UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)
FACULDADE DE DIREITO (FD)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO AGRÁRIO (PPGDA)

ROGER ADAN CHAMBI MAYTA

# **Perspectivas da Mãe Terra e dos povos indígenas:** desafios e tensões entre a legislação e sua implementação no Estado Plurinacional da Bolívia

GOIÂNIA

2026

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE DIREITO

# TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

# E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei 9.610/98, o documento, conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo da Tese ou Dissertação disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do(a) autor(a). Ao encaminhar o produto final, o(a) autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

## 1. Identificação do material bibliográfico

[ ] Dissertação [X] Tese [ ] Outro*:_____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

**Exemplos**: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

## 2. Nome completo do autor

ROGER ADAN CHAMBI MAYTA

## 3. Título do trabalho

**PERSPECTIVAS DA MÃE TERRA E DOS POVOS INDÍGENAS: DESAFIOS E TENSÕES ENTRE A LEGISLAÇÃO E SUA IMPLEMENTAÇÃO NO ESTADO PLURINACIONAL DA BOLÍVIA**

## 4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento [ X ] SIM [ ] NÃO[1]

**[1]** Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:
**a)** consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
**b)** novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.
Casos de embargo:
- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

**Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**

Documento assinado eletronicamente por **Jose Do Carmo Alves Siqueira**, **Professor do Magistério Superior**, em 24/07/2026, às 09:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020 .

Documento assinado eletronicamente por **Roger Adan Chambi Mayta**, **Discente**, em 24/07/2026, às 10:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6352024** e o código CRC **0B5C75BC**.

**Referência:** Processo nº 23070.047708/2025-62 SEI nº 6352024

ROGER ADAN CHAMBI MAYTA

# **Perspectivas da Mãe Terra e dos povos indígenas:** desafios e tensões entre a legislação e sua implementação no Estado Plurinacional da Bolívia

Tese de doutorado apresentada ao Programa De Pós-Graduação em Direito Agrário (PPGDA), da Faculdade de Direito (FD), da Universidade Federal de Goiás (UFG) para obtenção do título de Doutor em Direito Agrário.
Área de concentração: Direito Agrário
Linha De Pesquisa: Fundamentos e Institutos Jurídicos da Propriedade e da Posse.

Orientador: Dr. José do Carmo Alves Siqueira

GOIÂNIA

2026

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Chambi Mayta, Roger Adan

PERSPECTIVAS DA MÃE TERRA E DOS POVOS INDÍGENAS: [e-book]: DESAFIOS E TENSÕES ENTRE A LEGISLAÇÃO E SUA IMPLEMENTAÇÃO NO ESTADO PLURINACIONAL DA BOLÍVIA / Roger Adan Chambi Mayta. - 2026.

304 f.:

Orientador: Prof. Dr. Jose Do Carmo Alves Siqueira

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Direito (FD), Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário, Goiânia, 2026.

1. Povos Indígenas. 2. Terra e Território. 3. Estado Plurinacional. 4. Jurisdição Indígena. 5. Mãe Terra.
I. Do Carmo Alves Siqueira, Jose, orient. II. Título.

CDU 34

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE DIREITO

**ATA DE DEFESA DE TESE**

Ata nº **18** da Sessão de Defesa de Tese de **ROGER ADAN CHAMBI MAYTA** que confere o título de **Doutor em Direito** na área de concentração em **Direito Agrário.**

Aos **vinte e três (23) dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e cinco (2025)** , a partir da(s) **14:30 (quatorze horas e trinta minutos)**, de forma remota acessível pelo link https://meet.google.com/wro-tdht-fno, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada **"PERSPECTIVAS DA MÃE TERRA E DOS POVOS INDÍGENAS: DESAFIOS E TENSÕES ENTRE A LEGISLAÇÃO E SUA IMPLEMENTAÇÃO NO ESTADO PLURINACIONAL DA BOLÍVIA**". Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, **Professor Doutor José do Carmo Alves Siqueira (PPGDA/UFG)**, com as participações dos demais integrantes da Banca Examinadora: **Profa. Dra. Maria Cristina Vidotte Blanco Tárrega (PPGDA/UFG)**, integrante titular interno; **Prof. Dr. Carlos Frederico Marés de Souza Filho (PPGDA/UFG)**, membro titular interno, **Prof. Dr. Alexandre Bernardino Costa (PPGD/UNB)**, membro titular externo; **Prof. Dr. Júlio da Silveira Moreira (UNILA)**, membro titular externo. Durante as arguições, os integrantes da banca não fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. Na sequência, a Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese, tendo sido o candidato **aprovado** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo **Professor Doutor José do Carmo Alves Siqueira**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos **vinte e três (23) dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e cinco (2025).**

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

Documento assinado eletronicamente por **Jose Do Carmo Alves Siqueira**, **Professor do Magistério Superior**, em 29/09/2025, às 16:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020 .

Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Bernardino Costa**, **Usuário Externo**, em 03/11/2025, às 18:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020 .

Documento assinado eletronicamente por **Maria Cristina Vidotte Blanco Tarrega**, **Professora do Magistério Superior**, em 05/11/2025, às 07:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020 .

Documento assinado eletronicamente por **Julio da Silveira Moreira**, **Usuário Externo**, em 10/11/2025, às 14:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **CARLOS FREDERICO MARES DE SOUZA FILHO**, **Usuário Externo**, em 02/12/2025, às 22:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020 .

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5684931** e o código CRC **31B551B2**.

**Referência:** Processo nº 23070.047708/2025-62 SEI nº 5684931

## AGRADECIMENTOS

O desenvolvimento desta tese, desde o início do doutorado, envolveu diferentes cenários em minha trajetória acadêmica. A pandemia e as crises políticas na Bolívia, especialmente aquelas relacionadas aos povos indígenas, marcaram este percurso sem alterar seu foco central: a terra e os povos indígenas. Ao longo desse caminho, contei com o apoio constante de minha família, mesmo à distância, durante minha estadia em Goiânia e meu doutorado sanduíche em Barcelona, Espanha. Agradeço especialmente à minha querida mãe, Hilda Mayta Vda. de Chambi, e aos meus irmãos e irmãs: Nelson, Marco, Rubén, Georgina, Giovana, Jaime e Fernando.

Nessa trajetória de aprendizado e reflexão no Direito Agrário, especialmente no contexto jurídico goiano, agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. José do Carmo Alves Siqueira, pelas orientações, conselhos e por me apresentar Goiânia e a histórica cidade de Goiás. Sou também grato por ter me acolhido em sua família, cuja hospitalidade e generosidade guardarei com carinho. Agradeço igualmente ao meu coorientador na Universidade de Barcelona, Prof. Dr. Raúl Porras Márquez, docente de Antropologia Jurídica no Departamento de Antropologia Social, pelos debates compartilhados e por ampliar meus horizontes intelectuais, aproximando-me das perspectivas do pensamento latino-americano no contexto acadêmico espanhol.

Desejo também registrar um agradecimento especial aos membros da minha banca de defesa de doutorado, composta por renomados juristas e estudiosos do Direito, cujas trajetórias acadêmicas enriqueceram significativamente este trabalho. Agradeço à Profa. Dra. Maria Cristina Vidotte e ao Prof. Dr. Carlos Frederico Marés, ambos da UFG; ao Prof. Dr. Julio da Silveira Moreira, da UNILA; e ao Prof. Dr. Alexandre Bernardino, da UnB. Sou profundamente grato pela leitura atenta desta tese, pelas valiosas observações, críticas e sugestões apresentadas, que contribuíram para o aprimoramento das reflexões aqui desenvolvidas e para o fortalecimento acadêmico desta pesquisa.

A Universidade Federal de Goiás me proporcionou uma experiência acadêmica enriquecedora, com professores que ampliaram meu pensamento crítico e amigos que acompanharam minhas reflexões e projetos futuros. Meu agradecimento especial ao Prof. Dr. Rabah Belaidi, ao Prof. Dr. André Arruda, ao Prof. Dr. Claudio Maia e ao Prof. Dr. Manuel Caleiro. Aos meus colegas de turma: Gilda, Toshio, Rogério, Nille, Luis e Pedro; e às minhas queridas colegas Marília, Resigno, Karla e Adenevaldo, que fizeram de Goiânia um segundo lar. A UFG, tanto a biblioteca do Setor Universitário quanto a Biblioteca de História do Campus Samambaia, foram testemunhas de minhas jornadas de leitura, anotações e escrita desta tese. Aos meus amigos Melissa, Sebastián, Gabriel e Iván, agradeço pela companhia e pelo apoio constante.

Quero também expressar meu reconhecimento às pessoas que contribuíram para esta pesquisa com suas reflexões e perspectivas, muitas delas presentes nesta tese. No Brasil: Socorro da Silva, Cristina Potiguara, Silvia Tukano, Cacique Álvaro Tukano, Seribi Tukano, Rebeca Barros, Wilson Piratapuia, Rosamaria de Sousa, Vanda Witoto, Nicole Grill, Natalia Mapua, Gio Rodriguez, Eliane Potiguara e Moema Viezzer. Na Bolívia: a querida Olivia Arigho, meus colegas Iván, Estela, Nelson e Beymar, além de tata Maximiliano Flores, amauta Marcela Quisbert, Roberto Pacosillo e Pedro Pachaguaya, pela companhia e pelas reflexões constantes sobre os povos indígenas. Por fim, um agradecimento especial a Chryslen Mayra, que me apoiou desde o início na descoberta desse mundo chamado Brasil. Seus conselhos, debates e apoio sincero foram fundamentais para que eu chegasse até esta etapa.

Esta tese não teria sido possível sem o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG), que garantiu os recursos materiais necessários para a realização do meu doutorado.

*Dedicado à memória de meu pai, o professor Ascencio Chambi Verástegui, e aos povos indígenas dos Andes e da Amazônia, em sua incansável luta pela terra e pelo território.*

**RESUMO**

Desde a promulgação da nova Constituição Política do Estado em 2009, a Bolívia se constitui como um Estado Plurinacional, reconhecendo a pluralidade cultural e jurídica do país e garantindo direitos tanto aos povos Indígena Originario Campesinos quanto à Mãe Terra (*Pachamama*). Esse novo marco constitucional representou um avanço significativo frente às demandas históricas dos povos indígenas, especialmente no que diz respeito à livre determinação, à jurisdição própria e à propriedade coletiva de seus territórios. No entanto, mais de uma década depois, a implementação prática desses direitos segue marcada por contradições e desafios. A jurisdição indígena ainda enfrenta limitações em sua efetivação, particularmente nos casos de defesa territorial diante do avanço de interesses extrativistas que têm gerado contaminação, desmatamento e incêndios nos ecossistemas indígenas. Neste contexto, esta pesquisa propõe analisar como as normativas do Estado Plurinacional da Bolívia relacionadas à proteção da Mãe Terra e aos direitos territoriais indígenas vêm sendo aplicadas na prática, com base no estudo de casos concretos de defesa territorial, a fim de avaliar criticamente a eficácia das instituições e das políticas públicas encarregadas de garantir a proteção da terra. A metodologia adotada é interdisciplinar, recorrendo à antropologia jurídica e à sociologia jurídica para compreender os fundamentos culturais, espirituais e políticos que os povos indígenas atribuem à terra, bem como as formas próprias de defesa e territorialidade em contraste com o aparato jurídico estatal. Com isso, a pesquisa busca também fornecer subsídios para refletir sobre um direito que trate das questões da terra em diálogo com os direitos indígenas e com os desafios contemporâneos relativos ao território.

**Palavras-chave:**

Povos Indígenas; Terra e Território; Estado Plurinacional; Jurisdição Indígena, Mãe Terra.

## ABSTRACT

Since the promulgation of the new Political Constitution of the State in 2009, Bolivia has been constituted as a Plurinational State, recognizing the country's cultural and legal plurality and guaranteeing rights both to the Indigenous Native Peasant Peoples and to Mother Earth (*Pachamama*). This new constitutional framework represented a significant advance in response to the historical demands of Indigenous peoples, especially regarding self-determination, their own jurisdiction, and collective ownership of their territories. However, more than a decade later, the practical implementation of these rights continues to be marked by contradictions and challenges. Indigenous jurisdiction still faces limitations in its enforcement, particularly in cases of territorial defense in the face of advancing extractivist interests that have caused contamination, deforestation, and fires in Indigenous ecosystems. In this context, this research analyze how the regulations of the Plurinational State of Bolivia related to the protection of Mother Earth and Indigenous territorial rights have been applied in practice, based on concrete case studies of territorial defense, in order to critically evaluate the effectiveness of the institutions and public policies responsible for ensuring land protection. The methodology adopted is interdisciplinary, drawing on legal anthropology and legal sociology to understand the cultural, spiritual, and political foundations that Indigenous peoples attribute to the land, as well as their own forms of defense and territoriality in contrast to the state legal apparatus. In this way, the research also aims to provide insights to reflect on a legal framework that addresses land issues in dialogue with Indigenous rights and the contemporary challenges related to territory.



**Keywords:**

Indigenous Peoples; Land and Territory; Plurinational State; Indigenous Jurisdiction; Mother Earth.

## RESUMEN

Desde la promulgación de la nueva Constitución Política del Estado en 2009, Bolivia se constituye como un Estado Plurinacional, reconociendo la pluralidad cultural y jurídica del país y garantizando derechos tanto a los pueblos Indígena Originario Campesinos como a la Madre Tierra (*Pachamama*). Este nuevo marco constitucional representó un avance significativo frente a las demandas históricas de los pueblos indígenas, especialmente en lo que respecta a la libre determinación, la jurisdicción propia y la propiedad colectiva de sus territorios. Sin embargo, más de una década después, la implementación práctica de estos derechos sigue marcada por contradicciones y desafíos. La jurisdicción indígena aún enfrenta limitaciones en su efectividad, particularmente en los casos de defensa territorial frente al avance de intereses extractivistas que han generado contaminación, deforestación e incendios en los ecosistemas indígenas. En este contexto, esta investigación propone analizar cómo las normativas del Estado Plurinacional de Bolivia relacionadas con la protección de la Madre Tierra y los derechos territoriales indígenas se están aplicando en la práctica, basándose en el estudio de casos concretos de defensa territorial, con el fin de evaluar críticamente la eficacia de las instituciones y políticas públicas encargadas de garantizar la protección de la tierra. La metodología adoptada es interdisciplinaria, recurriendo a la antropología jurídica y la sociología jurídica para comprender los fundamentos culturales, espirituales y políticos que los pueblos indígenas atribuyen a la tierra, así como las formas propias de defensa y territorialidad en contraste con el aparato jurídico estatal. Con ello, la investigación busca también aportar elementos para reflexionar sobre un derecho que aborde las cuestiones de la tierra en diálogo con los derechos indígenas y con los desafíos contemporáneos relativos al territorio.



**Palabras clave:**

Pueblos Indígenas; Tierra y Territorio; Estado Plurinacional; Jurisdicción Indígena; Madre Tierra.

