

IV SEMANA DE ESTUDOS AMAZÔNICOS

DIREITOS HUMANOS E A CONVENÇÃO 169 DA OIT

D598

Direitos humanos e a Convenção 169 da OIT [Recurso eletrônico on-line] organização IV Semana de Estudos Amazônicos – Belo Horizonte;

Coordenadores: Luiz Gustavo Gonçalves Riberio, Émilien Vilas Boas Reis e Sébastien Kiwonghi Bizawu – Belo Horizonte, 2019.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-5505-886-8

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: SEMEA

1. Direitos Humanos. 2. Convenção 169 OIT. 3. Indígenas. 4. Povos tradicionais. 5. Amazônia. I. IV Semana de Estudos Amazônicos (1:2019 : Belo Horizonte, BH).

CDU: 34



OLMA

Observatório Nacional
de Justiça Socioambiental
Luciano Mendes de Almeida



IV SEMANA DE ESTUDOS AMAZÔNICOS

DIREITOS HUMANOS E A CONVENÇÃO 169 DA OIT

Apresentação

É com imensa satisfação que apresentamos os trabalhos científicos incluídos nesta publicação. Eles foram apresentados durante a programação da IV Semana de Estudos Amazônicos – SEMEA, nos dias 29, 30 e 31 de outubro e 1º de novembro de 2019, em Belo Horizonte/MG.

A SEMEA nasce em 2016, por iniciativa da Universidade Católica de Pernambuco (Unicap) e ganha abrangência nacional com o concomitante nascimento do Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida (Olma) e o apoio da Rede Eclesial Pan-Amazônica (Repam – Brasil). A primeira edição do evento ocorreu em outubro de 2016 com intenso sucesso, garantindo a participação efetiva de povos indígenas e ribeirinhos do Alto Solimões, religiosos e leigos que vivem e trabalham na Amazônia, representantes da cooperação internacional, pesquisadores do Amazonas e de Pernambuco, representantes da sociedade civil de Recife e de organismos públicos estaduais, como a Defensoria Pública, Secretaria de Meio Ambiente de Pernambuco etc. A segunda edição do evento, em 2017, ocorreu na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO), sob a organização local do Núcleo Interdisciplinar de Meio Ambiente (Nima), ampliando o número de representantes das culturas amazônicas, organismos de apoio e acadêmicos vinculados à temática, garantindo ainda maior visibilidade e importância ao evento. Em 2018, a 3ª SEMEA foi realizada na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), no Rio Grande do Sul, entre os dias 16 e 19 de outubro. Mais uma vez, o número de representantes das populações tradicionais cresceu, possibilitando aprofundar o debate com acadêmicos de diferentes regiões do país a respeito dos principais desafios por que passa a Amazônia e seus povos no atual contexto nacional.

A 4ª SEMEA, em 2019, foi uma realização conjunta da Dom Helder Escola de Direito, Faculdade dos Jesuítas (Faje) e do Centro Loyola, com atividades também no Colégio Loyola. A programação contou com a participação de representantes de povos tradicionais da Amazônia, gestores públicos e pesquisadores, que buscaram promover o intercâmbio de saberes e dar visibilidade aos desafios amazônicos em todo o contexto nacional.

A apresentação dos trabalhos abriu caminho para uma importante discussão, em que os pesquisadores, oriundos de diferentes Estados da Federação, puderam interagir em torno de questões teóricas e práticas, levando-se em consideração a temática central de cada grupo.

Foram debatidos os desafios enfrentados pelos povos amazônicos para a preservação da região e discutidas propostas e saídas para a resolução dos problemas apresentados.

Na coletânea que agora vem a público, encontram-se os resultados de pesquisas desenvolvidas em diversas Instituições de Ensino Superior acerca da temática “Direitos Humanos e a Convenção 169 da OIT”. Os trabalhos foram rigorosamente selecionados, por meio de dupla avaliação cega por pares no sistema eletrônico desenvolvido pelo CONPEDI. Desta forma, estão inseridos no universo das pesquisas do evento ora publicadas, que guardam sintonia direta com este Grupo de Trabalho.

Constituição e pós-colonialismo: tensões cosmopolíticas na América Latina foi o tema desenvolvido por Enrique Polto Taborda. O artigo parte da Assembleia Constituinte (2006-2009) que originou a Constituição do Estado Plurinacional da Bolívia – e das “rupturas epistêmicas” trazidas pelos elementos indígenas que ela introduziu no ordenamento jurídico –, para propor uma reflexão sobre as tensões e limites do chamado projeto plurinacional. A dupla conclusão do trabalho é que se, por um lado, os movimentos indígenas e sua participação na Constituinte criaram um novo marco para o debate político – e tensionam a própria noção moderna de “política” –, por outro, uma continuidade colonial conforma as principais barreiras para a descolonização epistêmica (e política) em jogo.

Já Jhony Fernandes Giffoni, no artigo intitulado Breves considerações sobre o procedimento de construção do protocolo de consulta prévia, livre e informada do quilombo do Abacatal, busca analisar e descrever como a Comunidade Quilombola do Abacatal realizou seu protocolo de Consulta Prévia, Livre e Informada. No processo de construção do protocolo de consulta, foram realizadas diversas oficinas, nas quais identificaremos no presente artigo os procedimentos adotados e os objetivos de cada oficina. O direito Estatal se constitui na principal fonte de produção de normas de caráter coercitivo, desta forma, pretendemos por meio da teoria do pluralismo jurídico oferecer um recorte teórico capaz de fundamentar o protocolo de consulta da comunidade do Abacatal.

Crise migratória e os migrantes trabalhadores: políticas de migração positiva e negativa, foi o tema desenvolvido por Joana Rita Gomes Gonçalves e Gésun Fernando Prestes. O artigo aborda o tema das migrações e seus reflexos no contexto internacional, discutindo o rumo do aumento do fluxo migratório por questões econômicas e sociais, por meio de uma abordagem sobre os desafios e perspectivas dos trabalhadores migrantes perante expectativas de direitos e integração nos Estados acolhedores.

Alessandra Castro Dinis Portela e Carolina Salgado Magalhães, no artigo mudanças climáticas e os impactos na flora amazônica, apresentam a importância da conservação da flora amazônica para a redução das mudanças climáticas. O Brasil é detentor da maior parte desta densa floresta tropical e relevância na preservação da mais rica diversidade biológica do mundo. Explana-se sobre os impactos do desmatamento Amazônia e a consequente perda da biodiversidade gerada neste processo. A Amazônia tem despertado o interesse de exploração econômica pelos países desenvolvidos, enxergando grandes oportunidades de negócios em sua biodiversidade. Deve-se aplicar políticas para o manejo sustentável das florestas e programas eficientes no combate ao desmatamento.

Elias José de Alcântara, no artigo o constitucionalismo como instrumento de tutela ao meio ambiente, afirma que os danos ambientais causados pelas queimadas e desmatamentos na Floresta Amazônica se caracterizam como fatores de preocupação para o Brasil, cujos efeitos não se limitam aos limites territoriais do país, em razão de suas externalidades negativas de natureza transfronteiriças. Nesse sentido, considerando o meio ambiente como um direito humano, entende-se que a solução para tais problemas, deve ser construída de forma colaborativa entre os Estados, buscando soluções adequadas para o enfrentamento dos problemas de degradação do meio ambiente, assegurando a todos um meio ambiente ecologicamente equilibrado como um direito humano para as presentes e futuras gerações.

