indigenistas, um espaço privilegiado de diálogo que seria organizado com o

⁶⁹ Agradeço à professora Carla Costa Teixeira por ter feito esse lembrete durante a qualificação do projeto de pesquisa que se desenrolou nesta tese. Foi a partir daquele comentário que organizei esta seção.

⁷⁰ Ibidem

objetivo de construir um espaço continuado de interlocução inter-étnica e democrática⁷¹.

Faz sentido que, ao pensar o Brasil, Cardoso de Oliveira (2000a) fale na *organização* de um campo político indígena enquanto eu, pensando na Bolívia, fale em sua *revelação*. Tenho insistido no uso do verbo “revelar” para representar a ação que envolve o campo político indígena, porque ao mesmo tempo em que ele sugere o aparecimento de algo novo, uma nova imagem, nos permite entender que seus componentes já existiam em outro lugar, ainda que com outra qualidade. O campo político indígena boliviano tem essa característica. Ele é revelado no contexto do Estado Plurinacional e sob a hegemonia do governo Morales, mas não é propriamente organizado pelo governo: ele existe enquanto o governo existe, porque o alto escalão do governo boliviano é indígena. O campo político indígena boliviano é produto de muitas imbricações entre o que a bibliografia antropológica pensa como política indígena e política indigenista, produzindo o curioso fenômeno do indigenismo indígena, como muito bem reparou o professor Antônio Carlos de Souza Lima (2018) ao comentar uma parte deste trabalho⁷². Aceito a sugestão, que possibilita afirmar que não há uma ruptura nítida entre o que é política indígena e o que é indigenismo de Estado na Bolívia.

É a relação entre o governo de Evo Morales e as estratégias de ação política indígenas que explica a qualidade das políticas indígenas no Estado Plurinacional da Bolívia. Isso significa que, o melhor lugar para observar e analisar as políticas indígenas é na sua imbricação com o governo e o Estado, nesse complexo campo político indígena que se revela na Bolívia. Bourdieu já afirmou que uma grande vantagem analítica da noção de campo político é que ela permite que uma ideia abstrata e de difícil delimitação como a política se construa como uma realidade (2011, p. 194). Essa definição interessa para a análise das políticas indígenas bolivianas. A

⁷¹ Ibidem

⁷² Em julho 2018, no 18º Congresso da IUAES, apresentei o trabalho “O Estado Plurinacional da Bolívia diante das políticas indígenas” no Open Panel 23, organizado por Antônio Carlos de Souza Lima e Laura Navallo. Na ocasião o professor Antônio Carlos sugeriu que está em curso na Bolívia uma espécie de “indigenismo indígena”, que precisaria ser melhor descrito e analisado. Agradeço pelo comentário e pelo *insight*, que caracterizou com precisão a discussão que eu vinha realizando nesta seção da tese.

definição mínima de política indígena como políticas realizadas por indígenas, já algumas vezes mencionada anteriormente, nos apresenta, na Bolívia, um conjunto de ações aparentemente disperso, incoerente, exageradamente volátil e variado. Assim, prefiro falar em um campo político indígena e em como ele compreende encontros entre hegemonia e não hegemonia, entre governo e oposição, entre governo e Estado. Do contrário, pareceria que esses espaços imbricados seriam ocasionais e aleatórios, quando eles são a própria qualidade da política indígena na Bolívia.



Outdoors na comunidade de San Bernardo, no rio Sécore TIPNIS, onde eram construídos uma nova escola e um centro de saúde, agosto de 2016. Foto: Renata Albuquerque

O estabelecimento de limites turvos entre Estado e governo na Bolívia, por exemplo, faz parte do jogo político do MAS, como demonstram todas as propagandas e campanhas publicitárias do governo, assim como as estratégias de comunicação de muitas das políticas públicas realizadas nos anos de governo Morales. Um dos

principais programas dos anos de gestão MASista exemplifica a afirmação: trata-se de um guarda-chuva orçamentário chamado de *Bolivia Cambia, Evo Cumple*, que tem movimentado enormes valores para realizar qualquer tipo de projeto que o governo ache pertinente. No último capítulo desta tese veremos como esse programa é mobilizado estrategicamente para fazer com que a figura de Evo Morales chegue nos rincões em que há oposição. A intensidade do personalismo do projeto plurinacional do MAS espantaria um observador desavisado. Onde está o Estado, na Bolívia, está o rosto, o nome, a marca de Evo Morales.

O campo político indígena boliviano e seu indigenismo indígena existem na imbricação entre o governo Morales e o Estado Plurinacional, e também na imbricação entre o governo Morales e as organizações indígenas. Essa imbricação não significa associação de horizontes e o indigenismo indígena do MAS não é uma ponte entre as organizações indígenas e o Estado. É preciso ser enfática quanto a isso. Como afirmou Luis Tapia (2010), há uma certa “dualidade” e “distância” entre a agenda política das organizações indígenas e a agenda política do governo, ainda quando os mesmos atores transitam por esses espaços (como é o caso de lideranças indígenas pró-governo). O politólogo boliviano é muito sensível ao perceber que as organizações indígenas (ainda que as lideradas por atores governistas) e o MAS têm diferenças ideológicas e utópicas que não são produzidas por uma questão de escala, e sim porque não respondem a uma mesma “matriz” articuladora⁷³.

Mesmo tomando em conta que a articulação entre essas esferas é real e que a imbricação entre organizações indígenas e governo (e Estado, conseqüentemente) existe, ela não demonstra um projeto de governo enraizado nas organizações indígenas. O diagnóstico de Tapia é que o projeto político articulado no mundo das organizações e o programa de governo do MAS se conectaram apenas em ocasiões pontuais, com o objetivo de sustentar a maioria eleitoral do partido do governo⁷⁴. O diagnóstico é de 2010, produzido, portanto, ao final do primeiro mandato do presidente, mas continua pertinente.

⁷³ Ibidem. p. 119

⁷⁴ Idem.

Em seguida apresento dois episódios etnográficos que demonstram e informam sobre o caráter circunstancial da unidade do campo político indígena boliviano. Primeiro, será discutida a institucionalização da noção de *Vivir Bien* e, em seguida, a criação de leis que versam sobre a defesa da Mãe Terra. Os dois exemplos envolvem o contexto do projeto de construção da estrada Villa Tunari-San Ignacio de Moxos através do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécore, e isso não é ocasional: só demonstra como aquele território está no centro de muitas disputas por hegemonia na Bolívia.

O *Vivir Bien* aparece como pilar das propostas de transformação da Bolívia antes da refundação do Estado boliviano, quando ainda em 2006 baliza e organiza o Plano Nacional de Desenvolvimento do país (*Plan Nacional de Desarrollo: Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para VIVIR BIEN, 2006-2010*). A referida noção apontava fundamentalmente para uma revisão da lógica hegemônica do desenvolvimento, propondo o abandono da ideologia/utopia desenvolvimentista clássica em nome da ampliação dos direitos dos povos indígenas. Em um manual de construção do *Vivir Bien* elaborado pelo Ministério de Relações Exteriores da Bolívia, a noção é apresentada como uma resposta à crise global (BOLÍVIA, 2010). Seria inspirada nos princípios andinos de *Sumaq Kawsay* (em *aymara*) e *Suma Qamaña* (em *quéchua*). No Equador também se estabeleceu como um novo princípio basilar para o Estado com o nome de *Buen Vivir*. Desde então o *Vivir Bien* e o *Buen Vivir* aparecem de maneira cada vez mais assídua entre os debates sobre a criação de novas alternativas ao desenvolvimentismo clássico (ACOSTA, 2011; ALBÓ, 2011; AVENDAÑO, 2010; FARAH e VASAPOLLO, 2011; GUDYNAS, 2010; 2011; WALSH, 2010).

A centralidade do *Vivir Bien* no projeto político de Evo Morales é o maior símbolo do seu esforço em aproximar o universo indígena de si. Seria a principal demonstração, entre outras, de que um tempo indígena se iniciava na Bolívia. Para Fernándes (2009, p. 42), por exemplo, é indiscutível que as principais características da Bolívia do século XXI são a “*emergencia del pensamiento indígena y el acceso al poder político por parte de los indígenas*”. Muito disso é movido pela noção de *Vivir Bien*. A Bolívia teria dado um novo lugar para o pensamento indígena, resgatando os ensinamentos incas ancestrais e transportando-os para dentro do campo político

nacional. Os defensores mais ardorosos desse processo de transformação atestam que estaria em gestação no país uma nova tecnologia política e social proveniente da experiência comunitária dos *ayllus* andinos e que teria capacidade de reinventar o modelo estatal boliviano. Uma nova política, indígena, fecundada pela ideia de que é possível, para todos, viver bem.

Para David Choquehuanca (2011), ex-Ministro de Relações Exteriores da Bolívia e um dos principais ideólogos do *Vivir Bien*, a noção significa o esforço de viver em comunidade, em fraternidade e especialmente em complementariedade. Choquehuanca afirma que “*mentir, robar, atentar contra la naturaleza posiblemente nos permita vivir mejor, pero eso no es Vivir Bien*”. “*Al contrario*”, afirma, “*Vivir Bien significa complementarnos y no competir, compartir y no aprovecharnos del vecino, vivir en armonía entre las personas y con la naturaleza*” (2011, s/p). Para ele “*el Vivir Bien no es lo mismo que el vivir mejor, el vivir mejor que el otro. Porque para el vivir mejor, frente al prójimo, se hace necesario explotar, se produce una profunda competencia, se concentra la riqueza en pocas manos*”⁷⁵. Essa é a perspectiva que deveria orientar o novo Estado em seu processo de transformação, mas ela é apenas uma entre diversas interpretações sobre o que o *Vivir Bien* poderia significar enquanto política.

O processo de transformação que a Bolívia viveu no princípio do governo de Evo Morales era constantemente disputado pelos diferentes setores que compuseram o amplo Pacto de Unidade que dava apoio e base política ao MAS. Entre esses setores apareciam visões profundamente diferentes sobre o modelo de Estado ideal para a Bolívia. Indígenas das terras baixas e do altiplano; *cocaleros*; mineiros; trabalhadores do campo e da cidade. Como vimos, durante a constituinte essas diferenças conseguiram ser matizadas em nome da construção de um texto constitucional consensual, mas a fórmula discursiva que promovia a conciliação dos direitos indígenas com o desenvolvimento e o crescimento econômico tornou-se impraticável depois da aprovação da nova Constituição e diante do giro desenvolvimentista da campanha de Evo Morales à reeleição em 2009, (SCHAVELZON, 2015, p. 58).

Não há uma matriz comum que organiza todos os discursos sobre o *Vivir Bien* na Bolívia. Para o governo, por exemplo, não há contradição na formulação de um

⁷⁵ Idem.

“desenvolvimento para *Vivir Bien*”. Além do projeto de construção de uma estrada através do TIPNIS, sob a vigência do *Vivir Bien* também avançam, por exemplo, projetos hidroelétricos (como em Chapete, El Bala, Rositas e em Guayaramerín) e projetos de extração de petróleo em áreas protegidas e/ou territórios indígenas (como em Taríquia, Tacana II e Takovo Mora). Sobre as atividades petrolíferas em áreas protegidas, vale lembrar que foram práticas regulamentadas pelo Estado Plurinacional em 2015 através do Decreto Supremo 2366, promulgado depois da aprovação da lei marco *de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien* (lei 300).

Evidentemente, existe muita reação entre as organizações indígenas a respeito dessa interpretação sobre o *Vivir Bien*. Na minha dissertação de mestrado (MORAES, 2014) mostrei como os sentidos do *Vivir Bien* eram disputados entre muito atores relacionados direta e indiretamente com os conflitos no TIPNIS. Sem dúvida poderíamos encontrar situação semelhante ao redor dos outros conflitos sobre projetos de desenvolvimento mencionados acima. As polêmicas ao redor da noção de *Vivir Bien* mostram como na Bolívia as políticas realizadas em nome dos povos indígenas não necessariamente representam uma ruptura com as fórmulas políticas e econômicas hegemônicas, como é bastante anunciado pelo oficialismo. Essas práticas e discursos concorrentes são movimentados por indígenas e em nome da construção de uma experiência política nacional orientada aos povos indígenas. Por tudo isso, não é absurdo dizer que na Bolívia atual o desenvolvimentismo é uma das caras da política indígena, e isso mostra o quanto a categoria “política indígena” não é autoexplicativa naquele cenário. Ela pode se referir a uma grande variedade de experiências, projetos, ideologias e utopias.

Há um segundo episódio que também exemplifica de que modo segmentos importantes dos indígenas das terras baixas não se reconhecem nas políticas impulsionadas pelo governo Morales em seu nome. Trata-se, agora, da aprovação de duas leis que versam sobre a Mãe Terra. Elas ilustram os problemas sobre o que seria a marca indígena no novo Estado. A primeira delas foi a lei 71, aprovada em vinte e um de dezembro de 2010. Essa *Ley de Derechos de la Madre Tierra* é uma lei curta, de dez capítulos, que em síntese define como a ideia de *Madre Tierra* passa a percorrer a institucionalidade estatal. De acordo com essa lei, a Mãe Terra é sagrada por ser “el

sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida” (lei 71, Art. 4). Já a lei marco número 300, aprovada em quinze de outubro de 2012, tem cinquenta e oito artigos. Em linhas gerais, ela lança o novo modelo de desenvolvimento a ser instaurado no país a partir da plurinacionalização do Estado e da adoção do *Vivir Bien* como noção basilar da plurinacionalidade.

As duas leis estabelecem que no marco da pluralidade e pela sua sacralidade a Mãe Terra teria direitos diante do Estado. Apesar de soarem profundamente inovadoras no que se refere às conexões entre a agenda política indígena e a agenda legislativa estatal essas leis não estabeleceram nada que transformasse a vida dos povos indígenas que habitam a Amazônia boliviana, que continuou sendo vista pelo Estado como um recurso mal utilizado pelos indígenas. O discurso sobre a Mãe Terra, evidentemente central nessas leis, adorna uma legislação sobre desenvolvimento que na prática continua emoldurando grandes obras orientadas pelo desenvolvimentismo clássico, como os projetos hidroelétricos e petroleiros mencionados acima. As leis sobre a Mãe Terra servem como emblema da experiência plurinacional: disparam e mobilizam intensas opiniões a seu respeito (de favoráveis e contrários), mas na realidade não modificam o *status quo*. Como dizem na Bolívia, apesar do bom tom das leis que outorgam direitos (abstratos) à terra, *otra cosa es con guitarra*: não é fácil manter a mesma afinação diante do instrumento (MORAES, 2016a).

A lei sobre direitos da Mãe Terra circulou pelo mundo mais como uma lei de proteção ambiental do que como uma lei que estabelecia direitos aos povos indígenas, mostrando a sintonia do governo boliviano com a agenda ambientalista internacional. No *The Guardian*, por exemplo, era destacado o fato de que “a natureza teria os mesmos direitos que o ser humano”⁷⁶, afirmação que repercutiu em diversas opiniões sobre a lei, mas que não procede. Os direitos da natureza, da Mãe Terra, previstos na lei, versam sobre a não contaminação e sobre a preservação da natureza. Apesar da sacralidade da terra ser mencionada, não há referência alguma sobre tomar a terra como sujeito de direito. A única previsão objetiva estabelecida pela lei 71 é a criação de uma defensoria da Mãe Terra (Art. 11) que até o momento da escrita desta tese nunca

⁷⁶ “Bolivia enshrines natural world’s rights with equal status for Mother Earth”, de 10 de abril de 2011, em <https://www.theguardian.com/environment/2011/apr/10/bolivia-enshrines-natural-worlds-rights>

foi criada. A lei 300, de 2012, é mais complexa do que a primeira, mas ali a noção de *Madre Tierra* também é apenas mobilizada abstratamente em meio a uma legislação que versa fundamentalmente sobre desenvolvimento (na mesma medida em que a lei 71 é uma lei de proteção ambiental). A estampa indígena apenas alimenta um movimento cíclico de relançamento de políticas conhecidas.

Um olhar atento ao contexto nacional do país nota que tanto em 2010 quanto em 2012 essas medidas respondiam a momentos políticos em que a síntese “desenvolvimento para *Vivir Bien*” parecia inviável e que as políticas do governo tendiam a medidas desenvolvimentistas polêmicas para os povos indígenas. Em 2010, apesar de ser o primeiro ano do Estado Plurinacional, o governo Morales no início de sua segunda gestão (2010-2014) respondia mais às promessas de desenvolvimento, industrialização e modernização da Bolívia do que antes, como apontou Schavelzon (2015, p. 58). Em 2010 a lei de direitos da Mãe Terra impede que a pauta indígena escape completamente do escopo do governo. Em 2012 a *Ley marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien* tem uma missão ainda mais conciliatória, relançando a proposta de que a agenda indígena e as políticas desenvolvimentistas do governo não eram inconciliáveis. O país estava diante da gigantesca polêmica sobre a construção da estrada através do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécore, e a IX Marcha Indígena com os *marchistas* mobilizados contra o projeto viário havia chegado em La Paz meses antes.

Desde o final de 2011 a principal polêmica da Bolívia dizia respeito à estrada através do TIPNIS e ao modelo de desenvolvimento do Estado Plurinacional. Em dez de fevereiro de 2012 o governo havia promulgado a lei de número 222, que na prática revogava a paralisação das obras no TIPNIS e propunha que o tema fosse solucionado através de uma consulta às comunidades do território. Em onze de abril a empresa brasileira OAS, então responsável pela obra, rescinde o contrato com o governo boliviano. Em quinze de abril, a IX Marcha saiu de Trinidad em defesa do TIPNIS e contra a lei de consulta; os *marchistas* ficam acampados em La Paz por duas semanas e retornam ao território sem nenhum diálogo com o governo, prontos para organizar a resistência à entrada das comissões de consulta no TIPNIS. No dia primeiro de agosto, a consulta se inicia e no dia 6 de setembro o governo assina um contrato com empresas

bolivianas para dar início ao trecho um da polêmica estrada. A lei marco *de la Madre Tierra y Desarrollo Integral* seria aprovada algumas semanas depois, em quinze de outubro do mesmo ano.

O descompasso entre a aprovação de leis que versam sobre a Mãe Terra e o enraizamento do modelo desenvolvimentista clássico na Bolívia Plurinacional demonstra como políticas indígenas que alcançaram o Estado ainda precisam ser colocadas em tela de juízo. O contexto da elaboração do projeto de construção da estrada Villa Tunari-San Ignacio de Mojos através do TIPNIS sintetiza a multiplicidade de formas que as políticas indígenas tomam na Bolívia plurinacional, e não à toa ele aparece quando falamos do *Vivir Bien* ou das leis sobre a *Madre Tierra*. O desafio que o *proceso de cambio* boliviano se colocava era trazer a diversidade de experiências políticas dos povos indígenas do país para dentro do Estado, reinventando-o. As políticas indígenas, nesse cenário, eram o centro e ao mesmo tempo o alvo do novo Estado. É preciso observar, entretanto, como diferentes segmentos indígenas, de diferentes partes do país, se relacionaram e reagiram a esse processo, necessariamente transformando os sentidos que as políticas indígenas viriam a ter na Bolívia.

Terceiro capítulo

POLÍTICAS INDÍGENAS E O TERRITÓRIO
INDÍGENA E PARQUE NACIONAL ISIBORO
SÉCURE

La política es lo que divide a la gente

Juana Guasebe

Os conflitos no Isiboro-Sécure:

O TIPNIS se localiza entre os departamentos de Beni e Cochabamba, em uma região onde os limites departamentais não são definidos. Parte do território está aos pés da Cordilheira dos Andes enquanto outra parte adentra nas planícies da floresta Amazônica. Trata-se de uma área estratégica para a integração entre terras altas e terras baixas, ademais de contar com grandes reservas de petróleo e gás natural em seu subsolo. Existem interesses de diferentes ordens por trás do projeto de construção de uma estrada através do TIPNIS (MORAES, 2014, p. 58-64), relacionados à extração de petróleo e à concessão feita pelo governo boliviano à Petrobrás; à expansão da Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana (IIRSA), no que confere à integração regional interoceânica; ao projeto de internacionalização do capital brasileiro por meio do financiamento do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) a empresas brasileiras com atuação no exterior; à construção de uma estrutura viária que conecte as terras baixas e terras altas do país sem a necessidade de contato com o departamento de Santa Cruz de la Sierra; à consolidação da hegemonia política do MAS junto ao setor latifundiário beniano e aos *cocaleros* cochabambinos que seriam beneficiados pela estrada; à expansão das fronteiras agrícolas do campesinato *quéchuas* e *aymaras* que tem ocupado as terras baixas desde a reforma de 1953; e, finalmente, aos segmentos do movimento indígena do TIPNIS que estão alinhados com o MAS e prometem solucionar todos os problemas sociais do território através da construção da estrada.

O TIPNIS é um dos maiores territórios indígenas da Bolívia e, por também ser um Parque Nacional, é uma das vinte e duas Áreas Protegidas do país. De acordo com o *título ejecutorial* entregue pelo governo de Evo Morales à Subcentral do TIPNIS em 2009, o TIPNIS corresponde a uma área de 1.951.656 hectares. No território existem sessenta e quatro comunidades indígenas que se distribuem entre a zona do Sécure alto, do Sécure baixo, a zona do Isiboro baixo, a zona central e a zona sul (Isiboro alto). São comunidades *mojeño-trinitárias*, *yuracarés* e *chimánes* que variam no tamanho de suas populações e na quantidade (e qualidade) de infraestrutura de que dispõem (como escolas, postos de saúde, eletricidade, bombas de água, comércio, casas de

alvenaria, pistas de avião, etc). A proposta de construção de uma estrada através do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécure surge em 2003 com o Decreto 26996, promulgado pelo então presidente da Bolívia Gonzalo Sánchez de Lozada. Ela foi planejada para ligar as cidades de Villa Tunari e San Ignacio de Moxos e se construída teria ao redor de 300 km de extensão. A estrada seria dividida em três trechos; o segundo, previsto para ter 177 km, deveria atravessar o TIPNIS. Neste trecho, prevê-se 60 km atravessando o coração do parque, uma área isolada onde ainda não há contato com os colonos que já habitam outras regiões da terra indígena. É ao redor da construção deste trecho que estão as grandes polêmicas sobre a construção da estrada.