## JUK'ACHATA

Kunapachatixa machaq Constitución Política del Estado ukaxa 2009 marana uñt’ayasiwayi, ukatxa Bolivia markaxa Estado Plurinacional ukhamxa utt’ayasiwayi, ukampirus pluralidad cultural ukhamaraki jurídica uñt’ayasa ukat Pueblos Indígenas Campesino ukhamaraki Pachamama taykarusa (Pachamama) ukanakan derechunakapaxa aski uñjawipaw utjañapa. Aka machaq marco constitucional ukaxa mä jach’a nayraru sartawi uñacht’ayi indígenas ukanakana nayra pacha mayiwinakapa phuqhañataki, juk’ampirusa autodeterminación, jurisdicción independiente, ukhamaraki propiedad colectiva territorios ukanaka tuqita. Ukampirus tunka marat jilaw uka derechunakax chiqpachan phuqhasiñapatakix jan walt’awinakampi, uñt’ayasi. Jurisdicción indígena ukaxa wali limitaciones ukaniwa, juk’ampirusa uraqi arxatawi tuqitx janiw aski uñjawi utjkiti nayraru sartañapataki intereses extractivos taqi ukanakax k'añichawimpiw mantanipxaraki quqa chhaqtayaña, ukhamaraki nina naktayaña indígenas ukan uraqinakap ukanakana utjayawayi. Aka tuqinxa, aka yatxatawixa amtiwa uñakipañataki kunjamasa kamachinakaxa Estado Plurinacional de Bolivia ukaru arxatañataki Pachamama taykaru ukhamaraki derechos territoriales Indígenas ukanakaxa lurawi taypina apnaqatarakiwa, ukaxa yatxatatarakiwa uraqi arxatawi tuqitapuni, ukhamata wali suma uñakipañataki instituciones ukhamaraki uta mark apnaqawinakana ukat wali wakisirinakaw askinjam uraqi jark’aqañataki. Uka askichañataki interdisciplinaria ukampiw sarantata, antropología jurídica ukatxa sociología jurídica ukanakata apsutawa, ukhamata amuyañataki sarawinakaparjama, ajayunakaparjama, marka apnaqirinakarjama pueblos indígenas ukanakaxa uraqinakaparuw churapxañapa, ukhamaraki jupanakana aski arxatawi ukat uraqinakat ukampirus jurídico estatal apnaqawinakampi chikachasiñataki. Ukham lurasax yatxatawix mä kamachi ukan amuyt’añatakix kunay wakischi ukanak churañ thaqharaki, ukax indigenas askin uñt'añatakiw ukanakar juk’amp sum aruskipawi utjañapataki ukhamarak ukampirus ukan jan walt’awinakapampi.



**Jisk’a arunaka:**

Jaqi Aru; Tierra y Territorio; Estado Plurinacional; Jurisdicción Indígena; Pachamama.

## LISTA DE ABREVIATURAS E DE SIGLAS

**AJAM**: Autoridade Jurisdicional Administrativa Mineira

**APIB**: Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

**APRA**: Alianza Popular Revolucionária Americana

**Art.**: Artigo

**ATL**: Acampamento Terra Livre

**CPE**: Constitución Política del Estado

**CIDOB**: Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia

**CNRA**: Conselho Nacional de Reforma Agrária

**CONAMAQ**: Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu

**COPNAG**: Central de Organizações de Povos Nativos Guarayos

**CSCIB**: Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia

**CSUTCB**: Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia

**INRA**: Instituto Nacional de Reforma Agraria

**INC**: Instituto Nacional de Colonización

**IPSP**: Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos

**JA**: Jurisdicción Agroambiental

**JIOC**: Jurisdicción Indígena Originaria Campesina

**JO**: Jurisdicción Ordinaria

**LDJ**: Ley de Deslinde Jurisdiccional

**LDMT**: Ley de los Derechos de la Madre Tierra

**LMMTDI**: Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien

**MAS**: Movimiento al Socialismo

**MNR**: Movimiento Nacionalista Revolucionário

**NyPIOC**: Naciones y Pueblos Indígenas Originarios Campesinos

**OIT**: Organización Internacional del Trabajo

**PNA**: Partido Nacional Antirreleccionista

**SCP**: Sentencia Constitucional Plurinacional

**SNRA**: Sistema Nacional de Reforma Agrária

**TCP**: Tribunal Constitucional Plurinacional

**TCO**: Tierra Comunitaria de Origen

**TIOC**: Tierra Indígena Originaria Campesina

**TIPNIS**: Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure

## LISTA DE IMAGENS

**Imagem 1.** Mulher aymara subindo a montanha. Tacachaca, La Paz, Bolívia.....42

**Imagem 2.** Pisac, Cusco. Um dos centros agrícolas incas mais bem conservados, junto a Moray, onde permanecem espaços de cultivo e adoração agrícola.....48

**Imagem 3.** Retábulo de Coricancha. Representação do mundo andino segundo Juan Santa Cruz Pachacuti. Nela, é possível evidenciar o papel central da Pachamama na cosmovisão andina. .....50

**Imagem 4.** Desenhos de Poma de Ayala relacionados à agricultura no mundo inca. Poma de Ayala, 1980.....51

**Imagem 5.** O sancai espaço de punição e sanção inca diante das transgressões cometidas. Consistia em um poço que funcionava como prisão, onde eram colocados animais ferozes e, junto a eles, os infratores.....53

**Imagem 6.** Em plena praça principal de Urubichá encontra-se a célebre frase guaraya: "Eu sou livre e não índio, sou guarayo".....68

**Imagem 7.** Assembleia de mulheres do povo Kayapó durante o ATL 2024, em Brasília.....75

**Imagem 8.** Autoridades indígenas aymaras iniciando o rito de permissão à terra antes de começar a reunião. Parcopata, .....213

**Imagem 9.** Mapa do departamento de Santa Cruz com os focos de calor e as áreas queimadas em 2024. A marcação em verde é de minha autoria e destaca os três municípios de Guarayos afetados pelo fogo. .....215

**Imagem 10.** Cabildo indígena de Urubichá, fotografia própria do autor, 2023.....222

**Imagem 11.** Caminho de entrada para a comunidade de Tacachaca. Fotografia do autor, 2024.....231

**Imagem 12.** Moradores de Tacachaca dormindo em barracas na fronteira de seu território para proteger a comunidade diante da entrada de maquinário de mineração. Fotografia do autor, junho de 2024.....235

**Imagem 13.** Autoridades indígenas de Tacachaca em cobertura nacional do Canal 4, denunciando a criminalização de seus comunitários pela empresa mineradora. 16 de agosto de 2023. .....244

## TABELAS

**Tabela I.** Os povos indígenas segundo a OIT, a CPE da Bolívia e o Estatuto do Índio no Brasil.....33

**Tabela II.** Etnorregiões e ecorregiões dos povos indígenas da Amazônia boliviana a partir dos dados de Álvaro Diez Astete, 2018. .....64

**Tabela III.** As 4 jurisdições da função judicial na Bolívia. .....112

**Tabela IV.** Atribuições do Tribunal Constitucional Plurinacional. Elaboração própria a partir da página oficial do TCP.....129

**Tabela V.** Atribuciones del Tribunal Agroambiental. Fonte: elaboração própria CPE.....157

**Tabela VI.** O CONFLITO DO TIPNIS. Fonte: elaboração própria.....175

**Tabela VII.** Formas de aquisição e proteção da terra na Bolívia. Elaboração propia.....219

**Tabela VIII.** Competências das instituições responsáveis por garantir a defesa da terra e seus obstáculos. Fonte: elaboração própria com base no Artigo 35 da Lei nº 300 e informações de trabalho de campo.....227

**Tabela IX.** Informação obtida a partir da página oficial da AJAM.....236

# Contenido

**INTRODUÇÃO** ..... 1

**REFLEXÕES METODOLÓGICAS PRELIMINARES:** ..... 7

**1. Pensar o indígena a partir do mundo acadêmico: desafios e tensões** ..... 7

**2. O processo de escrita: um trabalho comprometido e autorreflexivo** ..... 12

**CAPÍTULO I** ..... 17

**TERRA E TERRITÓRIO: PERSPECTIVAS INDÍGENAS A PARTIR DOS POVOS ANDINOS E AMAZÔNICOS** ..... 17

**1. Quem são os chamados povos indígenas?** ..... 17

**1.1.1. Nomear e regular o índio: a categoria colonial** ..... 23

**1.1.2. O indígena na transição para a república** ..... 27

**1.1.3. Concepções contemporâneas do indígena** ..... 31

**1.1.4. A terra para os povos indígenas: uma aproximação desde os Andes e a Amazônia** ..... 35

**1.1.5. O espaço andino e amazônico** ..... 36

**1.1.6. Imaginários coloniais e territorialidades indígenas** ..... 38

**1.1.7. Os Andes e o sentido aymara da terra: Pachamama** ..... 39

**1.1.8. A terra para os aymaras** ..... 41

**1.1.9. A terra e o Ayni.** ..... 43

**1.1.10. Pachamama, Mãe Terra** ..... 46

**1.1.11. Mãe Terra e Natureza? Os problemas da tradução** ..... 54

**1.2. A Amazônia e os múltiplos sentidos da terra** ..... 60

**1.2.1. Amazônia na Bolívia** ..... 63

**1.2.2. A terra para o povo Guarayo** ..... 67

**1.3. Algumas leituras a partir da Amazônia brasileira** ..... 71

**1.4.4. Terra, Território e Territorialidade** ..... 94

**1.5. Pachamamismo: a crítica ao uso instrumental da terra** ..... 99

**CAPÍTULO II** ..... 105

**ESTADO PLURINACIONAL E A RECONFIGURAÇÃO CONSTITUCIONAL DOS POVOS INDÍGENAS E A MÃE TERRA NA BOLÍVIA** ..... 105

**2. O Estado Plurinacional da Bolívia: uma revisão de suas origens e fundamentos** ..... 109

**2.1. A fundação na pluralidade e no pluralismo jurídico** ..... 113

**2.2. Jurisdição Indígena Originária Camponesa: reconhecimento e desafios**..118
**2.2.1. Limites e Avanços da Jurisdição Indígena Originária Camponesa**.....125
**2.3. A questão agrária e os povos indígenas na Bolivia**.....134
**2.3.1. Esboço histórico**.....134
**2.3.3. Marchar para o oriente: as políticas de colonização** .....143
**2.3.4. O Instituto Nacional de Reforma Agrária**.....147
**2.4. A terra e as políticas do governo do Movimento ao Socialismo** .....151
**2.4.1. Reconducción de la Reforma Agraria**.....152
**2.5. A Jurisdição Agroambiental** .....155
**2.6. As leis que concedem direitos à Mãe Terra**.....159
**2.6.1. Direitos da Mãe Terra**.....162
**2.7. A lei 071 dos Direitos da Mae Terra** .....165
**2.7.1. A Lei 300 Marco da Mãe Terra**.....168
**2.7.2. Retóricas de mudança, políticas de desapropriação**.....172
**CAPÍTULO III**.....179
**POVOS INDÍGENAS E DIREITO: TENSÕES NORMATIVAS E APRENDIZADOS NA DEFESA DO TERRITÓRIO**.....179
**3. Debates em torno do Direito e da produção do conhecimento jurídico** .....181
**3.1. O positivismo jurídico: fundamento do direito hegemônico** .....182
**3.2. O pensamento jurídico crítico e a problematização do direito hegemônico** ..189
**3.2.1. Antonio Carlos Wolkmer e o pensamento jurídico critico** .....196
**3.2.2. Oscar Correas e a crítica jurídica**.....198
**3.3. Aproximações ao Direito Agrário**.....202
**3.3.1. O Direito Agrário na Bolívia**.....204
**3.4. A justiça indígena na Bolívia** .....209
**3.5. Estudo de Caso I: "Cada vez somos menos os originários que habitam essas terras" - Guarayos e o conflito pelo Territorio**.....214
**3.5.1. Antecedentes territoriais** .....216
**3.5.2. O mercado ilegal de terras e desigualdade**.....219
**3.5.3. Proteger o território** .....221
**3.5.4. A inação institucional e a cumplicidade do Estado** .....225
**3.5.5. Algumas considerações sobre Guarayos** .....227
**3.6. Estudo de Caso II: "Nós agora éramos os invasores!" - A comunidade de Tacachaca e o conflito com a mineração cooperativista** .....230

**3.6.1. Contexto territorial e características da comunidade** ..... 230
**3.6.2. Origem e evolução das cooperativas mineiras na Bolívia** ..... 231
**3.6.3. Organização comunitária e estruturas sindicais** ..... 233
**3.6.4. O conflito: a comunidade acusada de invasão** ..... 234
**3.6.5. Criminalização e defesa comunitária** ..... 237
**3.6.6. Instituições e desigualdade** ..... 238
**3.6.7. Algumas considerações sobre Tacachaca** ..... 241
**3.6.8. Comentários sobre os dois casos** ..... 245
**CONSIDERAÇÕES FINAIS** ..... 248
**REFERÊNCIAS** ..... 262
**REFERÊNCIAS NORMATIVAS E JURISPRUDENCIAIS** ..... 278
**GLOSSÁRIO DE TERMINOLOGIAS INDÍGENAS** ..... 279

# INTRODUÇÃO

Desde 7 de fevereiro de 2009, data em que entrou em vigor a Nova Constituição Política do Estado (CPE)[1], a Bolívia passou a ocupar um lugar singular nos debates latino-americanos sobre constitucionalismo, pluralismo jurídico, direitos dos povos indígenas e proteção da natureza. A nova ordem constitucional inaugurou uma linguagem política e jurídica que buscava romper com os fundamentos do Estado republicano construído ao longo dos séculos XIX e XX, incorporando categorias até então ausentes do vocabulário estatal, como pluralismo jurídico, interculturalidade, descolonização, autonomias indígenas e Vivir Bien. Sob a liderança do governo de Evo Morales Ayma, primeiro presidente indígena da história boliviana, o Estado Plurinacional foi apresentado como um projeto de transformação profunda das relações entre Estado, sociedade, povos indígenas e natureza.

Essa transformação, contudo, não pode ser compreendida apenas como uma reforma institucional ou constitucional. Ela emerge de um longo ciclo de mobilizações indígenas, camponesas e populares que, desde as últimas décadas do século XX, questionaram a legitimidade das estruturas políticas, econômicas e jurídicas herdadas do período republicano. A Assembleia Constituinte e a promulgação da CPE representaram, nesse sentido, a tentativa de institucionalizar reivindicações históricas relacionadas ao reconhecimento da diversidade nacional, à recuperação dos territórios indígenas e à construção de formas alternativas de organização política. Entretanto, esse processo esteve longe de ocorrer de forma consensual. Desde sua origem, o projeto plurinacional encontrou resistências das elites políticas e econômicas que, desde os primórdios da República, exerceram controle sobre a terra, os recursos naturais e os principais espaços de poder estatal. Apesar dessas disputas, o Estado Plurinacional foi formalmente constituído e consolidado no plano jurídico.

Paralelamente às transformações constitucionais, foram promulgadas leis que conferem direitos à Madre Tierra: a Lei nº 071 de Direitos da Madre Tierra, de

[1] A partir deste ponto, as denominações dos ordenamentos jurídicos bolivianos, como leis, códigos e demais normas, serão apresentadas em tradução para o português, visando facilitar a compreensão do leitor. As denominações originais em espanhol podem ser consultadas na seção de abreviaturas.