O último artigo desta obra, intitulado estado de exceção ambiental: uma análise das modificações climáticas sob o prisma da (in)justiça ambiental foi desenvolvido por Lorryne Barbosa de Miranda e Maraluce Maria Custódio. O artigo estabelece uma relação entre estado de exceção, modificações climáticas e justiça ambiental, tendo como marco teórico Giorgio Agamben, ao discorrer sobre o estado de exceção, e a figura do homo sacer, aliadas à ideia de reconhecimento de Axel Honneth.

Agradecemos a(à) todos(as) os(as) pesquisadores(as) pela sua inestimável colaboração e desejamos uma ótima e proveitosa leitura!

CONSTITUIÇÃO E PÓS-COLONIALISMO: TENSÕES COSMOPOLÍTICAS NA AMÉRICA LATINA

CONSTITUCIÓN Y POSCOLONIALISMO: TENSIONES COSMOPOLÍTICAS EN AMÉRICA LATINA

Enrique Polto Taborda ¹

Resumo

Este artigo parte da assembleia constituinte (2006-2009) que originou a Constituição do Estado Plurinacional da Bolívia – e das “rupturas epistêmicas” trazidas pelos elementos indígenas que ela introduziu no ordenamento jurídico –, para propor uma reflexão sobre as tensões e limites do chamado projeto plurinacional. A dupla conclusão do trabalho é que se, por um lado, os movimentos indígenas e sua participação na Constituinte criaram um novo marco para o debate político – e tensionam a própria noção moderna de “política” –, por outro, uma continuidade colonial conforma as principais barreiras para a descolonização epistêmica (e política) em jogo.

Palavras-chave: Constituição, Cosmopolítica, Epistemologia, Movimentos indígenas

Abstract/Resumen/Résumé

Este artículo parte de la Asamblea Constituyente (2006-2009) que dio origen a la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia. Se destacan las “rupturas epistémicas” traídas por los elementos indígenas que dicho documento introdujo al orden jurídico, para proponer una reflexión sobre las tensiones y límites del proyecto plurinacional. La doble conclusión del trabajo es que si, por un lado, los movimientos indígenas en la Constituyente crearon un nuevo marco para el debate político – y tensionan la noción misma de política moderna –, por otro, cierta continuidad colonial constituye las principales barreras para la descolonización epistémica en juego.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Constitución, Cosmopolítica, Epistemología, Movimientos indígenas

¹ Bacharel em Relações Internacionais pela Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM-Sul) e mestrando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS)

Introdução

A Assembleia Constituinte que deu origem ao Estado Plurinacional da Bolívia culminou na promulgação, em fevereiro de 2009, na cidade de El Alto, na nova Constituição Política do Estado. No entanto, a Constituinte, iniciada em agosto de 2006, em Sucre – capital constitucional da Bolívia e sede do poder judiciário –, foi um processo conflituoso e povoado de controvérsias. Seu surgimento foi precedido pelo acúmulo de anos de efervescência política que, ao menos desde 2000, com a chamada *Guerra del Agua*, ocorrida em Cochabamba. Dessa “política selvagem”¹ (TAPIA, 2008) e das convergências dentro dela entre diversos movimentos de base, nasceu o *Pacto de Unidad*, que foi um ator central na Constituinte, conformando uma instância de deliberação e uma força política de pressão quando os debates estagnavam. Ritualizado em 2003, após a renúncia do presidente Gonzalo Sánchez de Losada, o Pacto fora configurado por dois blocos mais ou menos distintos – que marcavam as principais diferenças de visão e objetivos políticos dentro da coalizão. O primeiro estaria formado pelos três maiores movimentos sindicais rurais do país, a saber, a Confederação Sindical Única de Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB); a Confederação Sindical de Comunidades Interculturais da Bolívia (CSCIB, formada por populações de origem quechua e aimará que migraram do Altiplano às terras baixas, principalmente dedicadas ao cultivo da coca); e a Confederação Nacional de Mulheres Camponesas Indígenas Originárias da Bolívia - Bartolina Sisa (CNMCIOB-BS, sendo esta a principal organização política exclusivamente feminina do país desde sua fundação em 1980).

A outra parte do Pacto foi conformada pelos dois principais movimentos sociais indígenas da Bolívia: o Conselho Nacional de *Markas* e *Ayllus* do *Qullasuyu*² (CONAMAQ, a organização ligada aos modos de organização territorial e política do Altiplano andino), representando as etnias das terras altas, e a Confederação de Povos Indígenas da Bolívia (CIDOB, a qual congrega vários grupos étnicos minoritários do Oriente boliviano), representando as etnias das terras baixas. Além das organizações citadas, devem-se mencionar

1 Luis Tapia (2008) usa este conceito para referir-se a uma política fora do Estado e fora da sociedade civil (a qual é produtora e reprodutora da ordem política). A política selvagem é direção coletiva sem organização permanente, sem instituição de governo, e ocorre, por isso, de maneira nômade. Ela é uma negação de monopólios e revela o caráter contingente e temporário de toda ordem política e social, e assim configura um tempo de des-organização criativa. A Assembleia Constituinte é o momento em que essas ilhas de política local se unem para entrar em contato direto com a política nacional e o Estado, buscando incidir sobre as instituições cujo exterior, em certa medida, conformavam.

2 As palavras que conformam o nome da organização estão diretamente relacionadas ao objetivo de recuperação de formas políticas ancestrais andinas. O *ayllu* é a forma territorial em que se organizam as comunidades do altiplano e conforma uma série de interrelações entre espaço, população e formas de produção e de deliberação política (HARRIS, 2000; OXA, 2004 apud DE LA CADENA, 2010); as *markas* são territórios maiores que englobam um conjunto de *ayllus*; e o *Qullasuyu* é o nome da parte mais ao leste do antigo império inca, que compreende a atual Bolívia. Da organização participam representantes de 16 *suyus* (regiões) do território boliviano.

também a Assembleia do Povo Guarani (APG), a Central de Povos Étnicos *Mojeños* de Beni (CPEMB) e a Coordenadora de Povos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), todas vinculadas à CIDOB, no entanto conservando certa autonomia; e Associação Nacional de Regantes e Sistemas Comunitários de Água Potável e Saneamento (ANARESCAPYS), surgida em Cochabamba durante a *Guerra del Agua* de 2000.

