

“Somos como o mato que brota ano após ano: intermináveis” – aberturas e considerações dialógicas acerca da Autonomia Indígena Originária Camponesa (AIOC) de Raqaypampa¹

“We are like bushes sprouting year after year: endless” – dialogical considerations on Indigenous Originary Peasant Autonomy of Raqaypampa

Maurício Hashizume²

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v21i46.793>

Resumo: As autonomias indígenas originárias camponesas (AIOCs) chamam atenção como projetos políticos reivindicados por povos e comunidades que, no contexto boliviano, instituíram meios e procedimentos próprios de tomada coletiva de decisões e de gestão partilhada das vidas. Ocorre que, para uma compreensão mais completa e assentada dessas iniciativas autonômicas – as quais ganharam impulso principalmente a partir da Assembleia Constituinte iniciada com a chegada do Movimento Ao Socialismo (MAS) à presidência em 2006, da Constituição Política do Estado (CPE) promulgada em 2009 e da Lei Marco de Autonomias e Descentralização (LMAD) de 2010 –, fazem-se oportunas e necessárias não apenas leituras históricas e historiográficas acerca dos imaginários, percursos e escolhas políticas indígenas na região, como também dos profundos e multifacetados prismas, legados e violências coloniais que compõem até hoje quadros institucionais oficiais e não-oficiais. Daí as aberturas e considerações propiciadas pela formação do Governo Autônomo Indígena Originário Camponês (GAIOC) de Raqaypampa, o primeiro a ter sido constituído exclusivamente a partir de um território (e não de uma prévia jurisdição municipal, como nos outros casos também já consolidados

¹ Este artigo contém partes não publicadas da tese de doutorado intitulada “Desobedecendo o sistema: Matriz abissal e lutas indígenas em contextos latino-americanos” (<http://hdl.handle.net/10316/92300>), aprovada em 27/05/2020 na Universidade de Coimbra, Portugal. Foi, portanto, desenvolvido no âmbito do projeto de investigação “ALICE, espelhos estranhos, lições imprevistas”, coordenado por Boaventura de Sousa Santos (alice.ces.uc.pt) no CES/UC. O projeto recebeu fundos do Conselho Europeu de Investigação, 7º Programa Quadro da União Europeia (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement n. [269807].

² Universidade de Gurupi (UnirG), Gurupi, Tocantins, Brasil.

de Charagua Iyambae, no Departamento de Santa Cruz, e Uru Chipaya, em Oruro). A partir de um recorte de pesquisa acerca das lutas indígenas do povo Quechua (Chuwi) em Raqaypampa, em Cochabamba, apresenta-se um quadro em diálogo com linhas e reflexões em torno da “cosmopolítica indígena” (DE LA CADENA, 2010) que, mais do que “corrigir falhas dentro da política já existente”, sinaliza para uma “política pluriversal” pela via de possíveis relações contraditórias entre mundos.

Palavras-chave: autonomias indígenas; colonialismo; política indígena; Bolívia; América Latina.

Abstract: The indigenous originary peasant autonomies (in Spanish, Autonomías Indígenas Originarias Campesinas or AIOCs) call attention as political projects claimed by peoples and communities that, in the Bolivian context, instituted their own means and procedures for collective decision-making and shared life management. For a more complete and settled comprehension of these autonomous initiatives – which gained momentum from the Constituent Assembly (started in 2006) with the rise of the Movement to Socialism (MAS) presidency, the new Constitution promulgated in 2009 and the Autonomy and Decentralization Framework Law (2010) –, it’s necessary not only to recover historical and historiographical readings about the imaginaries, paths and political choices of indigenous people in the region, but also underline deep and multifaceted prisms, legacies and colonial violences that today still forges institutional and non-institutional frameworks. Hence the openings and considerations brought about by the formation of the Indigenous Originary Peasant Autonomous Government (GAIOC) of Raqaypampa, the first to have been constituted exclusively from a territory (and not from a previous municipal jurisdiction, as in the other cases already consolidated in Charagua Iyambae, in the Department of Santa Cruz, and Uru Chipaya, in Oruro). Based on a section of research on the indigenous struggles of the Quechua people (Chuwi) in Raqaypampa, Cochabamba, the presented frame dialogues with lines and reflections around the “indigenous cosmopolitics” (De la Cadena, 2010) which, more than “mend flaws within already existing politics”, signals for a “pluriversal politics” through the possibility of adversarial relations among worlds.

Keywords: indigenous autonomy; colonialism; indigenous politics; Bolivia; Latin America.

Estas pampas de las alturas son nuestras porque las heredamos de nuestros antepasados y aquí vivimos. Esto no se pierde y nunca se acaba y hasta ahora permanecemos. De generación en generación nosotros somos de este lugar, no venimos de otros países. Somos como las hierbas y los pastos que lloviendo retoñan año tras año. Somos interminables como ellos. (Fermín Vallejos).³

1 INTRODUÇÃO

Quando se trata da história das dinâmicas políticas, econômicas, culturais e territoriais andinas, é comum assumir como uma das principais e iniciais referências a bastante conhecida disposição e funcionamento organizacionais das comunidades indígenas nas chamadas configurações de “eco-simbiose/simbiose interzonal” e “arquipélago vertical”. Presente já na obra de Condarco Morales (1970) e projetada internacionalmente a partir de estudos sobre o Peru pelo trabalho do sociólogo e antropólogo John V. Murra (1972), essa peculiar cartografia social caracterizada por intercâmbios (de vários tipos) e circulações de povos, bens e saberes (também de vários tipos) entre distintos pisos ecológicos (diferenciados por altitudes, daí a verticalidade) foi apresentada como uma das explicações centrais para o florescimento, a autossustentabilidade e a sociabilidade da chamada “civilização intocada” fixada e desenvolvida na região. Segundo essa interpretação lapidar que até hoje segue como referência⁴ dentro da academia (HIRSCH, 2017),

³ “Tata” Fermín Vallejos (1995, p. 3-4) é uma das principais lideranças históricas de Raqaypampa, a ponto de dar nome ao principal centro escolar de todo território – o Centro de Formação das Alturas (Cefoa), local de reunião e convergência de realização de formações organizadas e promovidas pela Central Regional Sindical Única de Camponeses Indígenas de Raqaypampa (CRSUCIR). Falecido em 1992, Vallejos foi *yachaq* [uma espécie de pajé, cuidador/curador] e ex-dirigente comunitário; sua trajetória, inclusive com depoimentos, está registrada em Vallejos *et al.* (1995).

⁴ Albó (1986, p. 18-9), ele próprio um dos autores dessa produção, apresenta, de forma sintetizada, três momentos e estilos dentro das investigações antropológicas relacionadas à Bolívia. “O primeiro é o que poderíamos chamar ‘prévio’. São reedições ou produtos últimos de autores que conheceram o campo antes da Reforma Agrária e demais mudanças geradas desde 1952, tanto nacionais (por exemplo, Rigoberto Paredes) como estrangeiros (La Barre). O segundo momento tem a ver com as ditas reformas e mudanças. Essas suscitavam muito interesse, principalmente nos Estados Unidos e manteve viva uma avalanche de pesquisadores em diversas ciências sociais e econômicas, incluindo a antropologia. [...]. O eixo central desses estudos é a mudança: antes e depois de 1952-53; se enfatizam também os aspectos sociopolítico-econômicos [...]. Não obstante, por esse caminho se formou também uma nova geração de antropólogos. Trata-se sobretudo de estrangeiros, como William Carter, Dwight Heat ou Hans Buechler (este, com

mas também fora dela- haja vista as reivindicações de movimentos camponeses e indígenas que “coincidem” com as ideias – forças associadas ao modelo –, um dos “segredos” principais dos Incas residia justamente no aproveitamento e na exploração coordenada e acessível das variadas altitudes e territórios⁵. Tal circulação propiciava um conjunto amplo de condições para múltiplos cultivos alimentares e criações de animais, sob as mais específicas condições geoclimáticas, base de uma variada cadeia de relações inter e intracomunidades. Nesse sentido, teria sido fulcral o controle de pisos ecológicos por parte de populações “transplantadas” (*mitimaes*⁶) com tarefas econômicas, sociais e militares.

Quais princípios mantinham essa lógica, praticada até mesmo antes da vigência imperial incaica? Reciprocidade e redistribuição, de acordo com acumuladas análises, com base em “instituições culturais” compartilhadas e reafirmadas no cotidiano por meio do trabalho comunitário da *minga*⁷, do conceito-prática de *ayni*⁸, e do usufruto de áreas e na vigência de práticas coletivas (principalmente para pastoreio e para a coleta de lenha), combinado com parcelamentos de terra acordados em grupo destinados às produções familiares.

O ponto importante a ser retido, segundo Larson (1992 [1988]), é o de que os ideais de “verticalidade, comunidade e reciprocidade” firmaram “referências ideológicas” a partir das quais as pessoas “definiam e articulavam normas sociais,

nacionalidade inicial boliviana). Mas há também alguns bolivianos, de incorporação mais tardia, como Jorge Dandler [...] e Mauricio Mamani, que iniciou sua carreira junto a Carter. O terceiro momento, a partir dos anos 1970, voltou a dar mais ênfase nos componentes ‘andinos’ de nossa realidade. É uma nova geração mais ligada à etnohistória e a um de seus principais expoentes, John Murra. Sua origem é mais plurinacional, com ingleses (Harris, Platt), franceses (Wachte, Riviere), norte-americanos (Rasnake, Harman, Abercrombie), peruanos (Godoy) e também bolivianos como a equipe fundadora de *Avances* (Molina B, Rivera, Rojas) ou bolivianizados (como Izko e Albó). A lista é evidentemente só indicativa”.

⁵ Segundo Albó (1986, p. 64), o “estabelecimento sólido do domínio espanhol após a Conquista” também teria sido possível desde o princípio, todavia, por conta dessas mesmas “características verticais e reciprocidade dialética do Estado Inka”. Há décadas, esse tema é bastante debatido na literatura sobre as organizações sociais, políticas, econômicas e culturais nos Andes, como se verá mais adiante.

⁶ Coletividades indígenas “trasladadas” pelo Império Inca a determinado ponto estratégico para cumprir funções a seu serviço, especialmente quanto à ocupação territorial, com abertura para autogestão local.

⁷ Nome dado a um dos tipos de trabalho voluntário de reciprocidade comunitária, como em obras públicas.

⁸ Princípio de cooperação e mutualismo; intercâmbio de energias entre seres vivos e não vivos.

criavam pautas de justiça e legitimidade social e interpretavam seu mundo e seu cosmos”⁹. Neste ponto, a referência à “cosmopolítica indígena nos Andes” (DE LA CADENA, 2010, p. 336) emerge com força, dada a “insurgência de forças e práticas indígenas” com potencial disruptivo significativo quanto às “formações políticas predominantes”, remodelando “antagonismos hegemônicos”, em especial tornando “ilegítima (e, portanto, desnaturalizando)” a exclusão dessas cosmopolíticas das instituições do Estado-nação.

Esse é um aspecto reforçado em trabalhos de fundo como os de Thomson (2002 e 2006), sobre organizações, estratégias e perspectivas políticas indígenas que antecederam, anteciparam e reforçaram a simbólica revolta liderada pela dupla Bartolina Sisa e Tupac Katari¹⁰ contra a coroa espanhola, no final do século XVIII.

Rastreando o arquivo documental e os casos de protesto e mobilização coletiva, é possível chegar a estabelecer o espectro de elementos diversos que constituíam a “estrutura de sentimento”¹¹ política anticolonial dos camponeses andinos. Em Ambaná, Chulumani e Caquiaviri, esse estudo identificou um núcleo central de opções políticas anticoloniais antes de 1781 [quando se levantou a rebelião de Sisa e Katari]: a eliminação radical do inimigo colonial, autonomia regional indígena que não necessariamente representava um desafio à coroa espanhola e integração étnico/racial sob a

⁹ Dada a validade das extensões e das funcionalidades desse modelo sócio-organizacional de “arquipélagos verticais”, há quem defenda até a inadequação da terminologia “colonial” para alguns contextos andinos (KLOR DE ALVA, 1995). No meu entender a partir de leituras e diálogos mantidos ao longo dos últimos anos (mesmo antes das pesquisas), a tendência de reconhecimento e valorização de aspectos e práticas “originárias” não deveria ir tão longe, como fazem alguns, a ponto de minimizar o amplo conjunto de violências estruturais e de fomento de desigualdades abissais associadas ao colonialismo.

¹⁰ Em Thomson (2006, p. 16-18), é possível encontrar um panorama da insurreição pan-andina que teve como centro simbólico a figura do rei inca Tupaj Amaru, em Cuzco, mas que se alastrou ao Norte e ao Sul pelo eixo da cordilheira, chegando inclusive aos rincões. Mas La Paz (e o seu cerco ao redor da cidade, impedindo a circulação de pessoas e de produtos, complementado pela ameaça de uma inundação devastadora, a qual poderia ser provocada pelo rompimento de uma barragem de contenção de água) foi um dos epicentros do levante que uniu camponeses indígenas Aymaras e Quechuas, sob a liderança de Sisa e Katari. Mais ao Sul, na região de Potosí (chegando a Sucre), Tomás Katari liderou revolta simultânea.