2010, e a Lei nº 300, Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien, de 2012. A primeira resultou da Conferência Mundial dos Povos sobre Mudanças Climáticas e Direitos da Mãe Terra[2], realizada em Tiquipaya, Bolívia, em 2010, ocasião em que representantes de diversos países debateram a construção de uma agenda global voltada ao reconhecimento e à proteção da natureza. A segunda, promulgada dois anos depois, buscou redefinir o alcance de algumas disposições presentes tanto na Constituição quanto na própria Lei de Direitos da Mãe Terra, procurando compatibilizar a proteção ambiental com os objetivos de desenvolvimento econômico e geração de excedentes no marco do Vivir Bien.

Desde então, sob a perspectiva internacional, a Bolívia passou a ser frequentemente apresentada como uma das experiências mais inovadoras de transformação política e jurídica da América Latina. O Estado Plurinacional projetou a imagem de um país em que os povos indígenas ocupavam espaços centrais de representação política, onde o horizonte do desenvolvimento ultrapassava a lógica do crescimento econômico e onde a natureza passava a ser reconhecida como sujeito de especial proteção jurídica. Contudo, enquanto essa imagem era difundida em fóruns internacionais, permaneciam menos visíveis o avanço das atividades extrativistas, a implementação de projetos econômicos em territórios indígenas sem processos adequados de consulta prévia e a crescente aproximação entre o governo e setores empresariais vinculados à exploração dos recursos naturais. Essa coexistência entre discursos descolonizadores e práticas desenvolvimentistas constitui uma das principais tensões do processo político boliviano contemporâneo.

No plano jurídico, os povos indígenas passaram a exercer os direitos reconhecidos pela nova Constituição, embora frequentemente enfrentando limitações derivadas de uma cultura institucional ainda fortemente marcada por tradições jurídicas centralizadoras e monistas. Da mesma forma, as normativas relacionadas aos direitos da Mãe Terra foram recebidas com expectativa por diversos setores indígenas, para os quais a terra e o território não constituem apenas recursos econômicos, mas dimensões fundamentais da vida coletiva, da espiritualidade e da reprodução cultural. No entanto, o reconhecimento

[2] Daqui em diante, será utilizada a tradução para o português do termo Mãe Terra.

constitucional da pluralidade e do pluralismo não significou, automaticamente, sua concretização nas práticas institucionais. Persistem obstáculos jurídicos, administrativos e políticos que limitam a efetivação dos direitos indígenas e ambientais, revelando a distância existente entre os horizontes normativos do Estado Plurinacional e as condições concretas de sua implementação.

Mesmo normas consideradas inovadoras, como as Leis da Mãe Terra e a Jurisdição Agroambiental, apresentam limitações formais e estruturais que dificultam a realização plena do projeto plural e descolonizador anunciado pela Constituição. Essa contradição manifesta-se de forma concreta nos casos do povo amazônico Guarayo, em Santa Cruz, e da comunidade aymara de Tacachaca, em La Paz, que enfrentam obstáculos para exercer seus direitos territoriais diante da atuação de interesses privados, da expansão da fronteira econômica e das próprias limitações institucionais do Estado. Assim, a hipótese central desta pesquisa sustenta que a simples incorporação de direitos indígenas e ambientais ao ordenamento jurídico não é suficiente para garantir sua efetivação prática. Embora o Estado Plurinacional tenha produzido um dos marcos normativos mais avançados da região em matéria de pluralismo jurídico, direitos territoriais indígenas e proteção da Mãe Terra, a concretização desses direitos permanece condicionada por disputas políticas, econômicas e institucionais que frequentemente limitam seu alcance.

Neste contexto, a presente pesquisa tem como objetivo geral, analisar de que forma as normas do Estado Plurinacional da Bolívia, voltadas à proteção da Mãe Terra e aos direitos territoriais indígenas, se concretizam na prática, tomando como referência os casos do território do povo Guarayo e da comunidade aymara de Tacachaca, a fim de compreender em que medidas tais normas se ativam, ou não, nas demandas de defesa territorial a partir das próprias experiências indígenas.

E como objetivos específicos, 1) explorar os fundamentos culturais, espirituais e políticos que os povos indígenas atribuem à terra e ao território, de modo a compreender a pluralidade de concepções e experiências que emergem dessas relações; 2) Examinar a conformação do Estado Plurinacional da Bolívia e o marco normativo que dele decorre, com especial atenção aos direitos dos povos

indígenas e às leis relacionadas à proteção da Mãe Terra, identificando seus alcances, tensões e limitações, e 3) Avaliar, a partir dos estudos de caso, as possibilidades e limites da lei para reconhecer e apoiar as formas próprias de defesa territorial dos povos indígenas, a partir de uma perspectiva crítica.

Para tanto, esta pesquisa está estruturada em um preâmbulo e três capítulos. No preâmbulo, apresenta-se a metodologia utilizada, bem como minha posição como autor no processo de enunciação e a forma como a tese está redigida. Cada capítulo, além de atender aos objetivos específicos, busca situar o debate sobre a terra a partir de diferentes perspectivas: o primeiro aborda as concepções indígenas sobre a terra; o segundo examina o papel do Estado e o marco jurídico; e o terceiro analisa como essas dinâmicas se manifestam na prática, com base em dois casos concretos, apoiando-me na análise de algumas perspectivas da crítica jurídica. Em consequência, os capítulos estão organizados da seguinte maneira:

Capítulo I, Terra e Território: perspectivas indígenas a partir dos povos andinos e amazônicos, neste capítulo o enfoque principal é contextualizar, a partir de registros históricos e testemunhos orais, como os povos indígenas compreendem e se relacionam com a terra. Inicia-se problematizando e conceituando a categoria “indígena” dentro dos debates bolivianos e brasileiros, incorporando os diálogos que mantive com ativistas e caciques no Brasil, assim como leituras realizadas nas bibliotecas da Universidade Federal de Goiás. Em seguida, analisam-se os sentidos da terra a partir das leituras andinas, com atenção especial aos aymaras, para depois examinar como a terra é concebida entre os povos indígenas amazônicos, com enfoque particular no povo Guarayo, na Bolívia. Nesta seção, aproveita-se também meu vínculo com movimentos indígenas brasileiros, o que permite pluralizar as perspectivas sobre a terra e enriquecer a compreensão a partir de diferentes cenários indígenas. Posteriormente, abordam-se as categorias de terra, território e territorialidade dentro do debate indígena, para culminar com uma análise crítica das romantizações da terra, considerando a construção do conceito de “pachamamismo” e suas implicações na representação e percepção da terra pelos povos indígenas.

Capítulo II, Estado Plurinacional e a reconfiguração constitucional dos povos indígenas e a Mãe Terra na Bolívia, neste capítulo o enfoque central é situar o Estado Plurinacional e seus aspectos mais relevantes para compreender a situação dos povos indígenas e os direitos da Mãe Terra. O capítulo se inicia analisando a origem histórica do Estado Plurinacional, contextualizando os debates que levaram à sua construção e destacando categorias fundamentais como pluralidade e pluralismos, que estruturam a nova forma de conceber a organização política e social da Bolívia. Em seguida, examinam-se dimensões específicas relacionadas à proteção dos direitos indígenas, como a Jurisdição Indígena Originária Camponesa[3], a Lei de Deslinde Jurisdicional e a questão agrária, incluindo a jurisdição agroambiental. O capítulo se complementa com uma análise crítica das leis que reconhecem os direitos da Mãe Terra, destacando a Lei de Direitos da Mãe Terra e a Lei Marco da Mãe Terra, considerando tanto seus avanços normativos quanto suas limitações práticas frente aos desafios contemporâneos de implementação e proteção efetiva dos territórios indígenas.

Capítulo III, Povos Indígenas e Direito: tensões normativas e aprendizados na defesa do território, neste capítulo, propõe-se analisar como duas populações indígenas, os Guarayos e a comunidade aymara de Tacachaca, enfrentam conflitos territoriais com atores externos às suas comunidades. A partir dessas experiências, busca-se compreender como operam, ou não as instituições responsáveis por assegurar os direitos sobre o território e a proteção da Mãe Terra. O capítulo inicia com uma conceituação do direito, abordando as perspectivas do positivismo jurídico e da crítica jurídica, para oferecer um referencial teórico que permita interpretar as tensões existentes entre normas formais e práticas comunitárias. Em seguida, apresenta-se uma breve introdução ao direito agrário, com ênfase em seu desenvolvimento na Bolívia e sua aplicação na prática profissional, evidenciando lacunas e limitações em relação aos direitos indígenas. Posteriormente, problematiza-se a justiça indígena na Bolívia, destacando seus mecanismos de resolução de conflitos. Por fim, desenvolvem-se os estudos de caso do povo Guarayo e da comunidade de Tacachaca, analisando as estratégias de defesa

[3] Daqui em diante, será utilizada a tradução para o português de Jurisdicción Indígena Originaria Campesina, como Jurisdição Indígena Originária Camponesa.

territorial empregadas por essas comunidades. Essa análise se insere em uma perspectiva crítica, permitindo identificar aprendizagens, desafios e possíveis formas de articulação entre as normas estatais e as práticas indígenas de proteção do território e da Mãe Terra.

Para concluir, as considerações finais oferecem um olhar reflexivo baseado nas informações coletadas, bem como nos diálogos e entrevistas realizadas com autoridades indígenas, ativistas e pesquisadores. Este espaço permite avaliar os alcances e as limitações das normativas relacionadas aos direitos dos povos indígenas e da Mãe Terra, ao mesmo tempo em que analisa a interação entre o marco legal e as práticas comunitárias. Em última instância, busca-se destacar como essas experiências evidenciam a necessidade de repensar o direito a partir das perspectivas indígenas, reconhecendo seu papel ativo na defesa do território e na construção de um projeto de justiça mais inclusivo e respeitoso da pluralidade cultural e ambiental.

Para fins metodológicos, é pertinente destacar que, por solicitação expressa dos interlocutores, os nomes das pessoas entrevistadas nas comunidades de Guarayos e Tacachaca foram substituídos por pseudônimos fictícios. Em contrapartida, os demais nomes mencionados fora dessas duas comunidades correspondem a identidades reais.

## REFLEXÕES METODOLÓGICAS PRELIMINARES:

### Desde onde escrevemos esta tese?

> ""[…] el intelectual tiene que estar dispuesto a mantener una disputa que dura tanto como su vida con todos los guardianes de la visión o el texto sagrados, cuyas depredaciones han sido legión y cuya pesada mano no soporta la discrepancia y menos aún la diversidad"
>
> Edward Said, 1996, p. 96

### 1. Pensar o indígena a partir do mundo acadêmico: desafios e tensões

A relação entre os povos indígenas e as universidades na América Latina varia conforme o país que se analisa. No caso da Bolívia, onde a maioria da população é indígena, a presença de estudantes aymaras, quechuas ou guaranis no ensino superior tem se normalizado (dependendo da região na qual a universidade se localiza), especialmente em relação a traços somáticos e sobrenomes. Por exemplo, no campo do Direito não é incomum que grande parte dos advogados sejam de origem indígena, embora isso não signifique necessariamente que o exercício profissional do Direito incorpore formas de justiça próprias das comunidades originárias, o mesmo ocorrendo com profissionais de outras áreas. Na Bolívia, afirmar-se como um advogado aymara, um sociólogo quechua ou um engenheiro guarani implica uma postura de autoafirmação e o desafio de redescobrir as epistemologias indígenas que foram encobertas pelas políticas de mestiçagem e pela colonialidade do saber.

No Brasil, por outro lado, a presença indígena nas universidades é recente e limitada. No entanto, as políticas de ações afirmativas para facilitar o acesso das comunidades tradicionais ao ensino superior, somadas à crise climática que a região enfrenta, estão promovendo espaços de autoafirmação e revalorização dos conhecimentos originários, apesar da persistência do racismo institucional nas universidades brasileiras (DO NASCIMENTO, 2021). Como resultado, o debate sobre os povos indígenas, tanto como identidade e forma alternativa de fazer ciência, como um espaço de respostas aos desafios atuais, está sendo cada vez mais impulsionado no Brasil pelos próprios atores nas universidades.

Mas, em ambos os países, os estereótipos sobre os conhecimentos das populações indígenas continuam vigentes. Numerosas pesquisas, a partir de perspectivas romantizadas, simplificam suas problemáticas e características, reduzindo sua complexidade a imagens idealizadas e estáticas no tempo passado. Essas visões despojam os povos indígenas de sua heterogeneidade e de sua capacidade transformadora, relegando-os a um papel passivo em vez de reconhecê-los como geradores de conhecimento e agentes de mudança. Diante desse panorama, em 2012, no Brasil, os estudantes indígenas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), com a entrada de novos estudantes indígenas, apontaram que:

> “Mas não saímos das nossas aldeias para enfrentar esse mundo acadêmico em vão!!! Se a universidade não está preparada para nos receber, nós vamos prepará-la. Não queremos ser apenas ‘objeto de pesquisa’ de uma ciência que nos exclui enquanto sujeitos históricos e produtores de conhecimento” (XOÇA MANIFESTO, 2012 cit. por Costa, 2015, p. 154)

As universidades, como espaços de produção de conhecimento, herdaram uma genealogia monocultural orientada para uma ciência moderna que, em nossos territórios, contribuiu para silenciar os saberes indígenas que deram origem a civilizações como Tiwanaku, Machu Picchu, Teotihuacan e Chichen Itza, bem como às diversas formas de organização política, econômica, linguística e cultural. Este trabalho de "epistemicídio" reflete como o colonialismo nas terras americanas não se limitou ao controle dos corpos e à exploração de recursos naturais, mas também precisou construir uma narrativa que legitimasse esse domínio. Assim, impôs-se uma visão na qual o conhecimento científico válido era o que provinha dos cânones europeus, relegando ao "não científico" ou "pré-moderno" todos os saberes alheios à Europa, incluindo os provenientes das culturas indígenas americanas.

Esta forma de colonialismo (ou colonialidade na perspectiva de Quijano, 2009) impossibilita o reconhecimento das contribuições dos povos indígenas à história dos diferentes territórios da América Latina. O colonialismo é um exercício, também, de apagar a memória dos povos indígenas e, como propõe Ailton Krenak (em CAPIBERIBE E DIAS, 2019):

> “[...] o sentido da memória e da história só é possível de ser exercido enquanto estamos vivos. Não se trata de uma metáfora: aqueles que morreram não podem compartilhar a memória, a não ser que tenham deixado obras que, pela sua potência, vão projetar memórias no tempo – a literatura faz isso; algumas outras artes possibilitam que alguns de nós nos projetemos no tempo e deixemos para a posteridade, para as futuras gerações, alguma visão que temos sobre o tempo em que vivemos e experimentamos, sobre a jornada que fizemos” (2019, p. 20)

Esta impossibilidade de construir memória é um projeto colonial contra os povos indígenas, impedindo-os de ingressar nos espaços universitários e de escrever a própria história. A narrativa histórica é, assim, escrita por pessoas distantes da realidade destes povos, pessoas que compõem uma intelectualidade para a qual indígenas como sujeitos históricos de transformações são vistos como impensáveis (TROUILLOT, 2016).