Corregedor da comunidade de Villa Fátima, Hilário Noto, retorna ao rio Sécure com sua família depois de viagem à Trinidad, julho de 2016. Foto: Renata Albuquerque

Atualmente o acesso ao TIPNIS pode ser feito por via terrestre, aérea ou fluvial. Por terra se pode entrar no território através da estrada Cochabamba-Santa Cruz, que

em uma de suas saídas leva ao município de Villa Tunari, no departamento de Cochabamba; de lá é possível ingressar na zona sul do parque. Indo pelo departamento de Beni se pode ingressar no TIPNIS passando pelos municípios de San Ignacio de Mojos e San Lorenzo e chegando na comunidade de Santo Domingo que fica no Sécore alto. Está em construção uma pequena estrada ligando San Lorenzo de Moxos e a comunidade de Puerto San Lorenzo, localizada no Sécore baixo. Para ingressar por via aérea, existem pistas de voo em algumas comunidades e no Centro de Gestão, que fica na boca do Sécore, quando ele deságua no Isiboro.

Mesmo com todas essas opções, a principal via de transporte na região são os rios. Saindo de Trinidad, é possível navegar pelo rio Mamoré, entrar no Isiboro e chegar nas comunidades daquele rio, da zona central e do Sécore baixo. Para chegar à zona do Sécore alto a melhor saída é desde San Lorenzo de Mojos, de lá é possível navegar pelo rio Tijamuchí até que ele desemboque na parte alta do rio Sécore. Saindo de Cochabamba é possível ir por terra até as primeiras comunidades da zona sul do TIPNIS e ingressar no parque diretamente através do rio Isiboro desde sua parte alta. Ao longo dos três anos de pesquisa no TIPNIS insistentemente me disseram que o deslocamento através dos rios é suficiente para atender às necessidades que se tem de acesso à cidade. O que falta em infraestrutura viária poderia ser suprido com a construção de caminhos entre as comunidades ou caminhos que conectassem comunidades maiores com os municípios mais próximos, já fora da área do território.

Ainda assim o governo nacional boliviano propõe a construção desse projeto viário como uma política não só desejada como absolutamente imprescindível para tirar os povos do TIPNIS de uma suposta situação de pobreza e abandono. Apesar dos interesses por trás da obra não corresponderem aos interesses das comunidades da região, o governo boliviano insistia em apresentá-los como lhes convinha. Trata-se da criação de uma retórica que pode ser observada especialmente através do livro *“Geopolítica de la Amazonía”* (GARCÍA LINERA, 2012), escrito pelo vice-presidente boliviano em meio às polêmicas sobre a necessidade de construção da estrada. O livro é um manifesto em defesa do projeto, que busca estabelecer coerência entre o projeto plurinacional e a construção da estrada. García Linera se utiliza do argumento da soberania para acusar a resistência à estrada de ser uma estratégia contra

revolucionária do imperialismo estadunidense⁷⁷; argumenta que os dirigentes indígenas que se opõem à estrada em nome da defesa do território na verdade seriam madeireiros que se resignam a movimentar o empresariado local e submeter o TIPNIS ao projeto capitalista⁷⁸; e defende que o problema da relação do Estado com o meio ambiente não se relaciona com a lógica extrativista, se limitando a ser um problema do modo de produção capitalista⁷⁹. García Linera apresenta uma típica retórica desenvolvimentista de parte da esquerda latino-americana que rifa os direitos territoriais dos povos indígenas em nome da necessidade de controle dos recursos naturais. É importante lembrar que esse livro foi lançado um mês antes da promulgação da lei 300, *Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien*, amplamente defendida pelo vice-presidente na imprensa boliviana e internacional

Como bem diagnosticou Schavelzon (2016, p. 8), desde a eleição de Evo Morales se consolidou em todo o mundo a imagem de que um tempo indígena se instaurava na Bolívia, ainda que paralelamente a lógica desenvolvimentista clássica se alastrasse no país. É possível reconhecer variados esforços, partindo do governo do Estado Plurinacional, de reafirmar e propagar a retórica do tempo indígena. São exemplos a cerimônia de posse de 2010 e 2015, quando Evo Morales é empossado presidente em Tiwanaku, sítio arqueológico pré-incaico que já foi a capital do antigo império; a aparição do *Vivir Bien* como conceito fundamental do novo Estado Plurinacional; a aprovação da *Ley Marco de la Madre Tierra* em 2012; e a apropriação, por parte do oficialismo, dos discursos sobre o Pachakuti – ideia de transformação da ordem geral do universo contida na percepção andina de um tempo não linear. Pachakuti significa a mudança profunda da sociedade ou o retorno do tempo de equilíbrio; uma mudança de Era, que Morales quis mobilizar para atribuir o início do seu governo de significados oriundos da cosmologia andina ancestral. Com a intensificação dos conflitos no TIPNIS essa retórica parece mais frágil, mais contraditória. Fica mais difícil convencer que o tempo indígena se instaurou na Bolívia.

⁷⁷ Ibidem. p. 89-90

⁷⁸ Ibidem. p. 36

⁷⁹ Ibidem. p. 103

A resposta do MAS à fragilização da retórica indígena foi rápida. O partido do governo não aceita a imagem de inimigo dos povos indígenas, mas tampouco abre um espaço efetivo para sua presença nos planos do governo. Diante da fragmentação do movimento indígena, que se divide frente à polêmica sobre a estrada e os direitos dos três povos do TIPNIS, o *Movimiento Al Socialismo*, então, reconfigura a sua base de apoio e fortalece a indígenas “permitidos” e às organizações que compartilham do seu horizonte utópico. Essa movimentação oxigenou novas tentativas de construção de coerência entre ideologia e utopias indígenas, por um lado, e o programa político da esquerda sindicalista *cocalera* boliviana, extrativista e desenvolvimentista, por outro. A proposta de que existem atores e segmentos do movimento indígena “permitidos” tem inspiração evidente no trabalho de Charles Hale e Rosamel Millamán e suas reflexões sobre a Guatemala e o Chile (2005). Curiosamente, os autores afirmam que quem primeiro cunha a ideia de um “índio permitido” – que eles desenvolvem – é a socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui. A categoria explica a relação entre indígenas e governos neoliberais nos anos 1990, e transportá-la para o contexto boliviano da segunda década dos anos 2000 exige cuidado; ainda assim, não parece que a ideia do “índio permitido” seja uma caracterização completamente inusitada para pensar a Bolívia.

A ideia do “índio permitido” permite a observação de pelo menos três aspectos da divisão produzida na relação entre a política e os povos indígenas: se nota a importância do protagonismo político indígena, da saída do indígena das margens da política e, ao mesmo tempo, se nota que ainda que seja importante, esse protagonismo precisa ser pensado criticamente sempre quando necessário. Nesse sentido, é indiscutível que a plataforma de luta pela ampliação da presença indígena no campo político latino-americano é legítima e importante. Essa ressalva é fundamental para que este trabalho não sirva como um instrumento de desmobilização indígena. Não se trata, de nenhuma maneira, de criticar despropositadamente a atividade política indígena. Trata-se de entender as suas consequências e, de quebra, de imaginar novos horizontes possíveis para ela. Permitida ou não permitida, a política indígena existe nesse mundo e é importante interpretar os seus sentidos e a sua importância, como aprendemos com Geertz ([1989] 2008). A categoria permite a observação de um

terceiro aspecto: quando falamos em “índios permitidos” imediatamente nos perguntamos sobre quem seriam os não permitidos e sobre quem está operando a distribuição das permissões, o que traz a dimensão do poder para dentro do debate. Falar em permitidos e não permitidos permite que dinâmicas de poder e hegemonia – dinâmicas de permissão – estejam em destaque na análise das políticas indígenas.

Em um trabalho preliminar chamei a segmentação do movimento indígena e o aparecimento de políticas indígenas permitidas e não permitidas de duplicação (MORAES, 2018). Entendo que esse processo de duplicação começa em 2011, depois da realização e dos desdobramentos da VIII Marcha Indígena. Esse processo não é uma abstração analítica e se manifesta na realidade com a duplicação dos diretórios das organizações indígenas, que, como veremos, disputam entre si por legitimidade. Com a duplicação das organizações e do movimento indígena, a política ganha um novo sentido na Bolívia; a etapa organizativa que começa no final da década de 1980 e que está a todo vapor nos anos 1990 e começo dos anos 2000 se encerra. Outra política indígena começa a aparecer na Bolívia. Uma política indígena permitida, que existe em oposição a uma política indígena não permitida. Como já sabemos, a marcha de 1990 foi o principal episódio político das terras baixas bolivianas. Ela comportou uma pluralidade de visões e sentidos sobre a política e sintetizou essa diversidade tornando-se um episódio singular. Nos anos que seguiram a I Marcha, as comunidades do TIPNIS e de outras regiões de Mojos seguiram seu ritmo de vida próprio, desfrutando do território que haviam conquistado em 1990 e preservando suas organizações enquanto instrumento de luta e de unidade inter-étnica.

Em 2011 tudo começa a se transformar, e as comunidades do TIPNIS são convocadas a se engajar em uma nova luta em defesa de seu território, outra vez com uma agenda capaz de fundir os horizontes políticos das organizações e das comunidades dos territórios – horizontes que nem sempre coincidem apesar de estarem conectados. Descobre-se que o governo do país havia assinado um convênio com a empreiteira brasileira OAS, para que ela elaborasse e executasse um projeto para a construção de uma estrada entre os municípios de Villa Tunari e San Ignacio de Moxos. Ninguém havia sido consultado ou informado sobre o projeto, que foi sendo desenvolvido na surdina entre 2008 e 2011. Desde aquele momento a luta contra a

estrada começa a tomar formas de plataforma política de oposição, ao mesmo tempo em que é uma estratégia de luta pela sobrevivência das comunidades. Os dirigentes organizaram uma nova marcha que saiu de Trinidad como uma marcha contra a estrada e em defesa do TIPNIS e chegou em La Paz como a principal expressão de uma nova oposição política ao governo de Evo Morales.



Canoas no rio Sécore, comunidade de Coquinal, agosto de 2016. Foto: Renata Albuquerque

Em quinze de agosto de 2011, exatamente vinte e um anos depois do início da *I Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad*, saiu de Trinidad rumo a La Paz a VIII Marcha, batizada como *Marcha Indígena por la Defensa del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore, por los Territorios, la Vida, Dignidad y los Derechos de los Pueblos Indígenas*. A VIII Marcha reuniu cerca de mil e quinhentos indígenas de diferentes etnias da Bolívia em apoio à luta do TIPNIS em defesa do seu território e contra a construção da estrada naquela região. Como em 1990, em 2011 a marcha

conciliava diferentes posições políticas. Se em 1990 tratava-se de uma luta unificada pelo direito ao território, em 2011 tratava-se de uma luta em sua defesa e contra a construção de uma estrada através dele. Marchavam os dirigentes, marchavam as comunidades, marchavam os povos originários das terras altas, marchavam ativistas de La Paz, de Cochabamba e de Santa Cruz, jornalistas, fotógrafos, advogados, pesquisadores bolivianos e estrangeiros. A VIII Marcha de 2011 tornou-se uma ampla demonstração de força política contra o polêmico projeto viário defendido pelo governo de Morales.

Existem conexões fáceis de perceber entre a I Marcha de 1990 e a VIII Marcha de 2011, como com razão colocou Xavier Albó (2012). Ambas partem de Trinidad rumo a La Paz, convocando uma multidão multiétnica para defender o direito dos povos indígenas de viver no seu território. Ambas, mais especificamente, tratam do TIPNIS, território conquistado em 1990 com a I Marcha e que estava sendo defendido pelos seus em 2011. Para Albó, inclusive, a VIII Marcha “*tiene mucho de una nueva ‘etapa’ de aquella misma ‘larga marcha’*”⁸⁰. Ainda assim, haveria algo profundamente diferente entre as duas marchas, algo que havia se transformado ao longo das mais de duas décadas que separam os episódios: a relação do movimento indígena do TIPNIS com o campo político boliviano era outra. Depois de mais de vinte anos de luta organizada, depois de terem participado diretamente de um processo complexo de reflexão sobre o modelo de Estado do país e depois de terem sido parte ativa da campanha, da eleição e do começo do governo de Evo Morales as lideranças indígenas das terras baixas tinham uma nova compreensão sobre seu papel como atores políticos quando marcharam em 2011, e souberam aproveitar aquele momento para iniciar uma disputa direta por hegemonia política no país.

Apesar de *comunarios* e dirigentes marcharem juntos e com um objetivo comum (a luta contra a estrada), não necessariamente compartilhavam as disputas ideológicas e utópicas travadas entre dirigentes opositores e o governo. A agenda política opositora difundida entre alguns segmentos do movimento indígena das terras baixas não se replicava automaticamente nas comunidades, que em um primeiro momento marchava pelo território, mas não necessariamente contra o governo, como

⁸⁰ Ibidem. p. 12

pude perceber através de relatos e entrevistas. No meio do caminho entre Trinidad e La Paz, em Chaparina, tudo começa a se transformar. Uma experiência de repressão e violência fortalece a postura oposicionista entre as colunas que marchavam contra a estrada, e esse evento desencadeia uma onda nacional e internacional de questionamento e enfrentamento ao governo de Morales. Em vinte e cinco de setembro de 2011, no povoado de Chaparina, a VIII Marcha indígena foi surpreendida, reprimida e atacada pela polícia, supostamente a mando de membros do governo boliviano. Até hoje ninguém foi responsabilizado pela ação.

Desde a primeira vez em que cheguei a Trinidad, em 2013, e ao longo desses anos de pesquisa, os relatos que escutei sobre Chaparina foram os mais emocionados, por serem sempre depoimentos difíceis para quem se lembrava dos eventos daquele dia. São relatos de muita dor, sofrimento e angústia, e também são de onde se alimenta a desilusão com o governo de Evo Morales entre segmentos das organizações indígenas e algumas comunidades do TIPNIS. Chaparina foi o divisor de águas na relação entre o TIPNIS e o governo boliviano, e sem dúvida alguma foi a faísca que disparou a organização da nova oposição indígena ao MAS. Aquele dia é lembrado no país, até hoje, com muita emoção. O jornalista Alex Contreras, que acompanhava a marcha, relata que *“antes de la represión policial, en el campamento indígena, todo era tranquilidad”*, mas *“de pronto y de manera sigilosa los efectivos policiales empezaron a movilizarse para rodear el campamento”* (CONTRERAS, 2012, p. 109). Assim, de repente, começou a *“brutal represión”*:

Se escuchaban gritos desesperados de las madres indígenas, porque ante el efecto de los gases lacrimógenos los niños corrieron despavoridos al monte. Nunca antes habían vivido esa situación. Los policiales golpeaban sin compasión a los indígenas que encontraron, no se salvó nadie. Los niños caían e incluso fueron pisoteados y los más viejos se desmayaron por la aspiración de los gases. (...) Al principal dirigente del TIPNIS, Fernando Vargas, le detuvieron entre nueve efectivos policiales: fue golpeado cobardemente en el suelo, maniatado, amordazado y conducido por la fuerza a un vehículo. Desde el monte, la dirigente indígena Mirian Yubánore era arrastrada por los efectivos policiales: tenía las manos atadas, la boca amordazada, tenía signos de haber sido golpeada⁸¹.

⁸¹ Ibidem. p. 110

As imagens dos eventos em Chaparina rapidamente circularam pelo país e repercutiram na imprensa internacional. No dia seguinte à repressão, o governo de Evo Morales começa a desmontar, com a renúncia da então ministra de defesa Cecilia Chacón. Nos dias que se seguiram outros membros do governo seguiram renunciando: um vice-ministro, uma funcionária do Ministério de Desenvolvimento Rural e a diretora de Migrações⁸². Chaparina marcava o início de um segundo tempo do governo Morales, no qual importantes segmentos populares rompiam com o governo e passavam a questionar de frente o projeto de país do MAS. Também marcava um segundo tempo para as políticas indígenas que começariam a tecer outros horizontes para si. O Pacto de Unidade começava a se dissolver, já que a *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia* e o *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu*, as organizações que representam as nações e povos indígenas originários da Bolívia a nível nacional, se deslocavam para o campo da oposição. A repressão em Chaparina aproximou a luta contra a estrada da luta contra o governo, definindo um novo campo de atuação entre os indígenas das terras baixas e justificando a atuação de alguns dirigentes no campo político departamental e nacional. Indígenas se mobilizam contra indígenas no campo político que se revela ao seu redor, em uma interessante manobra que vai criando novas estratégias de ação.

Quando a VIII Marcha chega à capital *paceña* em dezenove de outubro, quase um mês depois de Chaparina, meio milhão de pessoas havia tomado as ruas para demonstrar seu apoio ao TIPNIS. Os últimos onze quilômetros de marcha até a *Plaza Murillo*, onde está localizada a sede do governo, foram percorridos por mais de três mil pessoas. Como em 1990, os relatos sugerem uma recepção emocionante na cidade: “*a los marchistas les llovían flores por los costados, papeles picados desde los edificios, algunos paceños sobrepasaban el cerco de ciudadanos para alcanzar una bolsita de agua, un jugo, unas galletas a los recién llegados*” (CIDOB et al., 2012, p. 217). A cidade ainda carrega as marcas desse episódio. Nas vezes em que estive em La Paz, encontrei pichações declarando apoio aos *marchistas* em diversas partes. Núcleos e comitês de apoio ao TIPNIS apareceram em La Paz, em Cochabamba e em Santa Cruz, as maiores cidades da Bolívia. A repressão à marcha despertou uma gigantesca comoção nacional

⁸² Ibidem. p. 114

e uma evidente solidariedade aos *marchistas*, que mesmo depois do ocorrido se recompuseram, seguiram o seu caminho e chegaram a La Paz.

A VIII Marcha, assim como outras grandes marchas, foi um “fato criador de fatos” (CHAVES, 2000, p. 11), um episódio que disparou fenômenos sociais e políticos translocais, como a paralisação das obras e a suspensão do contrato com a OAS, a partidarização da oposição indígena ao governo, a organização de uma base política aliada ao MAS dentro do território, a instauração de um processo na Comissão Interamericana de Direitos Humanos, etc. Cristhine Chaves etnografou a marcha nacional do Movimento dos Sem Terra de 1997, no Brasil, e produziu importantes contribuições sobre as marchas enquanto “formas culturais transtemporais”⁸³. Para ela, marchar é uma atividade presente em diferentes tradições (poderíamos dizer que em diferentes tradições políticas, religiosas, cívicas, culturais). Apesar de ser “dotada de características distintivas que permitem reconhecê-la”, a marcha sempre pode ser “revestida de significados os mais diversos”⁸⁴. No caso da VIII Marcha também foi possível observar a maneira como aquela ação política fez sentido tanto para os *comunarios* que marchavam contra a estrada, quanto para os dirigentes que se afirmavam como lideranças nacionais, para os militantes ambientalistas e dos direitos humanos, para estudantes e intelectuais desiludidos com o governo de Morales e para os políticos (indígenas e não indígenas) da oposição que fortaleciam.

A Bolívia tem nas marchas uma tradição política importante. Além de elas serem historicamente eficientes em seus propósitos, as marchas fazem parte da gramática política do país (MORAES, 2014, p. 86). Miranda (2011) faz uma breve recuperação da história das marchas na Bolívia e propõe que naquele país a história se escreve com os pés. Além das nove marchas das terras baixas, na Bolívia marcharam mineiros, *cocaleros*, camponeses, professores, estudantes. Homens e mulheres de todas as idades e de todas as partes do país. Em 1986 os mineiros marcharam “*por la vida*”, em 1990 os indígenas das terras baixas marcharam “*por el territorio y la dignidad*”, em 2016 portadores de necessidades especiais marcharam por um aumento no auxílio financeiro que recebem do governo. Houve marchas no país pela soberania nacional e

⁸³ Ibidem. p. 18 e 19

⁸⁴ Ibidem. p. 19

em defesa da sacralidade da folha de coca (1994), pela constituinte (2002), pela refundação da Bolívia (2008), contra e a favor a reeleição de Evo Morales (2017). Além dessas grandes e marcantes marchas, várias outras foram realizadas ao longo dos anos. Bloqueios de estradas, por exemplo, são outro recurso recorrente no país, mobilizados quase mensalmente pelos mais diversos setores populares e com as mais diversas finalidades. É inegável que há uma sólida tradição de ocupação dos espaços públicos para a demonstração política na Bolívia.

A VIII Marcha já se localiza entre os grandes eventos políticos da história da Bolívia. Para muitos analistas, isso se justifica porque ela questionou a capacidade transformadora do Estado Plurinacional, desafiando o modelo de desenvolvimento vigente no país depois do início do processo de transformação boliviano (CONTRERAS, 2012; GÚZMAN, 2012; PAZ, 2012). Eu mesma realizei minha primeira pesquisa sobre o TIPNIS atentando às tensões que o conflito produzia nos discursos sobre o novo modelo de desenvolvimento nacional boliviano baseado no *Vivir Bien*, mas hoje percebo que o principal traço do conflito é outro. Para Sarela Paz, além de desafiar o modelo econômico vigente e de também evidenciar os desafios institucionais do Estado Plurinacional no contexto regional, a VIII Marcha é um evento político importante por representar uma manifestação estratégica de determinados segmentos sociais indígenas sobre as formas políticas e as formas econômicas em curso (PAZ, 2012, p. 14). Esse me parece ser o ponto mais importante da análise proposta pela antropóloga boliviana, pois antecipa a instauração de um novo momento das relações entre povos indígenas e política na Bolívia.

Com a grande repercussão da chegada da VIII Marcha em outubro de 2011, depois da brutal repressão em Chaparina e dos percalços do trajeto, o governo não teve outra alternativa senão negociar com a direção da marcha. O resultado foi a promulgação da *Ley Corta 180*, a lei de intangibilidade do TIPNIS. A lei 180 proibia a construção daquela ou de qualquer outra estrada através do território (Art. 3), e ratificava o TIPNIS como território dos povos *mojeño-trinitários*, *yuracarés* e *chimánes* (Art. 1, § 2). A parte mais polêmica da lei é a que estabelecia o TIPNIS como território intangível (Art. 1, § 3). Como a lei não fazia mais do que anunciar essa nova qualidade da região, ela deixou espaço para diferentes interpretações sobre seu significado. Para

os segmentos afins ao governo, que imediatamente reagiram à lei 180 por defenderem a construção da estrada, o caráter intangível do TIPNIS significaria que nada mais pode ser feito naquela região: nem uma árvore poderia ser derrubada, nem um animal morto, nem uma escola construída, nem uma roça queimada, nem um novo caminho aberto. Eles propagavam desde aquele momento que a lei deveria ser barrada, pois ela inviabilizaria a vida no território. O enfrentamento à intangibilidade do TIPNIS impulsionou o enfrentamento à grande vitória da marcha: aquela lei que proibia a construção da estrada Villa Tuanri-San Ignacio de Mojos.