¹¹ A “estrutura de sentimento” (*structure of feeling*, em Inglês, com significado mais abrangente do que em Português) faz parte da obra do crítico marxista Raymond Williams, um dos fundadores dos estudos culturais britânicos e da revista *New Left Review*. Esta noção busca plasmar algo que emerge da relação dialética entre ordens existentes e experiências vividas em cada contexto levando-se em conta as suas múltiplas subjetividades, gerando manifestações sociohistóricas de modos de pensar e de viver.

hegemonia índia [...]. A importância desses projetos políticos distintos é que expressavam uma variedade de visões do possível numa sociedade nova e transformada: são visões camponesas de uma utopia andina no século XVIII [...]. Ainda que tenham recebido pouca atenção na pesquisa acadêmica, sua existência demonstra não só uma complexa cultura política e uma rica imaginação política tomando corpo em oposição à opressão colonial, mas também um vasto horizonte político que ia para além dela. (THOMSON, 2006, p. 46).¹²

Também Rivera Cusicanqui (2011) destaca o trabalho de Thomson¹³, cujo maior mérito teria sido justamente ir além do tema dos *repartos*¹⁴ como motivação de “exploração econômica” para as revoltas do final do século XVIII, revelando o emaranhado de relações de poder e de mediações culturais, econômicas e políticas que caracterizaram o sistema colonial do *cacicado*¹⁵ no longo período que as antecederam. A autora sublinha a ocorrência de impactos desse sistema colonial não apenas em termos da exploração da força de trabalho, mas também de uma crise sobre a “formação política” das comunidades andinas que gerou reflexos num grande arco temporal que teria se estendido por um século inteiro (até o alvorecer da guerra da independência).

¹² Citações originalmente na Língua Espanhola foram traduzidas livremente pelo autor com a finalidade de dar maior fluidez à leitura e facilitar acesso ao público de língua portuguesa.

¹³ Publicado inicialmente em inglês *We Alone Will Rule*, como resultado de tese de doutoramento, em 2002. Parte do trabalho também foi publicado no livro em Espanhol *Ya es otro tiempo el presente*, de 2003, em co-autoria na Bolívia (La Paz: Muela del Diablo) com Forrest Hylton, Félix Patzi e Sergio Serulnikov.

¹⁴ Os *repartos* ou *repartimientos* estavam relacionados com a condição de monopólio que os corregedores (representantes locais estabelecidos pelo poder colonial metropolitano centralizado espanhol) desfrutavam no “comércio” com produtores agropecuários indígenas, basicamente na compra de gêneros e produtos de primeira necessidade em “trocas” completamente desiguais e incompatíveis, as quais geravam dívidas e pendências, sob uma pressão intensa de cima para baixo. Segundo Golte (1980, p. 31), “o mecanismo que serviu para o recrutamento de mão de obra entre a população camponesa indígena foi, basicamente, o *repartimiento* mercantil que, institucionalizado desde meados do século XVIII, obrigou cada vez mais intensamente a população indígena a vender sua força de trabalho fora da economia de subsistência. O volume e o desenvolvimento dos *repartimientos* mercantis permitem explicar claramente o crescimento das exportações”. Conforme ênfase dada anteriormente, porém, Rivera Cusicanqui (2011) destaca a releitura feita por Thomson (2006) das mobilizações políticas indígenas do século XVIII para além dos *repartos*.

¹⁵ O sistema de “cacicado” (descrito em THOMSON, 2006) foi adaptado pela Coroa espanhola do Caribe para as regiões andinas, num movimento de delegação de poderes de intermediação a lideranças indígenas locais.

Cabe aqui uma referência à outra contribuição da própria Rivera Cusicanqui (2003 [1984]) à análise dos processos sociais na Bolívia. Trata-se da justaposição/tensão entre duas noções que movem os coletivos indígenas originários camponeses e são retomadas em várias passagens de seus escritos ao longo das últimas décadas. A *memória longa*, de uma parte, com seu evidente lastro colonial – também relacionado com a continuidade e renitência do *colonialismo interno*¹⁶, outro conceito bastante presente no pensamento da autora – e, de outra, a *memória curta*, mais associada a opressões e injustiças cotidianas conjunturais, compostas por muitas condicionantes específicas de uma determinada configuração presente.

No catálogo de sua mostra-reflexão *Principio Potosí Reverso*¹⁷, Rivera Cusicanqui retoma tanto a relevância das/os “simbioses interzonais/arquipélagos verticais” como do impacto profundo do colonialismo-capitalismo para esse sistema. Este embate ocupa igualmente um dos cerne deste artigo: tanto a constatação e a ênfase nos imaginários e ímpetus por autonomias territoriais que têm sido demonstrados há séculos pelos movimentos indígenas dessa (e de outras) partes da América Latina como o extremista componente coercitivo (profundamente arraigado, poderoso e dinâmico), com impulsos genocidas, ecocidas e epistemicidas, que continua dizimando pessoas, culturas, saberes, memórias e territórios todos os dias.

Um trabalho de milênios construiu esses territórios sagrados, que desde o século XVI têm sido violados, fragmentados e drasticamente reorganizados. A lógica vertical de articulação entre planaltos, valles, yungas¹⁸ e costas do Pacífico foi encarcerada em sucessivas fronteiras coloniais: entre corregimientos [equivalentes a distritos], províncias e repúblicas. As rotas de contrabando atuais entre o território andino da Bolívia e seus vizinhos Peru, Chile e Argentina evocam – apesar de suas múltiplas transformações – esse

¹⁶ Rivera Cusicanqui (2010a, p. 36) define *colonialismo interno* como o fenômeno como “um conjunto de contradições diacrônicas de profundidade diversa, que emergem à superfície da contemporaneidade, e cruzam, portanto, as esferas coetâneas dos modos de produção, os sistemas político-estatais e as ideologias ancoradas na homogeneidade cultural”. São, como ela descreve, “exclusões encadeadas”.

¹⁷ A mostra “*Principio Potosí ¿Cómo podemos cantar el canto del Señor en tierra ajena?*” foi exibida em 2010 no Museu Nacional Centro de Arte Reina Sofía (MNCARS) em Madri, na Espanha, mesmo ano em que esteve no Haus der Kulturen der Welt em Berlim, na Alemanha. Em 2011, foi trasladada para o Museu Nacional de Arte e Museu Nacional de Etnografia e Folclore em La Paz, na Bolívia.

¹⁸ Florestas nubladas que se formam nas encostas da formações de altitude das Cordilheira dos Andes.

tecidos muitas vezes constituídos e reconstituídos. Uma camada vital do palimpsesto continua ordenando a territorialidade e a subjetividade da gente andina desde o século XVI: o mercado interno potosino e seus substratos de significados simbólicos e materiais. (RIVERA CUSICANQUI *et al.*, 2010, p. 3).

A existência, portanto, de uma panóplia de estudos, pesquisas e análises acerca das características do campesinato indígena, desde o período pré-incaico (KLEIN, 1991) até hoje, está imbricada com o processo marcante e de *memória longa* do colonialismo, absolutamente central para as permanências, adaptações e mutações das sociedades andinas desde então. Frente a uma corrente que atribui uma forte influência de fenômenos globais do *sistema-mundo* capitalista (muitas vezes estritamente econômicas, fundada na prevalência das explicações com base em decisões “racionais/materiais de opressão/escassez”) formou-se, a partir da década de 1970, uma outra corrente (descrita em LARSON, 1992 [1986]) mais próxima das ideias da “economia moral”¹⁹. Esta última fundamentaria seus estudos “na base da agricultura de subsistência para dar uma melhor explicação das normas, costumes e crenças camponesas”, com justificativas históricas para o “comportamento passivo, da resistência e das rebeliões camponesas”, em “estratégias variáveis” para “defender seus modos de vida de ameaças”. O que se buscará apresentar aqui é um esforço de convergência entre essas abordagens, tendo como referência principal a construção da Autonomia Indígena Originária Camponesa (AIOC) de Raqaypampa.

2 PRISMAS, LEGADOS E VIOLÊNCIAS COLONIAIS

Por mais que se reconheçam as possibilidades e modalidades de potências autogestionárias – e o caso acompanhado do Governo Autônomo Indígena Originário Camponês (GAIOC) do Território de Raqaypampa consiste, como se verá, numa demonstração dessas capacidades –, é crucial situar e frisar o profundos prismas, legados e violências coloniais para o contexto andino e para toda a

¹⁹ Conceito do historiador, também britânico e próximo ao supracitado Raymond Williams, E. P. Thompson. Consta em *The Moral Economy of the English Crowd in Eighteenth Century*, trabalho mais associado às revoltas no período da Revolução Industrial, publicado na revista *Past and Present* (n. 50, p. 76-136), em 1971. Na sequência, a vertente da “economia moral” ganhou impulso com o contributo do antropólogo James C. Scott, de 1976: *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, que tratou do tema a partir do foco em camponeses da referida região.

chamada América Latina/Abya Yala²⁰/América Ladina²¹. Postero (2007) sintetiza esse processo histórico, que está (ou pelo menos deveria estar) nas bases de quaisquer abordagens do quadro social boliviano. A autora lembra que:

[...] populações nativas na Bolívia têm sido dominadas e exploradas desde a Conquista [destaque meu, para enfatizar também como esse tipo de vocabulário se mantém mesmo entre analistas críticas/os ao processo e aos desdobramentos coloniais] espanhola nos idos de 1500. Na era colonial, povos nativos andinos (os Aymaras nas terras altas em volta do Lago Titicaca e as populações falantes do Quechua nos vales para o Leste) foram agrupados como “índios”²², obrigados a trabalhar nas minas de prata e forçados a pagar tributos à coroa. Os grupos bem menores de índios na bacia amazônica foram tratados como selvagens perigosos e assassinados ou submetidos à servidão durante o ciclo da borracha. Os povos Guarani das montanhas do Sul e da área do Deserto do Chaco foram gradualmente atropelados pela expansão da fronteira de pecuária bovina. Pelo país, resistências indígenas foram dissipadas por meio de séculos de força militar, doutrinação religiosa e exploração econômica. (POSTERO, 2007, p. 3).

²⁰ Muyolema (2001, p. 329-30) opta por *Abya Yala* (em vez de América Latina) – nome assumido por organizações indígenas de vários países da região desde a década de 1980 e que na língua kuna significa “terra em plena maturidade” – em dois sentidos: como posicionamento político e como lugar de enunciação, ou seja, com o objetivo de marcar diferença de pontos-de-vista que enxergam a vida social no continente como objeto de estudo tanto de empreendimentos sobre como a partir da própria América Latina, mas com o mesmo tipo de olhar. Daí a aproximação crítica ao processo de emergência e constituição da América Latina como um projeto cultural de ocidentalização, e sua articulação ideológica com certas linhas do indigenismo e da mestiçagem (em suas acepções colonialistas). Em linha análoga, Escalante (2014, p. 120) associa a utilização do termo *Abya Yala* para nomear o continente com “a possibilidade de materializar nosso próprio projeto de civilização”. Em texto recente, Escobar (2016, p. 339) sugere a denominação *Abya Yala/Afro/Latino-América* [em Espanhol], que não chega a ser ideal, segundo ele, “dada a diversidade interna de cada um dos três eixos identitários, e esconde outros eixos chave (rural/urbano; classe, gênero, geração, sexualidade e espiritualidade), mas é uma maneira inicial de problematizar ou, ao menos, de nos fazer gaguejar, quando com tanta naturalidade invocamos a ‘América Latina’”.

²¹ Intelectual e militante brasileira do movimento negro, Lélia González retoma formulação de Bety Milan, desenvolvida por Magno Machado Dias, para o caso brasileiro, de “América Ladina”: “este barato chamado Brasil nada mais é do que uma América Africana, ou seja, uma América Ladina” (GONZÁLEZ, 1983, p. 236). Ela inclusive desenvolve “amefricanidade” como categoria político-cultural (GONZÁLEZ, 1988).

²² Abercrombie (1911, p. 97) destaca que a oposição colonial entre “índio” e “europeu” foi sempre uma construção semiótica baseada num sistema de desigualdade. Tal hierarquização fundamenta a “estrutura colonial de poder”, com seu recorte racial, nas bases da noção de *colonialidade do poder* (QUIJANO, 1992).

Força militar, doutrinação religiosa e exploração econômica são vetores que afetam diretamente a vida dos povos indígenas que se mantêm até os dias de hoje. O reconhecimento e a validação da existência desse *sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno/europeu* (GROSGUÉL, 2002) como uma locomotiva a plenos vapores que segue tendo as suas linhas multiplicadas e impulsionadas como tentáculos por entre as fronteiras não pode desconhecer ou ignorar a condição de sujeito das populações atingidas. Foi e continua sendo pelas lutas desses indivíduos, coletivos e entidades que o próprio entendimento acerca do colonialismo (para além apenas do capitalismo *stricto sensu* e sua versão mais recente neoliberal) ganhou novo impulso no âmbito acadêmico e fora dele também. No caso específico da Bolívia, a aparente “debilidade” (MOLINA, 2009) de um “Estado oco” pode gerar impressões de um certo “pluralismo institucional que promove poderes duais e acomodação política entre diversos e heterogêneos atores étnicos e regionais” (MOLINA, 2009, p. 136). Tal perspectiva, contudo, parece minimizar o grau de violência dirigido a camponeses indígenas como se não tivessem sido esses povos e comunidades submetidos a imensas formas de racismo institucional e estrutural²³ ao longo de vários séculos.