Os povos indígenas foram historicamente relegados ao passado, a perspectiva positivista estabeleceu métricas temporais como “selvagem versus civilizados” e “tradicionais versus modernos”. Isso conjugou os povos não-ocidentais ao passado e às “ausências” encontradas pelos europeus no momento da invasão. Por isso é tão inconcebível ver um indígena na universidade ou ocupando espaços na política do Estado. Tradição e modernidade, assim, não estão definidas por continuidade e transformação, como propõe Capiberibe (2017) as tradições são transformações contínuas nas relações dos povos, a partir dos próprios pressupostos e dos contatos que estabelecem, são mudanças criativas que demonstram a coetaneidade das contribuições destes povos ao tempo atual e à história dialeticamente.

Diante deste contexto, o sociólogo aymara Pablo Mamani Ramírez (2017) aponta que, no caso boliviano, os indígenas não apenas devem deixar de ser objetos de estudo, mas também é necessário começar a analisar as elites tradicionais e seus segmentos acadêmicos. Mamani denomina essas elites de "elites doentes" devido à sua ineficiência na condução do país e à sua miopia para compreender a complexa realidade boliviana.

Enfrentamos, então, um desafio como pesquisadores pertencentes aos povos indígenas: assumir nosso lugar de enunciação na academia sem cair em

leituras romantizadas ou folclóricas sobre nossas comunidades. Já em 1979, o antropólogo indigenista mexicano Bonfil Batalla dizia em uma carta ao escritor indianista boliviano Fausto Reinaga:

> “Hemos elaborado un plan de trabajo bastante heterodoxo (diría mejor, herético) que busca que ese grupo de estudiantes recuperen y fundamenten su indianidad y, al mismo tiempo, se apropien críticamente de los conocimientos que consideren útiles de la lingüística, la historia y la antropología al estilo occidental, para que los incorporen a su propia cultura india y los empleen como instrumentos de su lucha de liberación, Conozco bien los riesgos, o creo conocerlos; si fracasamos, habremos formado una generación más de oportunistas que, disfrazados de indios, buscarán sólo su propio beneficio y aprovecharán su nueva situación para acentuar la explotación de su pueblo. Pero si acertamos, mi querido Don Fausto, si acertamos. (ESCARZAGA, 2014, p. 24)

Considero que, com essa abordagem, podemos complexificar, teorizar, compreender e abordar de maneira mais eficaz as problemáticas que afetam nossos territórios. Dessa forma, podemos deixar de ser meros objetos de estudo e nos tornarmos pesquisadores de nossas próprias realidades, bem como de outros fenômenos sociais que transcendem nossos territórios. Ou seja, devemos romper com a constante "ministerialização", onde se espera que um pesquisador indígena aborde apenas temas limitados ao racismo e à discriminação, enquanto os pesquisadores não racializados têm acesso a uma ampla gama de temas estruturais, além da questão étnica.

Seguindo essa premissa, a presente tese se insere em um estudo que busca refletir sobre a terra e o território a partir das perspectivas dos povos indígenas e analisar de que modo estas foram incorporadas à normativa constitucional na Bolívia, com a finalidade de avaliar sua aplicação concreta. Esse caminho, que iniciei ainda na etapa de mestrado com foco nas realidades andinas, foi se ampliando com minha passagem pela Amazônia boliviana e, posteriormente, com os diálogos em território brasileiro junto a pesquisadores, caciques e lideranças indígenas. Essa experiência me obrigou a abrir-me a outro universo indígena, próximo territorialmente dos Andes, mas distante em suas formas próprias de compreender a terra. A presente pesquisa se sustenta em revisões bibliográficas de materiais jurídicos, históricos, antropológicos e sociológicos, colocados em diálogo com entrevistas realizadas tanto na Bolívia como no Brasil, no marco de

acompanhamentos concretos de casos. Entre eles, destacam-se aqueles trabalhados no último capítulo com o povo Guarayo, na região amazônica, e em Tacachaca, no altiplano aymara, ambos na Bolívia. Esse percurso demanda a construção de uma metodologia que ultrapasse os limites do direito e incorpore ferramentas e enfoques da antropologia e da sociologia jurídica.

Como o leitor poderá perceber, embora o centro desta tese esteja na realidade boliviana, meu percurso doutoral ao lado dos movimentos indígenas no Brasil tornou inevitável incorporá-los ao debate, pois contribuíram para complexificar as análises e evidenciar as disputas em torno do território dentro dos Estados nacionais. Assim também, nossa própria identidade e origem, nos orientam a investigar com um enfoque claramente vinculado à defesa da terra e do território dos povos indígenas. Portanto, esta pesquisa se desenvolve a partir de uma metodologia politicamente comprometida, o que não implica, como já mencionado, em cair em leituras romantizadas ou superficiais sobre as realidades indígenas. Pelo contrário, buscamos uma análise crítica que reflita a complexidade e diversidade de suas lutas e saberes.

A antropologia auxilia neste projeto em conjunto com os indígenas do povo Guarayo e do povo de Tacachaca, especialmente na proposição metodológica da etnografia. A etnografia, como propõe Mattos (2011), é uma abordagem que contribui para as pesquisas científicas de três modos: primeiro pela preocupação com a cultura como relações humanas e resultado das múltiplas formas de interação; segundo porque assume que os atores daqueles povos são sujeitos e não objetos de pesquisa, enfatizando a agência destes; e, terceiro, porque coloca no plano do debate elementos antes desconsiderados no interior das instituições sociais. A etnografia, assim, é uma forma de convivência intensiva com os sujeitos com os quais fazemos as nossas pesquisas, a fim de entender profundamente suas práticas e os sentidos às relações sociais atribuídos por eles. A convivência auxilia, no meu caso, tanto como pesquisador quanto como advogado, também, na construção de confiança e negociações com os indígenas na construção das nossas pesquisas.

## 2. O processo de escrita: um trabalho comprometido e autorreflexivo

No inverno de 2015, durante uma reunião de formação ideológica na comunidade aymara de Warisata, município de Achacachi, província de Omasuyos, no departamento de La Paz, o líder histórico aymara Felipe Quispe Huanca[4] chamou nossa atenção ao criticar um texto escrito por um companheiro indianista[5], publicado em um jornal especializado em questões indígenas. Com sua característica franqueza, Quispe disse: “Este é um claro exemplo de como não se deve escrever. Este texto não levanta nem uma mosca. Se vão escrever, façam-no para provocar a ação.” Para Quispe, um integrante do povo aymara que se reivindicava como tal e que estava inserido no ambiente acadêmico, sua responsabilidade não se limitava à sua formação profissional. Ele tinha, além disso, um compromisso político com seu povo. O texto criticado, assim como muitos escritos por jovens aymaras na universidade, padecia de um estilo grandiloquente, repleto de palavras rebuscadas e tecnicismos científicos que, longe de esclarecer, dificultavam a abordagem das questões indígenas.

Felipe Quispe nos lembrava, assim, uma característica essencial dos aymaras indianistas destinados às letras: escrever para tocar as fibras mais sensíveis, “para cutucar a ferida”. A origem dessa postura talvez remonte a 1970, quando Fausto Reinaga, principal teórico do movimento indianista boliviano, escreveu em La Revolución India (1970), após enfatizar que não era um escritor mestiço, mas um escritor índio, que tinha “El derecho de decir la verdad en forma directa, cruda; de frente, cara a cara. ¿Que esto es una procacidad? ¿Que mi estilo es procaz? No escribo para los oídos hipócritas del cholaje (forma própria de denominação dos mestiços). Yo escribo para los indios. Y los indios necesitan una verdad de fuego”. (REINAGA, 2014)[6]

[4] Para mais informações sobre a trajetória deste líder ver: https://jacobin.com.br/2022/01/o-aymara-que-levantou-o-orgulho-indigena-na-bolivia/ último acesso em 10/11/2024.
[5] O indianismo é um movimento próprio dos povos indígenas andinos por reconhecimento e liberação, este movimento nasce nos anos 1960 e retoma personagens importantes da história andina (sobre isso ver Gonçalves, 2023).
[6] “O direito de dizer a verdade de forma direta, crua; de frente, cara a cara. I uma calúnia? Meu estilo é obsceno? Não escrevo para os ouvidos hipócritas do cholaje. Escrevo para os índios. E os índios precisam de uma verdade ardente” (Tradução minha).

Este estilo sem desvios na escrita indianista reflete o compromisso político do índio imerso no mundo das palavras, das ideias e das teorias[7]. O ato de escrever não deve ser apenas o resultado de abstrações intelectuais ou de uma ânsia de erudição pessoal; as palavras, em sua função de descrever a realidade, devem mobilizar para a ação e despertar a consciência coletiva. Escrever, então, para o sujeito que historicamente foi privado da linguagem é uma forma de libertação, de sair do silêncio e de contar uma visão de mundo sem intermediários. Neste sentido, tanto os meus interlocutores, como eu enquanto pesquisador, compartilhamos a mesma ânsia pela escrita da história e o mesmo silenciamento proveniente das narrativas históricas da intelectualidade hegemônica.

Pode ser que esse estilo seja qualificado como literário, ensaístico, panfletário ou qualquer outra coisa, exceto acadêmico, já que este campo é regido por certos protocolos (método cartesiano) que pressupõem a criação de um conhecimento universal, objetivo e neutro. Daí que o ato de escrever, formal e geralmente em terceira pessoa, teria que seguir um certo tipo de linearidade que obriga os pesquisadores a se desvincularem de suas particularidades culturais para a tarefa do conhecimento científico. Além disso, a perspectiva científica positivista desvincula os pesquisadores dos sujeitos com os quais produzem a pesquisa, concretizando posições como sujeito enunciador e objetos de estudo.

No entanto, aqui começam as primeiras barreiras para o pesquisador indígena inserido nas academias universitárias. Como é possível escrever de modo formal e neutro quando seu próprio corpo, origem étnica e formação são postos em questão diariamente por uma universidade estruturalmente não indígena? Como lançar ideias ou debates à comunidade acadêmica sem que nossas reflexões sejam consideradas meros estudos de caso ou testemunhos de vida? De onde tirar sequer a segurança para escrever quando historicamente essa faculdade nos foi negada? Daí que o mundo acadêmico se apresenta como um desafio onde nossas palavras, reflexões e teorias começam questionando o estabelecido e reconhecendo o lugar ao qual nos têm situado. Como aponta a escritora chicana Gloria Anzaldua (1980)

[7] É muito importante dizer aqui que, diferente do Brasil, a categoria “índio” é utilizada pelos povos indígenas como uma identificação política.

em sua carta aberta para as mulheres de cor do terceiro mundo: “Por que será que escrever me parece tão antinatural?”

A forma tradicional de produzir conhecimento nas universidades mantém sua assepsia cientificista (RESTREPO, 2016), que promove um saber baseado na separação da razão e do corpo, ou seja, das paixões. A centralidade da mente se apresenta como o elemento chave para alcançar um conhecimento neutro, objetivo e livre de influências como corporalidade, território, ideologia, raça, gênero ou classe social. Essa característica permanece vigente nas universidades, apesar das constantes críticas provenientes dos estudos pós-coloniais e descoloniais nas ciências sociais.

Como podemos criar conhecimento sem nos impregnarmos de uma posição política, de um ideal ou de um horizonte, se até os próprios referentes latino-americanos do pensamento não conseguiram escapar de suas militâncias? Apenas para mencionar alguns exemplos da região: na Bolívia, o sociólogo René Zavaleta Mercado foi militante do Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR), partido pelo qual assumiu o cargo de ministro de Minas e Petróleo; no Peru, Víctor Raúl Haya de la Torre, fundador da Aliança Popular Revolucionária Americana (APRA), foi presidente da Assembleia Constituinte; no México, José Vasconcelos Calderón, membro do Partido Nacional Antirrelecionista (PNA), foi secretário de Educação Pública; e não poderíamos esquecer do antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro, uma grande referência para entender as relações dos povos indígenas deste território, que foi ministro chefe da casa-civil, vice-governador e senador do Rio de Janeiro e ministro da Educação. Ninguém se atreveria a negar que a produção teórica desses pensadores é fundamental para compreender a realidade de cada um de seus países. Poderíamos desqualificar suas contribuições às ciências sociais por não serem objetivas ou neutrais, nos termos positivistas, devido às suas militâncias?

Se essa dinâmica ocorre na produção de conhecimento das classes ilustradas latino-americanas (em sua maioria homens e brancos), é inegável que para os indígenas inseridos no mundo acadêmico a posição política está ainda mais presente. Estar em um espaço onde tradicionalmente não há registros de cientistas com traços indígenas e onde persiste a percepção de que aqueles que vêm dessas

comunidades são seres inferiores, selvagens, e até mesmo destinados à extinção, obriga o acadêmico indígena a tomar uma postura clara. Não se estuda para obter um título e viver da manutenção familiar; estuda-se porque é um direito adquirido através das lutas de nossos antepassados. Estuda-se com a responsabilidade de ser, em muitos casos, as primeiras gerações a ingressar na universidade, conscientes de que há familiares seguindo nossos passos. Estuda-se não apenas para ampliar as opções de emprego, mas, sobretudo, para disputar espaços e transformar os cenários que tradicionalmente nos inferiorizaram.

O ato de escrever e gerar ideias a partir dos povos indígenas tem sido sistematicamente negado pelos estados-nação com o objetivo de manter sua subordinação e aproveitar essa condição para se apropriar de seus territórios, conhecimentos e força de trabalho. Desde as primeiras academias republicanas, promoveu-se a ideia da extinção do "índio ignorante". A esse respeito, o historiador e chamado "príncipe das letras bolivianas", Gabriel René Moreno, sustentava:

> ¿Se extinguirá el pobre indio al empuje de nuestra raza, como se extingue el dodo, el dinornis, el ornitorrinco? Si la extinción de los inferiores es una de las condiciones del progreso universal, como dicen nuestros sabios modernos, y como lo creo, la consecuencia, señores, es irrevocable, por más dolorosa que sea. Es como una amputación que duele, pero que cura la gangrena y salva de la muerte.[8] (em ZUÑIGA, 2009, p. 42).

Esses antecedentes levam o indígena dentro da academia a recorrer à história para compreender o que disseram de seu povo e, ao mesmo tempo, entender seu desafio. Através dela, ele entende seu lugar nesse cenário e a responsabilidade que suas características somáticas, sobrenome, idioma e origem lhe conferem. O passado se torna uma guia para transitar pelo presente, como expressa o princípio aymara do *qhip nayra uñtasis sarnaqapxañani* (“caminhar pelo presente com o passado diante dos olhos”), que indica que o passado está sempre à frente e o futuro atrás. Só caminhamos para frente porque conhecemos nosso passado. Neste sentido *qhipnayr* da história, rompemos com a linearidade proposta

[8] “Será que o pobre índio será extinto devido ao impulso da nossa raça, como o dodô, o dinornis, o ornitorrinco? Se a extinção do inferior é uma das condições do progresso universal, como dizem os nossos sábios modernos, e como acredito, a consequência, senhores, é irrevogável, por mais dolorosa que seja. É como uma amputação que dói, mas cura a gangrena e salva da morte.” (Tradução minha)

pelo positivismo, a história é construída de forma dialética, a partir de muitas contribuições e com um passado sempre presente.