Com a desculpa de defender o interesse das comunidades, dirigentes da zona sul do parque (do *Consejo Indígena del Sur*, o CONISUR) organizam, ainda em 2011, uma contra marcha do TIPNIS até La Paz. Essa nova marcha não saiu da Amazônia, mas dos pés dos Andes bolivianos, na região sul do TIPNIS que é mais próxima a Cochabamba. Eles marchavam contra a lei 180, declaradamente contra a intangibilidade do TIPNIS e conseqüentemente contra a proibição do projeto viário previsto para atravessar o território. Estavam articulados com segmentos do movimento indígena que já atuavam lado a lado com quadros políticos do MAS. A questão da intangibilidade mobilizou alguns *comunarios* para a nova marcha, e durante muito tempo se supôs que enquanto a lei 180 fosse vigente qualquer pessoa que trabalhasse na terra, por exemplo, corria o risco de ser presa. Foi com base nessa impressão que os segmentos favoráveis ao governo fortaleceram uma estratégia de revogação da lei 180, consolidada em julho de 2017 através da atuação da deputada indígena governista (MAS) Ramona Moyo.

Ramona Moyo é casada com Carlos Fabricano, presidente do segmento governista da Subcentral do Sécur. Durante anos coordenaram ações pela revogação da lei 180, que além de considerar o TIPNIS como área intangível proibia explicitamente a construção da estrada entre Villa Tunari e San Ignacio de Moxos através do TIPNIS. Por anos o apoio dos segmentos governistas ao referido projeto viário se escamoteou entre os discursos contra a intangibilidade. Em três de julho de 2017 Moyo entrega à presidência da Câmara de Deputados um projeto de lei de “proteção, desenvolvimento integral e sustentável do TIPNIS”, que na prática substituía e invalidava a lei 180. Um mês depois, em três de agosto, a lei era aprovada

na Câmara e em seguida no Senado. Ainda em agosto, no dia dezoito, Evo Morales vai a Trinidad, capital de Beni, e em um grande ato no coliseu da cidade assina a lei 266 que retira do TIPNIS a intangibilidade que lhe protegia, permitindo, ao mesmo tempo, a construção do controverso projeto viário.

O problema do TIPNIS foi reconstruído a partir da disputa pelo sentido e importância da intangibilidade territorial e o que era um conflito dos indígenas com o governo se transformou em um conflito entre indígenas do TIPNIS. O tema da intangibilidade criou uma batalha interpretativa entre as lideranças indígenas opositoras e governistas dentro do campo político boliviano, transformando o conflito em algo que deveria ser resolvido internamente entre os indígenas. Essa transformação foi decididamente estimulada pelo governo que, diante da chegada da contramarcha a La Paz, anunciou que a questão da estrada e da intangibilidade do TIPNIS já não seria decidida pelo governo e sim por uma consulta realizada entre as comunidades, dentro do território. Dirigentes opositoras e governistas passam a se ocupar da solução do problema e o governo, de certa forma, se desresponsabiliza pela solução do caso. Eis o embrião da duplicação do movimento indígena. O conflito sobre a estrada começa a se transmutar em um conflito entre os políticos do TIPNIS. Isso se inicia, em grande medida, com a promulgação da lei 222 em fevereiro de 2012, conhecida como a lei de consulta.

Os dilemas sobre a política:

Era mais um final de tarde, em setembro de 2016, em Puerto San Lorenzo, comunidade localizada no rio Sécore. Eu conversava com a então *capitán-grande* da comunidade, hoje presidenta da organização de mulheres do TIPNIS, *doña* Marquesa Teco. Finalmente havíamos decidido gravar uma entrevista, depois de algumas semanas em que eu vivia em sua casa, com sua família. A conversa passou pela história da sua vida e pela história da comunidade e invariavelmente chegou ao tema da consulta realizada no território em 2012. Puerto San Lorenzo foi uma das comunidades do TIPNIS mais afetadas pela consulta e desde então está profundamente dividida. Na

entrevista, *doña Marquesa* narra esses acontecimentos. Comentava que “*desde que hubo la consulta, ahí empezó las divisiones. Aquí éramos bien unidos, no había divisiones. Cuando había una cosa de por allá de la ciudad se tocaba el bombo y nos íbamos toditos, ¿no?*”. Os bombos são tocados por um membro do *cabildo* da comunidade e significam que o corregedor ou outra autoridade estão convocando uma reunião comunal. *Doña Marquesa* relembra que os assuntos que vinham “*de allá de la ciudad*” eram discutidos na reunião, e que “*todos opinábamos, a veces decíamos ‘no, no queremos’*”. Depois de 2012, a realidade da comunidade mudou. Poucas pessoas respondiam aos chamados para as reuniões, aos bombos, e os espaços de discussão, assim, foram se tornando mais restritos, com pouca participação: “*cuando llegó la consulta ya empezó la desunión. A veces tres familias no más se reunían, ya no había el bombo que suene. Desde ahí empezó la desunión*” (22/09/16).

A antropóloga boliviana Sarela Paz afirma que “*la Consulta Previa a los pueblos indígenas se basa en el derecho colectivo de los pueblos a la libre determinación*” e que “*la consecuencia primaria de la libre determinación es su carácter vinculante como decisión hacia el Estado, mucho más si el contenido político del Estado es Plurinacional*” (2012, p. 30, grifos meus). O direito à consulta prévia, livre, informada e de boa fé, portanto, deveria ser um dos pilares do projeto estatal plurinacional. Ele está previsto na Constituição Política do Estado (Art. 30, 304, 352, 403, 401) e reflete os avanços conquistados pelos povos indígenas no cenário internacional diante das agências multilaterais. Os povos indígenas têm o direito de ser consultados em diversas situações diferentes, não apenas (mas também) quando seu território será afetado diretamente por projetos de desenvolvimento. Esse direito foi primeiro estabelecido em 1989 através da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho nos artigos 6, 15, 17, 22, 27 e 28. Nos artigos 15, 17, 19, 30, 32, 36 e 38 da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2008, há referência ao direito dos povos indígenas de serem consultados sobre temas que lhes interessem. O documento mais recente sobre o tema é a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada em 2016, que nos artigos 18, 20, 23, 28 e 29 também versa sobre o direito à consulta.

Em todos os exemplos mencionados acima o direito à consulta prévia foi considerado uma enorme conquista dos povos indígenas das Américas e do mundo. O direito à consulta parte de pelo menos três fundamentos: primeiro, do reconhecimento da diversidade étnica e cultural de um Estado; segundo, do direito à autodeterminação dos povos que deveriam ter espaço institucional para organizar suas prioridades especialmente no que se refere ao seu território; e terceiro, parte do direito que os povos indígenas têm, como donos de seus territórios, de participar dos planos de formulação, aplicação e avaliação dos planos e projetos de desenvolvimento nacional que lhes afetem diretamente (CHARRIS, 2014, p. 125). O direito à consulta, portanto, expressa o reconhecimento, por parte do Estado, de que os povos indígenas devem sempre ser parte ativa e protagonista dos processos de decisão sobre sua vida e seu futuro. Para Santamaría (2016, p. 232), no cenário internacional as consultas se fortalecem cada vez mais como uma ferramenta de defesa dos povos indígenas, sobretudo no que se refere à exigência de consentimento livre, prévio e informado como condição *sine qua non* para a realização de determinados projetos.

No caso da Bolívia, e especificamente da consulta realizada aos três povos que vivem no Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécuré, é preciso ter cautela. Doña Marquesa não era uma voz dissonante quando afirmava que a consulta ao TIPNIS tinha sido a origem dos problemas da região. É preciso levar essa declaração a sério para entender a dinâmica das políticas indígenas no Estado Plurinacional. Na Bolívia, e em todos os lugares, não é suficiente realizar uma análise abstrata da situação dos direitos humanos, civis e políticos dos povos indígenas. A análise antropológica de processos como a consulta ao TIPNIS permite que a experiência real das comunidades sobressaia e que a localização dos povos indígenas no campo político nacional seja reconstruída a partir daí. Isso significa que mesmo em um Estado Plurinacional – ou ainda, especialmente em um Estado Plurinacional – é preciso analisar o impacto das políticas governamentais realizadas em um território indígena a partir de como ela é percebida por quem vive ali; interpretar o significado da política e não apenas reconhecê-la. A primeira vista pode parecer que a decisão do governo boliviano corresponde aos seus esforços de transformação e plurinacionalização, pois instituiu a realização de uma consulta prévia como mecanismo de solução de um

conflito sobre um projeto de desenvolvimento. Acontece que essa narrativa não considera aspectos normativos, contextuais e procedimentais da consulta que permitem a interpretação de que ela se converteu em um problema político para as comunidades do território.

A consulta tal como prevista pela lei 222 (Art. 9) não se fazia fácil de entender e escamoteava a discussão sobre a estrada. Apesar de toda aquela situação polêmica e conflituosa ter sido sobre a construção da estrada Villa Tunari - San Ignacio de Mojos através do TIPNIS, a consulta não perguntava diretamente se as comunidades da região estavam a favor ou contra o projeto. A primeira pergunta da consulta era sobre a permanência do caráter intangível do território tal como previa a lei 180. A intangibilidade havia sido inventada pelos segmentos pró-governo como a proibição de tocar qualquer recurso natural do território, incluindo a terra, as plantas e os animais. Por isso, segundo esses segmentos, ela deveria ser esquecida e derrubada. Os segmentos que marcharam contra o governo interpretavam a intangibilidade como uma proteção, e afirmavam (e ainda afirmam) que ela era a principal defesa das comunidades contra projetos indesejados e mesmo contra o avanço da agricultura *cocalera* ao sul do parque. Para eles a intangibilidade não se referia às atividades produtivas cotidianas, que poderiam continuar sendo desenvolvidas nas comunidades normalmente. Diante de uma ampla rejeição ao projeto viário no território, o governo preferiu debater a questão da intangibilidade com as comunidades.

De acordo com os informes oficiais das brigadas da consulta (BOLIVIA, 2012) o tema da estrada só aparecia nas comunidades que decidissem que não queriam que o TIPNIS seguisse intangível, criando a impressão de que havia continuidade entre ser contra a intangibilidade e ser a favor da estrada. As opiniões contrárias à estrada foram inibidas e o TIPNIS se dividiu entre aqueles que tinham aceitado a consulta e rejeitado a intangibilidade e aqueles que rejeitavam a consulta e defendiam a intangibilidade: o Estado conseguiu conformar o conflito de acordo com o seu interesse. A rejeição à realização da consulta em algumas comunidades tinha que ver com o contexto de sua realização. Muitas comunidades entendiam que a presença do governo no território não tinha a finalidade de consultar as comunidades sobre a estrada, uma vez que partes dos seus trechos um e três já estavam em construção. O TIPNIS foi aprisionado

entre esses dois trechos, e há quem argumente que a obra deve ser concluída para que os recursos já investidos não sejam desperdiçados. Tanto o trecho um, que sai de Villa Tunari, quanto o trecho três, que chega em San Ignacio de Mojos, desembocam no TIPNIS, como pude conferir durante uma inspeção que realizamos do trecho três.



Construção abandonada de uma ponte na estrada entre San Ignacio de Mojos e Monte Grande, que corresponde ao último trecho da estrada Villa Tunari – San Ignacio de Mojos, julho de 2016. Foto: Renata Albuquerque

Quando a lei de consulta foi aprovada em fevereiro de 2012, ela foi rejeitada por quem tinha participado da *marcha* de 2011 enquanto uma saída para a situação de conflito que se apresentava no TIPNIS. O contrato assinado com a OAS em 2008 e o início das obras dos trechos um e três inviabilizavam que a consulta de fato fosse *prévia*, e a centralidade do debate sobre intangibilidade prevista pela lei abria espaço para dúvidas sobre a *boa fé* com que a consulta seria operada. As previsões

constitucionais sobre a consulta prévia, livre, informada e de boa fé já não poderiam ser cumpridas. As organizações indígenas em resistência decidem seguir com sua mobilização, convocam as comunidades mais uma vez e organizam uma nova marcha a La Paz. Em vinte e sete de abril de 2012 a IX Marcha Indígena sai de Trinidad, tendo como lema central a defesa do TIPNIS. Cerca de quinhentas pessoas saíram com a marcha, e depois de sessenta e dois dias de caminhada chegaram na sede do governo com mais de mil pessoas.

Outra vez os *marchistas* se instalaram em um acampamento na *Plaza Murillo*, mas dessa vez o governo reagiu com indiferença mesmo depois de quatorze dias de vigília. Ao não serem recebidos, os indígenas deixam La Paz com a promessa de resistência dentro do território. Durante esse período as polarizações políticas do país já se refletiam no universo das organizações indígenas, sinalizando o auge do processo de duplicação ao qual me referi no começo deste capítulo. A maior prova disso foi a convocação de uma GANPI (*Gran Asamblea Nacional de los Pueblos Indígenas*) durante o período em que os indígenas acampavam em La Paz. Algumas lideranças indígenas que haviam marchado em 2011 se aliaram ao governo e convocaram a assembleia soberana, que elegeu um novo diretório para a *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia*, a CIDOB. Sua diretoria original permanecia junto da Subcentral do TIPNIS e da Subcentral do Sécore em La Paz e não reconheceu o encontro ou suas decisões. A partir daquele momento e até hoje, duas diretorias reclamam ser a CIDOB legítima, mas o governo só reconhece uma delas.

Em Beni, a *Central de Pueblos Indígenas del Beni* e a Subcentral do Sécore passaram por um processo similar ao da CIDOB e na esteira da pouca reverberação da IX Marcha elegeram novas diretorias afins ao governo, também à revelia das diretorias que cumpriam suas gestões. Essas organizações também se dividiram entre favoráveis e contrários ao governo e a resistência à estrada foi se apresentando cada vez mais como uma bandeira oposicionista e não como a vontade da maioria das comunidades. Nas minhas viagens pelo TIPNIS conversei com muitas pessoas que foram favoráveis à consulta, que são contra a lei de intangibilidade e que defendem o governo de Evo Morales, mas que mesmo assim são contra a estrada através do território. O TIPNIS se dividia profundamente diante da polarização política que ia crescendo e ser contra a

estrada perdia cada vez mais a importância. O debate que se intensificava, a polarização que passava a importar era aquela entre governistas e opositores, que pode ser pensada como polarização entre indígenas “permitidos” e “não permitidos”, como veremos na próxima seção.

Além do que já foi apresentado, aspectos procedimentais da consulta também colaboraram para que ela tenha se tornado um problema político no TIPNIS. Na verdade, talvez esses sejam os elementos mais importantes da questão. Existem muitas denúncias sobre a metodologia de trabalho das brigadas governamentais que entraram no território para realizar a consulta. De saída, elas estimularam que *comunarios* se colocassem uns contra os outros, buscando aliados para si mesmos nas comunidades que haviam decidido coletivamente que iriam rejeitar a consulta. Em várias das comunidades que visitei relatam que as reuniões da consulta, pelo motivo acima citado, não foram realizadas no *cabildo* da comunidade, que em muitas dessas reuniões apenas poucas famílias compareceram e que em várias delas o próprio corregedor da comunidade não era convocado.

As brigadas da consulta além de forçarem sua presença em muitas comunidades e de não respeitarem o espaço do *cabildo* e as suas autoridades, tinham a liberdade de oferecer projetos produtivos de pequeno, médio ou grande porte em troca da consulta. As comunidades (ou as famílias) que aceitaram a consulta ganharam facões, motores de barco, painéis solares para energia, bombas de água e até projetos como escolas, quadras poliesportivas e postos de saúde. Consolidava-se a máxima de que rejeitar a consulta era rejeitar a presença do Estado e através da aceitação ou da rejeição de “presentes” e projetos as comunidades foram catalogando umas às outras como aliadas ou contrárias ao governo. A divisão se aprofundava cada vez mais. No rio Sécore, que já contava com duas diretorias que se reivindicavam legítimas representantes da sua Subcentral, as comunidades que respaldavam a gestão pró-governo recebiam projetos negociados pelo seu presidente, Carlos Fabricano, diretamente com o ministro da presidência, Juan Ramón Quintana – braço direito de Evo Morales desde sua primeira gestão e porta-voz do governo no Beni.

Mesmo com tudo isso já havia e ainda há um consenso entre os que tinham recebido os projetos e os que haviam rejeitado tudo: a culpa daquela divisão era da

política. Ercílio Rocha, um ancião *yuracaré* que vive em Nueva Lacea, exprime bem a situação. Ele afirma que “*más antes no había esa pelea, cuando más antes estaban trabajando bien los dirigentes*”. Depois da duplicação dos diretórios e do aparecimento de novos dirigentes o problema teria começado, e agora tudo seria “*pura pelea*”, ele afirma. “*El territorio estamos peleando entre familia, sobrinos, nietos, todo eso. No estamos tranquilos con nuestro territorio. La consulta cuando entró hizo más problema, porque algunos no quieren consulta, algunos quieren, así estamos ahorita*” (05/02/2015). A consulta em grande medida materializou a presença do Estado no território e logo foi assimilada como a chegada da política no TIPNIS. A consulta, a política, teria disparado a divisão e os conflitos entre as comunidades do território.

A associação estabelecida nas comunidades entre a estrada e a política fica mais evidente se olharmos com atenção para a dinâmica de aprovação de projetos à época da entrada das brigadas governamentais no TIPNIS: defender o projeto viário do governo era um passaporte para o campo dos permitidos e para o acesso a projetos e assistências diversas. Isso significa que o apoio político ao governo pode ser relativizado, já que algumas vezes indica aceitação de projetos produtivos antes de indicar alinhamento com a agenda política governamental. A política permitida também envolve esses segmentos e esse tipo de estratégia de relação com a coisa pública – ela pode ou não ser ideologicamente engajada, desde que não enfrente publicamente o governo.

Diziam na comunidade de Coquinal que “*se uno quiere trabajar al lado del gobierno va a tener de todo*”, e no TIPNIS não há quem duvide disso – seja apoiador ou opositor. É a partir desse entendimento que a consulta conseguiu chegar em algumas comunidades, que temiam estar cortando vínculos com o governo e em última instância abdicando de seus direitos como cidadãos caso não recebessem a brigada da consulta. As comunidades que receberam a consulta viram nessa visita uma oportunidade de comunicar suas necessidades e o governo foi ganhando acesso ao território enquanto prometia escutar e atender essas demandas. O programa governamental intitulado *Evo Cumple* serviu como um guarda-chuva orçamentário para essas práticas (veja o segundo capítulo). O programa funciona sem uma agenda específica de projetos e pode liberar verbas através do Ministério da Presidência

quando lhe pareça conveniente. A maioria dos projetos do TIPNIS são projetos *Evo Cumples* autorizados pelo então ministro Quintana à época da consulta. Muitos deles são parcialmente financiados por prefeituras dos municípios aos quais as comunidades do TIPNIS pertencem⁸⁵.

No território, ninguém esconde que o governo oferecia projetos e presentes em troca da realização da consulta. Embora essa dinâmica seja recriminada por uns e valorizada por outros, todos estão de acordo de que ela acontecia. A comunidade de Puerto San Lorenzo é uma das que mais recebeu projetos à época da consulta. Uma de suas autoridades afirmou em entrevista que *“en esa consulta también se pidió otros beneficios para la comunidad, otros proyectos para la comunidad.(...) Se pidió ese motor que tenemos, ahí está el telecentro, ahí está la antena de celular – que hasta ahora no se ha cumplido”*. Os projetos prometidos em 2012 vão sendo cumpridos aos poucos, até hoje, de modo que as comunidades seguem pendentes das boas relações com os dirigentes indígenas aliados ao governo já que eles intermediam a realização dos projetos com os órgãos públicos. Naquela mesma entrevista foi afirmado que *“varios proyectos se pidió para que entre. Ahora estamos pidiendo que se cumpla, que no sea solamente que se quede ahí escrito sino que llegue a las comunidades, porque eso es un compromiso que ellos han hecho a través de la consulta”* (24/09/16).

Apesar de a consulta prévia se apresentar na Bolívia como um direito político dos povos indígenas diante da experiência de plurinacionalização e baseado no princípio da autodeterminação, como sugere Paz (2012, p. 18), no TIPNIS a consulta se transformou em outra coisa. O direito à consulta prévia no TIPNIS foi convertido em um instrumento político manipulado pelo governo boliviano para facilitar seu acesso ao território em meio à crise que enfrentavam. A entrada do governo nas comunidades através do oferecimento de projetos e em nome da realização da consulta não passou despercebida enquanto uma manobra política, por isso há tanta polêmica sobre esse tema. Na comunidade de Coquinal, no rio Sécore, que conseguiu a liberação da construção de um colégio durante a consulta, me diziam que agora *“ya no hay ganas de pedir cosas al gobierno, porque ya dicen que queremos carretera. Si él ayuda nosotros lo*

⁸⁵ As comunidades do TIPNIS pertencem aos municípios de San Ignacio de Mojos (província Mojos, Beni), Loreto (província Marbán, Beni) e Villa Tunari (província Chapare, Cochabamba).

recibimos los proyectos, pero ya nos dicen que queremos carretera” (08/08/16). Depoimentos como esse são comuns nas comunidades que receberam os projetos do governo durante a consulta e revelam um descontentamento com a maneira como a política governamental criou uma associação entre a estrada e a chegada dos projetos no TIPNIS.

A ideia que se sobressai diante de toda essa situação é que é preciso trabalhar com o governo para que as necessidades básicas de uma comunidade sejam atendidas. Muitos disseram que hoje em dia, no TIPNIS, é preciso “*tener color político*” para conseguir algum projeto para sua comunidade. A alusão às cores políticas faz referência aos dois principais partidos que exercem influência no TIPNIS, os azuis (que são os governistas, militantes do MAS) e os verdes (que são a principal força da oposição de direita, do partido *Democratas*). A consulta tal como foi realizada partidarizou o que deveria ser um momento de reflexão das comunidades sobre o futuro do território em que convivem, criando novos dilemas no território sobre a política e demonstrando as contradições e ambivalências das relações internas ao campo político indígena quando perpassado por tensões próprias das políticas nacionais. A resistência à consulta adquiriu o caráter de oposição ao governo, consolidando um bloco de oposição indígena que se aproximou dos partidos de direita e segue atuante até hoje. A consulta serviu de munição para as disputas por hegemonia entre os atores que fazem parte do campo político indígena boliviano.