Ao longo de todo período colonial, houve uma demanda de força de trabalho nas minas, que se obteve através do sistema da *mit'a* [depois convertida em *mita*²⁴] que foi imposto às comunidades indígenas, seja nas encomiendas ou comunidades diretamente tributárias da Coroa [espanhola]. A demanda por alimentos criada pela concentração de trabalho nas minas foi atendida pela produção das mesmas comunidades de onde provinham os *mitayos*²⁵

²³ “O racismo na forma de discursos sobre a inferioridade, selvageria e infantilidade dos índios justificou essa violência”, aponta Postero (2017), “mas o racismo foi também produzido nas práticas e relações de poder resultantes”. “Ou seja, ao assumir o poder sobre os povos indígenas e pressionar pelos seus [alegados e supostos, friso eu] direitos de explorar os recursos dos territórios, as elites brancas-mestiças consagraram as práticas de dominação, em seus respectivos contextos, que estou me referindo como racismo” (*idem*, p. 7). Também Albó e Barrios Morón (1993) reiteram que, por trás de uma relativa ausência de grandes distúrbios sociais na Bolívia (entre países empobrecidos), estruturas de violência são alimentadas há séculos, gerando uma *paz negativa*, com profundas desigualdades, e uma *cultura política de confrontação*.

²⁴ Sistema de trabalho compulsório e de motivações religiosas imposto à população indígena, praticado desde o período incaico para a construção de obras e iniciativas públicas no período pré-colonial (*mit'a*). Apropriado e convertido em *mita* pela Coroa espanhola (GARCÉS, 2013, p. 13) para a extração de minérios (em especial em Potosí), caracterizava-se por elevados desgastes físicos (NASH, 1979).

²⁵ Um a cada sete adultos homens (entre 18 e 60 anos) eram obrigados a prestar serviço nas minas

[destaques meus] e outros mineiros, gerando, dessa maneira, limitadas relações de mercado. Assim, a posse comunal de terras e a existência de responsabilidades coletivas que uniam as famílias no processo produtivo se constituíram como a base crucial para a exploração colonial. (PEARSE, 1984 [1972], p. 315-6).

A formação colonial se caracterizara pela polarização fundamental entre a minoria dominantes espanhola/criolla, mais seu apêndice mestizo, por um lado, e a grande maioria índia no outro. A primeira controlava o poder e a riqueza, centrada sobretudo nas cidades e nas minas, especialmente (mas não unicamente) Potosí. Para isso dependia do trabalho e da tributação do grupo maioritário índio. Ainda que tenha existido um número importante de fazendas com seus índios yanaconas, a maior parte dos índios seguia vivendo em suas comunidades, a partir das quais deveriam contribuir para a manutenção do sistema, principalmente com seus tributos em produtos ou espécie (dinheiro) e com trabalho periódico na mina de Potosí mediante o sistema de mit'a. (ALBÓ, 1986, p. 55-6).

A invasão colonial espanhola implicou, além dos protestos individuais, levantes locais e rebeliões massivas por parte de indígenas, em “estratégias de defesa” frente à economia mercantil que se implementava em maior ou menor escala (segundo cada região e época), num processo de “mercantilização da população indígena conquistada”. Barragán Romano (1986 [1985], p. 37) recorre a essa descrição em artigo que faz parte de importante coletânea sobre os movimentos populares na Bolívia²⁶. E variados foram os estudos que se dedicaram a entender o papel do tributo, da produção mineira de Potosí, da participação dos *caciques* e dos *repartos* (ou *repartimientos*) nesse processo de mercantilização. A mesma Barragán Romano (1986 [1985], p. 39) identificou “a maneira com a qual a comunidade respondeu à coação extra-econômica que significa o tributo” como importante mecanismo de imposição colonial na mercantilização. Os indígenas eram obrigados a vender sua força de trabalho (mediante o pagamento em dinheiro), por um lado, e a dispor de sua produção agrícola, por outro. Daí que o tributo e a produção mineira tenham sido, segundo uma série de trabalhos (PLATT,

durante quatro meses no ano. “Ainda que os *mitayuqkuna* [ou *mitayos*] recebiam algum tipo de salário”, coloca Garcés (2013, p. 13, com base nos trabalhos de Bonnet; Kohl e Farthing), “esse não cobria a manutenção necessária e obrigava as comunidades a abastecerem de alimentos aos trabalhadores”.

²⁶ *Historia y Evolucion del Movimiento Popular*, volume editado em 1986 pelo CERES como resultado do III Encontro de Estudos Bolivianos, realizado em novembro de 1985.

1978; 1982; SEMPAT ASSADOURIAN, 1979; 1982 *apud* BARRAGÁN ROMANO, 1986 [1985], p. 38), determinantes nesse referido processo de mercantilização²⁷, no qual os *repartos* tiveram particular importância.

É preciso assinalar, a esse respeito, que os estudos [referidos acima] centraram sua atenção nas províncias submetidas à *mita* [em troca de míseros “vencimentos”], vendo a maneira na qual o “salário” pelo trabalho forçado nas minas de Potosí, ao não cobrir a reprodução do valor da força de trabalho, necessitava da “economia camponesa comunitária”, que assim havia financiado a economia mineira, obrigando ademais aos *mitayos* a alugarem-se voluntariamente [grifo meu] em suas semanas de descanso para satisfazer precisamente o pagamento do tributo”. (BARRAGÁN ROMANO, 1985 [1986], p. 38).

Como reforçam Hylton e Thomson (2007), “a perspectiva histórica é essencial para entender a política boliviana contemporânea”. Por isso, segundo esses mesmos autores, é crucial “evitar tratar a crise e a mudança na Bolívia simplesmente como efeitos locais de um previsível fenômeno transnacional”.

Esses autores sustentam que uma fase excepcional histórica de insurgência e de profunda contestação do colonialismo (como a de 2000 e 2006) “se desdobrou dessa forma por causa de ciclos prévios históricos ocorridos ao longo das últimas décadas e séculos no território hoje conhecido como Bolívia” (HYLTON; THOMSON, 2007, p. 7). Para eles (de modo análogo ao quadro das “*memórias longas com memórias curtas*” traçado por Rivera Cusicanqui), o que se verifica nessas circunstâncias especiais é a convergência de duas tradições de lutas políticas – uma “tradição indígena”, de uma parte, na linha do movimento anticolonial²⁸ liderado por Tupac Amaru, Tupac Katari e Tomás Katari que desafiou a dominação espanhola no Sul dos Andes (1780-1781), e uma tradição “nacional-popular”

²⁷ Recorde-se que, além da *mita*, também se praticou o período colonial na América espanhola a chamada *encomienda*, espécie de autorização expedida pela coroa para que um *encomendero* pudesse explorar a mão de obra de comunidades indígenas em troca de colaborações para a expansão da Igreja Católica.

²⁸ Rivera Cusicanqui (2010b, p. 54) cita as rebeliões do final do século XVIII para defender a ideia de que “nós, indígenas, fomos e somos, antes de tudo, seres contemporâneo, coetâneos, e nessa dimensão – o *aka pacha* – se realiza e se desdobra nossa própria aposta pela modernidade”. “Frente a formas rentistas e depredadoras de coação tributária, o projeto dos Katari-Amaru era expressão da modernidade indígena, em que a determinação política e religiosa significava uma retomada da historicidade própria, uma descolonização dos imaginários e das formas de representação” (*idem*, p. 54).

(1952-1953), na qual trabalhadoras/es, camponesas/es e parte da classe média urbana se articularam para a mudança de uma ordem oligárquica estabelecida desde a independência do país em 1825²⁹, de outra. O ciclo de protestos mais recente dos anos 2000 teria sido a “terceira grande revolução social na Bolívia”.

Em compilação de ensaios mais recentes (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 109), ao invocar um gesto *quipnayra* (“presente dialético como subversão do passado”) para o período de 2005-2006, a autora vê “fragilidade e falsidade no reconhecimento da alteridade cultural”, com o “uso cínico de palavras magicamente expropriadas das gentes em luta”. No entendimento da analista, as autonomias indígenas e comunitárias acabaram, nesse mesmo contexto de vitória eleitoral do Movimento Ao Socialismo – Instrumento Político para a Soberania dos Povos (MAS-IPSP) com Evo Morales alçado à presidência pela primeira vez e de abertura histórica para a Assembleia Constituinte de 2007-2008 (SCHAVELZON, 2014), “esmagadas” por um sistema de clientelismo e compra/venda ampliada de apoios políticos. Ancorado no paradigma do “pluri-multi”³⁰, tal armação nominalista teria, segundo a socióloga, construído um poder “de costas” para as mobilizações revoltas por um “magma subterrâneo” que carregavam “outras verdades, outros raciocínios/racionalidades”. É oferecida pela mesma autora (SCHAVELZON, 2014, p. 141), uma narrativa sobre essa transição da “terceira grande revolução social” para a sua “sucessão constitucional”.

²⁹ Conforme proposições do pensador político boliviano René Zavaleta Mercado, cuja formulação já aqui mencionada de formação *abigarrada* (algo como sobreposta, com diversas “camadas” relativas a modos de produção distintas e relações sociais díspares) segue influenciando intérpretes bolivianos/os. A nosso ver, assim como é o caso da “heterogeneidade histórico-estrutural do poder” de Quijano, esse caráter marcado por lógicas e forças aparentemente “incongruentes” constatado em contextos sociais latino-americanos – e no Sul Global, de modo geral – não se explica apenas pela condição “periférica/atrasada/incompleta” em si, mas pelos vetores estruturais de produção de desigualdades/coisificações da *matriz abissal* do sistema.

³⁰ Um dos marcos do paradigma “pluri-multi” na Bolívia, quase sempre lembrado como ponto de partida para as propostas no campo da “democracia comunitária” que vieram a seguir, e o da descentralizadora Lei de Participação Popular (LPP) de 1994. Alguns autores (ALDERMAN, 2017; TOCKMAN, 2015) frisam esse laço ambíguo entre as reformas neoliberais da década de 1990 com a abertura para a questão das autonomias. Importante mencionar ainda a Lei INRA (Instituto Nacional de Reforma Agrária) que permitiu o reconhecimento de territórios indígenas de titulação coletiva, sob as Terras Comunitárias de Origem (TCO), bem como as ratificações de tratados internacionais sobre o tema como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

Se durante o levante eram em sua maioria mulheres e jovens quem davam sustento à ética da insurreição e outorgavam a ela um sentido de dignidade e soberania coletivas, na hora de pensar a democracia e projetar para o futuro as lições dessas jornadas, essas/es protagonistas reluzem por sua ausência nas assembleias sindicais ou nas antessalas do Parlamento. Se na hora da revolta a multidude consegue interpelar o país inteiro em torno do tema do gás, articulando a ele outros problemas centrais como o da desigualdade, da corrupção e da falta de transparência na gestão da coisa pública, na hora de discutir política voltam a ser escutadas somente vozes masculinas, ilustradas, como se ninguém além deles pudessem se ocupar das coisas sérias ou dos momentos construtivos. (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 141).

Retomando a concepção de “pluralização política” presente em De la Cadena (2010, p. 360), aquela que “não se destina a corrigir falhas dentro da política [‘como de costume’] já existente”, o que se pretende abordar, a partir de considerações dialógicas referentes à constituição da AIOC/GAIOC de Raqaypampa, é a contribuição desse processo como “pluriverso enquanto mundos sicionaturais heterogêneos, parcialmente conectados, negociando politicamente seus desacordos ontológicos”. Nesse sentido, busca-se aferir e interpretar, ainda que de maneira tópica, em que medida esse processo tem sido capaz de “transformar o conceito que concebe a política como disputas de poder dentro de um mundo singular, levando a outro, que inclui a possibilidade de relações contraditórias entre mundos: uma política pluriversal”.

2 AUTONOMIAS E CONTRADIÇÕES

As autonomias, pondera Esteva (2016), se caracterizam por dois impulsos contraditórios no que diz respeito à democracia e ao poder político, diretamente conectados com as reflexões sobre a “cosmopolítica indígena” acima referida. Um deles é o de conquistar o Estado e empregar a engenharia social (imposição de cima para baixo) para construir seus propósitos. Nesses moldes, mantém-se afiliada ao desenvolvimento convencional e à democracia formal; não é anticapitalista (mesmo quando diz ser) e nada tem de caráter revolucionário³¹. O segundo

³¹ No caso da Bolívia, é importante recordar como a bandeira das “autonomias departamentais” foi usada também pelas elites locais da chamada “meia lua” (Santa Cruz de la Sierra, Beni, Pando e Tarija) para intensificar divergências e tensões político-econômicas com o governo central comandado por Morales, do MAS-IPSP. As diferenças, entrecruzamentos e paradoxos entre

impulso é o de quem tenta reorganizar a sociedade a partir de baixo; criar um mundo novo, redefinindo o sentido e o conteúdo da mudança social radical³². Entram nessa categoria, de acordo com ele, os territórios auto-organizados dos povos originários, que “projetam a autonomia para o conjunto da sociedade” e buscam ser reconhecidas no bojo do regime institucional estatal existente, “como forma de descentralização política dos poderes verticais do Estado”.