Tensões cosmopolíticas

A respeito da nova Constituição (tanto a da Bolívia como a promulgada no Equador em 2008), há debates quanto ao real significado dos elementos indígenas introduzidos. Desde posições mais críticas, passando por visões cétricas, às mais entusiastas, as interpretações ponderam acerca de tais inovações serem avanços transcendentais no direito constitucional contemporâneo ou mera retórica jurídica a serviço de determinados projetos políticos (CAMPAÑA, 2013; BARIÉ, 2014). Com de la Cadena (2010, p. 360), optamos por deixar em suspensão nossas suposições e as ideias que delas derivariam, desacelerando o raciocínio (STENGERS, 2015) e aproveitando “a oportunidade histórica para por nossas ideias pré-concebidas em risco e renovar nossas ferramentas analíticas”. Suspendendo as suposições antes de saltar às conclusões, está-se de frente à emergência de fenômenos que alteram os termos do político; menções à *Pachamama*, reconhecimento jurídico de instituições políticas, práticas medicinais e cosmovisões indígenas (para citar alguns exemplos) põem em questão o consenso que outrora barrava as práticas indígenas da política, relegando-as, na melhor das hipóteses, aos campos do “ritual” ou do “religioso”, e que escondia tal exclusão (DE LA CADENA, 2010). Assim sendo, uma leitura mais política que jurídico-constitucional, mais criativa que literal, do documento – uma leitura que “leve a sério” o texto constitucional, enquanto “voz ‘nativa’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) – permite notar com clareza os tensionamentos trazidos pelas marcas da alteridade que permaneceram no texto.

Além da Constituição, duas leis também surgem dando forma a esse discurso constitucional pós-colonial, bem como o anteprojeto de lei que as precedeu: a chamada Lei da Mãe Terra n. 71, de dezembro de 2010, e a Lei-Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para Viver Bem n. 300, de outubro de 2012. A Lei da Mãe Terra n. 71 marcou a primeira declaração jurídica de reconhecimento de direitos à *Pachamama*, que, no Artigo 5º de seu segundo capítulo, afirma que “para efeitos da proteção e tutela de seus direitos, a Mãe Terra adota o caráter de *sujeito coletivo* de interesse público” e lista, a continuação, uma série de direitos dos quais goza, entre os quais: o direito à vida e à existência; a continuar seus ciclos e processos vitais; à preservação da funcionalidade dos ciclos da água e do ar; ao

equilíbrio; a não ter suas estruturas celulares modificadas ou geneticamente alteradas, entre outros. A lei, ainda, lista as obrigações do Estado e os deveres das pessoas em relação ao sujeito coletivo de interesse público ali reconhecido.

Na Lei Nº 300, foram adicionados ainda mais elementos que traziam à luz a personalidade da Terra na cosmovisão andina, incluídos no Artigo 4º, Capítulo II, referente aos princípios que regem a lei. Não é, porém, apenas o reconhecimento dessa personalidade que aparece como proposição política ao mesmo tempo inovadora e disruptiva, mas também a maneira como tal discurso se mescla com o da ecologia política que tem estado nas últimas décadas à frente das discussões sobre a chamada mudança climática. Assim, os princípios de “garantia de restauração e regeneração da Mãe Terra” são evocados lado a lado com o princípio da precaução, da justiça climática e da responsabilidade histórica³, resultando em um esboço do *transmoderno* de Dussel, onde elementos extramodernos (VIVEIROS DE CASTRO, 2016) não substituem, ou eliminam, os modernos, mas os subsumem desde as exterioridades relativas existentes (DUSSEL, 2005).

Se as leis nº 71 e nº 300 contêm elementos radicais advindos das agendas dos movimentos indígenas que conformavam o *Pacto de Unidad*, o “Anteprojeto de Lei da Mãe Terra” é um verdadeiro manifesto cosmopolítico. Declarando-se “plenamente conscientes do perigo em que se encontra a vida da Mãe Terra e das formas de vida na Mãe Terra, que compreende os múltiplos seres componentes, *incluindo os seres humanos*”, as organizações autoras do Anteprojeto introduzem o documento afirmando: “*estamos diante de uma verdadeira guerra pela Mãe Terra*” (PACTO DE UNIDAD, 2011, p. 3, grifos nossos). O documento passa, então, a contextualizar historicamente esse projeto de “defesa da Mãe Terra” que, apesar de implícita na participação de ditas organizações na Constituinte, começou na chamada “Conferência Mundial dos Povos sobre a Mudança Climática e os Direitos da Mãe Terra” (CMPCC, na sigla em espanhol), em Tiquipaya, Cochabamba, em abril de 2010.

Em uma das deliberações acerca do documento, decidiu-se que o termo “recursos naturais” não faria parte do discurso jurídico do Pacto. Porém, ele não caiu na lei resultante, em parte também por sua presença na CPE – que define os mesmos como “estratégicos e destinados ao Viver Bem” –, contudo, redige-se um capítulo sobre “sistemas de vida e

3 Sobre os processos de criação desses conceitos nas convenções internacionais sobre meio ambiente, ver Goldemberg e Guardabassi (2012). É notável o fato de que essa onda de grandes convenções articulando a esfera internacional para ampliar os debates ecológicos deu-se em concomitância (ou, ainda, em plena interrelação) com a internacionalização da mobilização política de muitos povos indígenas; isto é, seu surgimento na política internacional enquanto sujeitos políticos esteve desde o início atrelado à relação dessas populações com os meios que habitam. Manuela Carneiro da Cunha (2009) discorre sobre esses imbricamentos, do ponto de vista indígena.

componentes da Mãe Terra”, claramente distinguindo ditos componentes do conceito de “recursos naturais”, que são entendidos como “apenas uma das formas e características históricas e conjunturais dos componentes (...) da Mãe Terra” (PACTO DE UNIDAD, 2011, p. 8). O imaginário indígena permanece presente em diversos momentos do texto, a começar pelo preâmbulo, no qual descreve-se a origem do universo e do planeta mesclando elementos da astrofísica e da cosmologia modernas com as noções andinas de tais elementos, dando-se, em seguida, uma definição para a *Pachamama*, como “(...) o conjunto dos espaços-tempos e o ciclo desses espaços-tempos; o espaço-tempo cósmico, do pluriverso; o espaço-tempo do presente, do lugar, do território, da biodiversidade; o espaço-tempo interior, das entranhas da terra, dos corpos (...) (tradução nossa)”⁴ (PACTO DE UNIDAD, 2011, p. 7).

Os resultados da Lei 300 mostraram, no entanto, uma grande defasagem com relação à proposta inicial do Anteprojeto. A garantia constitucional à consulta prévia às comunidades indígenas em projetos estatais que digam respeito aos seus territórios aparece diluída, contemplada apenas no que se refere ao caso de disposição de conhecimentos indígenas “relacionados à capacidade de regeneração da Mãe Terra e o uso da biodiversidade” – e mais problemático ainda é o fato de que, quando aparece, a consulta prévia possui um caráter “não vinculante” (o que tornaria a mesma, na prática, um mero comunicado por parte do Estado às comunidades em questão). Em vários aspectos a linguagem vaga contribui para uma clara reserva de poder para o Estado, transformando a Lei em “fonte de normas”, sendo assim possível, quando convier, favorecê-la a despeito da ordem constitucional e da ordem jurídica internacional (que, na Bolívia, são os mesmos, havendo o segundo sido expressamente incorporado ao primeiro⁵) sobre os direitos dos povos indígenas. A importância, por sua vez, do direito internacional em matéria de direitos indígenas é tal que a mesma prevê, no artigo 256, I, que “os tratados e instrumentos internacionais em matéria de direitos humanos que hajam sido assinados, ratificados ou aos que haja aderido o Estado, que declarem direitos mais favoráveis aos contidos na Constituição, aplicar-se-ão de maneira preferente sobre esta”. Tanto uma fonte como a outra estariam comprometidas pela versão aprovada da Lei nº 300. A triste ironia da questão é ilustrada por Clavero (2012): “[a] profanação da *Pachamama* se programa invocando-se sua sacralidade; o atropelamento dos direitos dos povos indígenas se

4 Tradução livre de: “[...] *el conjunto de los espacio-tiempos y el ciclo de estos espacio-tiempos; el espacio-tiempo cósmico, del pluriverso; el espacio-tiempo del presente, del lugar, del territorio, de la biodiversidad; el espacio-tiempo interior, de las entrañas de la tierra, de los cuerpos* [...]”