No entanto, esse passado não deve ser uma desculpa para o derrotismo nem uma justificativa para nossa condição histórica, mas uma referência para nos situarmos no tempo e no espaço, e para realizar um trabalho investigativo que dialogue de igual para igual com os saberes acadêmicos ocidentais. Como dizia Frantz Fanon, o sujeito colonizado que escreve para seu povo, “quando recorre ao passado, deve fazê-lo com a intenção de abrir o futuro, de convidar à ação, de fundar a esperança. Mas, para assegurar a esperança, para lhe dar densidade, é necessário participar da ação, comprometer-se de corpo e alma” (FANON, 2016, p. 241).

## CAPÍTULO I

## TERRA E TERRITÓRIO: PERSPECTIVAS INDÍGENAS A PARTIR DOS POVOS ANDINOS E AMAZÔNICOS

> "Lo que los indios aman por encima de todo es la tierra".
>
> Virrey Toledo al Rey Felipe II de España
>
> "Ella es nuestra madre, a ella le debemos todo, por eso hay que defenderla ante cualquier atropello. Somos sus hijos ¿Acaso un hijo una hija deja morir a su madre?".
>
> Amauta aymara de Bolivia, Marcela Quisbert
>
> "A ruptura com a terra ocorre com o pensamento e a atuação dos não indígenas. Com seu capitalismo, eles veem a terra apenas pelo lucro que podem obter dela, já não há respeito, já não existe a perspectiva de um parente".
>
> Ativista ambiental da Amazônia do Brasil Vanda Witoto

### 1. Quem são os chamados povos indígenas?

Falar de povos indígenas evoca, de modo superficial, imagens de penas, pinturas à base de jenipapo, ponchos, *ch'ullus*[9], cabelos longos e lisos, tranças, saias, *huipiles*[10], situados em selvas, montanhas, rios e mares, junto a animais como onças, lhamas, serpentes, condores, búfalos ou camarões. Essas representações costumam inscrever-se em contextos de resistência, opressão, subalternidade ou rebeldia, segundo o preconceito imposto pela formação, pela classe social, pela ideologia política ou pela religião. Falar de povos indígenas também traz consigo imagens de pobreza ou de uma mística telúrica; de selvageria ou de guardiões da floresta; de seres arcaicos ou de sábios que dialogam com as montanhas, os rios e as selvas; daqueles que deveriam ser "civilizados" ou daqueles de quem se deveria aprender. Com tudo isso, as formas de vida dos povos indígenas, distintas das concepções hegemônicas sobre o que significa viver em sociedade, deram lugar a uma série de narrativas que evidenciam os preconceitos de uma sociedade que

[9] Peça andina feita de lã, geralmente de alpaca, utilizada para cobrir a cabeça do frio.
[10] Veste mesoamericana, usada geralmente por mulheres, que consiste em uma blusa ou vestido sem mangas, feito de tecido bordado.

ainda resiste a reconhecer que habitamos um mundo plural, com diversas maneiras de compreender e viver a vida.

Diante das pretensões políticas de homogeneizar a pluralidade dos povos indígenas, é necessário, em primeiro lugar, sublinhar que, antes de índios, indígenas, nativos, aborígenes ou silvícolas, essas populações diversas têm nomes próprios, como aymara, guarani, tukano, potiguara, maya, mazahua, navajo, cherokee, entre muitos outros. Somente na América Latina e no Caribe existem mais de 800 povos originários[11], sem contar os mais de 500 que habitam a América do Norte. Segundo dados das Nações Unidas, os povos indígenas representam aproximadamente 6,2% da população mundial, mas constituem 15% das populações mais desfavorecidas e vulneráveis[12]. Essa situação de exclusão estrutural explica que, até hoje, essas comunidades continuem lutando pelo reconhecimento de seus direitos sobre a terra e o território, assim como por sua identidade e por suas formas de organização coletiva.

Do ponto de vista etimológico, a Real Academia Espanhola assinala que a palavra indígena provém do latim *indu* (“em, dentro”) e *gĕna* (“nascido”, “originário”), de modo que seu significado literal é “originário de um país ou território”[13]. Daí que Fausto Reinaga recordava, com ironia crítica, que no Congresso Indigenista Interamericano realizado no México em 1946 se mencionou que Winston Churchill era um “indígena britânico” (REINAGA, 2014, p. 126). Para o autor, então, não deveria surpreender que também se falasse de um “indígena boliviano” e, na mesma lógica, poderíamos referir-nos a um “indígena alemão” ou um “indígena espanhol”. A pergunta é inevitável: se indígena significa simplesmente “originário de um lugar”, por que essa categoria se atribui unicamente a certos povos, quase sempre racializados e subordinados dentro da estrutura social? Por que não a todos os originários de um território?

[11] Segundo o relatório elaborado pela UNESCO. https://www.unesco.org/es/node/83544
[12] Informação extraída da página oficial das Nações Unidas sobre a luta contra o racismo. https://n9.cl/av2z0c
[13] Informação extraída do portal da Real Academia Española, em sua seção do Dicionário da Língua Espanhola. https://dle.rae.es/ind%C3%ADgena

Talvez essa atribuição exclusiva do termo indígena possa ser compreendida a partir de seus sinônimos: aborígene, nativo, autóctone; todos eles associados ao antigo, ao passado, ao “atrasado”. Tratam-se de categorias que acompanharam as descrições sobre os povos indígenas, reduzindo-os a formas “arcaicas” de compreender e viver a vida, em contraste com as noções de “modernidade”. O termo indígena começou a ser utilizado formalmente para referir-se, de maneira mais específica, às populações que sobreviveram ao processo colonial nas atuais repúblicas do continente americano, deslocando progressivamente o termo índio, que havia adquirido uma carga depreciativa. Assim o celebrou Alejandro Marroquín, chefe da Seção de Investigações Antropológicas do Instituto Indigenista Interamericano, que assinalou em 1977:

> “Del término “indio”, viene el sinónimo indígena. Ya sabemos que, con el fin de evitar el acento fuertemente peyorativo de la palabra indio se trató de sustituirla por la palabra indígena; el éxito de la difusión de la palabra indígena por todo el continente, marca el triunfo de la sinonimia que es típicamente americana” (MARROQUIN, 1977, p.p. 12 - 13)

No entanto, o uso político das categorias identitárias para mobilizar-se e compreender-se como povos existentes variou conforme as regiões e as experiências coloniais. No caso boliviano, o movimento indianista adota uma posição crítica diante da categoria indígena, que considera assimilacionista e encobridora da persistência da ordem colonial nos atuais Estados-nação. O indianismo reivindica o termo índio acima de indígena ou camponês, porque entende que seu uso evidencia a continuidade do regime colonial sobre os povos racializados e revela as pretensões do indigenismo de integrar, e, ao mesmo tempo, subordinar, esses povos dentro do marco do Estado republicano. A esse respeito, Fausto Reinaga assinalava que “solo el indio resolverá el problema del indio” (REINAGA, 2014, p. 130), portanto:

> “El problema del indio no es de asimilación; es de liberación. No es un problema de clase (clase campesina), es problema de raza, de espíritu, de cultura, de pueblo, de Nación. El indio no debe, no tiene que asimilarse al yanqui, al ruso, al chino; el indio no tiene que ser asimilado, tiene que ser liberado.” (REINAGA, 2014, p. 131)

No contexto brasileiro, a categoria crítica e contestatória atualmente é indígena, em contraposição ao termo índio, que é considerado depreciativo, pois

carrega preconceitos relacionados a ser “preguiçoso, indolente, primitivo, selvagem, atrasado ou mesmo canibal, além do fato de ignorar toda a diversidade presente entre os povos indígenas” (Kaiowá, 2023, p. 3). Embora tenha existido um movimento indianista no Brasil desde o século XIX, com obras literárias como a trilogia O Guarani (1857), Iracema (1865) e Ubirajara (1874), de José de Alencar, e posteriormente toda a literatura, pintura e artes plásticas ao longo do século XX, essas correntes artísticas foram vistas como interpretações do mundo indígena a partir da branquitude, e não das vozes e experiências dos próprios povos. Elas serviram para criar uma imagem “nas condições para fixá-lo em um campo identitário em que as suas qualidades humanas foram naturalmente solapadas em prol da imagem idílica” (CARVALHO, 2018, P. 172). Assim, dentro da pluralidade dos povos indígenas do continente, existem diferentes narrativas de luta, cada uma com suas próprias estratégias e marcos de referência. Mas essa diversidade não implica uma contradição na luta de fundo: a disputa pela existência frente a um Estado que, de múltiplas maneiras, tem tentado silenciá-los.

### 1.1. Da colônia às definições contemporâneas: representações do indígena

Em 12 de outubro de 1492, com a chegada de Cristóvão Colombo ao nosso continente, inicia-se um processo de contato marcado pela disputa, guerra e atropelo entre duas visões de mundo: uma europeia, vitoriosa nas guerras contra os muçulmanos, e outra indígena, plural em suas formas de compreender a existência e de se organizar política, social, econômica e culturalmente. Este confronto inicial estabeleceu as bases de um encontro desigual, onde a pluralidade e os conhecimentos próprios dos povos originários seriam subjugados pela lógica imperial europeia. Sob essa perspectiva, as coroas europeias, juntamente com a Igreja Católica, empreenderam o que denominavam “la empresa de las Indias al grado de empresa santa” (ELLIOTT, 1991, p. 134), inaugurando uma cultura jurídica registrada em papéis nas chamadas índias. Desde a metrópole europeia, projetaram-se e regulamentaram-se a repartição de terras e o trato com os habitantes originários, estabelecendo normas destinadas a organizar a colonização e assegurar a dominação sobre os territórios “recém-descobertos”.

Quando os europeus chegaram ao nosso continente, um dos primeiros debates que se levantaram girou em torno da natureza do novo sujeito: o índio. Perguntava-se se ele era humano ou não e, de acordo com os debates intelectuais da época renascentista, as primeiras interpretações assumiram um caráter eminentemente teológico (OTERO, 1942). A Bíblia era considerada a principal fonte para explicar a origem dos homens e, ao não encontrar os chamados índios dentro dos relatos bíblicos da criação, muitos lhes negaram a humanidade.

Não obstante, já no testamento da rainha Isabel a Católica, no 1504, expressaram-se as primeiras intenções da Coroa espanhola de reconhecer e respeitar a integridade dos povos indígenas:

> "A demás suplico al rey mi señor muy afectuosamente, y encargo y mando a la princesa, mi hija, y al príncipe, su marido, que así lo hagan y cumplan, y que esto sea su principal fin y en ello ponga mucha diligencia, y que no consientan ni den lugar a que los indios, vecinos y moradores de las Indias y Tierra Firme, ganadas y por ganar, reciban agravio alguno en sus personas ni bienes, antes al contrario que sean bien y justamente tratados, y si han recibido algún agravio que lo remedien y provean para que no se sobrepase en cosa alguna lo que en las cartas apostólicas de dicha concesión se mandaba y establecía"[14]

Porém, essas disposições logo ficaram no plano da formalidade, pois, na prática, prevaleceu a visão que legitimava a guerra e a subordinação dos índios. Essa postura ficou claramente evidenciada no famoso debate de Valladolid, realizado entre 1550 e 1551, onde Juan Ginés de Sepúlveda defendeu que "Los bárbaros tienen, en virtud de esa ley natural, el deber de someterse, y en caso contrario, es justa la guerra emprendida contra ellos" (SEPULVEDA, 1941, p. 29). Em oposição, ergueu-se a voz de frei Bartolomé de Las Casas, que defendeu a humanidade dos povos originários e denunciou os abusos cometidos contra eles, destacando que: "era preciso tolerar la idolatría entre los indios (…) que los indios de América siendo hombres y no siervos por naturaleza no deben estar sujetos a un régimen de sumisión" (em OTERO, 1942, p.p. 68 - 69)

À margem das boas intenções expressas pela rainha e pelos clérigos em favor dos povos indígenas, a forma de tomar posse das terras no chamado "novo

[14] Testamento de Isabel I de Castilla, https://www.ub.edu/duoda/diferencia/html/es/primario16.html

mundo” e de controlar a vida de seus habitantes manteve-se de maneira ameaçadora por meio das capitulações, que eram um tipo de contratos entre a coroa espanhola e os chamados “conquistadores”, nos quais se definiam os limites geográficos das expedições, os pagamentos e os títulos concedidos (PIETSCHMANN, 1987). Essas disposições permitiam à coroa exercer controle não apenas sobre os territórios, mas também sobre os corpos das populações indígenas, obrigadas ao trabalho forçado e a atuarem como tradutores, sem possibilidade de resistência, sob ameaça normativa de sanção por desafiar a autoridade real.

Para compreender o modo hostil de persuasão da coroa espanhola na chamada “empresa santa” de conquista, o Requerimento Indiano de Valladolid, emitido em 28 de julho de 1513, é exemplar ao evidenciar a obrigação dos povos originários de submeter-se à coroa espanhola e à Igreja, sob a ameaça de sanções:

> “Y si así no lo hicieseis o en ello maliciosamente pusieseis dilación, os certifico que con la ayuda de Dios, nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus Majestades, y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos, y como tales los venderemos y dispondremos de ellos como sus Majestades mandaren, y os tomaremos vuestros bienes, y os haremos todos los males y daños que pudiéramos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen; y protestamos que las muertes y daños que de ello se siguiesen sea a vuestra culpa y no de sus Majestades, ni nuestra, ni de estos caballeros que con nosotros vienen”[15]

Este requerimento deveria ser lido em voz alta para as comunidades indígenas antes do início da conquista, no idioma próprio dos povos originários. Relata-se que foi lido por Francisco Pizarro, Hernán Cortés e Álvar Núñez Cabeza de Vaca antes de ingressarem nos territórios indígenas. Da mesma forma, sabe-se que seu uso era mais formal, e que, independentemente de os indígenas aceitarem ou não a chamada “conquista”, a exploração de seus territórios e corpos ocorria de igual maneira. As diferentes disposições jurídicas durante o período colonial podem

[15] Requerimiento Indiano. https://pueblosoriginarios.com/textos/valladolid/requerimiento.html

ser compreendidas sob o apotegma colonial espanhol, vigente até hoje: “se acata, mas não se cumpre”.

### 1.1.1. Nomear e regular o índio: a categoria colonial

A definição colonial para se referir aos povos indígenas deste continente foi o termo índio, empregado pela primeira vez por Cristóvão Colombo ao chegar às terras do chamado “Novo Mundo”, acreditando estar em solo das Índias, ou seja, em território asiático. Em seu diário de viagens, Colombo relata: “a dos horas después de medianoche (del 12 de octubre) apareció la tierra una isleta de los lucayos, que se llamaba **en lengua de indios** Guanahani” (em DUSSEL, 2021, p. 30, o destaque em negrito é meu). Em suas quatro viagens ao nosso continente, Colombo, até o dia de sua morte, não teve consciência de ter desembarcado em um novo território, distante das Índias.