Os resultados da consulta agudizam mais ainda o quadro. Aqui me refiro tanto ao resultado oficial divulgado pelo governo, quanto à reação das comunidades em resistência e de ONGs que organizaram uma contra consulta. Também me refiro ao fato de o governo ter reconhecido o fracasso da consulta e mesmo assim ter dado seguimento ao projeto de anulação da lei 180 de intangibilidade do TIPNIS. Ainda em 2012 o *Ministerio de Obras Públicas, Servicios y Vivienda* e o *Ministerio de Medio Ambiente y Aguas* publicaram um extenso informe final do processo de consulta ao TIPNIS, em formato de um livro de capa dura de 393 páginas. Recebi uma cópia desse material quando visitei a *Administradora Boliviana de Carreteras* em 2013, durante a pesquisa que realizava para o mestrado. Além de apresentar os antecedentes, a preparação, a instalação e os resultados da consulta, o documento lista, ao final, as dez

grandes lições que o governo teria extraído das comunidades. Dou destaque para a defesa da consulta como instrumento de “*construcción colectiva de la agenda para Vivir Bien*”, de “*construcción del Estado Plurinacional*”, de “*ejercicio de los derechos indígenas*” e de “*develamiento de la presencia imperial y [del] colonialismo ambiental*” (BOLIVIA, 2012, p. 377-390).

Os informes oficiais ofereceram uma análise da realidade do TIPNIS e da consulta muito destoante da experiência das comunidades. Além disso, apresentaram números que foram questionados pelas organizações indígenas locais, regionais e nacionais que se mobilizavam no processo de resistência. De acordo com o informe oficial do Estado, cinquenta e oito comunidades aceitaram receber a consulta e onze comunidades rejeitaram a entrada da consulta (o que totalizaria sessenta e nove comunidades no TIPNIS, cinco a mais do que o número de comunidades reconhecido pela Subcentral TIPNIS). Ainda de acordo com esse informe, das cinquenta e oito comunidades que receberam a consulta, cinquenta e sete teriam pedido a revogação da lei 180 de proteção ao TIPNIS e cinquenta e cinco teriam aceitado a construção da estrada Villa Tunari-San Ignacio de Mojos. Vale mencionar que nem as atas das reuniões comunais anexadas no livro oficial da ABC convencem sobre esse resultado favorável à estrada. Nos dois Encontros de Corregedores do TIPNIS que participei, em 2013 e 2016, escutei relatos sobre reuniões realizadas na base do engano e da chantagem. Além disso, o tema da estrada só aparecia em um terceiro momento da consulta, depois de perguntas sobre a intangibilidade e sobre as medidas protetivas adequadas para o TIPNIS. Essa terceira pergunta tampouco tratava diretamente sobre o polêmico projeto viário e abordava o tema das estradas de uma maneira ampla, questionando as comunidades sobre a necessidade de investimento em transporte que as favorecessem (BOLIVIA, 2012, p. 295).

A Subcentral do TIPNIS, a *Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni* e a *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia* organizaram viagens pelas comunidades do território, e saíram de Trinidad rumo ao TIPNIS menos de um mês depois do início da consulta oficial do governo. Durante as semanas de viagens dos dirigentes pelos rios Isiboro, Sécure e Ichoa, foi estabelecido na comunidade de Gundonovia (a primeira comunidade do TIPNIS quando se sobe o rio Isiboro, sua porta de entrada) um grande

acampamento da resistência à consulta. *Comunarios* e *corregedores* de várias comunidades foram apoiar a resistência, que também contava com a presença de ativistas e militantes de outras partes da Bolívia e de outros países. O rio foi fechado com arame farpado por alguns dias, para que houvesse controle das embarcações que entravam e saíam do TIPNIS. A brigada governista que tentava realizar sua consulta era monitorada pelos membros da resistência que tinham mais dois acampamentos estabelecidos no território (um na comunidade de Puerto Totorá e outro na comunidade de Puerto San Lorenzo, ambas no rio Sécuré).

O material divulgado pela Subcentral do TIPNIS como resultado desse trajeto, uma publicação financiada por ONGs bolivianas parceiras, sistematiza a posição de trinta comunidades do território, mas nem todas puderam ser visitadas e algumas relataram sua experiência com a consulta enquanto faziam parte da resistência em Gundonovia (SUBCENTRAL TIPNIS, 2012, p. 71-74). De acordo com esse material nenhuma das comunidades queria a estrada, mesmo aquelas que haviam decidido receber a consulta oficial. Nessas visitas às comunidades os dirigentes debateram a estrada, a consulta do governo, a participação das comunidades no censo de 2012 e a continuidade da resistência no território. Não realizaram uma consulta alternativa, esse não era seu objetivo ou sua responsabilidade naquele momento. Tratava-se da organização da resistência que, naquele momento, já era resistência à estrada, à consulta e ao governo.

Houve, ainda, outro *tour* pelas comunidades do TIPNIS em 2012. Ele foi organizado pela Igreja Católica através da *Pastoral Social Cáritas Boliviana* e em coordenação com a *Asamblea Permanente de Derechos Humanos de Bolivia*. Foram percorridas trinta e cinco comunidades e mais o Centro de Gestão do TIPNIS para verificar os resultados divulgados pela consulta oficial. Os resultados apresentados no informe publicado pela pastoral (CÁRITAS, 2013) corroboram com a afirmativa de que a consulta do governo foi realizada em uma atmosfera de engano e chantagem. De acordo com os dados da *Cáritas* vinte e três das trinta e cinco comunidades visitadas por eles afirmaram que haviam tomado a decisão comunitária de não receber a brigada da consulta por imaginarem que sua presença significava a aceitação da estrada. Ainda assim, quinze comunidades declararam que mudaram de ideia porque a brigada da

consulta oferecia presentes e prometia a construção de obras de colégios ou postos de saúde no local. Nove comunidades mencionaram que a consulta deveria ter sido realizada antes da assinatura do contrato com a OAS e do início das obras dos trechos um e três. Dezesete comunidades denunciaram que apenas algumas famílias receberam a brigada supostamente para pedir que se retirassem. Nove disseram que não foram notificadas sobre a chegada da consulta. Dezesesseis disseram que as atas que o governo havia divulgado não eram documentos da comunidade porque não haviam sido produzidas no *cabildo* e sim entre alguns *comunarios* em casas particulares.

A verdade é que existem muitas versões e muitas histórias desconstruídas sobre a consulta ao TIPNIS, mas isso tem importância limitada diante da dimensão das consequências daquela experiência. Antonio Candido uma vez afirmou, analisando aspectos da produção de Machado de Assis, que “o real pode ser o que parece real” (1970, p. 25). Além de extremamente sensível no que diz respeito à obra machadiana, a formulação de Antonio Candido pode ser estendida como interpretação de outros universos e por isso a resgato em um esforço de dar sentido à situação das políticas indígenas no TIPNIS depois da experiência da consulta. A polarização política entre governistas e opositores se tornou real no território ao longo da consulta, germinando em um ambiente de incertezas e necessidades para desabrochar enquanto divisão, desconfiança e aversão à política. Mesmo não tendo emanado de divergência político-ideológicas, a segmentação política do território se tornou real ao passo que parecia real, independente das relações efetivas com o governo ou com a direita opositora.

Os permitidos e os não permitidos:

No começo deste capítulo anunciei que, na Bolívia, a divisão que assola o movimento indígena desde 2011 se apresenta na realidade como um processo que chamei de duplicação. A duplicação é a maneira como a divisão se organiza na Bolívia, no campo político indígena boliviano, e ela produz um novo jogo político identitário que pode ser pensado com o auxílio da categoria de “índio permitido” de Hale e Millamán (2005). Os “índios permitidos” não são pessoas específicas, mas uma

categoria sócio-política de ação que permite que se observe a produção de diferenças entre “nós” e “eles”, facilmente observáveis na realidade boliviana atual⁸⁶. Ao mesmo tempo, ao falar dos permitidos (e conseqüentemente dos não permitidos) é possível criar um instrumento de análise das estratégias governamentais de divisão e de domesticação – nas palavras de Hale (2004) – do movimento indígena. A relação do governo de Evo Morales com os conflitos na região do Isiboro-Sécure produz esse efeito: ela segmenta indígenas permitidos e não permitidos, produzindo uma divisão profunda que atravessa o movimento indígena e é percebida no interior do território e das comunidades.

Como a duplicação é um dado da realidade, ela é percebida e interpretada tanto por governistas quanto por opositores. Co-existem estratégias narrativas que diferenciam “nós” e “eles”, e as duas o fazem recorrendo à indigeneidade e ao posicionamento político como recursos complementares para construção da identidade. Nós como os verdadeiros porta-vozes dos indígenas, somos o verdadeiro movimento indígena. Eles não. Política e identidade se cruzam e produzem fórmulas explicativas como a que Devin Beaulieu (2018) encontra no discurso de um dirigente indígena da oposição: “*ellos* [os políticos; os partidários do MAS, R.A.] *no son indígenas como nosotros*”. Ao perceber esse processo local de organização das diferenças políticas, Beaulieu fala sobre a insuficiência dos marcos conceituais dominantes, que não tomam em conta certas dinâmicas internas suficientemente complexas para serem tomadas como objeto de análise em separado⁸⁷. Ele se refere, como exemplo, à diferenciação conceitual entre os discursos *desarrollistas* e os *pachamamicos*.

Me encontrei com Devin muitas vezes durante o trabalho de campo. Não duvido que nossas pesquisas produzam inquietações semelhantes porque estivemos vivendo no mesmo ambiente de divisão (duplicação) do movimento indígena. Concordo e corroboro, portanto, com o diagnóstico de que os marcos conceituais operantes nos estudos antropológicos sobre as imbricações entre política e identidade

⁸⁶ No segundo capítulo fiz referência rápida sobre como a duplicação das organizações indígenas se relaciona com a percepção do outro no TIPNIS. Nesta seção vou elaborar um pouco mais sobre como a política intermedia a construção do “ele” e do “eu” naquele território, e quero agradecer ao professor João Felipe Ferreira Gonçalves pelo diálogo no 18º Congresso Mundial de Antropologia da IUAES, que me ajudou a organizar esse argumento.

⁸⁷ Ibidem. p. 247

têm sido insuficientes para explicar a realidade das políticas indígenas bolivianas, especialmente no TIPNIS. Ao mesmo tempo em que extrapolam expectativas hiper-reais (nos termos que propôs Alcida Ramos, 1995), os atores políticos do TIPNIS tampouco se limitam a ser réplicas indianizadas do velho desenvolvimentismo ou do neo-liberalismo familiar à América Latina. A política indígena na Bolívia, especialmente no TIPNIS, não existe nessa polarização, e se faz a partir da combinação de estratégias de ação – como, por exemplo, o desenvolvimentismo e os ideais de *Vivir Bien*, que já demonstrei serem eventualmente associados e complementares (MORAES, 2012).

Falar em permitidos e não permitidos, portanto, é um exercício analítico que permite entender as dinâmicas de poder que envolvem os conflitos do TIPNIS, mas como vimos há pouco os dilemas da política indígena no território são muitos e produzem um cenário complexo de posições, alianças, agendas e disputas. Ainda que ela não seja um retrato estático do campo político indígena boliviano, já que as posições dos atores estão sempre em transformação e em movimento entre esses pólos, a oposição entre permitidos e não permitidos permite que se observe a capacidade de generalização da duplicação do movimento indígena boliviano observada etnograficamente. Me refiro à divisão local entre “*los organicos*” e “*los políticos*”. A oposição indígena, que se percebe como voz “orgânica” do movimento indígena, se diferencia dos “políticos” governistas e produz a seguinte fórmula: **“nós”, “orgânicos”, não somos permitidos no governo “deles”, os “políticos”**. Essa fórmula sintetiza o esquema de duplicação da política indígena e inclui o problema da hegemonia na análise, já que quem tem o poder de permitir ou não permitir o acesso às instituições estatais é o campo aliado ao MAS.

O começo do movimento indígena das terras baixas da Bolívia se deu, como vimos no primeiro capítulo, através da construção de organizações. A articulação do movimento indígena boliviano dependia daquelas estruturas, e em grande medida ainda é associado a elas. As comunidades organizam seus *cabildos*, que são chefiados por um corregedor. O conjunto de corregedores se reúne em encontros anuais, onde discutem e decidem sobre assuntos próprios das comunidades. Aí elegem um diretório que ficará à frente de sua organização, a Subcentral. A cada quatro anos as Subcentrais

indígenas, através dos seus dirigentes delegados, elegem uma diretoria para as organizações regionais. Também a cada quatro anos há uma *Gran Asamblea Nacional de los Pueblos Indígenas*, a GANPI, onde a diretoria nacional da *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia* é eleita. Essa é a estrutura organizativa dos povos indígenas das terras baixas da Bolívia, sua estrutura orgânica. Tudo se conecta. Através dela as comunidades se expressam a nível nacional, e organizações como a CIDOB e suas regionais estariam sempre sintonizadas com as vontades e as necessidades comunais. O movimento lubrificado dessa estrutura organizativa é entendido como o movimento indígena legítimo, orgânico.

Esse esquema imaginado de tomada de decisões, que relaciona diretamente a vontade comunal às organizações indígenas nacionais, não existe sem a influência de organismos políticos externos ao mundo indígena, como é o caso dos partidos políticos – tanto os de direita quanto os de esquerda. É verdade que o peso do Estado e a hegemonia do partido do governo instrumentalizaram práticas políticas indígenas que se aglutinaram na sua órbita, e também é verdade que um movimento parecido aconteceu ao redor dos partidos da oposição de direita, que aproximou segmentos indígenas que por diversos motivos já não se alinhavam com o governo (o projeto viário através do TIPNIS sendo um desses motivos). Nesse sentido, é difícil pensar no que viria a ser o movimento indígena orgânico hoje em dia. Ainda assim, essa categoria circula ativamente nas conversas sobre política relacionadas ao território e à organização indígena mais geral, e é possível levá-la a sério enquanto análise local, principalmente se a colocamos ao lado da categoria de “índio permitido” de Hale e Millamán (2005) para entender melhor sua capacidade explicativa.

A ideia de organicidade, no TIPNIS, é relacionada às ideias de legitimidade, conexão, representatividade e pertencimento. Refere-se às condutas que são condizentes com a vontade da maioria, com o que é próprio, apropriado e legítimo para o território. Refere-se a um movimento a partir e a favor da vida concreta das comunidades, movimento esse que seria expresso nas organizações indígenas – organizações orgânicas, portanto. Essa ideia remete vagamente à noção gramsciniana do orgânico, embora não tenha registros de como a obra do intelectual italiano possa ter chegado a influenciar na organização do movimento indígena boliviano. Em

Gramsci o orgânico pode ser definido como um complexo vital e sistemático, aquilo que se refere à vida concreta (LIGUORI & VOZA, 2017, p. 532, 588 e 589). É aqui onde as duas atribuições do orgânico se assemelham. O orgânico em Gramsci se opõe ao metódico ou metodológico, àquilo que está puramente no campo da teoria⁸⁸. O orgânico no TIPNIS e o orgânico em Gramsci, portanto, referem-se ao que existe a partir da vida das pessoas.

“Os políticos” aparecem no TIPNIS (e em outros ambientes onde o movimento indígena atua) com a ascensão do MAS ao poder. São, desde a perspectiva local com a qual trabalhei, uma obstrução ao curso normal do movimento indígena, aquele que seria projetado pelas suas estruturas organizativas orgânicas. Os políticos são atores aliados aos partidos e governos que, por isso, trariam para dentro das estruturas orgânicas pontos de vistas externos ao mundo indígena. Também podem se referir a situações ou eventos que partilhariam dessa relação com algo *ajeno*. “A reunião é política”, “o encontro é político”, “a marcha é política”. Entende-se, desde essa interpretação, que essas reuniões, encontros ou marchas não são orgânicas.

É a oposição entre os políticos e os orgânicos que dá dinâmica ao campo político indígena boliviano, e isso implica que apesar de aparentemente antagônicos esses atores convivem no mesmo campo e constroem a mesma realidade social. Curiosamente, portanto, poderíamos afirmar que a diferenciação entre orgânicos e políticos, a partir de uma leitura gramsciana, não seria orgânica, já que o verbete “orgânico”, no Dicionário Gramsciano com o qual Prestipino colabora (LIGUORI & VOZA, 2017), é definido a partir de sua oposição com o que é “metódico”. Uma discussão metódica – não orgânica – é aquela que separa, por exemplo, sociedade civil e sociedade política. Na vida histórica concreta – orgânica – essa separação não existe, assim como não existe a separação entre os “orgânicos” e os “políticos”.

Existem outras tensões internas ao campo político indígena boliviano, ao TIPNIS especificamente. Vimos que existem distâncias entre habitantes das terras baixas e das terras altas, e também existem tensões entre indígenas e camponeses *cocaleros* (que vivem na zona sul do território). Ainda assim, são essas tensões entre indígenas das terras baixas, entre *hermanos*, as que me chamam mais a atenção. A

⁸⁸ Ibidem. p. 532, 533

duplicação das políticas indígenas, a consolidação de uma política indígena permitida e de outra não permitida, materializada pela relação entre política e identidade que separa eles – “políticos” – e nós – “orgânicos”. Me refiro ao fato de que as principais organizações indígenas de alguma forma relacionadas ao TIPNIS hoje têm – ou tiveram recentemente – dois presidentes e dois diretórios. Os cargos foram duplicados e essa duplicação é percebida como o aparecimento de um segmento “político” oposto ao “orgânico”. A relação com o MAS é definidora desses arranjos, é através dela que podemos pensar na correspondência entre a oposição nativa “político”/“orgânico” e a oposição analítica permitido/não permitido.

Os “orgânicos” e os “políticos” em Washington DC:

Vou apresentar como o caso TIPNIS foi discutido pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH). O objetivo da retomada desse episódio etnográfico é demonstrar os mecanismos que movimentam o processo de duplicação da política indígena. Faremos isso dando conta de um caso que se desenrola no cenário internacional, na capital dos Estados Unidos. Ao final, ficará mais fácil perceber o percurso entre a polarização “orgânico”/“político” e a polarização não permitido/permitido. O episódio foi a realização de uma audiência sobre o conflito do TIPNIS no 147º Período Ordinário de Sessões da Comissão Interamericana de Direitos Humanos, realizada em quinze de março de 2013. Levou indígenas do TIPNIS governistas e opositores, “políticos” e “orgânicos”, a discutir a situação do território em Washington DC. A audiência tinha como título “*Situación de derechos humanos de los pueblos indígenas que habitan en el Territorio Indígena del Parque Nacional Isiboro Sécuire (TIPNIS) en Bolivia*”, e foi proposta pelos segmentos contrários à construção da estrada Villa Tunari – San Ignacio de Moxos. As experiências políticas que replicaram a polarização nacional entre governistas e opositores no âmbito local também se valeram do cenário internacional como instrumento de construção do TIPNIS como um artefato de luta do campo político indígena.

A Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) foi criada em 1959 e é uma das partes do Sistema Interamericano de Direitos Humanos, que também envolve a Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH). A Comissão e a Corte Interamericana são órgãos vinculados à Organização dos Estados Americanos (OEA), um organismo internacional composto pelos trinta e cinco países das Américas. A CIDH tem sede em Washington DC e é composta por sete comissionados indicados pelos países membros da OEA e eleitos nominalmente em sua Assembleia Geral. Seu mandato é de quatro anos e pode ser renovado. Os comissionados são eleitos em períodos diferentes, de modo que não ocorra a renovação de todos os membros da Comissão ao mesmo tempo. Em sua composição atual a Bolívia não tem nenhum membro comissionado; o Brasil conta com a presença de Flávia Piovesan⁸⁹.

A Corte IDH tem sede em São José, na Costa Rica e é composta por sete juízes também eleitos pela Assembleia Geral da OEA, mas com mandatos de seis anos que podem ser renovados uma só vez. A diferença elementar entre a Comissão e a Corte é que a primeira não é um órgão judiciário, ou seja, não tem poder de julgar ou sentenciar os casos que discute. A Comissão é quem recebe denúncias de violações de direitos humanos nas Américas e decide sobre os casos que irão para julgamento na Corte. Os casos julgados pela Corte Interamericana têm de ser indicados pela Comissão ou pelos Estados membros da OEA, situação que não acontece na CIDH. A Comissão, portanto, é mais aberta à sociedade civil do que a Corte, já que tem espaço para que grupos, entidades ou qualquer cidadão das Américas submetam suas denúncias de violação dos direitos humanos através de petições, medidas cautelares ou de audiências nos Períodos de Sessões.

Todos os instrumentos disponíveis pela CIDH foram mobilizados em favor do TIPNIS, em momentos diferentes e por pessoas diferentes ao longo de alguns anos. Em 2011 é a primeira vez que há uma denúncia à Comissão relacionada à zona do Isiboro-Sécure. Tratava-se de uma medida cautelar expedida em defesa dos líderes indígenas que se preparavam para a VIII Marcha em defesa do TIPNIS. Os registros sobre essa medida cautelar não são públicos, tomei conhecimento de sua existência em conversas

⁸⁹ Quando a pesquisa foi realizada o brasileiro Paulo Vanucchi era comissionado. Aproveito para agradecê-lo pelas conversas e pela atenção durante o Período de Sessões que acompanhei em 2015 na sede da CIDH em Washington DC.

com as lideranças indígenas da Bolívia e alguns de seus advogados. Prefiro, por isso, não comentar sobre seu conteúdo. Ainda assim, é importante marcar que as medidas cautelares são definidas pelo Art. 25 do regulamento da CIDH como mecanismos de defesa expedidos pela Comissão em situação de gravidade e urgência em que representem riscos irreparáveis à pessoa ou ao grupo de pessoas solicitante. As medidas cautelares não necessariamente precisam se relacionar com casos ou petições anteriormente apresentadas à Comissão.