5 Os movimentos indígenas e seus aliados foram capazes, durante a Assembleia Constituinte, de introduzirem grande parte das normas previstas pela Convenção 169 da OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, na Constituição Política do Estado Plurinacional.

efetua invocando-se a Constituição do Estado Plurinacional e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas”.

Fica claro que diante da força dos atores encarregados da gestão e manutenção da matriz produtiva altamente extrativista de que depende economicamente a Bolívia, como muitos outros países da América Latina e do chamado Sul Global, o cumprimento de muitas das disposições demandadas pelas legislações citadas é, por enquanto, politicamente impraticável. Dessa forma a tentativa hermenêutica de embasar o direito ambiental nas ontologias ameríndias (para as quais não há uma Natureza inerte exterior ao mundo humano) resultou, ao menos em parte, um fracasso. Se, no entanto, falhou quase por completo juridicamente, politicamente o fracasso foi apenas muito parcial.

Ao fazer uma crítica da razão proléptica – aquela da qual se depreende uma concepção do futuro a partir do tempo linear –, Boaventura de Sousa Santos propõe um procedimento denominado *sociologia das emergências*. Contra a concepção hegemônica do tempo que supõe um futuro vazio e dilatado (BENJAMIN, 1969 apud SANTOS, 2002), tal procedimento visa contraí-lo – e, portanto, torná-lo objeto de cuidado. A sociologia das emergências é, assim, a investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades concretas e a amplificação simbólica de práticas, experiências ou formas de saber, afim de analisar o que nelas existe apenas como tendência ou possibilidade futura – identificando sinais, pistas ou traços de possíveis futuros em tudo o que existe (SANTOS, 2002). Ao nos debruçarmos sobre as proposições desenhadas pela Lei da Mãe Terra (em especial de seu Anteprojeto) e realizando nelas a “amplificação simbólica” mencionada acima, nos é permitido perceber a riqueza conceitual e a potência crítica do documento – abarcando desde questões legislativas locais ao estado da arte dos debates internacionais da ecologia política. No texto constitucional, figura, por exemplo, o direito “a que seus saberes e conhecimentos tradicionais, sua medicina tradicional, seus idiomas, seus rituais e seus símbolos e vestimentas sejam valorizados, respeitados e promovidos”⁶. Na mesma linha (e, assim como na política ambiental, incorporando diversas pautas levadas à arena internacional nos anos 1990 e 2000) o mesmo Artigo 30 garante às comunidades indígenas “a propriedade intelectual coletiva de seus saberes, ciências e conhecimentos, assim como a sua valorização, uso, promoção e desenvolvimento”.

Além da mensagem dada pela Constituição sobre esse aspecto, também a antes mencionada Lei Nº 300 tem, entre seus princípios, o “diálogo de saberes”, assumindo a

6 Artigo 30, II, 9 da Constituição Política do Estado da Bolívia (tradução nossa).

“complementariedade entre os saberes e conhecimentos tradicionais e as ciências. O anteprojeto da mesma lei, analisado anteriormente, é ainda mais explícito:

La Ley de la Madre Tierra también supone una transformación del pensamiento jurídico, exige un *desplazamiento epistemológico* que *retoma y actualiza* los saberes, conocimientos y ciencias ancestrales de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos interculturales, afrobolivianos, complementándolos con los saberes ecológicos, tecnológicos y ciencias multidisciplinares de las teorías de la complejidad, de las teorías críticas al capitalismo y la modernidad (*grifos nossos*).

Da mesma forma que no Equador o *buen vivir*, ou *sumaj kawsay* (em quechua), foi proposto na Assembleia Constituinte pela Confederação das Nacionalidades Indígenas do Equador (CONAIE) como princípio ético baseado na reciprocidade e promovido pelas comunidades, um conceito semelhante, mas em sua variante aimará, o *suma qamaña*, ou *vivir bien*, ingressou na Constituição boliviana como reivindicação dos movimentos indígenas. O *suma qamaña* combina a ideia do bem-estar material com a coexistência social pacífica e o apoio e solidariedade mútua (BARIÉ, 2014). O *suma qamaña* resulta, assim, numa espécie de meta-valor (BARIÉ, 2015, p. 16), ao que outros valores estão sujeitos. Assim, o sistema educativo (Artigo 80, I, Capítulo VI) e o novo modelo econômico proposto (Artigo 306, I, III, Capítulo VI) aparecem como devendo ser guiados pelo princípio do *suma qamaña*. Vê-se, assim, como a presença dos movimentos sociais indígenas regionais nesses processos de reconfiguração política na Bolívia (assim como no Equador) implica transformar a política convencional em uma *cosmopolítica*. Já não baseada em “problemas entre duas culturas”⁷, essa cosmopolítica consistiria nas divergências ontológicas entre mundos *socionaturais* parcialmente conectados⁸ sendo por fim negociadas *politicamente* (DE LA CADENA, 2010, *grifos nossos*). Se tomarmos com seriedade e abertura o pensamento e os conceitos “nativos” expostos na Constituição e nas leis analisadas, encontramos um documento que, muito mais que um discurso jurídico-legal, é uma afirmação política anticolonial feita desde o interior da esfera estatal, a mesma responsável desde o início do século XVI pela defesa e reprodução do regime colonial. A discussão que segue na continuação deste estudo diz respeito às barreiras que minam a composição, aos óbices que encontram esses atores

7 Resolvidos mediante a arbitragem da “Natureza”, pretensamente universal, porém pertencente a uma de tais culturas.

8 O conceito de *conexão parcial*, chave na reflexão cosmopolítica de de la Cadena, é emprestado de Marilyn Strathern (2004, p. 54), que se refere por meio dele a uma relação que compõe um agregado que “não é singular nem plural, não é um, tampouco muitos, um circuito de conexões mais do que peças unidas”. Para de la Cadena, a indigeneidade nos Andes – e na América – poderia, assim, ser conceptualizada como uma “articulação histórico-política de mais de um, porém menos de dois, mundos socionaturais (DE LA CADENA, 2010, p. 347).

cosmopolíticos que, após disromperem as relações epistêmico-políticas, encontram-se com a política material do mundo concreto, cotidiano, que se move em diferentes tempos.