Qualquer que seja a tendência autonômica que se expresse nos movimentos indígenas, o que se vê nessas lutas é que a construção de autonomias é uma proposta concreta à necessidade de formular, a partir das/os agentes e de maneira séria e profunda, uma política de resposta à pluriculturalidade das sociedades latino-americanas – situação reconhecida na Constituição Política dos Estados onde estão presentes, mas na realidade negadas. Porque o reconhecimento da pluriculturalidade da sociedade, sustentada na presença de seus povos indígenas – como muitas constituições reconhecem-, obriga os Estados e as sociedades a reconhecerem os povos indígenas como sujeitos de direito coletivo, e em consequência a garantir os seus direitos, o que levaria por sua vez a modificar as bases sobre as quais se fundam os Estados nacionais [...] Em outras palavras, as autonomias que os povos indígenas lutam para construir são necessárias porque existem diversas sociedades com culturas diferentes à dominante, com presença prévia inclusive à formação dos Estados nacionais e que, apesar das políticas colonialistas direcionadas contra eles, conservam seu próprio horizonte de vida. As autonomias são questões de direito, não de políticas. Criam obrigações ao Estado com os povos indígenas, não dando a ele faculdades para que desenvolva as políticas dirigidas a eles que pareçam aos tomadores de decisão estatais convenientes. (LÓPEZ BARCENAS, 2007, p. 40).

Algumas avaliações político-econômicas dos processos de AIOC a partir de conteúdos etnográficos e de pesquisas de campo realizadas nos últimos anos (CAMERON, 2013; CAMERON; TOCKMAN, 2014; TOCKMAN, 2015; GARCÉS, 2011; ORTA, 2013; SPRINGEROVÁ; VALISKOVA, 2017; ROUSSEAU; MANRIQUE, 2019; DOYLE, 2020) reforçam uma linha de “conclusões pessimistas” acerca do

essas duas interpelações frente ao modelo de Estado-nação são problematizados em trabalhos como o de Zegada, Torres e Salinas (2007)

³² Em consonância com observações de Schavelzon (2014) quanto ao reconhecimento, perante “ontologias relacionais indígenas” e contextos coloniais, da “capacidade do pensamento e autonomia cosmopolítica dos ‘camponeses indígenas’ da Bolívia para transitar sem dificuldade as ambiguidades, coexistências, fluidez”.

presentes e do futuro das AIOCs. Tais deduções se justificariam com base na detecção de um “modelo mais fraco” de autonomia por parte do governo boliviano (que, em consonância com padrões verificados na região sul-americana, reconheceu formalmente o direito indígena à autonomia enquanto impunha dificuldades para a sua implementação na prática). Esta apenas teria permitido “mudanças modestas no desenho institucional de governos locais baseados em normas e procedimentos indígenas” sem que as comunidades locais pudessem ter e exercer “nenhum controle sobre a exploração de recursos não-renováveis estratégicos” (CAMERON; TOCKMAN, 2014, p. 64). Nesse contexto, ainda que algumas organizações se mantenham interessadas na conversão em autônias (em nome de novas oportunidades para inovação institucional, para além das restrições colocadas), “muitos outros povos indígenas – particularmente aqueles que já controlam o governo municipal – parecem ter decidido que não vale possuir a autonomia indígena” (CAMERON; TOCKMAN, 2014, p. 64).

Cameron (2013, p. 184), aliás, cita dois fatores para explicar a abordagem “restritiva”³³ do governo boliviano em relação às autônias. Primeiro, a economia boliviana e os recursos financeiros do Estado central são inteiramente dependentes da extração e da exportação de recursos naturais e qualquer implementação do direito das autônias indígenas sobre os seus respectivos territórios ameaçaria o controle estatal desses recursos. Segundo, o MAS, partido político do presidente Evo Morales, construiu uma importante base de poder político no nível municipal que também seria ameaçada pela implementação ampliada e multiplicada das AIOCs.

Em diversos desses balanços (como nos trabalhos tanto de Cameron como de Tockman), são destacados problemas como a ocorrência de divisões internas, com evidente descompasso entre a porcentagem de população indígena de alguns municípios e a proporção de apoio supostamente necessária e majoritária para a efetiva conversão em AIOC. Com frequência, também se reduzem processos complexos a um pretensório discurso do *andeanismo* (que confere ênfase à indigeneidade andina), em que valores de solidariedade e reciprocidade nas comunidades indígenas são apresentados como antídotos para as “doenças” da modernidade

³³ Segundo o autor, o governo boliviano e seus representantes continuam verbalmente propagando os “princípios da descolonização e do plurinacionalismo”, mas “simultaneamente age para restringir e minar a implementação prática dos direitos indígenas de autogoverno” (CAMERON, 2013, p. 184).

e do capitalismo. Tal identidade indígena contemporânea (tratada, no entendimento desses críticos, como cultura homogênea pelos governos centrais masistas) remontaria a um passado pré-colonial essencializado e idealizado. Tudo isso faria com que qualquer sinal de desaprovação com relação às autonomias não pudesse receber adesões nem ser digno de credibilidade, dada a afronta política e ética contrária a essas identidades indígenas “imaginadas”. Mas a escassez de demandas alçadas a partir de baixo e o ritmo lento da “transição” às autonomias, alegam esses mesmos críticos, já seriam explicações suficientes para evidenciar os limites desses processos realmente existentes.

Na prática, porém, as lutas sociais levadas a cabo por movimentos no caso boliviano trouxeram à tona, sim, com mais destaque a relevância do enfrentamento à lógica colonial. Esta última se encontra presente e domina vários espaços sociais institucionais e não-institucionais, sejam aqueles mais associadas à intervenção e à gestão do Estado e à construção e ao funcionamento das políticas públicas ou não. Em várias entrevistas para a pesquisa que dá base a este artigo, verificam-se preocupações, formulações e inclusive providências concretas existentes da parte de diferentes agentes e coletivos sociais nesse sentido. Ainda que vinculada com tensos processos políticos de disputa regional³⁴ que tiveram como resposta institucional a aprovação da Lei Marco das Autonomias e Descentralização (LMAD) em 2010 e as consequentes postulações que vieram sendo apresentadas desde então, a própria relevância da pauta das autonomias pode ser considerada como um sinal consistente (ainda que muitos possam contestar a forma como tem sido executada) de uma agenda de descolonização.

³⁴ No contexto do período inicial do governo Morales e da convocação e do funcionamento em Sucre da Assembleia Constituinte (2006 e 2007), tornou-se conhecida a definição de “empate catastrófico” dada (a partir de Gramsci) pelo vice-presidente García Linera (2008), quando das disputas ferrenhas pela aprovação da nova Constituição Plurinacional, ao mesmo tempo em que setores conservadores ligados ao latifúndio/agronegócio dos departamentos da “meia lua”, concentrados em Santa Cruz de la Sierra (nos comitês cívicos em novos partidos), usavam o recurso de estatutos autônômicos de suas respectivas regiões para “dividir” o país e minar o governo eleito que levava a cabo uma agenda de mudanças. Na época, Linera vislumbrava a resolução desse quadro histórico de paralisação do país frente a dois projetos nacionais concorrentes através de um “ponto de bifurcação” centrado na afirmação da legitimidade do Estado que, de uma forma ou outra, acabou por ocorrer. Avaliações positivas e negativas sobre os caminhos tomados desde então são recorrentes e continuam gerando controvérsias.

Desde que foi “aproveitado” por agentes políticos diversos como artifício nas disputas pelo estatuto (2005) e pelo referendo autonômico departamental (2008), o assunto das autonomias tem sido tratado em muitas publicações, conferências e projetos de pesquisa. Dentro dessa miríade de produções e reflexões, há uma parte considerável que se vincula às AIOCs por conta de lutas, mobilizações e pressões de organizações sociais como a própria CRSUCIR, de Raqaypampa. Evidentemente que, nessas abordagens variadas das autonomias, parte das perspectivas venham e assumam o ponto de vista do próprio governo Morales (quase sempre pela pena do político-intelectual García Linera³⁵), responsável por regulamentar e a implementar essas “inovações” jurídico-políticas. Nesse sentido, o CIS (Centro de Investigações Sociais)³⁶ ligado à Vice-Presidência aparece com destaque, bem como as produções do próprio OEP³⁷. Há também um conjunto relativamente amplo de leituras críticas do processo de autonomias tal qual ele tem sido colocado em prática, conforme já mencionado. Essa disputa entre opiniões divergentes tem sido bastante intensa quando se trata dos rumos, prioridades e conquistas do “processo de mudança”.

Uma das principais críticas que têm sido dirigidas ao “processo de mudança” (em Espanhol, *proceso de cambio*) capitaneado pelo MAS e pela cúpula dirigente do governo Morales consiste nas acusações de desfiguração, desvio e de traição (representada, em especial, na adesão ao pacto extrativista neoliberal) daquilo que teria sido uma agenda descolonial e antissistêmica mais profunda e

³⁵ Um dos exemplos da posição de Linera sobre as autonomias pode ser verificado num dos números da revista oficial da Vice-Presidência do Estado Plurinacional da Bolívia *Migraña* (n. 20, 2016) (<https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/migrana-20.pdf>), que reproduz artigo do referido autor presente em outra coletânea (LINERA, 2004). Curiosamente, a despeito de ter como título “Autonomías Indígenas y Estado Multinacional”, o artigo, publicado originalmente antes do processo constituinte que culminou na Constituição de 2009, não menciona uma vez sequer as AIOCs propriamente ditas. Versa mais sobre a genealogia do racismo na Bolívia (em que trata da “re-etnificação modernizada da divisão social do trabalho, das funções a serem exercidas, dos poderes e das hierarquias políticas” e de “capital étnico”) do que dos processos concretos de democracia comunitária. Em outro artigo, Linera (2006) comenta sobre a proposta das autonomias indígenas como “desmonopolização da etnicidade do Estado” ou “a igualdade de direitos políticos e culturais para todas as etnias existentes no país” no bojo do Estado Plurinacional.

³⁶ Parte da produção do CIS pode ser acessada pelo site: www.cis.gob.bo/publicaciones/.

³⁷ Como no número especial da revista *Andamios* sobre “Autogoverno indígena hoje” (2017): https://www.oep.org.bo/wp-content/uploads/2017/03/revista_andamios_nro_3.pdf

transformadora acordada principalmente no âmbito do Pacto de Unidade (PU). O PU é o nome que se deu à aliança entre os maiores movimentos **camponeses, indígenas e originários** do processo que vêm de longa data, com seus altos, médios e baixos desde a época colonial (alguns alegam até desde idos pré-coloniais, em função da existência prévia de uma política de expansão inca³⁸), e ganhou mais força a partir de um novo ciclo de mobilizações (conforme mencionado anteriormente) impulsionado pela “Guerra da Água” em 2000.

Ainda que haja argumentos³⁹ de quem defenda essa tese da desfiguração, do desvio e da traição (representada pela continuidade do modelo econômico e do fracionamento político-social) da cúpula do governo boliviano em funções desde 2006 (com o interregno do terrível e sangrento golpe de 2019⁴⁰), a perspectiva histórico-analítica de *longue durée* pode expor a própria limitação dessas reprovações. Ao tomar como base a prevalência da **matriz abissal** (HASHIZUME, 2017a; 2017b; 2020), é possível vislumbrar a combinação de uma **matriz de dominação** (HILL COLLINS, 2019), organizada por quatro domínios inter-relacionados (estrutural, disciplinar, hegemônico e interpessoal), com um **pensamento abissal** (SANTOS, 2009), que produz ativamente a não-existência de sujeitos e modos de vida coloniais/colonizados. Por não serem capazes de superar o campo das ideias e práticas dominantes pré-formatadas que separam capitalismo, colonialismo e heteropatriarcado em canaletas distintas, muitas das alternativas assinaladas por essas críticas também não escaparão da mesma sorte de reprovação que atualmente propagam.

³⁸ Com base em outros estudos anteriores, o panorama apresentado por Larson (1992 [1988]), por exemplo, a partir dos territórios do vale de Cochabamba reflete a importância prévia das políticas incas para os caminhos históricos que serão trilhados pelos povos da região.

³⁹ Seria possível enumerar uma lista grande de analistas e de análises que de alguma forma corroboram com essa tese da *desfiguração, do desvio e da traição* por parte do governo Morales, que teve provavelmente o seu ponto culminante no conflito em torno do projeto governamental - em parceria com a empreiteira brasileira OAS e com um financiamento pré-acordado do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), instituição financeira pública sob a alçada do Estado brasileiro- de construção da rodovia pavimentada planejada para atravessar o TIPNIS (RIVERA CUSICANQUI, 2016; PAZ, 2011). Há uma coincidência considerável desses analistas e dessas análises que tendem inclusive a apontar, com argumentos consistentes, o conflito em torno da estrada como uma gota d'água do exacerbamento neodesenvolvimentista e neoextrativista da administração *masista*.

⁴⁰ O assalto ao poder das forças de direita, quando o ex-presidente Evo Morales e a cúpula de seu governo foram obrigados a abandonar o país diante da escalada de violência, é esmiuçado em Farthing (2020).