Em 2012 um novo mecanismo é acionado na CIDH. Agora, a abertura de uma petição formal em defesa dos direitos humanos dos três povos indígenas que vivem nas sessenta e quatro comunidades do TIPNIS. A petição (P-211-12) foi aberta em fevereiro de 2012 e seu conteúdo tampouco é de acesso público. Algumas informações sobre essa petição circulam de maneira mais recorrente entre ativistas e outras pessoas preocupadas com a situação do TIPNIS que não são os dirigentes indígenas ou seus advogados, o que me permite alguns comentários sobre o referido documento. A decisão de não discuti-lo profundamente é ética e política. A tomei ao definir que abordaria a situação do TIPNIS diante da CIDH, mas tendo em mente o esforço de não prejudicar o andamento do processo em curso. Sabe-se que a petição foi enviada à Washington através da ONG boliviana FOBOMADE, sediada em La Paz, em nome de lideranças e ex-lideranças do território. O FOBOMADE, *Foro Boliviano sobre Medio Ambiente y Desarrollo*, hoje é presidido por Adolfo Moye, indígena *mojeño-trinitário* do TIPNIS que foi presidente da Subcentral do TIPNIS até 2012. O FOBOMADE foi criado em 1992 e há anos mantém estreita relação com a problemática política do Isiboro-Sécure, constantemente organizando atividades e publicações sobre a região. Não espanta que tenha estado à frente da primeira petição enviada à CIDH em defesa do TIPNIS.

As petições enviadas à CIDH não têm o mesmo caráter de urgência das medidas cautelares. São denúncias de violações de direitos humanos enviadas à Comissão, que podem ou não culminar na abertura de um processo de investigação e produção de um parecer. Esse parecer, por sua vez, pode ou não indicar a passagem do caso para julgamento na Corte Interamericana. Medidas cautelares e petições não estão necessariamente conectadas, o mesmo diz respeito às audiências que apresentarei em

seguida. O Sistema Interamericano, através da Comissão, oferece diferentes mecanismos de denúncia sobre violação de direitos humanos que podem ser mobilizados de maneira concomitante ou em separado – o que deveria facilitar o acesso da sociedade civil a esse universo. As denúncias podem ser feitas pela internet ou por correio e são analisadas pela Comissão antes de serem aceitas formalmente como petições. Existem vários critérios que são aplicados para decidir se uma petição deve ou não ser aceita, entre eles destaque o esgotamento das instâncias às quais se poderia recorrer em seu próprio país. Depois de aceita uma petição, o Estado denunciado tem um prazo para responder formalmente sobre as denúncias de violação. Esse documento é compartilhado com os demandantes, que produzem uma nova resposta também enviada ao Estado e à CIDH. A Comissão, em seguida, começaria a analisar o caso.

O sistema de petições permite que pessoas ou organizações se somem a casos já existentes, para evitar o congestionamento de denúncias sobre um mesmo conflito. Assim, novos peticionários podem passar a fazer parte da demanda, contribuindo com a produção de respostas à Comissão e ao Estado. Esse foi o caso da petição 211-12 sobre o TIPNIS, enviada à CIDH pelo FOBOMADE em 2012 e à qual foram agregados novos peticionários em 2013 (incluindo organizações indígenas bolivianas e ONGs internacionais). As petições precisam ser o mais detalhadas possível sobre o caso ao qual se referem e, ao mesmo tempo, precisam responder a certo protocolo e formato textual. Por essa razão, as petições geralmente são produzidas através de parcerias entre as pessoas e grupos peticionários e ONGs familiarizadas com o Sistema Interamericano de Direitos Humanos. A maioria dos funcionários dessas ONGs se conhece, quase todos eles estão conectados. A maioria dessas organizações tem sede nas redondezas do prédio da OEA onde a Comissão é sediada, na região central de Washington DC. Apesar de a Comissão oferecer duas vezes por ano, em parceria com ONGs, cursos destinados à capacitação de líderes comunitários, militantes políticos ou funcionários de ONGs interessados no Sistema Interamericano, normalmente são as petições elaboradas junto dessas grandes ONGs de atuação internacional as que são aceitas na CIDH.

Quando estive residindo em Washington DC para pesquisar a CIDH e sua relação com os conflitos no TIPNIS tive a oportunidade de comparar duas versões da petição 211-12. A primeira, elaborada em 2012 pelo FOBOMADE, e a segunda, elaborada em 2014 por uma ONG parceira das organizações indígenas que se somaram à petição inicial. A primeira versão da petição é extensa e bem detalhada, oferece uma boa recapitulação de toda a história do TIPNIS desde 1990 até 2012. Apesar de abordar as diferentes pressões sofridas pelas comunidades do território em diferentes situações, o documento não reporta uma denúncia específica à Comissão e objetiva prover elementos para que a polêmica sobre a construção da estrada Villa Tunari – San Ignacio de Mojos seja levada pela Comissão à Corte. Trata de maneira mais geral do direito ao território e de como os planos governamentais de construção da estrada interfeririam na manutenção da vida indígena dos três povos que habitam o TIPNIS. Por essa razão o documento foi reformulado em 2014, quando a *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolívia* passa a ser peticionária do caso e inclui ONGs internacionais familiarizadas com o modelo de petições como co-peticionárias. Na segunda versão do documento há mais detalhes sobre o esgotamento das vias judiciais nacionais e sobre a violação, por parte do Estado, de leis e direitos específicos. Há, ainda, mais detalhes sobre as polêmicas a respeito da lei de consulta como direito.

Entre a primeira versão da petição (de 2012) e sua atualização (em 2014) há um evento chave, que é o objeto central das discussões dessa seção: em 2013 várias organizações (indígenas e não-governamentais) se uniram e solicitaram uma audiência pública no 147º Período Ordinário de Sessões da Comissão. As audiências são um terceiro mecanismo para denunciar violações de direitos humanos à CIDH. Não precisam ter relação com medidas cautelares ou petições já apresentadas à Comissão, mas podem tratar de um mesmo caso que já tenha sido denunciado por essas outras vias. Esse foi o caso do TIPNIS. Em 2013 a petição 211-12 já havia sido enviada à Comissão pelo FOBOMADE e a audiência pública solicitada não tinha relação com ela. Depois da audiência parte dos seus solicitantes (entre eles a CIDOB e a Subcentral do TIPNIS), satisfeitos em fazer a Comissão conhecer sobre os abusos do governo boliviano contra o TIPNIS, decidiram que uma petição deveria ser aberta contra o Estado Plurinacional. É aí que os advogados que os haviam acompanhado na audiência

encontram a petição 211-12 e se somaram a ela. A petição foi reformulada naquele contexto e, portanto, a versão que segue em trâmite na Comissão é fruto do trabalho dos co-peticionários que a elaboraram em momentos diferentes.

As audiências são eventos que têm um início e um fim muito específicos, e nesse sentido não se relacionam diretamente com as petições. Elas são uma oportunidade de apresentar casos diretamente aos membros da Comissão, que se reúnem para os Períodos de Sessão de duas a três vezes por ano. Os Estados acusados de violarem direitos também têm a oportunidade de se apresentarem em cada audiência em que são denunciados, e na maioria das vezes comparecem a esse espaço. Em 2015 acompanhei as atividades do 156º Período de Sessões da CIDH, realizado em Washington DC. Mesmo que naquela ocasião não tenha havido nenhuma sessão sobre o TIPNIS foi uma oportunidade para entender a dinâmica das audiências e de observar a representação do Estado Plurinacional em ação, já que havia casos que envolviam a Bolívia e os representantes do Estado estavam, portanto, presentes.

As audiências temáticas são fundamentalmente espaços de encontro entre a Comissão, os demandantes e os demandados (os Estados americanos). São curtas, duram cerca de uma hora. Durante a audiência se pronunciam os demandantes, em seguida o Estado e por último o comissário que preside a sessão. O público, permitido nos auditórios montados em cada sala, não se pronuncia. O registro para participar como observador das audiências é livre para qualquer cidadão de um Estado membro da OEA. Durante o Período Ordinário de Sessões que acompanhei pelo menos duas audiências aconteciam ao mesmo tempo, em salas diferentes do prédio da OEA onde a CIDH é sediada. Os comissários saem de uma audiência e em seguida entram em outra, e um dos dias do Período de Sessões chegou a ter oito audiências em apenas uma das salas.

A audiência sobre o TIPNIS foi realizada no dia quinze de março de 2013, durante o 147º Período Ordinário de Sessões. O registro sobre a audiência é público e o vídeo completo da sessão está disponível na página da CIDH na internet. A participação no 156º Período de Sessões fez com que eu conseguisse entender melhor a dinâmica da audiência publicada em vídeo. Combinando a etnografia realizada em 2015 com a análise do material audiovisual relativo a 2013 consegui interpretar a audiência

sobre o TIPNIS como um evento político significativo para o aprofundamento da polarização política entre indígenas que apoiam o governo e aqueles que são parte da oposição. Em 2013, em Washington DC, estavam presentes os dois presidentes da CIDOB (um “orgânico” e a outra “política” – eleita em 2012 na assembleia convocada durante a IX Marcha), os presidentes “políticos” da Subcentral do Sécore e da *Central de Pueblos Indígenas del Beni* (CPIB) e o presidente “orgânico” da Subcentral do TIPNIS. Todos afirmavam diante do comissário que representava a CIDH que estavam ali em nome da defesa dos direitos dos povos indígenas bolivianos. Todos eles são indígenas.



Da esquerda para a direita: Melva Hurtado (CIDOB), Pedro Vare (CPIB), Gumercindo Pradel (CONISUR), Carlos Fabricano (Subcentral Sécore) e Carlos Romero (ministro de Estado), março de 2013.

Foto: CIDH.

A audiência começa e os demandantes estão sentados em uma mesa frente a frente com os membros da comitiva estatal. De um lado, Fernando Vargas, presidente do TIPNIS e Adolfo Chávez, presidente orgânico da CIDOB. Do outro, Carlos

Fabricano, presidente de um dos segmentos da Subcentral Sécure; Melva Hurtado, que desde a *Gran Asamblea Nacional de los Pueblos Indígenas* em Santa Cruz durante a IX Marcha de 2012 também se reclamava presidente da CIDOB; Pedro Vare, presidente “político” da *Central de Pueblos Indígenas del Beni*; e Gumercindo Pradel, presidente do *Consejo Indígena del Sur*. Os primeiros haviam apresentado a denúncia àquela Comissão. Os segundos foram convocados por membros do governo para depor em nome do Estado boliviano. Adolfo Chávez é quem inaugura a exposição dos demandantes, afirmando que o Estado boliviano teria violado suas próprias leis no que se refere aos conflitos entre o governo do país e o TIPNIS. A fala de Chávez é rápida, a maior parte da apresentação dos demandantes é feita por Fernando Vargas. Seus argumentos também são uma denúncia das diversas leis que têm sido violadas pelo governo em seu esforço de garantir a construção da estrada Villa Tunari-San Ignacio de Mojos.

Após o término da apresentação de Vargas o comissário que preside a mesa passa a palavra para o Estado boliviano (cuja comitiva é liderada pelo embaixador da Bolívia na OEA, Diego Parry). Aí acontece o que para mim é o momento mais importante da audiência: o embaixador repreende a CIDH, afirmando que essa instituição, por ser uma defensora da liberdade de expressão e dos direitos dos povos indígenas, não poderia ter negado o direito das organizações indígenas da Bolívia e do TIPNIS de participarem da audiência. Ele se refere aos segmentos que são aliados ao governo, aos “políticos” a quem ele dá legitimidade (e permissão) diante da CIDH. O embaixador afirma que eles também são indígenas e que, portanto, precisam ser escutados sobre o conflito tanto quanto os demandantes. Disse ainda que vai conceder parte do tempo do Estado para essas organizações e convida à mesa Melva Hurato (CIDOB), Pedro Vare (CPIB), Gumercindo Pradel (CONISUR) e Carlos Fabricano (Subcentral do Sécure). Lembrando que naquele momento os segmentos em resistência à estrada reconhecem como presidente da CIDOB a Adolfo Chávez, como presidente da CPIB a Nazareth Flores e como presidente do Sécure a Emílio Noza.

A presença das organizações indígenas na mesa do Estado é peça-chave para a análise da duplicação das políticas indígenas e do aparecimento dos permitidos e dos não permitidos; ela revela a aproximação política inquestionável entre segmentos do

movimento indígena e o Estado Plurinacional. As organizações sentam-se à mesa do Estado para responder por ele às denúncias de violação de direitos humanos feitas por outros indígenas àquela Comissão, mas tanto Hurtado quanto Vare se dedicam a defender a legitimidade das organizações indígenas que presidem. As falas têm entre dois e quatro minutos; quando extrapolam o tema da legitimidade das organizações se voltam às necessidades das comunidades do TIPNIS. Quem tem a palavra em seguida é o ministro de governo Carlos Romero, que também deslegitima a autoridade das lideranças que denunciam o Estado boliviano e sugere que as demandas apresentadas à CIDH são manobras de ONGs internacionais ou de advogados vinculados aos antigos governos de direita do país. A estratégia de defesa do Estado é deslegitimar aqueles líderes opositoristas e promover os líderes que estão do seu lado. O governo indígena permitindo alguns indígenas e não permitindo outros.

A audiência diante da CIDH oferecia aos dois segmentos em conflito um espaço no contexto da OEA para que ambos se apresentassem como a voz legítima do movimento indígena boliviano. Mais do que a possibilidade de internacionalizar a luta indígena contra a estrada, a audiência ofereceu a possibilidade de encontrar no cenário internacional instrumentos para calibrar a luta política travada no cenário nacional entre os indígenas. Afinal, a grande tensão que o caso do TIPNIS trouxe para o cenário político nacional boliviano é sobre a legitimidade do governo de responder enquanto defensor e promotor de políticas indígenas e voltadas aos interesses dos povos indígenas. O que a audiência de 2013 faz, então, é reafirmar a importância dos espaços de articulação transnacionais nos processos nacionais de luta política.

Para Bellier (2011) o protagonismo indígena em escala internacional tem a qualidade de cristalizar problemáticas políticas, econômicas e financeiras diante de uma postura determinada. Isso quer dizer que a atuação indígena em escala internacional influencia diretamente na identidade coletiva dos atores políticos e na maneira como se percebe sua localização diante de determinadas pautas. Não é preciso supor que essa cristalização se refira à fixação da identidade indígena. É mais interessante perceber como ela nos remete à ideia de um “jogo” político que relaciona identidade e alteridade e tem o cenário internacional como parte do seu tabuleiro. De acordo com a autora o “jogo” no qual os indígenas se empenham ao atuarem

politicamente em escala internacional consiste em localizar-se, coletivamente, como ator do próprio destino – matéria em disputa dentro do Estado (BELLIER, 2011, p. 50). A autora também afirma que os dois aspectos mais importantes da atividade política indígena em escala global seriam a capacidade de chamar a atenção da comunidade internacional para a discriminação sofrida pelos povos indígenas nos lugares onde eles vivem e, complementarmente, a capacidade de transformar os direitos humanos garantidos no cenário internacional em instrumentos que corroborem com a construção local de uma vida mais justa para os indivíduos ou para os coletivos indígenas⁹⁰.

Entre esses dois aspectos estabelecidos por Bellier há, ainda, um terceiro. Pude observá-lo acompanhando o desenrolar do caso do TIPNIS na CIDH, durante minha estada em Washington DC entre 2015 e 2016. Ele se refere à capacidade da atividade política indígena internacional de chamar a atenção da comunidade **nacional** para o seu ponto de vista, provocando a transformação do discurso global sobre direitos humanos em combustível político para as disputas que são travadas internamente ao país. É nesse sentido que a disputa por legitimidade dos segmentos indígenas que depunham à CIDH em lados opostos é tão significativa. Ela foi a primeira pista que me permitiu enxergar que o caso do TIPNIS, inclusive em sua replicação no ambiente da OEA, havia se transformado em um problema de disputa por hegemonia, típico da política. Arrisco dizer que dizia mais respeito à disputa política nacional do que ao próprio projeto viário. Em 2015, quando desde Washington eu tentava entender melhor essa dinâmica política, um novo episódio confirmou o que até então eram suspeitas a respeito da utilização do cenário internacional como instrumento mobilizado nas lutas políticas nacionais: trata-se da visita de *don* Adolfo Chávez, presidente da CIDOB “orgânica”, à CIDH.

A visita de *don* Adolfo à Washington se relaciona com a minha pesquisa em vários aspectos. Acredito que ela tenha sido animada por comentários que compartilhei publicamente sobre a atuação do Estado Plurinacional no 156º Período Ordinário de Sessões da CIDH. *Don* Adolfo reagiu positiva e energicamente àquelas minhas impressões, decidindo que já era o momento de cobrar da CIDH uma posição

⁹⁰ Idem, 2005. p. 229

sobre a petição que a CIDOB e o FOBOMADE haviam apresentado. O Estado ainda não havia respondido à atualização da petição e *don* Adolfo queria saber as providências que a CIDH tomaria a esse respeito. Ele desembarcou em Washington DC em 30 de outubro de 2015, uma semana depois de uma audiência entre lideranças indígenas originárias das terras altas e o Estado boliviano, realizada no referido Período de Sessões. Os comissários já não estavam na cidade, haviam retornado cada um ao seu país de origem. A estrutura do Período de Sessões havia sido desmontada e desmobilizada e a rede de ONGs que trabalha sobre temas de direitos humanos e direitos indígenas em DC igualmente havia retornado à sua dinâmica regular de atividades. Era véspera do feriado de Halloween, o que complicava um pouco mais que a visita de *don* Adolfo cumprisse com seu objetivo de conseguir uma audiência sobre o caso do TIPNIS.

Adolfo Chávez não desanimou em nenhum momento. Junto a mim e à advogada que representa a ONG *Earth Rights International*, co-peticionária do caso TIPNIS, construiu um pequeno calendário de atividades em DC e conseguiu uma visita com um advogado da Comissão Interamericana. Aquela visita foi um episódio importante para minha pesquisa também porque foi através dela que pude acompanhar de perto de que maneira e com quais objetivos o presidente da CIDOB transitava pela rede de contatos que vinha estabelecendo em DC. Adolfo Chávez deixa os Estados Unidos depois de seis dias em DC. Sua lição mais importante foi a afirmação de que ele havia feito o que precisava ser feito e os resultados não lhe diziam respeito. Dediquei bastante tempo refletindo sobre esse comentário e através dele pude perceber como a repercussão na imprensa e no campo político bolivianos da visita de *don* Adolfo à Washington era mais importante, no curto prazo, do que qualquer decisão que a Comissão viesse a tomar sobre o caso. No fim das contas, a CIDH é um instrumento de capacidade transformadora limitada, uma vez que suas decisões são em formato de sugestões e indicações aos Estados membros da OEA. A CIDH parece um recurso mais potente quando serve para alimentar ou legitimar posições políticas no contexto nacional e por isso é importante considerá-la um dos ingredientes mobilizados na disputa entre permitidos e não permitidos na Bolívia.

Já apresentei a fórmula em que opera o poder no campo político indígena boliviano: “nós”, “orgânicos”, não somos permitidos no governo “deles”, os “políticos”. O resultado, como vimos através desse episódio em que permitidos e não permitidos se encontram na CIDH, é que “nós”, “orgânicos”, percebemos que a política é dos outros, dos “políticos”, dos permitidos na mesa do Estado (literalmente). É possível chegar rapidamente à conclusão de que é a política dos “políticos”, ali entre aqueles que fazem resistência aos projetos do governo para o seu território, que parece obstruir a vida dos “orgânicos”. O Estado torna-se um espaço de alguns permitidos, ainda que todo o esforço da constituinte e da refundação do Estado boliviano tenha sido o de construir um ambiente político e social mais justo e plural. A política entre os segmentos da oposição assume uma característica aparentemente contraditória: ela é feita contra os “políticos”, contra os permitidos. Política contra a política.

Quarto capítulo

POLÍTICAS INDÍGENAS E DISPUTAS POR HEGEMONIA

“nuestra política es el trabajo”

Trecho de entrevista anônima

A diversidade das políticas não permitidas:

A posição hegemônica do movimento indígena organizado ao redor do projeto político do *Movimiento al Socialismo* e de Evo Morales revela um campo político indígena marcado por relações desiguais dos seus diversos segmentos com o Estado. Algumas lideranças são permitidas na mesa do Estado, algumas vezes literalmente, enquanto outras não o são. Vimos que existem muitas tensões que constroem a diversidade entre as políticas indígenas na Bolívia: tensões entre as terras baixas e o altiplano, entre indígenas e originários, e entre “orgânicos” e “políticos” – permitidos e não permitidos. Considerando que o conjunto de experiências, práticas e discursos políticos não-hegemônicos também são variados, neste capítulo observaremos mais uma dimensão da diversidade das políticas indígenas bolivianas, analisando algumas das narrativas políticas que tenho caracterizado como não permitidas. É interessante anotar que o esforço das lideranças indígenas que fazem oposição ao governo é tentar agrupar a variedade de políticas não permitidas como políticas “orgânicas”. Entretanto, a pesquisa etnográfica permitiu observar que muitos dos que são denominados como “orgânicos”, por serem oposição, à sua maneira, ao governo, não se reconhecem dessa maneira. O trabalho analítico, então, é pensar nessas manifestações como expressões variadas de políticas não permitidas, que mesmo não se alinhando com o projeto do MASismo, nem sempre são iguais entre si.

Há outra nota importante antes de avançarmos: não acredito que as políticas permitidas sejam, de alguma maneira, uniformes. Vimos no capítulo anterior que é razoável supor relações com o governo animadas por acordos com o projeto político do MAS, tanto quanto é razoável supor relações animadas por decisões mais pragmáticas baseadas em demandas por projetos e políticas de assistência. Durante a pesquisa observei que entre os “permitidos” existem aqueles que, por exemplo, não concordam com o projeto viário governamental, mas que não se opõem publicamente a ele para permanecerem no campo aliado ao governismo. São sinalizações de que há, também, grande diversidade de políticas indígenas permitidas. A decisão de construir o argumento deste capítulo a partir da análise da diversidade das políticas não permitidas tem a ver com a trajetória da pesquisa e com a familiaridade que tenho com

esse universo, mas não significa que a hegemonia política do MASismo dependa, de alguma maneira, de uma uniformidade utópico-ideológica.