Uma vez que as coroas europeias tomaram consciência do novo território, este seria denominado Índias Ocidentais, em distinção às Índias Orientais. A partir de então, o termo índio foi consolidado como categoria para compreender e regulamentar o novo território e seus habitantes, por meio de instituições como o Conselho das Índias, Cabildos de índios e posteriormente nas inúmeras Leis das Índias. O “índio” passou a funcionar como uma categoria jurídica, social e simbólica que permitia à metrópole europeia diferenciar claramente entre o que era europeu e o que não era. Em outras palavras, a categoria evidenciava a alteridade dos povos originários, legitimando práticas de dominação, exploração e subordinação. Assim, ao mesmo tempo em que os classificava como sujeitos de normativas diferenciadas, estabelecia mecanismos de controle político, social e econômico, criando as bases normativas e ideológicas para a colonização do continente.

Entre as normativas mais relevantes que regularam a vida dos povos indígenas na colônia, destacam-se as Leis de Burgos de 1512, consideradas a primeira legislação indiana. Estas constituíam um conjunto de disposições reais destinadas a estabelecer o “bom governo e tratamento dos índios”. Entre seus principais conteúdos estavam a regulamentação do processo de evangelização (construção de igrejas, responsabilidades dos espanhóis na instrução religiosa), a

obrigação dos índios de trabalhar, a distribuição de índios entre os encomenderos e, de forma significativa, a legalização da escravidão indígena em determinados casos (PIZARRO, ZELAYA, 2013).

Posteriormente, em um esforço para corrigir os abusos cometidos sob o regime de encomiendas, promulgaram-se as Novas Leis de 1542, cujo objetivo principal era limitar o poder dos encomenderos e restituir as encomiendas à Coroa, “prohibió dar más encomiendas, eliminó su carácter hereditario y quitó las que en aquel momento tenían los oficiales reales, las órdenes religiosas, los hospitales, las obras comunales y las cofradías” (MÉNDEZ, 2009, p. 42) Essas disposições responderam, em grande medida, às críticas e debates surgidos sobre a legitimidade do domínio espanhol sobre os povos originários. Um aspecto importante também dessa normativa foi a proibição da escravidão dos indígenas, prevendo sanções que poderiam chegar até à pena de morte. Porém, como sinaliza Méndez, essas novas disposições rapidamente geraram conflitos entre os encomenderos, provocando uma guerra civil “en menos de cuatro meses, que duró hasta 1550” (MÉNDEZ, 2009, p.44), o que levou à anulação do capítulo 30 das Novas Leis em 20 de outubro de 1545, reabrindo assim as portas no Peru para o sistema de encomienda hereditária.

Em 1680 consolidou-se um dos corpos normativos mais extensos do período colonial: a Recopilação de las Leyes de Indias, promulgada pelo rei Carlos II. Esta compilação, composta por nove volumes, 218 títulos e cerca de seis mil leis, tinha como objetivo sistematizar a legislação especial ditada para os territórios da América espanhola (CORRES, 2015). Nela, estabeleciam-se normas de base cristã destinadas a regulamentar diversos aspectos da vida colonial, com ênfase no controle das populações indígenas.

Entre suas disposições mais relevantes podem ser destacadas, segundo Grenni, (2004):

- As reduções, que consistiam na concentração de comunidades indígenas em assentamentos planejados, a fim de garantir maior controle político, econômico e religioso em benefício da Coroa.

- O regime de encomiendas, que ampliava as atribuições dos encomenderos na organização do trabalho indígena, assegurando o cumprimento do pagamento de tributos ao Estado colonial.
- O tributo indígena, que obrigava os povos originários a contribuir por meio de pagamentos em espécie e em moeda, constituindo-se como uma das principais fontes de receita fiscal.

A administração da justiça no âmbito colonial também contemplava mecanismos específicos em relação à população indígena. Entre as autoridades encarregadas encontravam-se:

- O corregedor, responsável por exercer funções judiciais em matéria penal e civil.
- Os padres doutrinários, incumbidos de sancionar os índios que persistiam em práticas religiosas consideradas “idólatras”.
- Os visitadores reais, responsáveis por inspecionar a conduta das autoridades locais e assegurar o cumprimento das disposições da Coroa.

Os habitantes do chamado “novo mundo” passaram, então, a ser denominados nos registros coloniais e nas normativas da Coroa espanhola como índios, sendo essa categoria também utilizada nas demais colônias europeias do continente, como as portuguesas, inglesas e francesas, e passando a denominar seus territórios como as “Índias Ocidentais”. Assim, durante o período colonial, índio tornou-se a categoria que pretendia generalizar as diversas civilizações indígenas que habitavam esse território.

É importante destacar que, embora a empresa colonial no continente americano tenha implicado o desaparecimento e a desestruturação de milhares de populações indígenas, os tipos de “conquista” não foram uniformes, mas variaram de acordo com as regiões, as civilizações e as estratégias implementadas pelos poderes coloniais. Nas ilhas do Caribe, como a atual Jamaica ou a Española, a colonização caracterizou-se por um processo de extermínio praticamente total das

populações originárias por meio da violência, da escravização e das doenças[16]. Já na Mesoamérica e nos Andes, onde existiam estruturas estatais complexas como os impérios mexica e inca, a Coroa espanhola recorreu a mecanismos de cooptação e negociação: reconheceram-se temporariamente certas formas de nobreza indígena, incorporaram-se instituições pré-existentes como o cabildo indígena e estabeleceram-se alianças com povos rivais dos impérios derrotados (DE ROJAS, 2016). Na Amazônia e em outras regiões consideradas periféricas pela ordem colonial, o controle foi mais fragmentário, combinando missões religiosas, expedições militares e processos de colonização tardia que frequentemente conduziram ao deslocamento forçado e ao genocídio cultural.

No caso da colônia portuguesa no que hoje conhecemos como Brasil, o termo "índio" passou a ser empregado a meados do século XVI, juntamente com expressões como "negro da terra" ou "natural da terra". Essas denominações carregavam um sentido de alteridade e subordinação, situando o indígena como parte da floresta, qualificado de "rústico" e "bárbaro" (CARDIM, 2019). Nessa perspectiva, a Igreja assumia a missão de levar o evangelho e "civilizar" os povos originários, reorganizando sua vida em torno das aldeias missionárias, o que deu origem à categoria de "índio aldeado".

> "'Domesticar', 'instruir', 'doutrinar' e, ainda, 'civilizar', 'fazer [os indígenas] civis' e 'civilidade', são palavras utilizadas em muitos documentos para caracterizar as aldeias missionárias ao longo de todo o período colonial, o mesmo se podendo dizer da expressão 'curador dos miseráveis índios', usada para descrever os missionários ou os capitães que os coadjuvavam no governo das aldeias. Quanto aos 'índios civis', eram os que haviam enveredado pelo caminho apontado pelos missionários e adotado a aldeia como lugar de residência, por oposição dos 'rústicos', em regra itinerantes pelos sertões e matas" (CARDIM, 2019, p. 45)

As políticas de redução e de reassentamento implementadas pela Coroa e executadas em grande parte pelas ordens religiosas não apenas transformaram radicalmente as formas de vida indígena, mas também geraram fricções, resistências e enfrentamentos violentos. Essas tensões, longe de uma narrativa de

[16] Segundo dados dos pesquisadores Marcelo Grondin e Moema Viezzer, o aniquilamento, ou "genocídio, dos povos indígenas durante o período colonial resultou em mais de 70 milhões de vítimas, configurando-se como o maior extermínio populacional de toda a nossa história. Essa afirmação encontra-se registrada no livro Abya Yala: Genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários das Américas (2018).

“colonização pacífica”, configuraram um cenário de profundas fissuras sociais, marcado pela captura, pelo trabalho forçado e pela escravização dos povos indígenas. Como sinala Cardim, esse processo se acentuou especialmente nos territórios do Maranhão e do Pará, onde a expansão colonial dependeu em grande medida da exploração indígena antes da consolidação do tráfico de africanos escravizados.

### 1.1.2. O indígena na transição para a república

Nas primeiras décadas do século XIX desencadearam-se os movimentos emancipatórios na América espanhola, conhecidos como os “gritos libertários”, liderados por figuras como Simón Bolívar, José de San Martín e Francisco de Paula Santander, entre outros. Esses levantes buscavam a independência do domínio colonial espanhol, mas não implicaram em plena liberdade nem em cidadania integral para os povos indígenas, que participaram ativamente nos exércitos revolucionários, muitas vezes sem que seus direitos coletivos ou individuais fossem reconhecidos (SARKISYANZ, 2013).

Após a culminação dos processos de independência, surgiram propostas para reestruturar administrativamente os novos Estados, algumas das quais incorporavam ideias inspiradas nas instituições indígenas pré-hispânicas. Um exemplo notável foi a sugestão de Manuel Belgrano e Juan Martín Güemes de reinstaurar o inca como “monarca constitucional”. No entanto, no contexto dos debates liberais e da influência dos ideais franceses de “igualdade, liberdade e fraternidade”, tais iniciativas não prosperaram[17]. Assim, as novas repúblicas adotaram modelos políticos e administrativos liberais, deixando em grande medida de lado as formas próprias de organização dos povos indígenas, que continuaram sujeitos a uma cidadania limitada e subordinada à nova ordem republicana.

> “Incluso el mismo Simón Bolívar –cuyo nombre adoptó la nueva república- su “libertador” colisionó con los intereses de la oligarquía criolla, cuando en 1824 –siguiendo los modelos liberales franceses, pero atentando contra la ética social de la mayoría indígena. Intentó

[17] Segundo o historiador Sarkisyanz (2013), será um advogado liberal indígena aymara, Don Vicente Pazoskanki, o principal opositor a essa proposta, pois se teria deixado para trás os governos das “alpargatas e das penas”.

> declarar todo el territorio labrado por los indígenas como su propiedad privada" (SARKISYANZ, 2013, p. 44)

A visão que Bolívar tinha sobre os povos indígenas os concebia como sociedades primitivas, reduzidas à miséria pela colônia e, portanto, sem um papel central nas novas repúblicas. Nesse sentido, Favre (1986) reforça essa postura ao recordar os escritos de Bolívar, nos quais afirmava que "·La mayor parte del (elemento) indígena se ha aniquilado" (FAVRE, 1986, p. 4). Assim, uma vez constituídas as repúblicas, as reformas políticas, econômicas e jurídicas implementadas após a independência impactaram diretamente nas estruturas indígenas que, de certa forma, haviam permanecido vigentes desde o período colonial. Por exemplo, os cacicazgos, previamente reconhecidos e legitimados pela Coroa espanhola, perderam todo o valor jurídico, e qualquer tentativa de manter os títulos coloniais passou a ser interpretada como traição à pátria.

A partir da instauração dos marcos legais republicanos, promoveu-se a expropriação sistemática das terras comunais indígenas sob a justificativa de que estas não eram "produtivas" nos termos do modelo econômico dominante. Argumentava-se que tanto o Estado quanto os particulares poderiam dar um uso mais eficiente a esses territórios do que os povos indígenas, invisibilizando, assim, suas formas próprias de organização agrária, de uso coletivo e de cosmovisão com a terra. Na Bolívia, um exemplo paradigmático dessa política foi a chamada Lei de 28 de setembro de 1868, impulsionada durante o governo de Mariano Melgarejo em meados do século XIX, que abriu caminho para a transferência, mediante venda, de grandes extensões de terras comunais às mãos de fazendeiros e latifundiários.

> "Artículo 1°.- Las tierras poseidas por la raza indijenal y conocidas hasta hoy bajo el nombre de tierras de Comunidad, se declaran propiedad del Estado.
>
> Artículo 2°.- La contribucion a que la raza indijenal estaba sujeta, por concecuencia de la posesion de las tierras de comunidad, queda abolida, asi como tambien quedan abolidas las obligaciones y demas cargas que pesaban sobre dicha raza por la misma causa" (Ley de 28 de septiembre de 1868)

Os territórios comunais foram progressivamente usurpados e os povos indígenas passaram a se converter em mão de obra não remunerada dos latifúndios nas mãos dos novos proprietários republicanos. Do ponto de vista normativo, a condição indígena ficou excluída da nova nomenclatura cidadã que definiu a

identidade da nação boliviana, O indígena, nos primeiros discursos republicanos, foi apresentado como um sujeito destinado ao subjugamento ou até mesmo ao desaparecimento "por seleção natural" (REINAGA, 2014). Mais tarde, essa categoria foi reconfigurada em torno da figura sob a ideia de que se tratava de "povos doentes" (ARGUEDAS, 1911) e "camponês" (com a Reforma Agrária de 1953), concebido essencialmente como força de trabalho para a economia agrária, embora sem superar a posição subordinada em relação ao cidadão branco[18]. Suas línguas, sistemas normativos, formas de organização política e expressões culturais foram relegados a um lugar de inferioridade jurídica e social.

Essa persistência de hierarquias demonstra que a transição da colônia para a república não representou uma ruptura na estrutura de dominação, mas sim a continuidade da desigualdade, agora legitimada pelos novos marcos normativos republicanos. Um exemplo claro disso é que, durante a década de 1990, a Bolívia implementou políticas multiculturais que marcaram um avanço no reconhecimento dos povos indígenas. Pela primeira vez na história constitucional do país, a partir da reforma constitucional de 1994, foi declarado que a Bolívia é um Estado multiétnico e pluricultural, reconhecendo os direitos dos povos indígenas. No entanto, como observa Walsh (2012), essas políticas multiculturais não significaram transformações efetivas na vida das comunidades indígenas, representando, sobretudo, mudanças nominais e simbólicas.

No caso brasileiro, o professor Carlos Federico Marés (1992) sustenta que a construção jurídica do "índio" seguiu um caminho semelhante ao observado em outras repúblicas latino-americanas, na medida em que a categoria foi utilizada como um conceito homogeneizador. Esse olhar correspondia à lógica colonial que reduzia a pluralidade a uma figura abstrata: o "índio", um sujeito inventado pelos europeus com fins de dominação e domesticação, seguindo o padrão da Igreja Católica, de uma língua comum e de uma única cultura.

[18] É importante destacar que a Revolução de 1952 na Bolívia introduziu uma nova denominação para se referir ao "índio", até então considerado uma categoria colonial. A partir de seu vínculo laboral com a terra, passou a ser chamado de "camponês", o que implicou uma ressignificação do indígena sob essa nova categoria. Por isso, até hoje, na Bolívia, o termo camponês é entendido, em grande medida, como sinônimo de indígena.

Durante os primeiros anos do Império, os povos indígenas não foram juridicamente silenciados como os escravos, mas foram generalizados e submetidos a um processo de assimilação forçada. O professor Marés aponta que a Carta de Lei de 27 de outubro de 1831 declarava o fim da escravização indígena, mas simultaneamente dispunha que os já libertos passassem a um regime de tutela orfanológica de caráter civil. Ou seja, os indígenas deixavam de ser considerados escravos, mas também não eram mais reconhecidos como povos com organização própria: eram reduzidos à condição de "órfãos", devendo os juízes lhes atribuir um ofício para sobreviver, como se fossem brancos pobres sem comunidade nem cultura.