Mais ainda: parte desses julgamentos condenatórios, como a pesquisa empírica e qualitativa em torno do caso concreto de construção da AIOC de Raqaypampa⁴¹ traz à tona, não capta a importância de processos políticos permanentes em curso no nível local/regional com potencial considerável de enfrentamento da **matriz abissal** justamente por estarem mais focados apenas em políticas mais recentes e específicas de recorte nacional e/ou internacional. Também o *modus operandi* da disputa “intraclases” entre correntes de elites intelectuais supostamente “vanguardistas” parece muitas vezes se sobrepor às **epistemologias do Sul** (SANTOS, 2018) que emergem das próprias lutas de indivíduos, comunidades e organizações submetidas às opressões das epistemologias do Norte. Ao ignorar, subestimar ou desautorizar essas lutas e os conhecimentos delas advindos, parte dessas/es analistas dotadas/os de críticas sustentadas e justificadas aos rumos escolhidos pelo atual governo boliviano (o qual, apesar da retórica, paradoxalmente tem feito escolhas político-econômicas na linha da retroalimentação do extrativismo primário-exportador, em particular, por meio do impulso contínuo ao moinho do sistema-mundo capitalista, que é ao mesmo tempo colonial e patriarcal) acaba caindo numa armadilha armada pela própria **matriz abissal**.

3 AUTONOMIA INDÍGENA ORIGINÁRIO CAMPONESA (AIOC) DE RAQAYPAMPA

Raqaypampa não se converteu como uma das primeiras AIOCs da Bolívia⁴² por acaso. O território apresenta características ímpares quanto às possibilidades

⁴¹ Pesquisa completa, incluindo também uma parte referente ao Brasil, em Hashizume (2020).

⁴² O território de Raqaypampa é atualmente um dos três únicos Governos Autônomos Indígenas Originários e Camponeses (GAIOCs) da Bolívia. Em termos de temporalidade, foi a segunda AIOC a se constituir plenamente como tal, a partir de 4 de janeiro de 2018, quando as autoridades autonômicas eleitas via democracia comunitária em 14 de junho de 2017 tiveram as credenciais entregues pelo Órgão Eleitoral Plurinacional (OEP) em ato realizado localmente. Detalhes da cerimônia, que contou com a presença do vice-presidente da Bolívia, Álvaro García Linera, no canal da plataforma de rede social Facebook do próprio GAIOC de Raqaypampa: <https://www.facebook.com/gaiocraqaypampa>. O primeiro território oficialmente constituído como GAIOC foi o de Charagua Iyambae, do povo Guarani, na província de Cordillera (Departamento de Santa Cruz), a partir de 7 de janeiro de 2017, quando 46 autoridades eleitas receberam as credenciais do Órgão Eleitoral Plurinacional (OEP). Para se chegar lá, houve referendo inicial em 2009, aprovação do Estatuto Autonômico em 2012, ratificação pelo Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP) em 2014, referendo popular conclusivo aprovado em 2015 e eleição de representantes em 2016. Também o território de Uru Chipaya, da nação originária Uru Chipaya,

de enfrentamento dos limites do projeto moderno ocidental capitalista/colonial hegemônico e, ao mesmo tempo, dominante. Não apenas por estar sob a alçada de normas de direito com manifestos traços e preocupações descoloniais, como é o caso da Constituição Política do Estado (CPE) e da LMAD que instituiu os regramentos oficiais para a condição de Estado Plurinacional, mas principalmente por sua militância na área da produção “complexa” (com traços de “manejo vertical” e reciprocidade – CALVO; REGALSKY; ESPINOZA, 1994) como na dos conhecimentos. Quanto a esta última, evidencia-se a construção, a manutenção e o desenvolvimento dos Conselhos Comunitários de Educação (CCEs) e, na sequência, do CEFOA (a partir dos anos 1990) têm certamente relevância.

Em obra sobre o Estado boliviano e as estratégias andinas de gestão territorial a partir de processos de Raqaypampa, Regalsky (2007 [2003], p. 174) assinala que “o sistema educativo, a partir do ponto de vista estatal, aparece como um instrumento adequado para dismantelar a jurisdição territorial das comunidades rurais e, logo na sequência, voltar a reestruturá-la”. O mesmo autor lembra do episódio ocorrido em outubro de 1986, quando as comunidades de Raqaypampa decidiram retirar todos os filhos das escolas da área. Foi uma reação ao mau funcionamento das escolas pela ausência contínua de professores. Nem a intervenção de um dirigente sindical departamental, em escala superior na hierarquia da Confederação Sindical Única de Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB), fez com que mudassem de posição. Em março de 1987, as/os comunárias/os solicitaram às autoridades escolares que reabrissem as escolas, mas com uma condição: os “professores camponeses”⁴³, nomeados pela assembleia de comunidades, deveriam ser aceitos formalmente como oficiais. Não foram atendidos e, ainda em 1987, a ONG Cenda atende pedido da então Subcentral de Raqaypampa para dar início a um programa de alfabetização de adultos. A

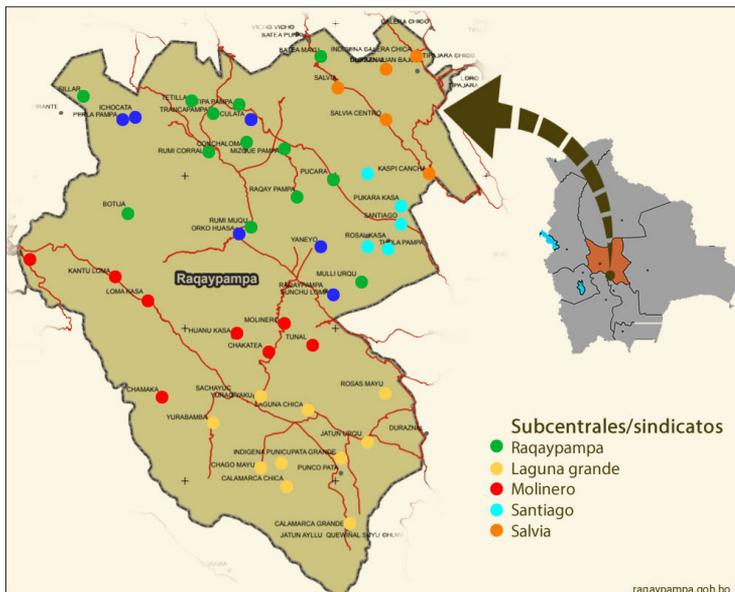
na província Sabaya (Departamento de Oruro) passou por processo semelhante dessas cinco etapas, concluído com a posse de representantes autônômicos apenas em 30 de janeiro de 2019. Do total de 339 municípios previamente existentes na Bolívia, apenas dois (Charagua, convertida em Charagua Iyambae, e Chipaya, atualmente Uru Chipaya) concluíram na íntegra o processo de autonomia. Referendos de Cartas Orgânicas e Estatutos Autônômicos (não somente referentes a AIOCs, mas também municipais, provinciais e departamentais convencionais) têm sido realizados anualmente pela OEP desde 2015.

⁴³ A proposta dos professores camponeses remonta a escola indígena das décadas de 1930 e 1940.

experiência fez com que uma das comunidades, Rumi Muqu, decidisse construir, sem reconhecimento oficial estatal, sua própria “escola-ayni quechua”.

Raqaypampa é a primeira e única GAIOC (até o momento) formada a partir de uma TIOC⁴⁴, ou seja, de apenas parte do território de uma área anteriormente delimitada como município (Mizque), o que exigiu inclusive trâmites adicionais junto à Assembleia Legislativa Plurinacional para conformação legal oficial de unidade territorial própria, ainda em 2016⁴⁵.

Figura 1 – Território Indígena Originário de Raqaypampa



⁴⁴ No site da OEP, há lista de territórios (que também não são municípios já existentes, como Raqaypampa) que pleiteiam se converter em AIOC: <https://www.oep.org.bo/procesos-electorales-y-onsultas/democracia-comunitaria/aioc-via-territorio/>. Cameron (2013) menciona as dificuldades no processo de conversão de TIOC em AIOC (e, por fim, em GAIOC) em duas das “10 restrições mais sérias” quanto ao exercício da autonomia. Paralelamente aos casos tratados na pesquisa em conjunto com a *Fundación Tierra*, o processo de Raqaypampa de algum modo acaba por contestar não só estas, mas também outras restrições apontadas pelo autor (visto que não parte do também criticado quadro-geral de municípios convencionais já existentes).

⁴⁵ Cópia da legislação específica: https://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC/102550/124047/F-898726076/Ley_N_813%20BOLIVIA.pdf. A legislação foi aprovada primeiramente pelo Senado e depois pela Câmara dos Deputados ainda no mesmo mês; a promulgação da norma pela parte do presidente Evo Morales se deu em 12 de julho de 2016. A legislação foi aprovada primeiro no Senado e depois na Câmara dos Deputados no mesmo mês; a promulgação pelo presidente Evo Morales se deu em 12 de julho de 2016.

Quanto às coordenadas geográficas, Raqaypampa faz divisa, a Norte e a Noroeste, com os distritos de Tin Tin, Mizque e San Vicente; a Leste e a Sudeste, com a Província⁴⁶ Campero (Aiquile, Novillero) e; em pequenos setores, a Oeste e a Sul, com a Província Charcas (Departamento de Potosí) e também com o município de Poroma (Departamento de Chuquisaca). Situa-se, assim, numa área de tríplice fronteira entre departamentos (Cochabamba, Chuquisaca e Potosí)⁴⁷. Consiste em região intermediária e transitória pertencente ao Departamento de Cochabamba (mais precisamente à Província de Mizque, a 150 quilômetros da cidade de Cochabamba, capital departamental), entre o Altiplano Andino e as Terras Baixas (pela qual se estende a chamada Meia Lua, formada pelos departamentos de Santa Cruz, Beni, Pando e Tarija).

A autodescrição que consta nas duas últimas e definitivas versões – de 2010 e de 2016, reimpressa por ocasião dos preparativos do referendo final de 20 de novembro de 2016, já após a Declaração de Constitucionalidade n. 0122/2015, do TCP, datada de 17 de junho de 2015⁴⁸ – do Estatuto Autônomo do Território Indígena Originário Camponês de Raqaypampa, assim segue:

Somos kechwas [Quechuas⁴⁹] de longa memória e história crescente, filhos dessa terra: a pachamama que nos ampara e alimenta, cultivadores de terra e criadores de gado, orgulhosos de nossos costumes e da organização que nos conduz, de nossa forma de entender o mundo e a vida a que chamamos Território [grifo do documento original]. Essas terras têm sido desde sempre lugar de refúgio, reencontro e resistência das gentes dos Andes. Nossos antepassados são os antigos Chuwis que habitavam a região muito antes da chegada dos inkas vindos de Cuzco e dos espanhóis do outro lado do mundo. Para não desaparecer, os avôs e avós [anciãos] se resguardaram nas alturas de Raqaypampa. Também guardamos a memória dos nossos líderes que guerrearam há mais de 100 anos junto a Willka Zárate [também conhecido

⁴⁶ A armação estatal boliviana é formada, em sua divisão subnacional, por Departamentos (equivalentes a Estados, em vizinhos como o Brasil) e, dentro destes, Províncias, sub-regiões que englobam municípios.

⁴⁷ CENDA (2005, p. 21).

⁴⁸ Cópia da decisão favorável de controle de constitucionalidade: https://www.raqaypampa.gob.bo/wp-content/uploads/2018/05/declaracion_constitucionalidad_raqaypampa.pdf

⁴⁹ Ao todo, são 36 povos e nações indígenas na Bolívia. Em escala quantitativa, os Quechuas formam o maior grupo (49,5%), seguido de perto pelos Aymaras (40,6%). Chiquitanos (3,6%) e Guaranis (2,5%) de destacam entre as outras dezenas que apresentam coletivos menos numerosos de pessoas.

como Zárate Willka] e refundaram suas vidas nessas alturas. As lutas mais recentes e intensas do nosso povo vêm dos tempos da Reforma Agraria para recuperar as terras usurpadas dos mais velhos, quando Raqaypampa foi campo de mobilizações e de escolas indígenas únicas, iluminados pelo fogo e pela lucidez do Qulqi Manuel Andia e o Tata Fermín Vallejos, que junto a outros líderes forjaram as bases da organização e a cultura dos raqaypampenhos do presente. Contribuíram e se somaram a essas lutas os irmãos kechwas dos vales de Mizque, Aiquile, Sacabamba, Tin Tin, Vila Vila, os quais chegaram buscando terra e proteção, para formar parte do Território raqaypampenho.

É possível estabelecer uma analogia com a referência às confluências complementares e ao mesmo tempo conflituosas entre *memória longa* e *memória curta*, de Rivera Cusicanqui (2003 [1984], p. 179), já referida neste artigo. Essa chave analítica ajuda no exame de contextos pós-coloniais, uma vez que permite certa conjugação (dialógica, dialética e também contraditória entre si) entre temporalidades, opressões e subjetividades de longa duração (colonialismo) com tensões e sentimentos vinculados às dinâmicas do livre mercado e ao pensamento hegemônico em torno de um modelo ocidental de democracia liberal-representativa e de globalização neoliberal econômica conjuntural (capitalismo), que perpassa de escalas locais a esferas transnacionais. A ideia do futuro que está às nossas costas e do passado que está diante de nós é também importante aqui pra esta ideia de “longa memória e história crescente”

A formação de Raqaypampa como *território*, portanto, é resultado de um longo percurso protagonizado pelas/os comunarias/os locais. Trata-se de uma reivindicação que remete, como sinaliza a epígrafe deste artigo que retoma *Tata Fermín Vallejos*, ao período da invasão colonial. Durante esse período sob jugo colonial, rememora a parte de contextualização histórica do “Plano de Gestão Territorial para Viver Bem”⁵⁰ da AIOC do Território de Raqaypampa, “nossas terras nos foram tomadas pelo domínio das *haciendas*; no entanto, apesar de viver no marco da opressão das *haciendas*, por séculos, conservamos nossa cultura e dignidade”. Com base nesse legado, as comunidades locais sustentam que se organizaram “para recuperar nossas terras inclusive antes da Reforma Agrária de 1953 [no segmento da Revolução de 1952], chegando a expulsar plenamente aos *patrones*, duas décadas depois”.