As variadas políticas não permitidas, observadas de perto, demonstram as nuances entre a não-hegemonia e a anti-hegemonia no que se refere às políticas indígenas. Ribeiro escreveu sobre as globalizações não-hegemônicas (2006) e sobre os sistemas mundiais não-hegemônicos (2010), marcando a decisão de falar em não-hegemonias em vez de falar em anti-hegemonias. Para o autor, a não-hegemonia existe na mesma medida em que existe a hegemonia (2010, p. 28), diferente da anti-hegemonia que é a sua negação. Essa leitura marcadamente gramsciana do problema lembra que a hegemonia e a não-hegemonia mantêm relações entre si, ainda que a segunda desafie o *establishment* ao reagir ao poder (político, econômico, cultural) hegemônico. A anti-hegemonia, em Ribeiro, trata da destruição do capitalismo global e da instauração de uma alternativa radical à globalização ou ao sistema mundial⁹¹. Ela não busca conviver com a hegemonia, existindo como um contraponto. Para Duncan (2015, p. 228) a ação anti-hegemônica busca se retirar do terreno da hegemonia, procurando soluções fora da lógica vigente. Daqui em diante e a partir dessas definições vou pensar nas dinâmicas não-hegemônicas e anti-hegemônicas que dão sentido, cada uma a seu modo, às políticas não permitidas.

Nesta seção falarei dos discursos e práticas dos dirigentes e ex-dirigentes indígenas que vivem em Trinidad e ocupam os escritórios das Centrais e Subcentrais indígenas – suas organizações construídas no contexto de organização do movimento indígena boliviano nos anos 1980 e 1990, como vimos no primeiro capítulo; falarei dos discursos dos *comunarios* de Nueva Lacea, comunidade *yuracaré* localizada no Sécore Baixo e conhecido ponto de resistência e oposição ao governo Morales; falarei de Villa Fátima, comunidade *mojeño-trinitária* vizinha à Nueva Lacea, onde a política ganha outras tonalidades ao ser combinada com a perspectiva milenarista dos buscadores de *Loma Santa*; falarei, ainda, da política em Carmen del Coquinal, outra comunidade do Sécore Baixo onde vivi e que me revelou uma perspectiva mais conectada com experiências organizativas arranjadas pela Igreja Católica e por setores assistencialistas promotores de projetos de infraestrutura – outra versão da política indígena não

⁹¹ Ibidem. p. 29

permitida na Bolívia. Essa categorização tem o objetivo de exemplificar a pluralidade de posições nativas sobre a política.

Trinidad:

Os dirigentes e ex-dirigentes indígenas do TIPNIS que vivem em Trinidad, com quem convivi por vários anos, entram e saem dos prédios públicos da *Gobernación del Beni* quase diariamente. Eles dão conferências de imprensa semanalmente, disputam entre si por cargos de confiança oferecidos para algum representante das organizações indígenas, se reúnem e conspiram politicamente com partidos políticos de direita dentro e fora da Bolívia. Eles organizam marchas e protestos, discutem a legislação nacional e propõe novos horizontes jurídicos para os povos indígenas no Estado Plurinacional. Através de suas organizações eles participaram da constituinte e defenderam uma nova constituição para a Bolívia. À primeira vista, portanto, pode parecer contraditório que esses dirigentes falem contra os políticos e a política. Acontece que ali, naquela região das terras baixas bolivianas, observamos que a política tem múltiplos significados e serve para diversos fins. Em Trinidad ela geralmente é mobilizada a partir da dicotomia entre “orgânicos” e “políticos” e serve como instrumento de crítica à política permitida, tal como discutida no terceiro capítulo desta tese. São discursos mais dirigidos aos políticos que representam a política permitida e impulsionam a organização indígena contra a política dos permitidos.

Emílio Noza foi um dos grandes amigos que eu fiz na Bolívia. Ex-presidente da Subcentral do Sécore, o líder *mojeño-trinitário* esteve à frente da organização durante anos críticos para o movimento indígena do TIPNIS. Foram as conversas com *don* Emílio que me ajudaram a perceber como a posição não hegemônica dos segmentos opositoristas no campo político indígena tem alimentado plataformas de apoio à direita partidária. Muitas vezes ele me disse que os povos indígenas não são nem de direita, nem de esquerda, mas o que pude observar durante a pesquisa, é que o lugar não-hegemônico que esses segmentos ocupam no campo político indígena justifica relações de interesse com a oposição de direita. Trata-se de um curioso jogo de

posições e de disputas por hegemonia, que acaba trazendo a direita boliviana, historicamente racista e alheia ao mundo indígena, para dentro do campo político indígena que se revela no país.

O problema da política se tornou ainda mais espinhoso diante das disputas eleitorais para a presidência da Bolívia em 2014, quando se dividiu o bloco dos “orgânicos” – dos não permitidos pelo MAS, dos que se opunham à estrada e ao governo. Contra a política do MAS, alguns “orgânicos” apoiaram a candidatura de Samuel Doria Medina, pelo *Unidad Demócrata*, principal partido da oposição de direita; outros, que também se diferenciavam dos “políticos” MASistas, apoiaram a candidatura do ex-presidente do TIPNIS, Fernando Vargas, pelo *Partido Verde de Bolivia*. A divisão entre “políticos” e “orgânicos” se multiplica com a fragmentação do bloco “orgânico”, renovando as disputas pela hegemonia do campo político indígena boliviano. Por todo lado declaram que *don* Fernando Vargas, então principal liderança indígena do TIPNIS, agora era um político. A baixa adesão à sua candidatura e a votação pouco expressiva nas comunidades do TIPNIS seguramente têm relação com esse processo (MORAES, 2018). Quando voltei à Bolívia em 2015 encontrei uma crítica muito mais dirigida aos políticos como origem da divisão que se alastrava pelo território: “*los políticos son los que nos estan haciendo pelear*”, afirmaram em uma reunião na comunidade de Nueva Lacea, em janeiro de 2015. Emílio Noza, meu amigo dirigente, chegou a afirmar que “*ya pasó la etapa de la política en el TIPNIS*”, sugerindo o esgotamento dos mecanismos de organização e representação no território.

Vimos no primeiro capítulo desta tese que a estrutura organizativa do TIPNIS surge no começo da década de 1990, no contexto do surgimento da *Confederación nacional* e da organização da I Marcha. Algum tempo depois, no começo dos anos 2000, essa estrutura se reinventa de maneira significativa, justamente devido à criação da Subcentral do Sécore. Essa nova organização surge a partir de conflitos intensos entre dirigentes e ex-dirigentes da Subcentral do TIPNIS, que até 2001 era a única organização que representava o território. Disputas por cargos, por projetos produtivos, por licenças para a extração de madeira e pelo controle da narrativa política local moveram o racha entre dirigentes indígenas e impulsionaram a criação de uma Subcentral própria para as comunidades do Sécore Alto e Baixo. Nem todas as

comunidades daquele rio se moveram com o racha político, produzindo um sistema de representação que só faz sentido se consideramos essa história fundacional: algumas comunidades do Sécure ainda se reconhecem parte da Subcentral do TIPNIS, a Subcentral “*vieja*”, enquanto outras se reconhecem parte da estrutura do Sécure, que já tem mais de quinze anos de funcionamento⁹².

Durante a maior parte do tempo da pesquisa, ao longo das comunidades que ocupam o rio Sécure, havia o reconhecimento de três líderes diferentes e de três diretórios diferentes como estruturas de representação política local. Algumas comunidades eram afiliadas à Subcentral TIPNIS e reconheciam a autoridade de Fernando Vargas, outras eram afiliadas à Subcentral Sécure e reconheciam a Emílio Noza como seu presidente. Havia, ainda, algumas comunidades que reconheciam a autoridade de Carlos Fabricano como presidente do Sécure, situação que começou com a duplicação das Subcentrais, que apresentei no capítulo anterior. Enquanto eu realizava a pesquisa de campo ocorreu uma nova mudança organizativa, e o segmento da Subcentral do Sécure antes visto como “político” passou a ser conhecido como Subcentral do Sécure Alto (em referência à zona de influência do governo na região).

O arranjo organizativo do Sécure é peculiar e facilita a observação das nuances da não-hegemonia no campo político indígena boliviano. A história das divisões das organizações permite entrever que as disputas pela hegemonia sempre fizeram parte da atividade política da região, como seria em qualquer parte. Ainda assim, a nova configuração do campo político indígena, relacionada com a chegada de Evo Morales ao poder, renova essas disputas ao projetá-las no Estado. A não permissão dessa variedade de frentes de interesse mobiliza diferentes agendas dentro do campo político indígena, fenômeno que vai transformando a política indígena em um campo central para o Estado. Agora as disputas políticas na região envolvem os partidos políticos, seus representantes (nem sempre indígenas) e as suas agendas específicas. Nas comunidades o significado do lugar não permitido é diferente. Vejamos o caso de Nueva Lacea, de Villa Fátima e de Carmen del Coquinal. São três comunidades que se localizam no Sécure baixo, onde realizei a maior parte da pesquisa.

⁹² Constantino Teco foi um dos fundadores e o primeiro presidente da Subcentral do Sécure. Ele é pai do meu esposo, relação que facilitou nossas longas conversas sobre a história de criação da organização.

Nueva Lacea:

Nueva Lacea foi a primeira comunidade onde residi por algum tempo. Em 2013 tinha viajado ao TIPNIS em duas ocasiões, mas sempre para acompanhar comitivas de dirigentes em encontros que reuniam representantes de várias comunidades. Foi só em 2015, quando cheguei em Nueva Lacea, que pude conhecer mais do dia-a-dia de uma comunidade no TIPNIS. Não por um acaso, era justamente a comunidade mais engajada com a resistência ao projeto viário proposto pelo governo Morales. Lacea é a comunidade de origem das irmãs Rocha Noza – Ruth, Adelaida e Maria, a quem conheci durante a viagem para o *Encuentro de Corregidores* de 2013. No ano seguinte já conhecia outros dos seus irmãos e irmãs, e tinha uma relação de muita proximidade com toda a família. Quando cheguei em Trinidad em janeiro de 2015, querendo passar algumas semanas dentro do TIPNIS, as irmãs Rocha Noza rapidamente se contataram com as autoridades comunais de Lacea e organizaram minha viagem ao território. Essa viagem, como todas as outras que fiz, foi autorizada em reunião pela Subcentral do Sécure.

É uma pequena comunidade *yuracaré* localizada na beira do rio Sécure. Lacea tem seis casas, sendo que uma delas estava desocupada há meses quando eu cheguei. Todos na comunidade são parentes. Ela foi fundada por *don* Ercílio Rocha e por seu pai há mais ou menos trinta anos, pelos cálculos aproximados do ancião. Além da casa de *don* Ercílio e *doña* Maria Noza, sua esposa, na época da minha estada a comunidade contava com a casa de *don* Emínio e *doña* Danilxa (genro e filha de *don* Ercílio); de *don* Fabian e *doña* Tatiana (filho e nora de *doña* Danilxa); de *don* Fernando e *doña* Nandy (primo e prima de *don* Ercílio); e de *doña* Petrona, *abuela* de toda a comunidade, mãe de *don* Fernando e de *don* Chino, homem solteiro que vive com ela. Nueva Lacea conta com uma casa para a escola, uma pequena casa para o rádio comunitário e um campo de futebol que também serve como praça central. Atrás da última casa começam os *chocolatales*, de onde se extrai o cacau para produzir o chocolate que será vendido na cidade e consumido ali mesmo. Depois dos chocolatais estão as roças de cada casa, com plantação de mandioca, arroz, milho e eventualmente alguma outra coisa.



Casa da família Gil Rocha, em Nueva Lacea, rio Sécore, janeiro de 2015.

Foto: Renata Albuquerque

Na comunidade não há luz ou energia elétrica. Não há sinal para celular ou outra forma de contato que não seja através do rio ou do rádio comunitário que passa a maior parte do tempo quebrado e fora de uso. Estamos há três dias de viagem de barco de Trinidad. As decisões são todas tomadas de forma comunitária, em reuniões que acontecem na escola. Participei de algumas dessas reuniões durante minha estada na comunidade e pude perceber como esse espaço é determinante para formar opiniões dos *comunarios* sobre diversos temas. O isolamento daquele grupo de parentes reforça a necessidade de discussão coletiva: é preciso que, entre eles mesmos, as discussões sejam levadas até o seu limite para que todos possam opinar e por fim chegar a deliberações.

No meu primeiro dia em Nueva Lacea houve uma reunião *comunal* que elegeu um novo corregedor. *Don* Fernando deixava a função e o jovem Fabian assumia a

liderança da comunidade. Curiosamente, ao final da pesquisa de campo, anos depois desse episódio, Fabián assumia como vice-presidente da Subcentral do TIPNIS e rapidamente foi reconhecido por alguns como presidente legítimo. Sua mãe, Danilxa, hoje é corregedora da comunidade. Sua tia, Adelaida, é vice-presidente da organização de mulheres do TIPNIS. Ruth, outra de suas tias, foi dirigente da Subcentral do Sécure, assim como Maria e Timoteo, também seus tios. Nueva Lacea sempre esteve à frente da resistência ao projeto viário governamental, e não espanta que tantos *comunarios* tenham se envolvido com a *dirigencia*.

Por essa atuação sempre próxima às organizações a comunidade é um reconhecido centro de políticas não permitidas. Seus aliados percebem a comunidade como bastião da resistência ao projeto viário do governo para o território; seus adversários a classificam como obstáculo ao desenvolvimento regional que o governo quer implementar no TIPNIS. Nueva Lacea também representa uma força não-hegemônica no campo político indígena boliviano, mas o fato de se tratar de uma comunidade indígena diferencia a maneira como a política que surge ali é construída e é percebida. Ainda que os *comunarios* de Lacea muitas vezes se aliem com os mesmos representantes da direita partidária, através da mediação das organizações de Trinidad, sua relação com a política é atravessada pela experiência comunitária. Esse fato produz uma diferença entre a política de Trinidad e a de Lacea. Na comunidade é possível questionar a política “*de los políticos*” e oferecer outra política em substituição: a política orgânica. Essa já não é uma posição confortável para os dirigentes que vivem na cidade. Os *comunarios* de Lacea são bem seguros da diferença entre a sua política e a política dos outros. Uma é orgânica e pensada no *cabildo*, entre toda a comunidade. A outra é pensada por lideranças *collas* dos partidos em La Paz, que não conhecem o território ou as necessidades de quem vive ali.

Villa Fátima:

Villa Fátima é a comunidade mais próxima de Nueva Lacea. Ambas são pequenas e constituídas basicamente por grupos de parentes, e ambas fazem oposição

declarada ao projeto viário do governo para a região. Ainda assim, o sentido da política compartilhado nas duas comunidades é diferente. Villa Fátima é um dos últimos assentamentos realizados por um grupo de buscadores de *Loma Santa*, movimento sócio-religioso que apresentei no primeiro capítulo. A fundação da comunidade tem relação com um projeto utópico de busca por autonomia e liberdade, que se entrelaça com a maneira como as pessoas que vivem ali pensam e experienciam a política.

A comunidade está localizada na beira de um arroio do rio Sécure, e ali vivem apenas quatro famílias. *Don* Hilário é o corregedor da comunidade desde que a fundou em 2005, junto com sua finada primeira esposa. Ele se casou outra vez depois de viúvo, e vive com sua mulher e seu neto em uma das quatro casas da comunidade. Em outra casa vive uma de suas filhas, Isidora, com seu marido Giuliano e seus seis filhos. Na terceira casa de Villa Fátima vive *don* Gervásio, homem viúvo de setenta e três anos que passa todo o dia trabalhando na floresta em sua roça ou caçando. Ele sempre retorna para as refeições na comunidade levando algo para a casa de Isidora e Giuliano, onde faz todas as refeições. A quarta casa é a casa do professor do colégio da comunidade, na época da pesquisa ocupada pelo professor José e sua esposa *doña* Neves. Neves também é do TIPNIS, de outra comunidade do rio Sécure, e acompanha o marido junto com seus três filhos pelas comunidades onde ele é posicionado para trabalhar. Eles estão em Villa Fátima desde 2015.

Passei nove dias em Villa Fátima, entre vinte e dois e trinta de julho de 2016. *Don* Hilário e *doña* Juana, sua esposa, haviam ido à cidade buscar o professor e sua família para dar início ao semestre letivo. Na sua volta para a comunidade me levaram com eles para o Sécure em sua canoa. Chegamos na comunidade depois de três dias de viagem pelos rios Mamoré, Isiboro e Sécure. Os rios já estavam em sua época de seca e a canoa encahava muitas vezes durante o caminho, em bancos de areia ou em praias inesperadas. No dia seguinte à nossa chegada realizamos uma reunião com todos os *comunarios* e nos colocamos em acordo sobre as atividades que eu realizaria na comunidade: passaria um dia vivendo na casa de cada família, comendo com eles, participando das atividades cotidianas e em algum momento do dia conversando com os donos da casa sobre alguns tópicos que eu já tinha estabelecido (história familiar, chegada na comunidade, trabalho realizado pelos adultos – roça, pesca, caça,

confeção de móveis, criação de animais, etc –, relação com a cidade, relação com as Subcentrais do TIPNIS e do Sécore, participação nas marchas, participação nas eleições, candidaturas de pessoas do TIPNIS, opiniões sobre o presidente). Todas as conversas foram muito prazerosas e foi muito difícil para mim sair de Villa Fátima depois daqueles dias de banhos de rio e de tanta amizade. Apesar do rodízio entre as casas ter sido respeitado, na prática eu passava quase todo o dia com *doña Juana*, ajudando nas tarefas da casa e conversando com ela sobre tudo. Tive a sorte de construir uma grande amizade com *doña Juana*, e poucos meses depois dessa viagem a Villa Fátima nos encontramos outra vez no rio Sécore, em uma festa em Santa Maria de la Junta, onde ela e seu marido me batizaram na presença de um padre, em um ritual algo católico, algo *trinitário*.

Foi em Villa Fátima que me disseram a frase que serviu como epílogo para este capítulo: “*nuestra política es el trabajo*”. Ela foi o disparador de novas reflexões sobre a pluralidade de sentidos sobre a política convivendo no TIPNIS e sobre a possibilidade de pensá-los enquanto versões da política não permitida. Quando afirmam que ali a política é o trabalho, há um duplo sentido sobre a política em jogo, que permite tanto a observação da negação da política (nossa política não é aquela outra política) quanto a observação da defesa de uma outra política (o trabalho é a nossa política). Em Villa Fátima a política tem a ver com a convicção na autossuficiência dos projetos utópicos da comunidade que, como aspirante à terra prometida, pode oferecer a seus *comunarios* tudo o que eles precisam para viver bem. É o trabalho na terra, e não a política permitida, que abre o caminho para a vida plena. O trabalho na terra santa, na *Loma Santa*. A expectativa em relação ao Estado é outra. A política em Villa Fátima rejeita a política hegemônica como espaço legítimo de disputa por poder, podendo ser caracterizada como anti-hegemônica, uma outra variedade de política não permitida.

Carmen del Coquinal:

No dia 31 de julho de 2016, bem cedo pela manhã, *don Hilário* e *doña Juana* me levaram à Coquinal, comunidade vizinha que fica há mais ou menos uma hora de

canoa de Villa Fátima, rio abaixo. Já havíamos coordenado minha mudança com o corregedor de Coquinal através do rádio. Naquele último domingo de julho cheguei à nova comunidade e outra vez me apresentei diante de todos para organizar a minha estada e a nova etapa da pesquisa. O modelo de rodízio entre casas foi bem aceito em Coquinal. Fui hospedada em uma das salas de aula do antigo colégio da comunidade. Comia na casa do corregedor e de sua mulher. A cada dia buscava uma das famílias da comunidade para passar o dia e conversar. Coquinal também é uma comunidade de *mojeño-trinitarios*, mas bem maior do que Villa Fátima. Tem dez casas e em algumas delas vivem mais de uma família (na casa de *don* Francisco e *doña* Isabel, por exemplo, também vivem seus filhos e suas noras, contabilizados como núcleos familiares diferentes). Villa Fátima e Carmen del Coquinal foram as únicas comunidades que conheci onde todos, crianças e adultos, falam cotidianamente em *mojeño-trinitario*. Nas outras comunidades o idioma mais usado é o espanhol.

No dia seguinte à minha chegada a Coquinal todos se organizavam para começar a construção de um curral para a comunidade, onde o gado de todas as famílias poderiam pastar. Foram vários dias de trabalho que envolveram toda a comunidade. Os homens saíam cedo para trabalhar, mata adentro, a cerca de quarenta minutos da comunidade. Em seguida começavam os preparativos em cada casa: as mulheres preparavam a comida e envazavam água para levar para o curral na hora do almoço. O dia-a-dia do trabalho comunal me ensinou muito sobre a vida em comunidade e as perspectivas daquelas pessoas sobre autonomia e política. Ao todo foram duas semanas em Coquinal.

Nessa comunidade vivem vários ex-dirigentes da Subcentral do TIPNIS e é onde vive a família do então sub-prefeito do TIPNIS, designado pelo município de San Ignacio de Mojos. Ali, por isso, as conversas sobre a política e sobre os diretórios do território eram muito recorrentes. Além disso, diferente de Villa Fátima, Coquinal mesmo estando às margens do rio Sécore é afiliada à Subcentral do TIPNIS. Eles não reconhecem o diretório do Sécore como legítimo. Um terceiro elemento interessante é a história de fundação da comunidade, que envolve uma relação próxima com organizações humanitárias da Igreja Católica e seus projetos de assistência social. A Pastoral Social Caritas Boliviana está presente no TIPNIS há muitos anos, e além de

manter um colégio interno dentro do território (nas margens do rio Isiboro, perto da boca do Ichoa) tem financiado diversos projetos produtivos que são geridos e administrados pelas comunidades. Escutei relatos sobre projetos dirigidos à cana de açúcar (produção de melado), ao cacau (produção de chocolate) e também sobre projetos pecuários.



Curral em construção em Carmen del Coquinal, no rio Sécore, agosto de 2016.

Foto: Renata Albuquerque

A perspectiva sobre a política em Coquinal é informada por esses três elementos combinados: a experiência de seus *comunarios* com a *dirigencia* política; sua filiação à Subcentral do TIPNIS, apesar da sua localização no rio Sécore; e o histórico da comunidade com os projetos produtivos da Cáritas Boliviana. É a única comunidade que conheci que tem um sistema em funcionamento de iluminação pública. Apesar de em outras comunidades haver casas com motores de luz ou painéis solares, em

Coquinal toda a praça central da comunidade se ilumina pelo menos uma noite por semana. Esse projeto de iluminação foi gerido pela própria comunidade, assim como o projeto de construção do *modulo ganadero* comunitário.