A traição da *Mãe Mundo*

Apesar de geralmente traduzir *Pachamama* às línguas de origem europeia como Mãe Terra, e desse nome contemplar devidamente *um* dos aspectos dela – aquele de um ser que conforma o planeta Terra e todos os organismos e sistemas de vida que ele abarca –, um exame mais atento das implicações do vocábulo quechua “*Paccha*” sugere um repensar da *política do tempo*. Pois, como afirma o autor aimará Willka Zárate (2013, p. 12), “a realidade global, o que nossos avós chamam de *Pacha*, é uma interrelação entre tempo e espaço, onde todos conformamos uma unidade, onde não há nada separado, onde tudo está unido”⁹. Indo de encontro à tendência do Ocidente de temporalizar a diferença situando a Alteridade no passado (HELLIWELL; HINDESS, 2011), o quechua situa o tempo no presente, de maneira que ao se referir ao *Mundo* (*Pacha*), funde o “aqui” ao “agora” (PICQ, 2014). Logo, é implicitamente admitida a co-temporalidade, a coexistência da diferença; de diversas noções de política, de produção, de tempo, e assim por diante. O conceito quechua de “mundo” pode ajudar a pensar além de dicotomias que relegam civilizações à não-existência ao declararem como “residuais” ou “atrasados” seus modos de conhecimento e de produção, suas formas de organização política, etc. (SANTOS, 2002). Da mesma forma, pode ajudar a entender os conflituosos desdobramentos pós-constituintes na Bolívia, onde o governo contrapôs suas noções tradicionais de desenvolvimento ao direito constitucional dos povos indígenas à autodeterminação e autonomia. Nesta seção, é apresentado o conflito envolvendo o projeto de construção de uma rodovia no Território Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS), em 2011, que consistiu na maior das tensões pós-constituintes na Bolívia. Dessa forma, busca-se expor as limitações encontradas pelos mesmos no momento caracterizado por rupturas de alianças e alinhamentos, que veio após o período da Constituinte, dentro do contexto latinoamericano de primazia do extrativismo a serviço do “desenvolvimento” em sua acepção hegemônica.

A mescla do imaginário *nacional-popular* dos movimentos sindicais rurais e mineiros (ZAVALETA, 1986 apud TAPIA, 2008) com o imaginário indígena, que caracterizava o *Pacto de Unidad*, manteve-se, durante a primeira legislatura sob o governo do MAS (2006-2009), tão forte quanto o impulso político que a materializara no Pacto. Entretanto, como

⁹ Tradução livre de: “*La realidad global, lo que nuestros abuelos llaman la pacha, es una interrelación entre tiempo y espacio, donde todos conformamos una unidad, donde no hay nada separado, donde todo está amarrado, donde todo está unido.*” (2013, p. 12).

sugerem Canelas e Errejón (2012, p. 238), a derrota política, militar e eleitoral dos setores mais conservadores da oposição, paradoxalmente abriu, na segunda legislatura, um cenário que permitiu que as tensões e fissuras se manifestassem no interior do campo político que distinguira-se até então pelo apoio consensuado às forças da situação. No contexto pós-Constituinte, a flexibilidade, porosidade e inventividade do *Pacto de Unidad* esteve sempre acompanhada de fragilidade e projetos diferentes e contraditórios que, ao deixarem de combinar-se e confluir transformaram-se na base da divisão (SCHAVELZON, 2013). É no que ficou conhecido como o *conflicto do TIPNIS* (Território Indígena Parque Nacional Isiboro Sécre) que a ruptura do Pacto ficou mais evidente.

Como já mencionado aqui, o *Pacto de Unidad* foi uma instância de coordenação das organizações sociais rurais e indígenas do Oriente e do Ocidente da Bolívia (isto é, as regiões correspondentes ao Altiplano andino e às terras baixas do Chaco e da Amazônia). O Pacto criou-se com o fim de articular as mobilizações, primeiro para a realização da Assembleia Constituinte, depois, quando esta já havia tido início, para discutir e promover os interesses de camponeses e indígenas no conclave. Isso foi realizado mediante debates internos e construção de propostas, assim como em ações de protesto nas ruas, alguns momentos para pressionar a Assembleia e em outros para protegê-la das reclamações de outros movimentos (ZUAZO, 2010).

Em meados de 2007, já houvera atrito entre a CONAMAQ com o MAS devido ao abandono de muitas das propostas originais na versão final da Consituição. A partir de 2009 foram cada vez mais fortes as críticas ao governo “por seu caráter desenvolvimentista e destrutor da *Pachamama*” (SCHAVELZON, 2012, p. 567). Algumas mesas de debate na CMPCC (conferência mencionada na anterior seção) foram importantes referentes dessas críticas, centradas na denúncia à violação do direito à consulta incluído na Constituição, relacionada a grandes projetos de mineração, hidrelétricas e extração petrolífera. Segundo a organização, Evo Morales dissera, em reunião com seus membros, que a consulta não poderia ser cumprida por sua demora e “porque prejudica os investimentos (...) e como os projetos são um pedido do povo, não se poderá consultar” (CONAMAQ, 2010 apud SCHAVELZON, 2012). A partir desse contexto de tensas divergências entre diferentes setores na base do governo, optamos por expor o maior conflito ocorrido, que foi também a questão que mais claramente evidenciou o fim da confluência entre as organizações do *Pacto de Unidad* e o governo liderado pelo MAS.

O TIPNIS surge em novembro de 1965 como *Parque Nacional Isiboro Sécre*. Em 1990, após a primeira “Marcha Indígena pelo Território e pela Dignidade” organizada por

movimentos indígenas das terras baixas, é efetuado o reconhecimento do parque como território indígena e o mesmo passa a ser denominado *Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure* (TIPNIS). O território, que abrange uma área de aproximadamente 1,2 milhões de hectares de terra, é habitado por etnias indígenas amazônicas como os *Mojeños-Trinitarios*, *Chimanes* e *Yuracarés*, ao norte, e por quechuas e aimarás ao sul. Os últimos são migrantes andinos que em meados dos anos 1970 se assentaram na região, e conformam o grupo conhecido como *colonizadores*, um dos principais grupos de apoio ao governo do MAS (DEL VALLE, 2014). Em agosto de 2008 a Administradora Boliviana de Rodovias (ABC) concedeu à empresa brasileira OAS uma licitação de US\$ 415 milhões para a realização das obras da rodovia Villa Tunari – San Ignacio de Moxos, de 360 quilômetros, ligando os departamentos de Cochabamba e Beni, e cujo financiamento apoiava-se majoritariamente em um crédito brasileiro oferecido pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico (BNDES)¹⁰ (CANELAS; ERREJÓN, 2012). Em junho de 2010 iniciou-se a VII Marcha indígena pelo Território e pela Dignidade, encabeçada pela CIDOB, na qual se demandava, entre outros pontos, a suspensão da obra. Após aproximadamente um mês e três dias de duração, a marcha foi suspensa, graças a um acordo entre os manifestantes e o governo, que fez algumas concessões a respeito da legislação sobre autonomias territoriais. Não obstante, o projeto relativo à estrada não mudou, e em agosto o governo boliviano aprovou a licença ambiental necessária – provocando a renúncia do viceministro de Aguas e Meio Ambiente, Juan Pablo Ramos, que se negava a conceder uma licença para autorizar sem consulta com os povos indígenas a construção da estrada. Finalmente, após as últimas tramitações legislativas previstas, promulga-se, em maio de 2011, a lei nº 112 ordenando a construção da rodovia (MOKRANI; URIONA, 2012).