⁵⁰ Íntegra do plano, finalizado em 02/2018, em: https://geo.gob.bo/geonetwork/srv/api/records/45c6188d-92b0-4549-92ec-5f4bd99b33b1/attachments/PGTC_raqaypampa.pdf

Em termos mais recentes, o fortalecimento da organização comunitária em Raqaypampa com vistas à autonomia (muito antes da possibilidade de institucionalização desse *status* em termos legais, que veio a se confirmar após muita luta pela nova CPE de 2009) teve impulso por meio de iniciativas pioneiras na seara do direito à educação diferenciada, que passaram a ganhar maior intensidade a partir da década de 1980⁵¹ e sobressaíram nas falas de muitas/os entrevistadas/os, a partir de demandas e prioridades estabelecidas pelas próprias comunidades. Nas últimas décadas, a reivindicação da AIOC, como se poderá notar também no material empírico, foi ganhando distintas formas através de diversas propostas adaptadas às respectivas circunstâncias: desde o reconhecimento como Distrito Maior Indígena passando pela constituição em TCO (posteriormente, TIOC), passando pelo impulso a possível município indígena e pela realidade da Subprefeitura de Mizque até o almejado governo autônomo.

A AIOC é definida pelo Artigo 289 da CPE como o “autogoverno das nações e povos indígenas originários camponeses, cuja população comparte território, cultura, história, línguas, e organização ou instituições jurídicas, políticas, sociais e econômicas próprias”.

Os territórios indígenas originários camponeses estão previstos já no Capítulo 1º da CPE 2009, como parte da organização política do país (art. 269), juntamente com os departamentos, as províncias e os municípios; o mesmo capítulo prevê também a LMAD como instrumento de regulação de “procedimentos para a elaboração de Estatutos Autônomicos e Cartas Orgânicas, a transferência e delegação de competências, o regime econômico financeiro, e a coordenação entre o nível central e as entidades territoriais descentralizadas e autônomas”. O alcance da AIOC, sua configuração e sua constituição se encontram detalhadas nos Capítulos 7 e 8 (artigos 297, 300, 303 e 305). Além disso, os Artigos 1 e 2 da CPE estabelecem as bases para o exercício da autodeterminação, que são complementadas pelos Direitos Fundamentais e Garantias. Em etnografia sobre a

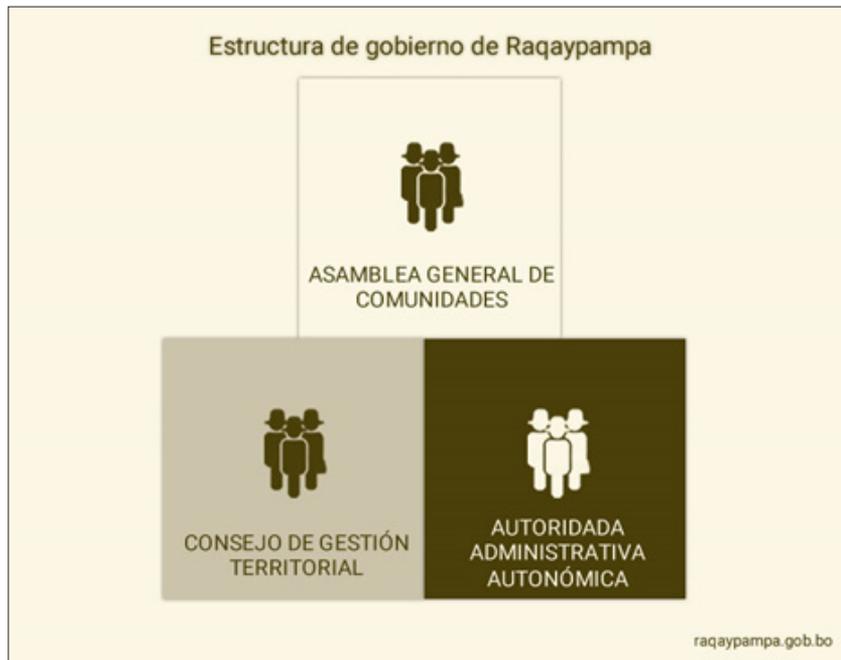
⁵¹ Para os primeiros passos desse processo, consultar Garcés e Guzmán (2006, p. 38), que citam particularmente referências contidas no trabalho de conclusão para a licenciatura em Pedagogia pela UMSS, da autoria de Valentín Arispe, de 1996. Regalsky (2005) e Arratia Jiménez (2001) também fazem balanços importantes sobre gestão educativa e interculturalidade, a partir da interface das comunidades com o Estado e de estudos mais contemporâneos de ambientes escolares em Raqaypampa.

Assembleia Constituinte (2006-2007), Schavelzon (2013) discorre detalhadamente (no item 2.1, p. 93-101) sobre a construção da síntese tripla “indígena originário camponês”, via Pacto de Unidade (PU), a articulação entre as cinco principais organizações que se uniram numa frente para a elaboração da Carta Constitucional: CSUTCB, Confederação Nacional de Mulheres Camponesas Originárias e Indígenas da Bolívia “Bartolina Sisa” (CNMCOIB-BS), Confederação Sindical de Comunidades Interculturais da Bolívia (ex-CSCB -Confederação Sindical de Colonizadores da Bolívia) (CSCIB), Conselho Nacional de Ayllus e Markas do Qullasuyu (Conamaq) e Confederação dos Povos Indígenas da Bolívia (CIDOB) sem sinal ortográfico de separação entre os termos.

O processo para a conversão de Raqaypampa em AIOC (hoje GAIOC) foi aprovado em referendo realizado em 20 de novembro de 2016, com uma maioria absoluta de 91,78% de votação favorável⁵² (86,58% dos 3.837 eleitores habilitados compareceram às urnas). Foi realizada em junho de 2017 a primeira eleição comunitária que definiu representantes autonômicos camponeses indígenas locais, como já se fez menção, com a escolha da Autoridade Administrativa Autonômica (AAC) e das/os cinco titulares e também cinco suplentes do Conselho de Gestão Territorial (CGT) – ambas sujeitas à instância máxima e soberana de deliberação e de decisão, que é a Assembleia Geral de Comunidades (AGC).

⁵² Mais detalhes sobre o resultado disponíveis em: <http://fuentedirecta.oep.org.bo/noticia/referendo-autonomico-en-totora-arque-y-raqaypampa-gana-el-si-en-vinto-el-no/>. Na mesma data do referendo de Raqaypampa, houve deliberação sobre autonomias (regionais, municipais e territoriais) em outros 14 territórios em seis Departamentos – Cochabamba, Chuquisaca, Tarija, La Paz, Santa Cruz e Oruro: Sucre, Viacha, Totora, Arque, Vinto, El Torno, El Puente, Buena Vista, Yapacaní e Cuatro Cañadas (municipais via cartas orgânicas); Gutiérrez, Uru Chipaya, Mojocoya e Raqaypampa (autonomias indígenas originárias camponesas, as três últimas via estatutos autonômicos); e Gran Chaco (regional).

Figura 2 – Estrutura de governo do GAIOC de Raqaypampa



Fonte: www.raqaypampa.gob.bo

A Bolívia se define em seu Artigo 1º de sua CPE 2009 como um “Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário” que se funda na pluralidade e no pluralismo político, econômico, jurídico, cultural e linguístico. Em seu Artigo 3º, está estabelecido que:

A nação boliviana está conformada pela totalidade das bolivianas e dos bolivianos, das nações e dos povos indígenas originários camponeses, e das comunidades interculturais e afrobolivianas que em conjunto constituem o povo boliviano.

Já a AIOC é definida pelo artigo 289 da CPE como:

[...] autogoverno das nações e povos indígenas originários camponeses, cuja população comparte território, cultura, história, línguas, e organização ou instituições jurídicas, políticas, sociais e econômicas próprias.

O Estatuto de Autonomia⁵³ da AIOC de Raqaypampa, que tem 73 artigos⁵⁴, determina a “adaptação” das matrizes e instituições políticas/administrativas às tradições e valores étnico-culturais: desde a configuração da Assembleia Geral de Comunidades (AGT) como instância deliberativa máxima até o estabelecimento de princípios, como os de reciprocidade (caso do *ayni* e da *minka*) e ético-morais (*ama qhilla*, *ama suwa*, *ama llulla*, *ama llunk’u*, isto é, não seja preguiçoso, não seja mentiroso, não seja ladrão, não seja servil/adulador). Na representação dos “sujeitos da autonomia”⁵⁵, a central sindical (CRSUCIR) se situa como organização política matricial que articula a gestão do território. A adoção de estruturas sindicais decorre de “traduções interculturais” configuradas historicamente, como no caso do movimento katarista⁵⁶. A partir do final da década de 1960, este último consolidou, por exemplo, a chamada “teoria dos dois olhos” (que combina a perspectiva de classe, um dos olhos, com demandas étnico-culturais, noutro).

4 CONSIDERAÇÕES DIALÓGICAS

Em especial desde o início da década de 2000⁵⁷, quando parte considerável do mundo se deu conta da gravidade e da representatividade da revolta popular

⁵³ Versão final do texto aprovado e mais uma vez referendado em consulta popular (20/11/2016): <https://yoparticipo.oep.org.bo/files/procesos-electorales/referendo-autonomico-2016/estatutos/raqaypampa.pdf>

⁵⁴ Merece menção ainda o destaque presente em passagens de entrevistas e inclusive no próprio documento que os próprios indígenas fazem acerca das restrições impostas na confecção do formato em texto escrito na linguagem colonial (Espanhol) do Estatuto de Autonomia, visto que as formas de organização social “vivem” através de outros meios, como a cultura oral, as vestimentas e as músicas.

⁵⁵ O Artigo 6 assim designa o “Sujeito da Autonomia”: “são os habitantes e as comunidades organizadas em sindicatos que, por sua vez, agrupam-se em cinco subcentrais: Laguna Grande, Molinero, Salvia, Santiago e Raqaypampa. Estas sub-centrais conformam a CRSUCIR, que goza de independência e respeito dos órgãos de governo de nossa autonomia”.

⁵⁶ Para um panorama amplo do Katarismo como fenômeno social catalisador de elementos típicos da luta de classes com reivindicações de ordem cultural, consultar Hurtado (1986) e Hashizume (2010).

⁵⁷ Coleção inicial de matérias jornalísticas para revistas eletrônicas em inglês como *Upside Down World* que depois se converteu em livro, a obra de Dangl (2007) traduz esse aumento de interesse por algumas das principais lutas, conflitos e movimentos bolivianos da parte de leigos e especialistas dedicadas/os a temas relacionados à transformação social e à resistência frente ao avanço do capitalismo neoliberal. A obra vai da resistência do movimento *cocalero* à própria Guerra da Água (2000), das reivindicações dos sem-terra das terras baixas à Guerra do Gás

contra a privatização da água que depois veio a ser chamada de “Guerra da Água”⁵⁸, em Cochabamba, uma nova leva substantiva de pessoas, das mais diferentes áreas de conhecimento, têm se interessado em conhecer melhor e aprender com as experiências políticas, econômicas, ambientais, sociais e étnico-culturais em curso na Bolívia. A repercussão internacional das ações dos povos e comunidades indígenas bolivianas é muitas vezes contestada por indivíduos, agremiações e segmentos regionais e locais que, em distintas circunstâncias, se aproveitam para entoar o discurso de que “por mais que possam ter alguma relevância aos olhos de quem enxerga e analisa de fora, essas propostas e mobilizações não possuem tanto respaldo e nem são assim tão relevantes do ponto de vista daqueles que são da própria região”. Essas tentativas de desmerecimento, desqualificação e deslegitimação das lutas indígenas nos territórios (e nos seus entornos) são um artifício bastante empregado por forças contrárias locais e regionais (e amplamente reverberado pela imprensa comercial, em geral). Busca-se, com isso, reforçar um constrangimento pela recepção positiva da iniciativa da AIOC, negando qualquer tipo de conquista política indígena.

Na prática, contudo, como destaca o próprio Melécio García⁵⁹, liderança comunitária de Raqaypampa – à época da pesquisa (2014) representante parlamentar (2010-2014) no Departamento de Cochabamba –, mesmo antes da oficialização, “a autonomia já existia”:

Na prática, já existe [a autonomia indígena originária camponesa]. Temos é que “normatizar” [fazer com que as normas transpareçam essa realidade]. Para isso está aí o Estatuto [...].

Pergunta – E o que isso traz de vantagem para as comunidades?

Bem, terão a sua própria administração: financeira, física... Administração dos seus recursos naturais. Então vai ser mais autogoverno...

Pergunta – Mas já não é assim?

(2003), das organizações de El Alto à ação de grupos feministas como *Mujeres Creando* e de iniciativas como *Teatro Trono*, nos arredores de La Paz. Trata, no final, do próprio governo Evo Morales e se estende até pelas inter-relações com outros países do continente.

⁵⁸ Gutiérrez Aguilar (2008) e Olivera (2008) oferecem relatos e leituras sobre esse momento histórico. Rivera Cusicanqui (2010a: 9) também destaca a relevância dos “ciclos”, conforme já mencionado.