> "Esta Carta de Lei, em seus seis singelos artigos é a declaração de liberdade dos índios, e um reconhecimento formal de que, embora já proibida, existia a sua escravização legal. Entretanto, a solução que aquela Carta de Lei encontrou para reparar os danos causados aos índios em cativeiro, foi declarar-lhes órfãos para que os Juízes respectivos os depositassem onde viessem a ter trabalho ou ofício fabril" (DE SOUZA FILHO, 1992p. 155)

Para a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, essa forma de tratar os indígenas a partir da lei era, na realidade, uma "legislação do lobo sobre o cordeiro", na qual o reconhecimento formal de direitos coexistia com práticas sistemáticas de exploração e submissão. Mesmo no século XX, com a criação em 1910 do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), inspirado em uma doutrina positivista que colocava o Brasil centro do direito indigenista, "perdurou a distância considerável que separa a lei da prática real" (CUNHA, 1987, p. 21). Neste mesmo século XX, o Código Civil de 1916 consolidou a generalização da "orfandade" dos indígenas e assumiu como dada a sua menoridade permanente. Em seu artigo 6º, referia-se aos "silvícolas" como sujeitos de tutela, carregando o preconceito de que os povos indígenas acabariam se extinguindo diante do avanço da moderna sociedade brasileira.

De modo que, na República brasileira, o "índio" foi juridicamente concebido como um menor de idade perpétuo, tutelado, assimilado e destinado ao desaparecimento cultural. Esse processo dialoga com o observado na Bolívia: em ambos os contextos, a República, ao reconhecer formalmente o indígena, o fazia a partir de uma lógica que negava sua condição de sujeito político-jurídico autônomo, subordinando-o a um projeto estatal homogeneizador.

### 1.1.3. Concepções contemporâneas do indígena

A partir das normativas internacionais, como a Convenção 169 da OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, considera-se como povos indígenas todos aqueles descendentes das populações que habitavam os territórios antes da chamada “conquista” ou “colonização”, e que atualmente preservam total ou parcialmente suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas.

Essa caracterização dialoga com o que estabelece a atual Constituição Política do Estado da Bolívia, em vigor desde 7 de fevereiro de 2009, que define como povo “indígena originário campesino” toda coletividade humana que compartilha identidade cultural, idioma, tradição histórica, instituições, territorialidade e cosmovisão, e cuja existência é anterior à invasão colonial espanhola (Art. 30).

Por sua vez, a normativa brasileira, por meio do Estatuto do Índio aprovado em 19 de dezembro de 1973, estabelece que é considerado “índio ou silvícola” todo “indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional” (Art. 3). Além disso, o estatuto diferencia três tipos de povos indígenas, que segundo o artigo 4 são:

> **“I – Isolados**: quando vivem em grupos desconhecidos ou sobre os quais se possuem poucos e vagos informes, por meio de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;
>
> **II – Em vias de integração**: quando, em contato intermitente ou permanente com grupos externos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual passam a depender cada vez mais para o próprio sustento;
>
> **III – Integrados**: quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos de sua cultura”

A partir do exposto, é possível identificar distintas formas de conceptualizar o indígena, cada uma baseada em contextos históricos, políticos e jurídicos específicos. Essas caracterizações permitem observar tanto pontos de afinidade quanto tensões significativas em torno do reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos de direitos. A seguir, apresenta-se uma tabela comparativa que resume essas diferenças e semelhanças.

| Característica | Convenção 169 da OIT & Declaração da ONU | Constituição Política do Estado da Bolívia (2009) | Estatuto do Índio – Brasil (1973) |
|---|---|---|---|
| **Origem temporal** | Preexistência à "conquista" ou "colonização". | Preexistência à invasão colonial espanhola. | Ascendência pré-colombiana. |
| **Critério de autoidentificação** | Reconhecimento como povos distintos que se autoidentificam como indígenas. | Implícito na definição, mas não mencionado explicitamente. | A pessoa "se identifica" e é identificada por outros como pertencente ao grupo étnico. |
| **Critério coletivo** | São povos e não indivíduos isolados; são considerados comunidades com instituições próprias. | Define-se como "coletividade humana" com elementos culturais compartilhados. | Enfoca o indivíduo (todo indivíduo...), ainda que dentro de um grupo étnico diferenciado. |
| **Instituições próprias** | Mantêm total ou parcialmente suas instituições sociais, econômicas, culturais e políticas. | Reconhece identidade cultural, idioma, tradição histórica, instituições, | Refere-se a características culturais diferenciadas da sociedade nacional, mas não menciona |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | cosmovisão e territorialidade. | institucionalidade própria. |
| **Reconhecimento territorial** | Sim, reconhece o vínculo com o território como essencial para sua existência. | Sim, explícito: a territorialidade faz parte da definição constitucional. | Não se menciona explicitamente o direito ou vínculo com o território no artigo citado. |
| **Linguagem empregada** | Povos indígenas (no plural, com ênfase no coletivo e autodeterminado). | Nações e povos indígena originário camponeses. | Índio ou silvícola (conotação biologicista e terminologia defasada). |
| **Marco conceitual** | Enfoque em direitos coletivos, autonomia e autodeterminação, dentro do pluralismo jurídico. | Reconhece pluralismo jurídico, direito próprio, autonomia territorial, língua e cultura. | Enfoque integracionista e tutelar, herdeiro do paradigma de "assimilação" dos povos indígenas à sociedade nacional dominante. |

**Tabela I. Os povos indígenas segundo a OIT, a CPE da Bolívia e o Estatuto do Índio no Brasil.**

Podemos assinalar, então, que os três marcos normativos compartilham certos pontos de convergência em relação aos povos indígenas, como o reconhecimento de sua existência anterior à colonização e o reconhecimento de suas diferenças culturais. No entanto, as divergências entre eles refletem tanto contextos históricos específicos quanto paradigmas jurídicos distintos. No caso brasileiro, o Estatuto do Índio, aprovado em 1973, ainda se enquadra em uma perspectiva integracionista e tutelar, característica de um período anterior ao reconhecimento dos direitos coletivos dos povos indígenas. Essa normativa define

o indígena a partir de uma ótica individual e biologicista, sem reconhecer explicitamente o direito ao território nem a autodeterminação, elementos fundamentais no enfoque contemporâneo dos direitos indígenas (CUNHA, 1987).

Por outro lado, a Constituição Política do Estado boliviano de 2009 representa um avanço significativo ao consagrar o pluralismo jurídico, a territorialidade, as cosmovisões e as autonomias indígenas, tudo isso no marco de um Estado Plurinacional. Essa formulação inspira-se claramente nos princípios estabelecidos pela Convenção 169 da OIT e pela Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, incorporando uma visão mais integral dos povos como sujeitos coletivos de direitos. Portanto, enquanto os marcos internacionais e a Constituição boliviana avançam para uma abordagem de reconhecimento, pluralidade e autodeterminação, o caso brasileiro ainda evidencia resquícios jurídicos do indigenismo estatal assimilacionista. Isso reforça a urgência de uma profunda reforma legal no Brasil, que permita adequar sua normativa aos padrões internacionais de direitos dos povos indígenas.

Considero relevantes as reflexões de Manuela Carneiro da Cunha (1987) em seu trabalho sobre os povos indígenas e as categorias utilizadas para compreendê-los nas normativas, ao destacar que a identidade indígena não deve ter como centralidade aspectos culturais fixos, mas sim a capacidade de permanente reelaboração da cultura no tempo e no espaço. A cultura é compreendida como algo essencialmente dinâmico e em constante transformação, de modo que não constitui um pressuposto estático dos grupos étnicos, mas, antes, um produto de sua própria historicidade, “a cultura, portanto, ao invés de ser o pressuposto de um grupo étnico, é de certa maneira produto deste” (CUNHA, 1987, p. 25)

Com tudo o que foi exposto até aqui, vamos compreender como povos indígenas aquelas coletividades humanas originárias cuja existência é anterior à colonização e que conservam, total ou parcialmente, formas próprias de compreender, habitar e dar sentido à vida, enraizadas em seus territórios, espiritualidades e estruturas sociais. Sua identidade não é homogênea, nem estática, tampouco se reduz a categorias impostas, mas se afirma a partir do autorreconhecimento, da memória histórica e da luta política. Embora normas

internacionais como a Convenção 169 da OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas os reconheçam como sujeitos coletivos de direito, persistem marcos normativos que buscam assimilá-los (como o Estatuto do Índio no Brasil) ou negar sua condição de povos, evidenciando que seu reconhecimento continua sendo uma luta frente aos Estados.

### 1.1.4. A terra para os povos indígenas: uma aproximação desde os Andes e a Amazônia

O forte vínculo dos povos indígenas com a terra remonta a muito tempo. Já o vice-rei Toledo advertia ao rei Felipe II da Espanha que “lo que los indios aman por encima de todo es la tierra” (CORNEJO, 1983). Essa relação, no entanto, não é uniforme: variou e varia conforme os diferentes povos indígenas do continente e seus respectivos biomas. No caso andino, por exemplo, os aymaras e quéchuas organizavam, e em muitos casos ainda organizam, seu ritmo de vida a partir do calendário agrícola. Ou seja, é a partir da terra, de seus ciclos e de seus alimentos que se estrutura tanto a organização social quanto as festividades. Na Amazônia, são conhecidas as políticas portuguesas e espanholas de reunir em aldeias os diversos mundos indígenas, já que estes viviam em movimento segundo suas próprias formas de compreender o tempo junto à floresta e aos rios.

É preciso enfatizar que, embora hoje a luta dos povos indígenas pelo território se associe principalmente às zonas rurais ou da floresta, isso nem sempre foi assim. A ruralização do indígena é um efeito histórico da colonização, que empurrou os povos originários, junto a seus modos de vida, para as periferias das cidades coloniais. Daí que Alipio Valencia Veja (1961), para a realidade boliviana, assinalava que “os dueños y habitantes de la ciudad, llegan a ser el blanco y el mestizo; y le indio no es sino un ser ajeno a la urbe” (VALENCIA, 1961, p. 17). Do mesmo modo, as crônicas europeias registram o assombro dos primeiros colonizadores diante das metrópoles indígenas existentes na Mesoamérica e nos Andes, testemunho de uma presença indígena também urbana antes da imposição colonial.

> “Tiene esta ciudad muchas plazas, donde hay continuo mercado y trato de comprar y vender. Tiene otra plaza tan grande com odos veces la ciudad de Salamanca, toda cercada de portales alrededor, donde hay cotidianamente arriba de sesenta mil ánimas comprando

> y vendiendo; donde hay todos los géneros de mercadurías que en todas las tierras se hallan" (HERMAN CORTES, Segunda Carta de Relación. En Novus Orbis, 1984, p. 75)

No caso andino, o cronista e conquistador espanhol Pedro Sancho, a respeito da cidade de Cusco, assinalou que "la vio tan grande y hermosa, que sería digna de España; y toda llena de palacios, porque en su recinto no vivía gente pobre" (em CARMEN MARTÍN RUBIO, 1993, p. 25). A cidade, compreendida hoje como o antagônico ao rural, provém de um legado histórico de poder exercido a partir do espaço urbano sobre o campo, concebido como lugar de extração e exploração do trabalho indígena e negro. Por isso, Valencia Vega assinalava que "la ciudad se erigió así como un elemento más para perpetuar la opresión del nativo encariñado de la tierra" (VALENCIA, 1961, p. 17) e, portanto, "había pues razón para que el indio campesino se sintiese como en territorio hostil cuando ingresaba a la ciudad. Es que la ciudad era enemiga del campo" (VALENCIA, 1961, p. 18). As principais instituições coloniais transformaram a organização territorial e afetaram o controle ancestral das terras indígenas em todo o continente.

A seguir, dedicarei a analisar os diferentes sentidos da terra para os povos indígenas, com base em fontes históricas e antropológicas, bem como em entrevistas com acadêmicos, ativistas e líderes indígenas dos Andes e da Amazônia da Bolívia e do Brasil. O objetivo é apresentar um panorama amplo que possibilite problematizar o conceito de terra, tanto como território quanto como Mãe, servindo de base para a abordagem dos capítulos seguintes desta pesquisa.

### 1.1.5. O espaço andino e amazônico

Desde a aprovação das constituições plurinacionais do Equador e da Bolívia, conceitos como Mãe Terra e *Pachamama* ganharam visibilidade internacional, impulsionados também pelo contexto global da crise climática. No entanto, essa expansão veio acompanhada de um risco importante: a tendência de homogeneizar os sentidos indígenas da terra sob uma única categoria de origem andina. Essa preocupação emergiu com força durante meu trabalho de campo, especialmente nas conversas com lideranças indígenas da Amazônia boliviana e brasileira, que

questionam a centralidade do conceito de *Pachamama* como representação única do vínculo indígena com a terra.

Um exemplo ilustrativo é a crítica da professora Rosario Aquim Chávez, professora e pesquisadora amazônica, que se referia ao discurso oficial do Estado Plurinacional, particularmente ao enunciado pelo vice-presidente aymara David Choquehuanca. Ele costumava afirmar que os povos indígenas "vêm da força das montanhas e das pedras ancestrais, guiados pelo pai Sol e pela Lua". Diante dessa narrativa, Aquim respondia com contundência:

> "¿Cuál montaña? ¿Cuál piedra? ¿Hijos del sol? ¡Esa lectura es muy andinista! En la Amazonía, en nuestro territorio no hay piedras, no hay montañas, y cuando elevas la cabeza no ves el sol o la luna, estás repleto de árboles. Hay un intento de andinizar lo indígena y nosotras, como amazónicas, no podemos dejar eso. Nosotras somos pueblos de ríos y de árboles, tenemos otra matriz." (Rosario Aquim. 2 de junio de 2022, ciudad de La Paz, Bolivia)

Por sua parte, o dirigente da Central de Organizações de Povos Nativos Guarayos (COPNAG), Ramiro Tapendaba[19], expressava na mesma linha:

> "En Urubichá[20], la educación para nuestros niños está siendo impartida por profesoras provenientes de La Paz, quienes les enseñan sobre la historia de los pueblos indígenas aymaras, pero no hay nada sobre nosotros. Por eso, pedimos a las autoridades una educación que refleje nuestra realidad. Nuestros niños están olvidando a sus abuelos y nuestra identidad". (Ramiro Tapendaba, 5 de abril de 2023, Urubichá, Santa Cruz, Bolivia)

Esses testemunhos revelam as tensões que surgem quando se tenta construir uma identidade indígena única a partir de parâmetros culturais andinos. No marco do debate sobre os direitos da Mãe Terra, torna-se crucial não apenas repensar nosso vínculo com a terra, mas também respeitar a pluralidade de formas com que os povos indígenas a compreendem e habitam. A denúncia da professora Aquim e de Tapendaba são legítimas: desde a instauração do Estado Plurinacional, a hegemonia cultural andina produziu um discurso que, em nome do indígena,

[19] Nome fictício a pedido do entrevistado.
[20] Município com a maior população indígena guarayo na província de Guarayos, em Santa Cruz, Bolívia.

invisibiliza outras territorialidades e cosmovisões, especialmente as amazônicas, não apenas na Bolívia, mas em toda a região[21].