Um ano após o licenciamento, em agosto de 2011, é iniciada em Trinidad, capital do departamento de Beni, a VIII Marcha indígena, composta inicialmente por aproximadamente 500 pessoas. Os manifestantes denunciavam que a construção da estrada destruiria o ecossistema do TIPNIS¹¹, abrindo-o à exploração petrolífera e também à colonização de migrantes cocaleiros. Paralelamente, as principais organizações indígenas, gremiais e sindicais do Ocidente boliviano (com exceção da CONAMAQ), manifestavam-se a favor da estrada, ao considerá-la necessária para a integração do país e o combate à pobreza.

10 Segundo o *Council On Hemispheric Affairs* (2011), 80% da obra seria custeada pelo BNDES e os 20% restantes pelo governo boliviano.

11 Conformado por mais de 700 espécies de fauna, 400 espécies de flora e diferentes tipos de florestas, que cumprem um papel crucial na regulação dos ciclos da água e do clima (COHA, 2011).

O governo enviou sucessivas delegações de ministros e outras autoridades para buscar negociar com os membros da marcha, mas sem sucesso. A última proposta governamental, a de submeter a obra a um referendo entre a população do TIPNIS, também foi recusada pelos manifestantes, pois temiam que o voto dos cocaleiros fosse favorável à vontade do governo (CANELAS; ERREJÓN, 2012). Os protestos agravaram-se quando, ao final de setembro de 2011, uma intervenção policial contra a marcha resultou em um ato de repressão violenta (MOKRANI; URIONA, 2012). Na chegada dos manifestantes em La Paz – cujo número nesse momento já alcançara quase 2000 –, estes foram recepcionados por um entusiasmado e heterogêneo público, composto desde setores de classe média (muitos opostos ao MAS), passando por antigos apoiadores do governo que passaram a compor a “oposição progressista” deste, até diversas organizações sociais e gremiais (SCHAVELZON, 2012). Dias depois, no final de outubro, Evo Morales recebeu a comissão negociadora da marcha e foi alcançado um acordo que determinava a suspensão do projeto. O problema foi que a lei nº 180, que suspendia o projeto, suscitou um sério debate acerca de sua interpretação, pois aquela falava em “intangibilidade” do território, e isso deixou questões fundamentais em aberto que diziam respeito aos próprios habitantes do TIPNIS e suas atividades econômicas. Nesse marco, uma nova fase do conflito em torno ao Isiboro Sécure surge em 2012.

Doze comunidades habitantes do TIPNIS pronunciando-se a favor da rodovia organizaram uma marcha exigindo sua construção (MOKRANI; URIONA, 2012); logo, não obstante a vasta oposição à obra por parte da população nativa da região, a mesma não era unânime, ficando à mostra, dessa maneira, a infinita complexidade do conflito. No mesmo dia em que esses manifestantes chegam em La Paz, Evo Morales promulga a lei nº 222 de Consulta aos Povos Indígenas do TIPNIS, a qual, de acordo com a CIDOB e a CONAMAQ (que imediatamente se pronunciaram contra a medida), desconhecia o previsto na lei anterior e desvirtuava por completo a noção de “consulta prévia” – a qual, acusavam, já supunha uma única possível resposta (CLAVERO, 2012). Com o início da IX Marcha indígena impulsionada pela CIDOB, continuavam os conflitos pós-Constituintes, que não mais cessariam.

Fronteiras e limites do constitucionalismo pós-colonial.

A partir do avanço das proposições originadas no movimento indígena, *Pachamama*, a Mãe Mundo, viria a ser reconhecida como um sujeito político, detentora de direitos, introduzindo na esfera jurídica do Estado moderno uma noção que para os povos andinos sempre fez parte da realidade, mas que desde 1492 fora relegada ao âmbito das “idolatrias” e,

posteriormente, das “crenças” e “superstições”. Uma vez concretizado o projeto constitucional dos povos indígenas, a justiça ordinária de juízes e tribunais republicanos passaria a coexistir com a justiça comunitária dos povos originários¹²; a diversidade epistêmica traria espaço para a coexistência de outras formas de medicina, de ensino, de conhecimento; e reconhecer-se-ia institucionalmente a agência política de sujeitos não-humanos, como a folha da coca e as montanhas. Se lidas através da lente moderna, tais propostas podem beirar o absurdo; porém, se, como sugere De La Cadena (2010), suspendêssemos nossas pressuposições e as ideias a que as mesmas levariam, poderíamos perceber como a reemergência dessas práticas altera os termos do campo político, e como, nas palavras da autora, “a reemergência da indigeneidade andina [e latinoamericana] poderia causar a *pluralização ontológica da política*” (DE LA CADENA, p. 360, grifos nossos). Como escreve Blaser (2007, p. 4, tradução nossa):

Quando os movimentos indígenas promovem a interculturalidade, entendida como uma *relação simétrica e de reconhecimento mútuo entre o não indígena e o indígena* como base para a refundação das sociedades deste continente, estão, usando a terminologia de Luis Tapia (2008), empurrando um “descentramento do conjunto das instituições que organizam e reproduzem a condição dominante” do moderno. Como aponta o autor, “o descentramento não necessariamente implica a eliminação de [...] componentes [...] que ocupavam o lugar do universal, porém implica um deslocamento”.

Desse deslocamento é que fala De La Cadena (2010) ao referir-se a uma “reconfiguração” da política; também a isso remete o texto do Anteprojeto da Lei da Mãe Terra quando expressa a exigência de um “*deslocamento epistemológico* que retoma e atualiza os saberes, conhecimentos e ciências ancestrais [...]”. Mediante as ferramentas conceituais oferecidas por esses interlocutores, é possível caracterizar os elementos não-modernos do processo constituinte como *rupturas epistêmicas*.

Não obstante, são evientes as barreiras que os atores cosmopolíticos envolvidos nesse processo enfrentam no campo da política material do mundo concreto, onde as formas de pensamento e organização são mais rígidas e onde entram em jogo forças de enorme abrangência, como são as instituições estatais, as relações de poder dentro e fora do país, as formas de produção que o envolvem e as relações econômicas mundiais em jogo. Assim foi visto nos primeiros anos após a promulgação da Constituição Plurinacional, em que, aos poucos, os objetivos do governo foram ficando cada vez menos compatíveis com a proposta cosmopolítica (STENGERS, 2005) dos movimentos indígenas aos que outrora estivera aliado.

¹² Ver documentário de Andrea Ruffini, *Indigenous Justice in Bolivia*. Disponível em: <<https://youtu.be/hfmAGKi1udg?list=PLSKmAV2OZ-s74AhPd5c4gcCEQFCM0SNDM>>.