⁵⁹ Entrevista realizada no dia 28 de março de 2014, em Cochabamba.

É. Mas não chegam os recursos diretos do Estado central. Ou seja, Raqaypampa não pode assinar convênios diretos, por exemplo, com o governo departamental e nem com o governo central porque...

Pergunta – Segue dependendo de Mizque [município ao qual pertencia Raqaypampa antes do reconhecimento do GAIOC].

Dependendo de Mizque. Através do prefeito⁶⁰, é preciso...

Pergunta – Uma fase a mais.

Se estiver em autonomia, já não vai depender do município. Seguirá a articulação de como se buscará o desenvolvimento na comunidade, de forma combinada, mas já terá autoridade para assinar convênios, para fazer seus próprios projetos e apresentar ao governo central. Essa é a vantagem. E também haverá normas para fazer o controle de recursos naturais dentro de seu território. Respeitando a constituição, a Lei Marco de Autonomias. Porque existem outros recursos que são da competência do governo central. Há quem esteja pleiteando a autonomia plena. Com a autonomia plena, querem dizer que todo o território indígena não tem mais nada a ver com o governo central. Isso, para nós, não é bom. Temos que respeitar a Constituição, as leis e temos que ver quais são as nossas competências da autonomia indígena e quais são as do governo central. E é possível ainda se administrar de maneira mista [...].

Pergunta – O senhor é um articulador político importante para o processo de autonomia de Raqaypampa. A impressão que se tem é que o processo está em um momento chave. Está encaminhado junto às autoridades [à época da entrevista, aguardava parecer do Tribunal Constitucional], mas há muitas coisas que precisam ser feitas dentro da comunidade. E não só dentro – por conta das relações com outros entes institucionais. O que se deve garantir politicamente para que a autonomia possa correr bem?

Bem, só depende da unidade e da consciência das bases. A unidade é a primeira coisa. Nas autonomias indígenas, como eu costumo dizer, não sou político. Nas autonomias indígenas, já não se fala mais da política, mas se fala da organização. A organização matriz – e ela vai definir tudo lá dentro. Já não se forma um grupinho aqui, outro grupinho ali. É o consenso. Mas

⁶⁰ Nas eleições municipais de 2015, Melécio foi eleito prefeito de Mizque com larga margem de vantagem (cerca de 80%). Já no cargo (sua gestão se estendeu até 2019), esteve à frente também da aprovação da conversão do próprio município de Mizque em governo autônomo por meio de referendo popular realizado em novembro de 2018 (<https://fuentedirecta.oep.org.bo/noticia/referendo-autonomico-mizque-aprueba-su-carta-organica-con-612-de-apoyo/>). Para informações adicionais sobre a Carta Orgânica aprovada: https://www.oep.org.bo/wp-content/uploads/2018/10/Carta_Organica_Mizque.pdf

sempre vai aparecer [possível debilidade]. Falar é fácil. Unidade, que isso vai ser assim e assim. Mas tudo se aprende na prática. Na prática. Aí sempre aparecerão as debilidades. Mas isso faz parte. Já não se pode sair do Estatuto, de sua autonomia. Porque isso já está aprovado com as maiorias. Creio também que há diferentes visões sobre as autonomias indígenas. Por exemplo: Raqaypampa está filiada à CSUTCB. É a única organização afiliada à CSUTCB que está pleiteando as autonomias. As outras autonomias, de conversão dos municípios em autonomias indígenas, são do Conamaq e outros da Cidob. São diferentes. Às vezes, isso confunde as famílias que vivem em seu território. E também não existe uma coincidência com o partido, o MAS. Não há uma coincidência por quê? Porque nessas organizações como Conamaq e Cidob não estão firmes com o Instrumento Político, com o MAS. A qualquer momento, podem fazer a sua agrupação.

No trecho acima, Melécio García toca em vários elementos-chave do processo autonômico, tanto daquele do qual faz parte como de outros. A título de considerações dialógicas, primeiramente vale destacar que o agente político entrevistado projetou e anteviu “vantagens” para o GAIOC de Raqaypampa em termos de orçamento público e abertura para convênios e parcerias⁶¹, expectativa que foi captada em diversos momentos da pesquisa empírica como um todo, particularmente no desenrolar de entrevistas semi-estruturadas. Essa possibilidade de “conexão direta” com o governo central e com possibilidades de vínculos outros, sem dependência obrigatória do município de Mizque (ainda que fosse ocupado por representantes do próprio MAS, inclusive com conexões diretas com Raqaypampa, há anos), passou o imaginário não só de lideranças, mas do conjunto quase que integral de comunárias/os consultadas/os. Apesar de algumas contestações técnicas (também sobressalentes, interessadas ou não em entrevistas com variados agentes envolvidos nesse amplo processo autonômico) com relação aos volumes e montantes efetivos de recursos disponíveis e acessíveis para as AIOCs, a noção de dispensa de órgãos/os

⁶¹ O acordo firmado entre o GAIOC de Raqaypampa com o programa de Apoio à Implementação do regime Autonômico e Descentralização (AIRAD) da agência de implementação da cooperação alemã GIZ mostra que, pelo menos em parte, algumas do que se esperava têm se cumprido. A aproximação, além do apoio a uma série de iniciativas locais, gerou inclusive publicações como a “Sistematização de aprendizagens de gestão pública intercultural em Raqaypampa” (<https://www.bivica.org/file/view/id/5478>). Também foi firmado convênio (capacitação e assistência), em 2017, com o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), no marco do 20º aniversário do Distrito Municipal Indígena de Raqaypampa (<https://www.bo.undp.org/content/bolivia/es/home/presscenter/articles/2017/raqaypampa-firma-convenido-de-cooperacion-con-pnud-.html>).

estruturas estatais como “intermediários formais”⁶² revela uma busca persistente pela retirada de camadas coloniais e de ordens hierárquicas⁶³ que muitas vezes passam ao largo da mirada e do exercício da cidadania não-indígena.

Há, portanto, elementos de ambiguidade (tais quais sublinhados por Augsburger e Haber, 2018) que, por um lado, parecem reforçar a condição formuladora e propositora de uma cosmopolítica pluriversal, e, por outro, aparentam uma certa “domesticação e incorporação” de componentes disruptivos associados à mesma. A ênfase dada ao controle comunitário dos recursos naturais conferido pelas autonomias indígenas também merece ênfase, uma vez que demonstra ao menos uma tentativa de reconexão (que não exclui a hipótese de mera reprodução) com potencial de alterar “os termos do político”. Como realça Schavelzon (2014) sobre a Constituição “aberta” de 2009, “era possível falar ao mesmo tempo de Estado e contra-Estado, ou de um projeto de estatal que buscava autonomia para os povos, mas também procurava fortalecer um Estado que interviria na economia para garantir o bem-estar”. Enquanto categoria e prática, a política “foi historicamente inabilitada para trabalhar em simetria radical com a diferença que a própria modernidade produziu entre os muitos mundos que habitam o planeta” (De la Cadena, 2010, p. 35), mas autonomias como a de Raqaypampa, pela sua ênfase na priorização de demandas a partir das próprias comunidades, desafiam essa monolíngua social-deliberativa.

⁶² Balanços recentes como os de García, García e Camargo (2020) reiteram o pressuposto de que a democracia comunitária pode “ampliar e reforçar a legitimidade e a validade” da democracia representativa por meio de uma “articulação” de ambos os “formatos”, a qual configuraria “novos dispositivos institucionais que se incorporam de maneira suplementar ao desenvolvimento da democracia intercultural”. A questão é que, como argumenta De la Cadena (2010, p. 29-30), “a política aparece como um negócio entre humanos depois de negar a copresença ontológica de outras formações socionaturais e suas práticas” e a abertura ao pluriversal “adiciona uma dimensão de conflitos”, sem garantias ideológicas ou étnicas.

⁶³ Baniwa (2019, p. 210), em sua reflexão sobre a “interdependência tutelar” no Brasil, cita “vivências cotidianas endógenas ao movimento indígena, partindo do pressuposto de que as lógicas e as formas de representação e exercício do poder do Estado são muito pouco inteligíveis ou aceitáveis pelas cosmologias indígenas”. “A incongruência de lógicas políticas interétnicas, os séculos de cultura e prática colonial tutelar e as relações intra e interétnicas faccionistas (rivalidades interétnicas, grupos, fraternias, sibs, alianças) formam o tripé cosmopolítico que pode explicar a dificuldade desses povos em lidar com o mundo da política de poder do Estado e da sociedade nacional”, complementa. “Não foram os povos indígenas que decidiram escolher o Estado como seu porta-voz, seu representante ou seu tutor. Mas o Estado se autoproclamou e se impôs como tutor dos índios de forma arbitrária, autoritária, impositiva e colonialista, por meio de seus agentes, forjado pela lei e pela força da arma”.

Chama atenção ainda o esforço reiterado de Melécio García, em diversas passagens, de salientar a diferença entre a autonomia almejada, trabalhada e conquistada por Raqaypampa, no seu parâmetro acordado politicamente com o governo de plantão (à época, em 2014, ainda com Morales à frente do Executivo central), o partido MAS e a estrutura sindical CSUTCB, e os outros pleitos por AIOC. Curiosamente, utiliza-se a expressão “autonomia plena” com uma conotação negativa, dando a entender que as reivindicações autonômicas apresentadas por outras organizações e territórios, notadamente mais próximas do Conamaq (indígenas das terras altas) e da CIDOB (indígenas das terras baixas), bem como de outras agremiações partidárias, seguem por caminhos para ele equivocados. Ao pintar esse quadro, García acaba retirando parte da força da própria cosmopolítica indígena, necessariamente plural e diversa. Repete, assim, um tipo de discurso monolítico, fundamentalista e pernicioso que flerta abertamente não só com o calejado risco de manipulação, securitização e separatismo⁶⁴, isto é, da possibilidade recorrente de controle de agrupamentos indígenas por interesses (classistas, setoriais e nacionais) outras/os, mas também com um sentido de tutela, que ocupa o núcleo formativo da ordem colonial. É mais do que conhecido o acúmulo de massacres, repressões e violações de direitos indígenas associadas a esses moldes de raciocínio e de ação, em distintas latitudes, dentro e fora do continente. As próprias autonomias indígenas sofrem direta e indiretamente por força dessa retórica da “desconfiança e suscetibilidade” – e, sobretudo, da condição de “vulnerabilização” e de “sujeição a projetos alheios” – que é repetidamente acionada contra a “diferença” e as/os “diferentes”.

Como desfecho dessas considerações dialógicas acerca da AIOC e Raqaypampa, é possível ainda destacar o modo como aspectos e vivências comunitárias (não apenas no âmbito dos usos e costumes submetidos a repetidas fórmulas de conversão em exóticos, mas também no campo do político, econômico e administrativo) são elevados a uma condição de “intermináveis” pelo funcionamento do

⁶⁴ O discurso dos movimentos indígenas na América Latina, realça González (2015, p. 11), “não tem associado a autonomia territorial indígena com a formação de um estado soberano”; em vez disso, o direito à autodeterminação é postulado dentro dos limites jurídicos e políticos das instituições estatais existentes. Acusações como essas de separatismo, partindo dos próprios setores internos do movimento, acabam por alimentar o vulto de uma das assombrações perniciosas mais evocadas, com profunda carga colonial embutida: a do indígena vendido, que age sob domínio de um agente “ilustrado” por trás de suas ações.

GAIOC. Pelo ângulo apresentado na citação de Fermín Vallejos na epígrafe deste artigo, a “novidade” não é a autonomia indígena originária camponesa reconhecida constitucionalmente pelas lutas sociais e pelas normas constitucionais, mas o modelo republicano moderno ocidental “importado” e “imposto” pelos dirigentes nacionais bolivianos ao longo da história. Nesse sentido, o “transitório” e o “contingente” recaem sobre a gestão centralizada oficial e burocrática, fundada e reproduzida na e pela **matriz abissal**, imposta desde os tempos coloniais.

Desse modo, a “política” formatada fora do cotidiano das comunidades, que não compreende o pluralismo intrínseco da cosmopolítica indígena, é colocada em segundo plano perante a “organização”. O “consenso” se fortalece, nas palavras de Melécio García, sobre “um grupinho aqui, um grupinho ali”. A relevância da união e da coletividade, traduzida no estatuto autonômico pela centralidade e palavra final da assembleia geral comunitária (AGC), é reafirmada, sem negar os riscos de “debilidades” ao longo do processo. Não está incorporado o senso de linearidade; desse ciclo vital, portanto, “não se pode sair”, pois ele “nunca se acaba”.

REFERÊNCIAS

ABERCROMBIE, T. To Be Indian, to Be Bolivian: ‘ethnic’ and ‘national’ discourses of identity. *In: URBAN, G.; SHERZER, J. (Edit.). Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 1991. p. 95-130.

ALBÓ, X. Etnicidad y clase en la gran rebelión Aymara/Quechua: Kataris, Amarus e Bases – 1780/1781. *In: DANDLER, J.; CALDERÓN, F. (Comp.) Bolívia: la fuerza histórica del campesinado*. La Paz: CERES/UNRISD, 1986. p. 51-119.

ALBÓ, X.; BARRIOS MORÓN, R. (Org.). *Violencias encubiertas en Bolivia*. Tomo 1: Cultura y Política. La Paz: Cipca-Aruwiyiri, 1993.