Os *comunarios* de Coquinal têm uma boa dinâmica de trabalho comunitário e muitos canais para obtenção de recurso (o município de San Ignacio de Mojos, a Cáritas, as fontes de financiamento que conheceram durante a *dirigencia*, etc). O resultado é uma comunidade dirigida à obtenção de recursos e gerenciamento próprio de projetos, posição privilegiada que a libera dos jogos de interesse envolvendo o governo e seus projetos produtivos. A política em Coquinal é outra expressão de política não permitida porque está fora do esquema de influência do governo e do MASismo, ainda que conviva com a influência da Igreja Católica, por exemplo.

Don Francisco Temo e eu conversávamos quase todas as manhãs, por longas horas. Ele foi dirigente da Subcentral do TIPNIS, foi corregedor da comunidade onde cresceu e também de Coquinal, logo nos seus primeiros anos de fundação. Em entrevista, disse uma vez que *“nosotros no estamos esperanzados del gobierno. Mientras podamos trabajar tenemos nosotros que poner nuestra parte, que nadie nos esté abusando”*. *Don Francisco* é especialmente desconfiado quando se trata de receber algum tipo de ajuda institucional. Em outra parte da entrevista disse que *“cuando uno espera ayuda de otras instituciones parece que la institución que apoya es quien gestiona. Uno tiene que poner su parte de sacrificio para valorar definitivamente su territorio”*. Ele é um dos grandes animadores do fortalecimento do trabalho comunitário e acreditava que com acesso a uma quantidade razoável de recursos, a comunidade não precisava de nenhum outro tipo de apoio para *salir adelante*.

O trabalho também é uma dimensão central em Coquinal, como era em Villa Fátima. Existem diferenças importantes entre as duas comunidades (como suas histórias fundacionais, por exemplo) que refletem nos sentidos dos seus discursos sobre a política, mas é possível classificá-los em conjunto como expressões de políticas não permitidas que avaliam a política a partir de concepções próprias sobre trabalho. Em um comentário especialmente potente, um *comunario* de Coquinal afirmou que *“el partido no me enseñó a trabajar, mi padre me enseñó a trabajar”*. Os políticos, segundo ele, só mentiam, e não havia porque preocupar-se com eles. *“Mejor preocuparse con el*

trabajo”, ele afirmou. Ele e sua esposa não se interessavam por nada do que reconheciam como política, e afirmaram que quem vive só de política não trabalha. Ele, um agricultor, tinha “*su palo y su machete*” em mãos; tinha como construir sua vida e a vida dos seus filhos. A vida no território se constrói através do trabalho na terra, em família ou em comunidade. É fonte de autonomia e finalidade da luta por autonomia.

A política como organizador da diferença:

Antes de concluir este capítulo final trago mais um exemplo etnográfico que ajuda a entender o significado das disputas internas por hegemonia que hoje caracterizam o campo político indígena boliviano. O caso é o da comunidade de Puerto San Lorenzo, também localizada no rio Sécure, mas que discuto separadamente porque nos apresenta a novos aspectos do debate sobre as políticas indígenas. Puerto San Lorenzo não é apenas outra expressão de política indígena não permitida, visto que parte considerável das lideranças da comunidade está sob influência direta do MASismo, trabalhando em conjunto com as organizações indígenas permitidas – “políticas”. A situação da comunidade – a mais dividida que eu conheci durante todos os anos de pesquisa – ajuda a perceber como as disputas por hegemonia política se apresentam no dia-a-dia, servindo como um novo organizador da diferença entre parentes e vizinhos que passam a se estranhar.

Puerto San Lorenzo é a maior comunidade do Sécure baixo, tem mais de sessenta famílias que vivem entre as vinte e cinco casas da comunidade. Também é afiliada à Subcentral do Sécure, tal como Villa Fátima, mas cada umas dessas duas comunidades reconhece um diretório diferente: Villa Fátima reconhecia, no momento da pesquisa, a presidência de Emílio Noza; Puerto San Lorenzo reconhecia que Carlos Fabricano e seu diretório eram os representantes legítimos do Sécure. Fabricano é reconhecidamente um militante do MAS e sua esposa é deputada pelo partido do governo. Eles exercem grande influência política na zona do Sécure alto, entre as comunidades *chimánes*, mas com o aprofundamento das divisões entre as

comunidades também têm conseguido apoio nas comunidades do Sécore baixo. Puerto San Lorenzo é uma comunidade totalmente dividida e extremamente politizada. Ali foi fundada, em 1987, a Subcentral do TIPNIS. Ali, a *I Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad* de 1990 começou a ser organizada. Em 2003 foram *comunarios* de Puerto San Lorenzo que fundaram a Subcentral do Sécore e hoje em quase todas as casas da comunidade vive algum ex-dirigente. Puerto também tem relações íntimas com os partidos políticos, sendo uma das poucas comunidades que conheci onde é recorrente a defesa aberta da presença dos partidos políticos no território. San Bernardo compartilha do mesmo tipo de apoio ao MAS, e Nueva Lacea, opositorista, defende a presença dos partidos de oposição.

Puerto San Lorenzo foi absorvida pela polarização do campo da política indígena boliviano que se replica no TIPNIS desde 2011, processo que tenho chamado de duplicação do movimento indígena. Há muita desconfiança entre os vizinhos e pouca capilaridade das lideranças comunais, já que apenas seus aliados costumam responder às convocatórias de *cabildos*. Para mim, chegar em Puerto foi um momento muito especial. Era a última comunidade que visitaria durante a pesquisa e se tratava de uma comunidade com uma história especial no território, pois tinha sido palco da organização do movimento indígena na década de 1990. Em um nível mais particular, chegar em Puerto era especial por ser uma comunidade na qual tenho relações de parentesco, pois me casei com um membro de uma família que vive ali. Eu tinha muitas expectativas sobre as semanas que passaria na comunidade – que se tornaram meses –, mas elas foram frustradas logo nos primeiros dias em que lá estive. O contraste com as outras comunidades que conhecia era impressionante, especialmente porque havia recém saído de Coquinal, onde toda a comunidade havia sido muito bem sucedida trabalhando em conjunto para construir o seu curral. O grau de desorganização do *cabildo* de Puerto San Lorenzo me impressionou e começar a pesquisa ali foi muito difícil: o *cabildo* dificilmente se reunia, e eu não conseguia nunca a permissão comunal para começar as visitas a cada casa de família.

Na época da pesquisa Puerto San Lorenzo era a única comunidade do TIPNIS que tinha mulheres como suas duas principais autoridades, e isso com certeza influenciava na falta de resposta dos *comunarios* às suas convocatórias. Além disso, a

corregedora trabalhava junto com o diretório de Carlos Fabricano, o reconhecia como presidente do Sécure e de maneira recorrente viajava com ele a La Paz ou a Trinidad para se reunir com políticos e solicitar projetos para a comunidade. *Doña* Marquesa, a *capitán-grande*, segunda autoridade da comunidade, é uma das principais organizadoras da resistência à estrada no TIPNIS. Toda a sua família é conhecida no território por ser da oposição, ela foi candidata a deputada pelo partido Democratas (oposição de direita ao MAS) e atualmente é presidente de mulheres do TIPNIS. Cada casa de família, em Puerto, respondia somente à autoridade que lhe convinha, e na ausência da corregedora, por exemplo, os *comunarios* que apoiam ao governo não atendiam às reuniões convocadas pela *capitán-grande*.

A polarização política era tão intensa em Puerto San Lorenzo que servia como justificativa para qualquer comportamento conflitivo entre os *comunarios*. Me lembro, por exemplo, de dizerem que uma vizinha não venderia ovos para a outra “*porque es MASista*”, da ausência em um aniversário ser percebida porque o convidado que faltou “*ya era del gobierno*” e das poucas visitas de uma parente significarem para a sua família que ela era “*de los verdes*” – referência à cor que identifica o partido *Democratas*. A política intermedia e reconstrói essas relações em Puerto San Lorenzo, comunidade que passa a ser marcada pela divisão e pela desconfiança. Já vimos no terceiro capítulo, quando da discussão sobre a consulta realizada no TIPNIS, que as divisões no território eram um dos efeitos mais evidentes dos conflitos envolvendo o projeto viário proposto pelo governo Morales. Diante das novas considerações sobre as disputas por hegemonia entre indígenas – entre *hermanos* – podemos perceber mais ainda como a política circula pelo território criando diferenças entre “nós” e “eles”.

Na apresentação do livro que organizam sobre o tempo e o espaço da política, Teixeira e Chaves propõem que é trabalho da Antropologia da Política “desubstantivar a política” e, ancorada na etnografia, observar as percepções nativas sobre ela (2004, p. 7). De saída, as autoras se remetem ao trabalho etnográfico de Palmeira (2001) sobre as

eleições, onde o autor aponta que se a política é reconhecida pela população no momento das eleições, ao votar, ela se constituiria como uma “*atividade*, e não âmbito, esfera ou domínio” (TEIXEIRA & CHAVES, 2004, p. 7). Levar a sério a percepção da população sobre a política como atividade não precisa significar que ela não seja um âmbito, esfera ou domínio da vida social em algum sentido. Significa, por exemplo, que a compreensão da população sobre a eleição como “tempo da política” é valorizada, e que essa compreensão deva fazer parte das análises sobre a política. É em um sentido parecido que encaminho para a conclusão desta tese analisando a política como produtora de diferenças entre viventes do mesmo território indígena.

Note-se o trecho abaixo:

Com o “tempo da política” verificamos, portanto, um movimento de construção conceitual solidamente alicerçado em concepções e práticas sociais que, além disso, abre novos campos de investigação etnográfica, no rastreamento de suas manifestações múltiplas e dinâmicas. Um movimento de elaboração conceitual que, partindo das significações e práticas sociais concretas, permitiu ir ao encontro de definições nativas da política, pôs em questão crenças caras aos pesquisadores, reelaborando-as à luz daquelas num plano mais abstrato de compreensão, para depois retornar, sempre, ao plano das ações e negociações sociais (TEIXEIRA & CHAVES, 2004, p. 8).

As autoras defendem a consideração da política como atividade enquanto uma construção conceitual que, alicerçada nas percepções nativas, facilitaria a elaboração de uma análise renovada da política, capaz de extrapolar as expectativas prévias do pesquisador sobre a política. Esse movimento é interessante para pensar o desfecho desta tese, e a consideração da política como produtora de diferenças entre “nós” e “eles” afia a análise dos sentidos das disputas por hegemonia no campo político indígena boliviano. A política indígena, levando a sério a variedade de percepções nativas sobre ela, passa a ser mais do que a política executada por indígenas, definição mínima de Cardoso de Oliveira que já apresentei em outros momentos da tese. Ela pode ser percebida como um fenômeno produzido no contexto das transformações institucionais do Estado boliviano que cria novas dinâmicas de organização da vida social e de percepção sobre o outro.

Goldman (2003) afirmou que uma teoria etnográfica sobre a política não deve ser confundida com uma teoria nativa sobre o mesmo assunto, ainda que o que separe uma da outra não seja uma escala de verdade, de legitimidade ou de importância. Levar as disputas políticas que movem o campo político indígena a sério, diante dessa perspectiva, não precisa significar que a única observação possível seja a de ideologias e utopias contrastantes. Há outras informações interessantes nos jogos políticos operados pelos indígenas bolivianos, que ajudam a entender como a política passa a fazer sentido para os povos indígenas do país diante do esforço de plurinacionalização do Estado boliviano, quem tem como um dos seus propósitos, justamente, reverter a marginalização política dos povos e nações indígenas originários camponeses do país.

Finalmente, quero concluir este capítulo retomando, outra vez, sua epígrafe: *“nuestra política es el trabajo”*. Já mencionei, há pouco, que ela me ajudou a perceber a variedade de sentidos sobre a política que convivem no TIPNIS. Esta frase, que me chama tanto a atenção, também alavancou a análise sobre os efeitos, na vida cotidiana do TIPNIS, da coexistência de distintas versões sobre a política, sendo algumas permitidas e outras não permitidas nos esquemas de poder exercidos pelos segmentos aliados a Evo Morales e ao seu partido. Afimar que a política é o trabalho produz um sentido de diferenciação entre quem trabalha a terra e quem trabalha a política, quem se redirecionou para o campo político indígena do país.

Vimos no começo desta tese que a luta política é recorrente na região de Mojos pelo menos desde o período colonial, quando os povos indígenas passaram a se organizar em reação ao avanço dos conquistadores espanhóis. A política indígena nas terras baixas bolivianas mobilizou importantes episódios da história do país, defendendo o direito dos povos indígenas ao território e à dignidade. Não acredito que esse aspecto mobilizador da política tenha desaparecido, mas a pesquisa etnográfica demonstrou que existem outros aspectos da política indígena que têm se sobressaído diante dos jogos de posição e disputas por hegemonia que têm marcado o campo político indígena no contexto da criação do Estado Plurinacional, hegemônico pelo MAS e seu indigenismo indígena. A política na Bolívia de hoje serve como referência para a construção de diferenças entre povos, territórios, comunidades e mesmo entre parentes e vizinhos de uma mesma comunidade.

Conclusão

No conocemos el tamaño que es la libertad; la libertad no se parece a nada

Marcial Fabricano

Marcial Fabricano é um dos principais líderes indígenas da história recente da Bolívia. Foi ele quem fundou a Subcentral do TIPNIS, em 1987, e foi um dos principais organizadores da Primeira Marcha em 1990. Naqueles anos de organização do movimento indígena, Fabricano levou à região do Isiboro-Sécure ONGs indigenistas que haviam ajudado a organizar as estruturas representativas dos povos indígenas em Santa Cruz de la Sierra, que viriam a se transformar na *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia*, a CIDOB. Articulado, o líder *mojeño-trinitario* se aproximou de partidos políticos desde antes da ascensão do *Movimiento al Socialismo* ao poder. Ele, no caso, talvez por sua trajetória imbricada com o protestantismo e com as missões evangelizadoras, sempre caminhou próximo aos setores políticos mais conservadores do país. Quando o projeto sindicalista e indigenista do MASismo ganha as eleições pela primeira vez, em 2005, Fabricano já resistia a essa versão da política indígena, e sua atuação nas terras baixas da Bolívia sempre foi dirigida a encontrar soluções políticas alternativas ao indigenismo indígena do MAS que passava a ser hegemônico no campo político do país.

A busca pela liberdade entre os povos indígenas das terras baixas bolivianas é animada por estas e por várias outras dinâmicas que conformam o campo político indígena do país. Entre o messianismo dos buscadores de *Loma Santa*, entre marchas pelo território, entre a reinvenção estatal disposta na constituinte, entre utopias da esquerda e da direita do país, os povos indígenas do TIPNIS procuram construir sentidos para a sua luta pela liberdade. O resultado, quando esses arranjos utópico-ideológicos complexos saem das margens do campo político nacional, com a plurinacionalização do Estado, é o aparecimento de leituras múltiplas sobre o sentido da política, que produzem sujeitos políticos diversos entre si e cria fenômenos sócio-políticos geralmente plurais. Todos seguem buscando conhecer a liberdade, como sugeriu o líder trinitário.

Rosana Pinheiro-Machado (2018) tem chamado de “revoltas ambíguas” um conjunto variado de fenômenos complexos e aparentemente contraditórios, experiências de protestos espontâneos e descentralizados que respondem à precarização da vida centrada em um Estado que não responde às expectativas da

população⁹³. A noção de ambiguidade, para a autora, está fundamentalmente relacionada à leitura de que as revoltas em discussão não têm forma acabada e que não estão localizadas no campo da direita ou da esquerda, exclusivamente. Isso quer dizer que as revoltas ambíguas podem se desdobrar em eventos (ou organismos políticos) localizados em qualquer dos polos do pêndulo utópico-ideológico que se move entre esquerda e direita. A ambiguidade vem da capacidade múltipla desses fenômenos políticos.

Na linha proposta por Pinheiro-Machado a ambiguidade é, portanto, uma qualidade que ressalta a polarização e a variedade de possibilidades dos processos políticos. A autora assume que a direita e a esquerda ainda operam como referências ideológicas no campo político, mas propõe que as revoltas contemporâneas investigadas não necessariamente se assentam em um desses extremos. Propõe também que não há uniformidade e coesão nesses episódios, concluindo que o sujeito político se torna mais imprevisível no que se refere ao seu alinhamento ideológico com os campos da direita ou da esquerda tradicional. Ela afirma que, diante dessa imprevisibilidade dos sujeitos políticos e da exaustão dos modelos tradicionais de política, seria preciso pensar nas revoltas ambíguas a partir da experiência dos sujeitos e das redes que eles constroem e participam. A partir de cada encontro com a revolta, ou, como quero apontar, com a política.

Embora na Bolívia, no caso desta tese, não estejamos falando de processos políticos que poderíamos entender como revoltas, a ambiguidade que discute Pinheiro-Machado ajuda a entender algumas questões importantes. A ambiguidade também caracteriza o campo político indígena boliviano. Ela ajuda a entender a pluralidade de possibilidades da política dos povos indígenas do país, que não se encerra na experiência do MASismo, e ajuda a entender as diversas relações que as organizações indígenas e suas principais lideranças têm construído com o Estado. A ambiguidade é uma das conclusões possíveis para esta tese e está especialmente dirigida à desconstrução a ideia de que o campo político indígena boliviano seria homogêneo ou coerente. Reafirma a discussão realizada ao longo do texto ao

⁹³ Até o momento a autora ainda não publicou artigo científico sobre o tema, mas tem discutido o conceito na sua coluna no jornal *The Intercept Brasil*, em entrevistas e nas redes sociais.

desmobilizar a ideia de que o campo político indígena seria expressão de um projeto político-ideológico específico. A ambiguidade, aqui, entretanto, não está qualificando a política indígena no plano individual, no plano dos atores – que a realizam com segurança e confiança. Ela é uma caracterização possível quando aceitamos transitar da análise da política indígena, enquanto categoria de ação e representação da ação, para a análise do campo político indígena, movimento que a tese realiza.

No TIPNIS, a política não deixa de ser um campo possível de atuação e disputa, embora isso signifique coisas muito diferentes em cada localidade. Alguns esperam da política políticas públicas mais eficientes, outros esperam que a política renove a política, e outros, ainda, esperam que a política destrua a política. Os arranjos entre hegemonia, não-hegemonia e anti-hegemonia no campo político indígena foram a melhor maneira de mobilizar a interpretação dos dados etnográficos, reunidos em mais de cinco anos de pesquisa de campo, para construir um panorama mais atualizado sobre a política indígena na Bolívia. O fato da Bolívia ser um Estado Plurinacional de maioria indígena revigora a importância desse panorama, que não é apenas um dado importante sobre a realidade daquele país, também é um instrumento que permite pensar nas possibilidades da atuação política dos povos indígenas em contextos hegemonizados pelo esquema político-partidário.

Esta tese demonstrou a complexidade das disputas entre hegemonia, não hegemonia e anti-hegemonia no campo político indígena boliviano, caracterizado como ambíguo. Deslocou a pergunta sobre as possibilidades e significados da política indígena enquanto categoria e a rerepresentou como um inquérito sobre as relações de poder entre indígenas no campo político que se revela no país. Ainda que esse resultado possa ser estendido para outras realidades, e seria preciso confirmar essa possibilidade, o caso é especificamente importante porque o campo político indígena, na Bolívia, é quase todo o campo político. Diante disso, a tese demonstra a complexidade das disputas por hegemonia política operadas por indígenas dentro do Estado boliviano.

Em um primeiro momento de meus estudos sobre a Bolívia (MORAES, 2014) eu entendia que o campo político daquele país continuava polarizado entre interesses indígenas e não indígenas mesmo depois de iniciado o processo de transformação

institucional do país conhecido como plurinacionalização que, portanto, seria contraditório, incompleto ou insuficiente. Ao final deste trabalho de doutorado foi possível assumir que muitos dos conflitos que habitam o campo político boliviano não são necessariamente resultado de uma disputa entre indígenas e não indígenas pelo Estado, mas, eventualmente, resultado da pluralidade do que significa ser indígena e fazer política em cada contexto sócio-político do país.

Proponho que a discussão sobre políticas indígenas bolivianas se descole da órbita da construção do Estado Plurinacional, que nem de longe esgota todos os anseios, reivindicações e identidades indígenas, mas que acaba sendo símbolo do que é política indígena na Bolívia e na América Latina. Ainda que o contexto plurinacional seja relevante para a análise, a tese demonstrou como o contexto sócio-histórico, o contexto geopolítico, o contexto cosmológico e mesmo o contexto internacional marcam profundamente as dinâmicas entre políticas indígenas na Bolívia. O Estado é apenas um desses elementos. Por isso a discussão sobre as políticas indígenas deve se rerepresentar enquanto um debate sobre as disputas por hegemônias que elas mobilizam e que são mobilizadas por elas.

Em uma entrevista gravada no ano de 2016 *don* Emílio Noza, então presidente da Subcentral do Sécore, deu a seguinte declaração:

Hay una nueva forma de hacer política desde el movimiento indígena. Una retomada de las comunidades, como están haciendo ahora. Las comunidades ya no responden a las convocatorias de las Subcentrales porque representamos a un grupo y a otro grupo. A lo mejor estamos obstaculizando la organización de las comunidades y ellas van a responder a su auto-convocatoria no más. Mañana o pasado se reencauza la organización de la movilización en el TIPNIS, pero ya no es a través de nosotros.

Don Emílio faz notar que há um contraste entre “novas formas” e, é lógico supor, antigas formas de se fazer política indígena. Essas formas diferentes, desde a organização moderna e desde a comunidade, convivem e se sobrepõem, ainda que eventualmente se contraponham uma a outra ou se aliam entre si. A fala do ex-dirigente compreende o cansaço de muitos setores com o formato organizativo

moderno que foi fundado ao final da década de 1980 no contexto da criação da *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia*, a CIDOB. Don Emílio também compreende a duplicação do movimento indígena entre “orgânicos” e “políticos”, sendo somente esses últimos os permitidos no governo de Evo Morales. É a esse fenômeno que ele se refere quando fala da representação “*a un grupo y a otro grupo*”. A fala representa a variedade de desafios da política indígena na Bolívia contemporânea.