Já na Constituinte, a maior parte das concessões feitas pelo MAS à oposição, antes do referendo de ratificação, consistia em abandonar reformas mais radicais ao sistema político – que, por sua vez, estavam quase sempre ligadas aos interesses dos povos indígenas (como, por exemplo, no caso do mecanismo de representação direta). Esse fato já é ilustrativo da defasagem entre o papel indígena na Constituição e o papel indígena na política: no texto, nos debates, a diferença radical é aceita com maior facilidade – a *Pachamama* manteve-se no preâmbulo, o Anteprojeto de Lei da Mãe Terra contém uma narrativa cosmogônica verdadeiramente transmoderna (DUSSEL, 2000; 2005). Porém, nos artigos da Constituição, nas versões finais das leis, e, principalmente, nas implementações das mesmas, a realidade é mais distante do que buscariam tais projetos de descolonização.

Mario Blaser (2007) exemplifica tal afirmação ao comentar a posição do Vicepresidente A. García Linera, o qual, ao ler os fatos que têm ocorrido na política latinoamericana recente, o faz com uma visão exclusivamente moderna, reduzindo o conceito de modernização à inovação tecnológica, sem considerar que um não é sinônimo do outro, nem que o primeiro comporta vários outros aspectos (uma ontologia e uma cosmovisão) que o tornam mais abrangente. Fazendo isso, acaba-se por conceber o Estado descolonizado “como um Estado no qual os indígenas também ocupam cargos mas sem modificar as formas de funcionamento, as lógicas e fundamentos básicos do Estado como Instituição moderna”, deixando que os processos políticos e econômicos funcionem, nas palavras do autor, “sempre dentro de um marco que não questiona a *colonialidade genética* da formação social moderna” (BLASER, 2007, p. 4, grifos nossos). O discurso neodesenvolvimentista/extrativista do governo boliviano apareceu com clareza quando, em entrevista à *Le Monde Diplomatique*, García Linera (2009 apud SCHAVELZON, 2012, p. 567) justificava a tensão entre o discurso internacional ligado à defesa da terra e um discurso interno de cunho desenvolvimentista. O vicepresidente colocava a necessidade de recursos e excedentes por parte do Estado para atender as demandas da população como origem dessa tensão, legitimando assim a posição do governo, ao passo que dizia: “hoje não estamos abrindo passo no norte amazônico para que entrem Repsol ou Petrobras. Estamos abrindo passo na Amazônia para que entre o Estado”.

Ao situar regionalmente o conflito da rodovia através do TIPNIS, é notável a forma como os povos indígenas têm-se engajado na política internacional com dinamismo e criatividade. Sugerimos, com Manuela Picq (2014), que tem sido justamente em conflitos dessa natureza em que os movimentos políticos indígenas da América Latina têm feito com mais força (a despeito das assimetrias de poder político) suas demandas serem ouvidas. Manifestações como as Marchas indígenas na Bolívia têm proliferado pelas Américas como

forma imediata de resistência (PICQ, 2014). Em 2012, ano em que os conflitos pelo TIPNIS continuavam, a Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador liderou a Marcha pela Vida, Água e a Dignidade dos Povos, que durou 15 dias e esteve formada por milhares de pessoas, demandando uma nova lei para a água, o fim da mineração a céu aberto, e o fim da expansão das concessões petrolíferas. Poucos dias depois, uma mobilização similar tomou a Cidade da Guatemala – uma marcha “em Defesa da Mãe Terra” com quase 15.000 participantes entrou na capital protestando contra concessões mineiras, plantas hidrelétricas e despejos.

Picq (2014) relaciona o aumento das manifestações (e portanto das repressões) com a grande expansão da fronteira extrativista. No Peru, por exemplo, o investimento em exploração mineral aumentou dez vezes em uma década. Até 2014, na Colômbia, aproximadamente 40% da terra estava sob licença, ou sendo solicitada por companhias multinacionais para projetos de mineração e extração de petróleo (PEACE BRIGADES INTERNATIONAL, 2011). O problema é que os governos fazem concessões especialmente de terras indígenas. No caso da Colômbia, por exemplo, foi relatado em 2010 pelo Forum Permanente sobre Questões Indígenas da ONU que concessões mineiras haviam sido realizadas em 80% dos territórios indígenas legalmente reconhecidos (PICQ, 2014). Na Bolívia, de acordo com Tapia (2013), que se tornou um dos principais críticos do governo, a indústria extrativa liderada pelo Estado também cresceu, e o mais dramático é que o aumento têm ocorrido justamente em território indígena.

Nas palavras de Picq (2016), a expropriação unilateral de terra para mineração hoje em dia é uma continuação da Doutrina do Descobrimento, que conceptualizou o “Novo Mundo” como *terra nullis*, autorizando a conquista e a exploração das terras americanas. Da mesma forma, Mires (2012, p. 127) reflete sobre “as relações de continuidade entre o processo iniciado no período da conquista e o desenvolvimento da modernização contemporânea”. Apesar de certamente não existir tal continuidade do ponto de vista das elites governantes, cuja história esteve marcada por guerras civis e conflitos ideológicos de todo tipo, “para os povos indígenas, pelo menos, essas diferenças podem não ter importância” pois, como coloca o autor, um indígena “não é mais feliz se suas terras lhe são expropriadas por uma empresa construtora de barragens ou por uma hoste de fidalgos em nome do rei” (MIREs, 2012, p. 127). Mires prossegue então apontando alguns “mitos fundantes” da modernidade (e sua outra cara, a colonialidade). Por isso, as tensões cosmopolíticas ocorrem, mas vão de encontro às estruturas remanescentes da colônia, que complexificam o confronto.

Em última instância, a oposição indígena ao extrativismo encontrada nos conflitos do TIPNIS – e em vários conflitos socioambientais por toda a América – promove direitos à auto-determinação, “questionando a autoridade do Estado sobre a terra ao situar historicamente a sua soberania” e pondo em suspensão conceitos correntes de economia e desenvolvimento (PICQ, 2014). Em suma, é o pluriverso que as Constituições da Bolívia e do Equador (e os projetos legislativos aqui expostos) propunham, em sua dimensão concreta da práxis política além dos debates oficiais. Dessa forma, as rupturas pós-constituintes vistas na Bolívia – não obstante a evidente gravidade das suas implicações sociais – não são interrupções, mas partes fundamentais, do processo de constituição de uma cosmopolítica latinoamericana.

Considerações finais

Marcada por tensões, e em momentos por violência, a Constituinte foi um momento de instabilidade criadora. O mesmo espírito apareceu entre setores da oposição, que viam ali o fim da República e o medo do caos (medo do caos advindo da noção colonial que entende a política indígena como política “primitiva”, imprevisível, perigosa), até o momento das partes entrarem em contato e enfrentarem as controvérsias. Apesar das proposições mais radicais (como a de um sistema unicameral de representação direta indígena) haverem caído ao longo das negociações – em especial ao final, quando era necessário ratificar o quanto antes a nova Carta Magna –, as marcas indígenas permaneceram no documento, e a confluência que o período constituinte ocasionou permitiu a geração de ideias e propostas que transcenderam a própria Constituição. Refletindo sobre os elementos indígenas presentes no discurso constitucional e legislativo – ilustrado pela Constituição e pelas leis nº 71 e nº 300 e seu anteprojeto –, destacamos o caráter cosmopolítico das propostas originadas nas organizações indígenas como a CIDOB e a CONAMAQ e as *rupturas epistêmicas* que as mesmas configuram com o pensamento moderno de matriz ocidental.