ALDERMAN, J. Indigenous autonomy and the legacy of neoliberal decentralization in plurinational Bolivia. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, London, v. 13, n. 1, p. 1-21, 2017.

ARRATIA JIMENEZ, M. *Wata Muyuy: Ciclos de vida en culturas agrocentricas y tiempos de la escuela – una aproximación sobre gestión educativa e interculturalidad en um distrito quechua de Bolivia*. Cochabamba: Unesco – Inst. Internacional de Planeamiento de la Educación, 2001.

AUGSBURGER, A.; HABER, P. Constructing Indigenous Autonomy in Plurinational Bolivia: possibilities and Ambiguities. *Latin American Perspectives*, v. 45, n. 6, p. 53-67, p. 1-15, 2018.

BANIWA, G. Indígenas na política e o poder tutelar no (des)caminho da autonomia indígena no Brasil In: GARCÉS, C. L. L.; SILVA, C. T.; MORALES, E. N. (Org.). *Desafiando Leviatãs: experiências indígenas com o desenvolvimento, o reconhecimento e os Estados*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2019.

BARRAGÁN ROMANO, R. En torno al modelo comunal mercantil – el caso de Mizque (Cochabamba) en el siglo XVII. In: HISTORIA y evolución del movimiento popular – Encuentro de Estudios Bolivianos. Cochabamba: Portales-CERES, 1986 [1985]. p. 37-70.

CALVO, L. M.; REGALSKY, P.; ESPINOZA, C. *Raqaypampa, los complejos caminos de una comunidad andina*. Cochabamba: Cenda, 1994.

CAMERON, J. D. Bolivia’s Contentious Politics of ‘Normas e Procedimientos Proprios’, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, London, v. 8, n. 2, p. 179-201, 2013.

CAMERON, J. D.; TOCKMAN, J. Indigenous autonomy and the contradictions of plurinationalism in Bolivia. *Latin American Politics and Society*, Cambridge, v. 56, n. 3 p. 46-68, 2014.

CONDARCO MORALES, R. *El escenario andino y el hombre*. La Paz: Ed. Juventud, 1970.

DANGL, B. *The price of fire: resource wars and social movements in Bolivia*. Oakland: AK Press, 2007.

DE LA CADENA, M. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “Politics”. *Cultural Anthropology*, Arlington, v. 25, n. 2, p. 334-70, 2010.

DOYLE, M. The paths to autonomy: plurinational reform and indigenous governance in contemporary Bolivia. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, [s.l.], v. 16, n. 4, p. 1-22, 2020. Doi: <https://doi.org/10.1080/17442222.2020.1821444>

ESCALANTE, E. Self-determination: a perspective from Abya Yala. In: WOONS, M. (Edit.). *Restoring indigenous self-determination: theoretical and practical approaches*. Bristol: E-International Relations, 2014. p. 114-22

ESCOBAR, A. Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/ Afro/Latino-América. In: GUDYNAS, E. et al (Org.). *Rescatar la esperanza – más allá del neoliberalismo y el progressismo*. Barcelona: Entrepueblos, 2016. p. 337-369.

ESTEVA, G. La hora de la autonomía. In: GUERREIRO, L. G.; LOPEZ FLORES, P. C. (Comp.). *Pueblos originarios en lucha por las autonomías: experiencias y desafíos en América Latina*. Buenos Aires: El Colectivo/CLACSO. 2016. p. 29-57.

FARTHING, L. In Bolivia, the Right Returns with a Vengeance. *NACLA Report on the Americas*, New York, v. 52, n. 1, p. 5-12, 2020.

GARCÉS, F. The Domestication of Indigenous Autonomies in Bolivia: from the Pact of Unity to the New Constitution. In: GUSTAFSON, B.; NICOLE F. (Edit.). *Remapping Bolivia: resources, territory, and indigeneity in a plurinational state*. Santa Fe, New Mexico: SAR Press, 2011. p. 46-67.

GARCÉS, F. *Los indígenas y su Estado (pluri)nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano*. Cochabamba: Jaina/FHyCE-UMSS/Clacso, 2013.

GARCÍA, F.; GARCÍA, A.; CAMARGO, C. Libre determinación de los pueblos indígenas y democracia intercultural en la Bolivia del Estado Plurinacional. In: MARTÍNEZ, G. N. M.; CRUZ, I. R. (Coord.). *La tutela de los derechos político-electorales de los pueblos y comunidades indígenas en América Latina*. Ciudad de México: Tirant Lo Blanch, 2020. p. 87-120.

GARCÍA LINERA, Á. (2006). Democracia liberal vs democracia comunitaria. In: WALSH, C.; LINERA, Á. G.; MIGNOLO, W. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo, p. 71-82.

GARCÍA LINERA, Á. "Empate catastrófico y punto de bifurcación". *Crítica y emancipación: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*. Buenos Aires, n. 1, p. 23-33. 2008

GOLTE, J. *Repartos y rebeliones: Tupac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1980.

GONZÁLEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, L. A. M. et al. (Org.). *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*. Cidade: Anpocs, 1983. p. 223-44. (Série Ciências Sociais Hoje [1980-1996], n. 2).

GONZÁLEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, 1988.

GONZÁLEZ, M. Indigenous territorial autonomy in Latin America: an overview. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, London, v. 10, n. 1, p. 10-36, 2015.

GROSGOUEL, R. Colonial difference, geopolitics of knowledge and global coloniality in

the modern/colonial capitalist world-system. *Review (Fernand Braudel Center)*, New York, v. 25, n. 3, p. 203-24, 2002.

GUTIÉRREZ AGUILAR, R. *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2008.

HASHIZUME, M. H. A formação do Movimento Katarista: classe e cultura nos Andes bolivianos, Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2010. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-20062011-102911/pt-br.php>. Acesso em: 23 dez. 2010.

HASHIZUME, M. H. Desobediências político-epistêmicas de movimentos indígenas no Brasil e na Bolívia como aprendizagens contra-hegemônicas. *Revista Crítica de Ciências Sociais (RCCS)*, Coimbra, n. 114, p. 207-30, 2017a.

HASHIZUME, M. H. Matriz abissal e lutas dos movimentos indígenas na América Latina/Abya Yala. *Gavagai – Revista Interdisciplinar de Humanidades*, Erechim, v. 4, n. 1, 2017b. p. 69-99.

HASHIZUME, M. H. *Desobedecendo o sistema: matriz abissal e lutas indígenas em contextos latino-americanos*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal, 2020. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10316/92300>. Acesso em: 27 maio 2020.

HILL COLLINS, P. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.

HIRSCH, E. Remapping the Vertical Archipelago: mobility, migration and the everyday labor of andean development. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Arlington, v. 23, n. 1, p. 189-208, 2017.

HYLTON, F.; THOMSON, S. *Revolutionary horizons: past and present in bolivian politics*. London and New York: Verso, 2007.

HURTADO, J. El Origen del Movimiento Aymara Tupaj Katari. In: DANDLER, J.; CALDERÓN, F. (Comp.). *Historia y evolución del movimiento popular – Encuentro de Estudios Bolivianos*. Cochabamba: Portales-CERES, 1986. p. 505-17.

KLEIN, H. S. *Bolívia: do período pré-incaico à independência*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991.

KLOR DE ALVA, J. The Postcolonization of the (Latin) American Experience: a reconsideration of ‘colonialism’, ‘postcolonialism’ and ‘mestizaje’. In: PRAKASH, G. (Edit.). *After Colonialism*

– imperial histories and postcolonial displacements. New Jersey: Princeton Univ. Press, 1995. p. 241-75.

LARSON, B. Explotación y economía moral en los Andes del Sur: hacia una reconsideración crítica. *Historia Crítica*, Bogotá, n. 6, 1992. p. 75-97. [1986].

LARSON, B. *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia, Cochabamba, 1500-1900*. La Paz: Ceres/Hisbol, 1992. [1988].

MOLINA, G. G. Relaciones Estado/sociedad en Bolivia: la fuerza de la debilidad. In: CRABTREE, J.; MOLINA, G. G.; WHITEHEAD, L. (Edit.). *Tensiones irresueltas – Bolivia, pasado y presente*. La Paz: PNUD/Plural, 2009. p. 125-44.

MURRA, J. V. El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas. In: MURRA, J. V. (Ed.). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1972. p. 59-115.

MUYOLEMA, A. C. De la ‘cuestión indígena’ a lo ‘indígena’ como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje. In: RODRÍGUEZ, I. (Edit.). *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latino-americanos*. Amsterdam: Rodopi, 2001. p. 327-63.

NASH, J. *We eat the mines and the mines eat us: dependency and exploitation in Bolivian tin mines*. New York: Columbia University Press, 1979.

OLIVERA, O. *Nosotros somos la coordinadora*. Cochabamba: Fundación Abril, 2008.

ORTA, A. Forged communities and vulgar citizens: autonomy and its *Limites* in semi-neoliberal Bolivia. *Latin American and Caribbean Anthropology*, v. 13, n. 1, p. 108-33, 2013.

PEARSE, A. Campesinado y revolución: el caso de Bolivia. In: DANDLER, J.; CALDERÓN, F. (Comp.). *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. La Paz: CERES/UNRISD, 1984. p. 315-61. [1972].

POSTERO, N. *Now We Are Citizens: indigenous politics in postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

POSTERO, N. *The indigenous state: race, politics, and performance in plurinational Bolivia*. Berkeley: University of California Press, 2017.

QUIJANO, A. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Peru Indígena*, Lima, v. 13, n. 29, p. 11-29, 1992.

REGALSKY, P. Etnicidad y clase: el estado boliviano y las estrategias andinas de manejo de su espacio. La Paz: Ceidis-CESU/Cenda/Plural, 2007. [2003].

REGALSKY, P. Territorio y interculturalidad: la participación campesina indígena y la reconfiguración del espacio andino rural. In: LOPEZ, L. E.; REGALSKY, P. (Edit.). *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*. La Paz: Plural/PROEIB Andes/Cenda, 2005. p. 107-41.

RIVERA CUSICANQUI, S. *Oprimidos pero no vencidos* - luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980. La Paz: Aruwiyiri, 2003. [1984].

RIVERA CUSICANQUI, S. *Ch'ixinakax utxiwa*: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010a.

RIVERA CUSICANQUI, S. *Violencias (re)encubiertas em Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje/Ed. Piedra Rota, 2010b.

RIVERA CUSICANQUI, S. De Tupac Katari a Evo Morales. Política indígena en los Andes. In: TICONA, E. (Comp.). *Bolivia en el inicio del Pachakuti*. La larga lucha anticolonial de los pueblos aimara y quechua. Madrid: Akal, 2011. p. 61-111.

RIVERA CUSICANQUI, S. *Un mundo ch'ixi es posible*. Ensayos desde un presente em crise. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

RIVERA CUSICANQUI, S. et al. *Princípio Potosí Reverso*. Madri: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía (MNCARS), 2010.

ROUSSEAU, S.; MANRIQUE, H. La autonomía indígena ‘tutelada’ en Bolivia. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, v. 48, n. 1, p. 1-19, 2019.

SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B. S.; MENESES M. P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Editora Almedina, 2009. p. 23-71.

SANTOS, B. S. *O fim do império cognitivo – a afirmação das epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2018.

SCHAVELZON, S. *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia* – etnografía de una Asamblea Constituyente. La Paz: CLACSO/PLURAL/IWGIA/CEJIS, 2013.

SCHAVELZON, S. Cosmopolítica constituinte da complexidade na Bolívia: a Constituição ‘aberta’ e o surgimento do Estado Plurinacional. *Revista de Estudos em Relações Interétnicas –Interethnica*, Brasília, v. 18, n. 1, 2014.

SPRINGEROVÁ, P.; VALISKOVÁ, B. Formación de las autonomías indígenas originarias y campesinas en Bolivia: un proceso precario. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, Amsterdam, n. 103, p. 109-130, 2017.

THOMSON, S. 'Cuando sólo reinasen los indios' – recuperando la variedad de proyectos anticoloniales entre los comuneros andinos (La Paz 1740-1781). *Argumentos*, Mexico, n. 50, p. 15-47, 2006.

TOCKMAN, J. Decentralisation, socio-territoriality and the exercise of indigenous self-governance in Bolivia. *Third World Quarterly*, London, v. 37, n. 1 p. 153-71, 2015.

VALLEJOS, F.; ARIAS, J. F.; REGALSKY, P. *Tata Fermín: llama viva de un Yachaq*. Cochabamba: CENDA, 1995.

ZEGADA, M. T.; TORRES, Y.; SALINAS, P. *En nombre de las autonomías – crisis estatal y procesos discursivos en Bolivia*. La Paz: PIEB, 2007.

Sobre o autor:

Maurício Hashizume: Doutor em Sociologia (Programa de Pós-Colonialismos e Cidadania Global, do Centro de Estudos Sociais-CES) pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra (FEUC), mestre em Sociologia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo, graduado em Comunicação pela Escola de Comunicações e Artes (ECA) da mesma USP. Professor substituto do Curso de Jornalismo da Universidade de Gurupi (UnirG) e docente convidado do Curso de Especialização em Gestão Pública e Sociedade da Universidade Federal do Tocantins (UFT), Campus Palmas. **E-mail:** maurijor@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0001-9450-1129>

Recebido em 2 de junho de 2021

Aprovado para publicação em 30 de agosto de 2021