No contexto do Estado Plurinacional as resistências e contestações são dirigidas a uma forma de poder que é marcada pela história de luta das nações originárias do altiplano do país. Uma nova hegemonia política é exercida na Bolívia desde o processo de transformação institucional do país conhecido como plurinacionalização, mas isso não significou o congelamento de mobilizações não-hegemônicas e anti-hegemônicas por parte dos indígenas não permitidos pelo Estado. A cada novo cenário que se apresenta, se transformam as políticas indígenas e as suas agendas de interesse, fenômeno que demonstra que a pluralidade de sentidos sobre política também aumenta ao longo da história, e não apenas entre experiências conjunturalmente diferentes.

A plurinacionalização revelou a complexidade das relações entre os segmentos indígenas do país, trazendo à tona um campo político indígena altamente disputado, que passa a se confundir com o próprio sentido de plurinacionalidade. O campo político indígena boliviano e seu indigenismo indígena, entretanto, não se confundem com o projeto do MASismo, e existem na imbricação entre o governo Morales e o Estado Plurinacional, e também na imbricação entre o governo e organizações indígenas.

Existem os permitidos e os não permitidos no projeto de poder do MASismo. Além dessa dinâmica organizar a composição do governo, ela organiza o próprio sentido do que seria a política indígena supostamente autêntica. Na Bolívia plurinacional existem políticas indígenas permitidas, e outras não permitidas. Essas últimas são denunciadas pelo oficialismo (indígena) de serem manobras da direita opositora ou de ONGs imperialistas. Algumas vezes, são.

Finalmente, pelo menos na Bolívia, falar em política indígena informa pouco sobre o repertório utópico-ideológico movimentado. O que esta tese demonstrou é que

quando falamos em políticas indígenas nos referimos a um conjunto de discursos e práticas complexo, que conforma um campo político marcado por múltiplas dinâmicas de poder e por disputas por hegemonia. Talvez por isso Marcial Fabricano afirmasse que a liberdade não se parece com nada. Talvez a sua busca, como o seu sentido, seja próprio de cada contexto sócio-político onde atuam os tantos atores que ocupam o campo político indígena na Bolívia.

Bibliografía

ACOSTA, Alberto. Sólo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir. In: FARAHA, I. e VASAPOLLO, L. (Coord.) **Vivir Bien ¿Paradigma no capitalista?** La Paz: CIDES/UMSA, p. 189-208, 2011.

ALBÓ, Xavier. Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo? In: FARAHA, I. e VASAPOLLO, L. (Coord.) **Vivir Bien ¿Paradigma no capitalista?** La Paz: CIDES/UMSA, p. 133-144, 2011.

_____. Una Mirada profunda al TIPNIS. In: CONTRERAS, A. **Coraje, memorias de la Octava Marcha Indígena por la defensa del TIPNIS.** La Paz: J.V. Editoras, 2012.

ALBÓ, Xavier; ROMERO, Carlos. **Autonomías Indígenas en la realidad boliviana y su nueva Constitución.** La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia; GTZ/PADEP, 2009.

ALVES, Ana Rodrigues Cavalcanti. O Conceito de Hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe. *Lua Nova*, São Paulo. v. 80. p. 71-96, 2010.

AMODIO, Emanuele. La República Indígena. Pueblos indígenas y perspectivas políticas en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, v.13, n. 3, p. 175-188, 2007.

ANDRADE, Everaldo de Oliveira. **A Revolução Boliviana**. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

AVADEÑO, Octavio. El buen vivir. Una vía para el desarrollo. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 25 v. 9, p. 557-561, 2010.

BAINES, Stephen Grant. Identidades e protagonismo político indígena no Brasil após Constituição Federal de 1988. In: PIMENTA, J.; SMILJANIC, M.I. **Etnologia Indígena e Indigenismo**. Brasília, DF: Positiva, p. 31-51, 2012.

BELLIER, Irene. The Declaration of the Rights of Indigenous Peoples and the World Indigenous Movement. *Griffith Law Review*, Griffith University, 14 v. 2, p.227-246, 2005.

_____. La revitalización de los pueblos indígenas en la globalización. In: BILBAO, A. **Creación, Identidad y Mundo en los Estados de la Globalización**. Campo psíquico y Lazo Social. Valparaíso: Editions universitaires de Valparaíso, p.43-58, 2011.

BOGADO, Daniel. **Etnohistoria del Beni**. Trinidad, Bolivia, 2014.

BOURDIEU, Pierre. A greve e a acção política. In:_____. **Questões de Sociologia**. Lisboa: Fim de Século, p. 263-275, 2003.

_____. O Campo Político. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 05, Brasília, DF, p.193-216, 2011.

BURAWAY, Michael. Tornando a dominação durável: Gramsci encontra Bourdieu. In:_____. **O Marxismo Encontra Bourdieu**. Campinas: Editora UNICAMP, p. 49-79, 2010.

CALANDRA, Horácio; SALCEDA, Suzana. Amazonía boliviana. Arqueología de los llanos de Mojos. *Acta Amazónica*, 34 v. 155, p. 155 – 163, 2002.

CANEDO VÁSQUEZ, Gabriela. **La Loma Santa: una utopia cercada**. Territorio, cultura y Estado en la Amazonía boliviana. La Paz: Plural, 2011.

CANDIDO, Antonio. Esquema de Machado de Assis. In:_____. **Vários escritos**. São Paulo: Duas Cidades, 1970.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Ação Indigenista, etnicidade e diálogo interétnico. *Estudos Avançados*. 14 v. 40, p. 213 – 230, 2000a.

_____. Etnicidade, eticidade e globalização. In:_____. **O Trabalho do Antropólogo**. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, p. 169-188, 2000b.

CHARRIS B., Juan Pablo. El consentimiento libre, previo e informado como garantía de transparencia en la administración pública. *Revista Derecho del Estado* n. 33, p. 123-147, 2014.

CHAVES, Cristhine de Alencar. **A marcha nacional dos sem terra**. Um estudo sobre a fabricação do social. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

CHÁVEZ, Marxa. En defensa de la “Casa Grande”. La lucha comunitaria del TIPNIS frente al horizonte extractivista nacional-estatal en Bolivia, In. COMPOSTO, Claudia & LORENA NAVARRO, Mina (Comp.). México D.F., Bajo Tierra Ediciones, p. 129-148, 2014.

CHOQUEHUANCA, David. Bolivia: Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. Disponible na internet (<https://www.servindi.org/actualidad/41823>), 2011.

CIDOB; CONAMAQ; COICA; CAOÍ. **Pueblos en el camino en defensa de los territorios**. Bolivia, 2012.

CLASTRES, Pierre. A Sociedade Contra o Estado. In:_____. **A Sociedade Contra o Estado. Investigações de Antropologia Política**. Porto: Afrontamento, p. 183-211, 1979.

CODATO, Adriano; LOBATO, Tiemi; CASTRO, Andrea Oliveira. “Vamos lutar, parentes!”. As candidaturas indígenas nas eleições de 2014 no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* v.32 n. 93, p. 1-24, 2017.

CONTRERAS, Alex. **Etapas de una larga marcha**. La Paz: Asociación AQUÍ Avance, 1991.

_____. **Coraje, memorias de la Octava Marcha Indígena por la Defensa del TIPNIS**. La Paz: J.V. Editoras, 2012.

CRABTREE, John; CHAPLIN, Ann. **Bolivia: Processes of Change**. New York: Zed Books, 2013.

DIETZ, Gunther. From *Indigenismo* to *Zapatismo*: The Struggle for a Multi-ethnic Mexican Society. In: POSTERO, N.; ZAMOSC, L. (Eds). **The Struggle for Indigenous Rights in Latin America**. Portland: Sussex Academic Press, p. 32-80, 2004.

DUNCAN, Jessica (2015) Conclusion. In:_____. **Global Food Security Governance: Civil society engagement in the reformed committee on World Food Security**, London and New York: Routledge, 2015.

FARAH, Ivone; VASAPOLLO, Introducción. In:_____. **Vivir Bien ¿Paradigma no capitalista?** La Paz: CIDES/UMSA, p. 11-35, 2011.

FERNÁNDEZ, Hugo. Suma Qamaña, Vivir Bien, el Ethos de la Nueva Constitución Boliviana. *Revista Obets*, 4, p. 41-48, 2009.

GARCÍA LINERA, Álvaro. **A Potência Plebeia**. Ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Geopolítica de la Amazonía**. Poder hacendal-Patrimonial y Acumulación Capitalista. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2012.

GEERTZ, Clifford. Uma Descrição Densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In:_____. **A Interpretação das Culturas**, Rio de Janeiro: p. 3-21, [1989] 2008.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 46 n. 2, p. 445-476, 2003.

_____. **Como Funciona a Democracia.** Uma Teoria Etnográfica da Política. Rio de Janeiro: 7letras, 2006.

GOW, David. **Countering Development:** Indigenous Modernity and the Moral Imagination. Durham, NC: Duke University Press, 2008.

GRAMSCI, Antonio. O Moderno Príncipe. In:_____. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno.** 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 3-102, 1988.

GUDYNAS, Eduardo. Buen Vivir: un necesario relanzamiento. Disponível na internet, 2010.

_____. Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo. América Latina en Movimiento, ALAI, n. 462, 2011, p. 1-20.

GUIMARÃES, Alice Soares. **A Reemergência de Identidades Étnicas na Modernidade:** movimentos sociais e Estado na Bolívia Contemporânea. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2014.

GUTIÉRREZ, Raquel. **Horizonte comunitario-popular: Antagonismo y producción de lo común en América Latina.** Cochabamba: Editora Autodeterminación, 2015.

GÚZMAN, Ismael. **Octava Marcha Indígena en Bolivia.** Por la defensa del territorio, la vida y los derechos de los pueblos indígenas. La Paz: CIPCA, 2012.

HALE, Charles; MILLAMAN, Rosamel. Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the *Indio Permitido*. In: SOMMER, D. (Ed). **Cultural Agency in the Americas.** Durham, NC: Duke University Press, p. 281-3014, 2005.

HALE, Charles. Rethinking Indigenous Politics in the Era of the “Indio Permitido”. *NACLA Report on the Americas. Report on Race*, part 1. p. 16-37, 2004.

HEALY, Kevin. **Llamas, Weavings and Organic Chocolate**. Multicultural Grassroots Development in the Andes and Amazon of Bolivia. Notre Dame: University of Notre Dame, 2001.

HIRSH, Silvia María. Fronteras, organizaciones indígenas y construcción de las identidades locales: el caso de los guaraníes de la Argentina y Bolivia. In: MATO, D.; MONTERO, M; AMODIO, E. (Coord.). **América Latina en tiempos de Globalización**. Procesos Culturales y transformaciones sociopolíticas. Caracas: UNESCO, ALAS, p. 157-172, 1996.

JIMENEZ, Fernando. Camba = gente que habita la región con vegetación arbórea, 2016. Disponible en internet em <https://archive.org/stream/CambaSignificadoDeLaPalabraCamba/Camba%20Significado%20de%20la%20Palabra%20Camba#page/no>

KEARNEY, Michael; VARESE, Stefano. Latin America's Indigenous Peoples: Changing Identities and Forms of Resistance. In: HALEBSKY, S.; HARRIS, R. (Eds). **Capital, Power, and Inequality in Latin America**. Boulder, CO: Westview Press, p. 207-231, 1995.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonía y Estrategia Socialista**. Hacia una radicalización de la democracia. Madrid: Siglo XXI, p. 1-52, 1987.

LATOUR, Bruno. Whose Cosmos? Which Cosmopolitics?: Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck". In: Common Knowledge, v. 10, n. 3, 450-462, 2004.

LEHM, Zulema. **Milenarismo y Movimiento Sociales en la Amazonia Boliviana: la búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad**. Santa Cruz de la Sierra: OXFAM, America, 1999.

LIGUORI, Guido; VOZA, Pascoale. **Dicionário Gramsciano**. São Paulo: Boitempo, 2017.

LIMPIAS, Victor Hugo. El Barroco en la misión jesuítica de Moxos. VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, 24 v. 39, p. 227-254, 2008.

MALINOWSKI, Bronislaw. El método de trabajo de campo y los hechos invisibles de la economía de la ley indígena. In:_____. **Jardines de Corales y su Magia**. Barcelona: Editorial Labor, p.335-359, 1977.

MANNHEIN, Karl. Ideology and Utopia. In:_____. **Ideology and Utopia**. An introduction to the sociology of knowledge. New York: Harcourt, Brace & CO, p. 49-97, 1954.

MARIÁTEGUI, José Carlos. O problema indígena na América Latina. In: LOWY, M. (Org.). **O Marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais**. 2ª ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, p. 110-113, [1928] 2006.

MAYORGA, Fernando. Estado Plurinacional e Democracia Intercultural em Bolívia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, p. 1-14, 2017.

MIRANDA, Boris. Marchas: En Bolívia se hace camino al andar (Quando a história se escreve con los pies), 2011. Disponível na internet em <http://borisivanmiranda.blogspot.com.br/2011/10/>

MILLER, Tom. Considerações sobre a tecnologia: quando é um artefato? *Vicencial*, n. 39, p. 91-100, 2012.

MOLINA, Wilder; VARGAS, Cynthia; SORUCO, Pablo. **Estado, Identidades Territoriales y Autonomías em la región amazónica de Bolívia**. La Paz: PIEB, 2008.

MORAES, Renata. **Desenvolvimento e Vivir Bien**. O caso do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécuré (Bolívia). Dissertação de mestrado. (CEPPAC/UnB). Brasília, 2014.

_____. *Otra cosa es con guitarra*. A plurinacionalização da Bolívia e os impasses do desenvolvimento. In: FLEISHER, S.; NAVA, E.; ALENCAR, P. *Pensando o Capitalismo Contemporâneo*. Um *festschrift* a Gustavo Lins Ribeiro. Brasília, DF: Letraslivre, 2016a.

_____. *Desenvolvimento e Vivir Bien* na Bolívia Plurinacional. *Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 3, p. 264-279, 2016b.

_____. Políticas Indígenas: aportes desde el TIPNIS. *Cuestión Agraria*, vol. 4, p. 203-220, 2018.

PALMEIRA, Moacir; BARREIRA, César. Introdução. In:_____. **Política no Brasil: visões de antropólogos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p. 9-22, 2004.

PANNAIN, Rafaela Nunes. **A crise do Estado boliviano e a autonomia indígena**. Tese de doutorado. (DS/USP). São Paulo, 2014.

PARESCHI, Ana Carolina Cambeses. **Desenvolvimento Sustentável e Pequenos Projetos: Entre o projetismo, a Ideologia e as Dinâmicas Sociais**. Tese de doutorado. (DAN/UnB). Brasília, 2002.

PAZ, Sarela. El conflicto del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) y sus consecuencias para el Estado Plurinacional de Bolivia. In: BAUTISTA, R.; CHÁVEZ, M.; CHÁVEZ, P.; PAZ, S.; PRADA, R. TAPIA, L. **La Victoria Indígena del TIPNIS**. La Paz, p. 11-68, 2012.

POSTERO, Nancy. Articulations and Fragmentations: Indigenous Politics in Bolivia. In: POSTERO, N.; ZAMOSC, L. (Eds). **The Struggle for Indigenous Rights in Latin America**. Portland: Sussex Academic Press, p. 189-216, 2004.

RAMOS, Alcida Rita. O índio híper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 28, n. 10, p. 5-14, 1995.

RAPPAPORT, Joanne. **The Politics of Memory**. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes. Durham, NC: Duke University Press, 1998.

_____. **Intercultural Utopias**. Durham, NC: Duke University Press, 2005.

_____. **The Disappearing Mestizo**. Configuring Difference in the Colonial New Kingdom of Granada. Durham, NC: Duke University Press, 2014.

REINAGA, Fausto. **La Revolución India**. 2ed. La Paz: Movil Graf, [1970] 2001.

RIBEIRO, Gustavo Lins. A condição da transnacionalidade. In:_____. **Cultura e Política no mundo contemporâneo**. Brasília, DF: Editora UnB, p. 93-129, 2000.

_____. Other globalizations: alternative transnational processes and agents. Brasília: Série Antropologia, n. 389, 2006.

_____. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. *Novos Estudos*, v. 80, p. 109-125, 2008.

_____. A globalização popular e o sistema mundial não-hegemônico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v.25, n. 74, p. 21-38, 2010.

RIBEIRO, Gustavo Lins; ESCOBAR, Arturo. **Antropologias Mundiais**. Transformações da disciplina em sistemas de poder. Brasília, DF: Editora UnB, 2012.

RILES, Annelise. Introduction. In:_____. **Documents**. Artifacts of Modern Knowledge. Ann Arbor: The University of Michigan Press, p. 1-38, 2006.

RIVEIRA CUSICANQUI, Silvia. **Oprimidos pero no vencidos**. Luchas del campesinado aymara y quéchua 1900-1980. La Paz: Hisbol, 1984.

_____. **Ch'ixinakax utxiwa**. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

RIVEIRA CUSICANQUI, Silvia; AILLÓN SORIA, Virginia. Introducción. Desde los márgenes. Pensadoras y pensadores bolivianxs de la diáspora. In:_____. **Antología del Pensamiento Crítico Boliviano Contemporáneo**. Buenos Aires: CLACSO, 2015, p. 13-39.

SALAZAR L., Huáscar. **Se han adueñado del proceso de lucha**. Horizontes comunitario-populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS. Cochabamba: SOCEE/Autodeterminación, 2015.

SANTAMARÍA, Alejandro. La consulta previa desde la perspectiva de la negociación deliberativa. *Revista Derecho del Estado*, n. 36, p. 227-247, 2016.

SCHAVELZON, Salvador. A Abertura e o Estado Pluralista como busca de solução constitucional ao problema das “Duas Bolívias”. *Cadernos PROLAM/USP*, ano 9. v.1, p. 80-97, 2010.

_____. **El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: etnografía de una Asamblea Constituyente**. La Paz: Plural editores, 2012.

SOUZA, Li-Chang. **Mídia e Cultura Nacionalizada**. Processos de homogeneização cultural e a televisão brasileira e argentina. Tese de doutorado (CEPPAC/UnB). Brasília, p. 12-26, 2013.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Indigenous Peoples and the State in Latin America: An Ongoing Debate. In: SEIDER, R. (Ed.) **Multiculturalism in Latin America**. Indigenous Rights, Diversity and Democracy. New York: Palgrave Macmillan, p. 24-45, 2002.

STEFANONI, Pablo. E quem não gostaria de ‘viver bem’? *Cadernos do Pensamento Crítico Latino Americano*, CLACSO, p. 28-30, 2012.

STENGERS, Isabelle. The Science Wars. In:_____. **Cosmopolitics I**. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2005a.

_____. The Cosmopolitical Proposal. In: LATOUR, B e WEIBEL, P. (eds) **Making Things Public: Atmospheres of Democracy**. Cambridge, MA: MIT Press, p. 994-1004, 2005b.

SVABÓ, Henriette E. **Diccionario de la Antropología boliviana**. Santa Cruz de la Sierra: Aguaragüe, 2008.

TAPIA, Luis. El Estado en condiciones de abigarramiento. In: GARCÍA LINERA, A; PRADA, R.; TAPIA, L. & VEGA, O (Comp.) **El Estado: Campo de Lucha**. La Paz: Muela del Diablo Editores, p. 97-125, 2010.

TEIXEIRA, Carla Costa; CHAVES, Christine de Alencar (Org.). **Espaços e Tempos da Política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

TEMOCHE, Patricia. **Breve historia de los Incas**. Madrid: Nowtilus, 2010.

TICONA, Esteban. Estado boliviano versus pueblos indígenas. Publicado no *La Razón*, 6 de agosto de 2012. Disponível na internet.

VALENCIA GACÍA, María del Pilar; ZURITA, Iván E. **Los Pueblos Indígenas de Tierras Bajas en el Proceso Constituyente Boliviano**. Santa Cruz de la Sierra: CEJIS, 2010.

VERDUM, Ricardo. **Etnodesenvolvimento: nova/velha utopia do indigenismo**. Tese de doutorado. (CEPPAC/UnB). Brasília, 2006.

WALSH, Catherine. Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements. *Development*. 53 v.1, p. 15-21, 2010.

WARREN, Kay B. Indigenous Movements as a Challenge to the Unified Social Movement Paradigm for Guatemala. In: ALVAREZ, S.; DAGNINO, E.; ESCOBAR, A. (Eds.). **Cultures of Politics: Re-visioning Latin American Social Movements**. Boulder, CO: Westview, p. 165-195, 1998.

WOLF, Eric. A formação da nação: um ensaio de formulação. In: FELDMAN-BIANCO, B.; RIBEIRO, G. L. (Org.) **Antropologia e Poder**. Brasília: Editora UnB. Campinas: Editora UNICAMP. São Paulo: Imprensa Oficial, 2003.

YASHAR, Deborah. **Contesting Citizenship in Latin American**. New York: Cambridge University Press, 2005.

ZAMOSC, Leon. The Indian Movement in Ecuador: From Politics of Influence to Politics of Power. In: POSTERO, N.; ZAMOSC, L. (Eds). **The Struggle for Indigenous Rights in Latin America**. Portland: Sussex Academic Press, p. 131-157, 2004.

Documentos consultados

BOLÍVIA. Constituição Política do Estado, 2010.

_____. **Vivir Bien como respuesta a la crisis global, 2010.**

_____. **Informe final del proceso de Consulta Previa, Libre e Informada a los pueblos Moxeño-Trinitario, Yuracarpe y Chimane del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS), 2012.**

CÁRITAS. Resultado de la visita al TIPNIS. ¿Cómo se realizó la “consulta” del gobierno?, La Paz: Pastoral Social Cáritas Boliviana, 2013.

CEDLA. Compendio de espaciomas de TCO en tierras bajas: tenencia y aprovechamiento de recursos naturales en territorios indígenas. La Paz: CEDLA, 2011.

OEA. Declaração Americana, 2016.

ONU. Declaração Universal dos Direitos Humanos

_____. **Declaração Universal sobre os Direitos dos Povos Indígenas, 2007**

OIT. Declaração Americana sobre os Direitos Humanos

SUBCENTRAL TIPNIS. Informe del recorrido realizado por las comunidades del TIPNIS, 2012.