As dinâmicas cambiantes que viam a gradativa quebra do *Pacto de Unidad* iniciada após a Constituinte, se explicitam a partir de 2011 quando irrompem os conflitos envolvendo a polêmica construção da rodovia Villa Tunari – San Ignacio de Moxos através do Território Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure, durante os quais a CIDOB e a CONAMAQ se separam definitivamente das outras três maiores organizações do Pacto (a CSUTCB, a CSCIB e a CNMCIQB-BS). A dupla reflexão que conclui este texto é que se, por um lado, os movimentos indígenas e sua participação na Constituinte deixaram marcas na história e na política latinoamericana através de sua influência nas páginas da Constituição, por outro, a

continuidade colonial conforma as principais barreiras para a descolonização epistêmica (e política) em jogo. Enquanto o discurso contitucional é perpassado com maior facilidade pelo discurso indígena, a estrutura política pos-colonial não permite que tais elementos ingressem tão rápido. No entanto o primeiro cria um novo marco dentro do qual o debate político acontece, dando, portanto, armas para os povos indígenas na política cotidiana. Ao mesmo tempo, a resistência destes a medidas tais como a megaobra do TIPNIS, tensionam, como defendem Picq (2012; 2015) e De La Cadena (2010), a própria concepção moderna de política.

Referências

BARIÉ, Cletus Gregor. Nuevas narrativas constitucionales en Bolivia y Ecuador: el buen vivir y los derechos de la naturaleza, **Latinoamérica**, v. 2, n. 59, pp. 9-40, 2014.

BLASER, Mario. **Bolivia: Los desafíos interpretativos de la coincidencia de una doble crisis hegemónica**. In: MONASTERIOS, Karin; STEFANONI, Pablo; DO ALTO, Hervé (eds.), *Reinventando la nación en Bolivia: Movimientos sociales, Estado y poscolonialidad*. pp. 11–21. La Paz: CLACS0/Plural, 2007.

CAMPAÑA, Farith Simon. Derechos de la naturaleza: ¿innovación trascendental, retórica jurídica o proyecto político?, **Iuris Dictio**, v. 15, n. 13, pp. 9-38, jan.-jun., 2013.

CANELAS, Manuel; ERREJÓN, Íñigo. El conflicto del TIPNIS y la disputa por lo indígena en Bolivia. In: DEL CAMPO, Esther (ed.), *Interculturalidad, democracia y desarrollo en Bolivia*, pp. 236-251, Madrid: Catarata, 2012.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “**Cultura**” e **cultura**: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, pp. 311-373.

CONAMAQ. Resoluciones de la Cumbre de Ayllus y Comunidades Indígenas sobre Derecho de Consulta Previa e Impactos de Industrias Extractivas y Megaproyectos. 26 y 27 de julio 2010, La Paz.

CLAVERO, Bartolomé. Bolivia: Ley de la Madre Tierra contra el derecho de los pueblos indígenas, **BolPress**, 12 jun. 2012. Disponível em: <<http://www.bolpress.com/?Cod=2012061202>>. Acesso em: 4 set. 2019.

DE LA CADENA, Marisol. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond “Politics”. **Cultural Anthropology**, v. 25, n. 2, pp. 334-370, 2010.

DUSSEL, Enrique. **Transmodernidad e Interculturalidad**: Interpretación de la Filosofía de la liberación. México: UNAM, 2005

_____. **Europa, modernidad y eurocentrismo**. In: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA. **Ley Marco N° 300 de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien**, 2012.

_____. **Ley N° 71 de Derechos de la Madre Tierra**, 2010.

_____. **Constitución Política del Estado (CPE)**. Texto final compatibilizado. Asamblea Constituyente/Honorable Congreso Nacional. La Paz, Bolivia, octubre de 2008. Promulgada em 7 de fevereiro de 2009. Disponível em: <<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Bolivia/bolivia09.html>>. Acesso em: 18 ago. 2019.

GARCIA LINERA, Álvaro. “El punto de bifurcación es un momento en el que se miden ejércitos”, **Le Monde Diplomatique (Edición Bolivia)**, Maristella Svampa, Pablo Stefanoni, Ricardo Bajo. Ago. 2009. Disponível em: <http://www.resumenlatinoamericano.org/index.php?option=com_content&task=view&id=1276&Itemid=6&lang=es>. Acesso em: 13 ago. 2019.

GOLDEMBERG, José; GUARDABASSI, Patricia Maria. Climate Change and "historical responsibilities". **Ambient. soc.**, São Paulo, v. 15, n. 1, pp. 201-206, abr. 2012 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2012000100013&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 ago. 2019.

HELLIWELL, Christine; HINDESS, Barry. The Past in the Present, **Australian Journal of Politics of History**, v. 57, n. 3, 2011.

MIRES, Fernando. **O discurso da natureza**: ecologia e política na América Latina. Florianópolis: Editora UFSC / Bernúncia Editora, 2012.

OXA, Justo. **Vigencia de la Cultura Andina en la Escuela**. In: PINILLA, Carmen María (ed.), *Arguedas y el Perú de Hoy*, pp. 235-242. Lima: SUR, 2004.

PACTO DE UNIDAD. **Anteproyecto de ley de Madre Tierra**, 2007.

PICQ, Manuela. Rethinking IR from the Amazon, **Revista Brasileira de Política Internacional**, v. 59, n. 2, 2016.

_____. **Self-Determination as Anti-Extractivism**: How Indigenous Resistance Challenges IR. In: WOONS, Marc (ed.): *Restoring Indigenous Self-Determination: theoretical and practical approaches*. Bristol: E-International Relations, 2014. Disponível em: <<http://www.e-ir.info/wp-content/uploads/2014/05/Restoring-Indigenous-Self-Determination-E-IR.pdf>>. Acesso em: 21 ago. 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Sociais**, n. 63, pp. 237-280, out. 2002.

SCHAVELZON, Salvador. El Pacto de Unidad como encuentro cosmopolítico. **Revista Boliviana de Investigación**, v. 10, pp. 235-261, 2013.

_____. **El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia**: Etnografía de una Asamblea Constituyente. La Paz: CLACSO/PLURAL/IWGIA/CEJIS, 2012.

STRATHERN, Marilyn. **Partial Connections**. New York: AltaMira, 2004.

TAPIA MEALLA, Luis. **Política salvaje**. La Paz: CLACSO / Muela del Diablo / Comuna, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

ZÁRATE, Álvaro “Willka”. **Nuestra Identidad**. Biblioteca Indígena: Editorial Pachakuti, 2013.

ZAVALETA, René. **Lo nacional-popular em Bolivia**. México: Siglo XXI, 1986.