### 1.1.6. Imaginários coloniais e territorialidades indígenas

Os Andes e a Amazônia foram historicamente construídos como territórios ideologicamente opostos. O primeiro, associado às montanhas, aos nevados e às sociedades andinas, principalmente aymaras e quéchuas, vinculadas à vida "moderna", urbana e ao aparato estatal. O segundo, retratado como um território selvagem, perigoso e inóspito, habitado por uma multidão de povos indígenas pequenos e dispersos, considerados "difíceis de contatar" e cujos territórios são apresentados, a partir de um olhar externo, como disponíveis para exploração, colonização ou expansão agroindustrial.

Essas narrativas, que segmentam e hierarquizam geografias e povos, têm raízes profundamente coloniais e foram posteriormente reforçadas pelos Estados republicanos. Um exemplo aparece em um relatório do padre Francisco de Andrade de 1662, dirigido a um visitador enviado pelo comissário geral da ordem franciscana no Peru. Nesse documento, Andrade descreve os territórios amazônicos como terras habitadas por povos incapazes de se comunicar entre si, os quais ele qualifica como "cruelíssimos e bárbaros", afirmando que:

> "Hablan diversas lenguas y no se pueden comunicar entre ellas. Están aisladas y no tienen ningún trato entre sí, a menos que sea para pelear y cortarse las cabezas unos a otros, actividad 'en que ponen su mayor felicidad'. Son 'gente cruelíssima, y bárbara, y tan inquieta' que no solo esclavizan y les cortan la cabeza a sus vecinos, sino también a su propia gente." (Em SANTOS-GRANERO, 2005, p. 117)

Em contraste, Andrade se refere às populações andinas como sociedades mais próximas do ideal europeu de civilização, descrevendo-as como "majoritariamente monogâmicas, crentes em divindades superiores, organizadas

[21] Essa posição não busca desmerecer o valioso trabalho político, discursivo e simbólico realizado pelos povos andinos na Bolívia para alcançar presença no cenário estatal. Trata-se, sem dúvida, de uma conquista histórica, alcançada com sangue e por meio de milhares de protestos nas ruas. A questão aqui é outra: ao alcançar uma centralidade política, com maioria parlamentar e presença no governo, as narrativas indígenas andinas passam a ter um impacto nacional decisivo, gerando agendas e marcos interpretativos a partir de sua própria perspectiva cultural e territorial.

em comunidades ordenadas, com governo centralizado e vivendo sob uma espécie de *pax incaica*" (Em SANTOS-GRANERO, 2005, p. 118). Seguindo essa mesma linha, o investidor espanhol Gaspar de Espinoza, em 3 de outubro de 1533, escrevia ao Rei Carlos V sobre os indígenas dos Andes o seguinte:

> "Estos Yndios destas provincias del Perú es la gente mas aparejada para servir españoles y que con mejor voluntad lo harán de quantos se han visto y avrá poco trabajo en apremiarlos para ello ansy porque son acostumbrados a servir (…) a los señores e gente de guerra" (Em MURRA 2002, p. 31)

Esse contraste ideológico não apenas marcou a lógica colonial da evangelização e do controle territorial, mas também permaneceu como matriz de pensamento na organização estatal e nas representações contemporâneas do que se entende como indígena. Assim, construiu-se uma imagem dicotômica que opõe o "ordenado" e "civilizável" dos Andes ao "selvagem" e "desarticulado" da Amazônia, invisibilizando os múltiplos vínculos, intercâmbios e diálogos que os povos indígenas de ambos os territórios historicamente teceram em suas formas de vida, resistência e convivência territorial.

### 1.1.7. Os Andes e o sentido aymara da terra: Pachamama

O território andino, que percorre grande parte do oeste sul-americano, caracteriza-se por sua geografia montanhosa, marcada por cordilheiras, altiplanos e vales interandinos (MONTES DE OCA, 1995). Na Bolívia, essa região compreende o altiplano e os vales altos, onde se assentam historicamente os povos aymaras e quechuas. Essa espacialidade andina não apenas configurou formas particulares de organização social, econômica e espiritual, mas também foi o centro político e administrativo de diferentes projetos estatais, desde o governo Inca até a República. A concentração urbana, a estruturação comunal do território e o forte vínculo com a ritualidade das montanhas (*Wak'as, Achachilas e Apus*) são elementos-chave que moldam essa territorialidade.

O povo aymara constitui uma das nações indígenas mais importantes dos Andes sul-americanos (Sobretudo na parte boliviana, onde o poder estatal está assentado em território aymara, o que tem provocado uma intensa participação política desse povo dentro do Estado). Para além das fronteiras republicanas, sua

presença abrange extensos territórios que hoje correspondem à Bolívia, Peru, Chile e Argentina. Atualmente, na Bolívia, os aymaras formam a segunda população indígena mais numerosa, tanto em termos linguísticos quanto demográficos, ficando atrás apenas do povo quéchua. Segundo os dados disponíveis do Censo Nacional de População e Habitação de 2012, na Bolívia, 1.191.352 pessoas se autoidentificaram como pertencentes ao povo aymara, o que representa aproximadamente 15,89% da população total do país naquele momento[22].

No Peru, segundo o Censo Nacional de 2017, os aymaras representam 2,4% da população, o que equivale a 548.292 pessoas[23], enquanto no Chile, segundo o Censo de 2017, estima-se que 156.754 pessoas se identificam como aymaras, representando aproximadamente 7,2% da população indígena[24]. Na Argentina, embora a presença aymara seja menos numerosa, existem comunidades principalmente na província de Jujuy (GOLOVANEVSKY, GONZALES E BERGESIO, 2018). Os dados específicos sobre sua quantidade são limitados, mas elas contribuem para a diversidade cultural da região.

Quanto às suas práticas culturais, organização comunitária e cosmovisão, o povo aymara compartilha múltiplos elementos com o povo quéchua. Essa proximidade levou o antropólogo Xavier Albó a afirmar que, sob uma perspectiva antropológica e cultural, não é totalmente útil traçar uma distinção rígida entre ambas as culturas. Em suas palavras:

> “Tampoco tiene mucho sentido diferenciar entre una ‘cultura’ quechua y otra aymara: parece más exacto y útil hablar de una cultura andina común que en unas partes se expresa en lengua quechua y en otras en lengua aymara” (ALBÓ, 2002, p. 127).

Albó também sugere que, nas épocas pré-coloniais, não existia uma identidade aymara ou quechua homogênea tal como a entendemos hoje. O governo Incaico, ou Tawantinsuyu, foi uma estrutura político-administrativa que agrupou diversas sociedades por meio da conquista, liderada pela elite inca. Embora tenha alcançado certa articulação territorial e simbólica, não está claro se essa estrutura

[22] Instituto Nacional de Estadística de Bolívia - INE
[23] Instituto Nacional de Estadística e Informática - INEI
[24] Instituto Nacional de Estadísticas - INE

gerou um sentimento de pertencimento identitário comum entre todos os povos nela integrados.

No entanto, atualmente, especialmente no contexto boliviano, emergiu uma intelectualidade aymara que construiu um discurso político, centrado na reivindicação da nação aymara como uma entidade histórica e política (Veja, por exemplo, o movimento político do nacionalismo aymara, com livros como Estado Federal Aymara de Kawi Kastaya (2016) e Antologia do Neoindianismo de Pablo Velásquez, 2025.). Esse discurso chega a propor a possibilidade de constituir um Estado aymara próprio, que reúna os territórios hoje fragmentados pelas fronteiras dos quatro Estados-nação modernos. Essa proposta responde a uma leitura geopolítica crítica da fragmentação imposta pelos Estados republicanos (e até pelo próprio Estado Plurinacional) e busca restaurar uma forma de soberania indígena além dos limites impostos pela colonização e pela modernidade ocidental.

### 1.1.8. A terra para os aymaras

Antes de começar, considero necessário problematizar e conceituar uma categoria que será utilizada nesta seção: ontoepistemologia. O conceito de ontoepistemologia, articulado às realidades dos povos andinos, é desenvolvido por Marisol de la Cadena (2015; 2018) e propõe uma crítica à separação moderna ocidental entre ontologia (modo de ser e fazer) e epistemologia (modo de conhecer). Para a autora, essa cisão não faz sentido no contexto andino, onde conhecer é inseparável de ser e agir. A ontoepistemologia, nesse sentido, não apenas marca a intersecção entre pensamento e prática, mas também evidencia a indissociabilidade entre as relações que constituem os sujeitos e suas formas de existência. Nas palavras de De la Cadena:

> “Ontología no puede ser leído con el hábito con que se leían las etnografías que utilizan cultura como herramienta. Ontología no es algo que el otro tiene, como acostumbramos pensar cuando leemos a través de cultura: la diferencia cultural es algo que el otro tiene. Utilizar ontología como herramienta analítica demanda metodológicamente otro análisis. Es un análisis en el cual lo que estás haciendo resulta en aquello que será, que emergerá, de lo que estás haciendo; aquello sobre lo que estás trabajando no es antes de la práctica.” (DE LA CADENA, RISOR E FELDMAN, 2018: 169)

Essa perspectiva ressoa com abordagens antropológicas que compreendem a existência como constituída pela relacionalidade, como é o caso de Marilyn Strathern (2006), cuja obra enfatiza que os sujeitos não existem isoladamente, mas são produzidos em e por meio das relações.

Em “Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds” (2015), De la Cadena relata como a relação entre seu interlocutor Mariano e o que convencionalmente chamaríamos de “paisagem andina” desafia os limites da tradução antropológica. Montanhas como o Ausangate não são apenas formações geográficas: são sujeitos de relação, com agência própria, implicados diretamente nas disputas políticas do território. Nesse contexto, a antropóloga se vê compelida a repensar o próprio conceito de humanidade, pois seu trabalho de campo revela um cosmos povoado não apenas por humanos, mas também por outros-que-humanos.

**Imagem 1. Mulher aymara subindo a montanha. Tacachaca, La Paz, Bolívia. Fonte: autor, 21/03/ 2025**

A ideia de *co-labor*, central em sua abordagem, ultrapassa a noção de colaboração entre pesquisador e interlocutores humanos. Trata-se de um envolvimento ativo e recíproco entre humanos e entidades não-humanas, que também são parte constitutiva do território. O território, assim, não é um simples recorte espacial delimitado por parâmetros estatais, mas um tecido relacional que integra humanos, animais, montanhas, espíritos e demais entidades. Essa concepção se articula de maneira potente com os modos de existência dos povos andinos da Bolívia, especialmente entre os aymaras, cuja relação com os outros-que-humanos, como a *Pachamama*, mas também inúmeras outras entidades, é marcada por práticas de reciprocidade, como a comensalidade. Como aponta Gonçalves (2023), essa ontoepistemologia que não separa conhecer de ser/fazer está presente não apenas nas dimensões espirituais ou simbólicas, mas também nas práticas econômicas, políticas e sociais do cotidiano andino. A própria noção de território, para os aymaras, pressupõe o cosmos como um todo: espaço-tempo, humanos, animais e outros-que-humanos interligados por relações que sustentam a vida. Território, portanto, é essencialmente relacional, muito além de uma extensão de terra regulamentada pelo Estado, ele é constituído pelas conexões vitais entre todos os entes que o habitam.

### 1.1.9. A terra e o Ayni.

Lembro que, na minha infância, minha mãe me levou ao topo de uma montanha em sua comunidade, Chojñapata, na província de Omasuyos, no departamento de La Paz. Ao iniciar a subida, ela me parou e disse: “Não podemos caminhar de qualquer jeito, filho. Você tem que dizer ‘olá’ e pedir permissão à montanha. Bom dia, vovó, vou passar pelo teu território, cuida de mim. Você tem que dizer assim”[25]. Naquele momento, compreendi que aquilo que me rodeava não era apenas paisagem ou natureza no sentido utilitário. A montanha não era um fundo cênico para ser contemplado à distância, nem um obstáculo físico a ser superado. Era uma presença com a qual se estabelecia uma relação, um ser que exigia respeito, reconhecimento e uma forma adequada de aproximação. O gesto

[25] A experiência completa da minha relação com a terra foi publicada na revista Amazônica Cenarium. Aqui está o link da página: https://revistacenarium.com.br/as-avos/

de saudar antes de caminhar não era apenas uma expressão de educação transmitida pela minha mãe, mas uma forma de reconhecer que o deslocamento pelo território envolvia responsabilidades e que nenhum caminho poderia ser percorrido sem considerar os seres que nele habitam.

Desde pequeno, minha mãe me ensinou que o chão, as montanhas, a água e as árvores não eram coisas, mas parentes. Aprendi que a terra não é apenas habitada, mas também conversada, agradecida, respeitada e alimentada. Esses gestos cotidianos, ensinados antes de qualquer leitura acadêmica ou formulação teórica, constituíram meu primeiro contato com aquilo que posteriormente compreenderia como a "cosmovisão andina". Nessa pedagogia íntima, oral e afetiva, compreendi que o solo tinha vida; que não se tratava de um recurso disponível à apropriação, mas de uma relação que exige cuidado e reciprocidade.

Antes dos múltiplos discursos contemporâneos sobre a *Pachamama* presentes em textos acadêmicos ou em pronunciamentos oficiais do Estado Plurinacional, ela já fazia parte da minha experiência cotidiana, presente nas caminhadas pelo campo, nos pedidos de permissão às montanhas e nas práticas transmitidas pelos mais velhos. Essa dimensão evidencia que as relações andinas com a terra não surgem apenas como formulações abstratas sobre o território, mas como práticas incorporadas que orientam formas concretas de viver e se relacionar com o espaço. Seguindo essa perspectiva, a relação estabelecida com a terra dentro de uma comunidade, segundo a ontoepistemología aymara, ocorre por meio da vida coletiva e do trabalho conjunto, denominado *ayllu*[26]. Nesse contexto, a pequena comunidade, onde os parentes convivem e cultivam a terra de forma colaborativa, constitui a base dessa organização social. A união de várias dessas comunidades dá origem a uma *marka*, uma organização social andina mais ampla[27].

Entretanto, o conceito de *ayllu* frequentemente aparece reduzido à descrição de uma estrutura de organização social, política ou econômica, sem considerar sua

[26] Para Marisol de la Cadena (2019), os a*yllus* são "espaços dinâmicos" compartilhados entre os distintos seres que compõem a paisagem andina: animais, humanos, seres terra (*Pachamama, wak'as, achachilas*,*apus*) e todos os elementos desta territorialidade.

[27] Para mais informações a esse respeito, ver "Estado boliviano e ayllu andino. Terra e tributo no norte de Potosí", de Tristan Platt, 1982.

.

dimensão relacional com os seres tutelares que participam da reprodução da vida comunitária. A tradução do *ayllu* como uma simples unidade social ou sistema de parentesco, presente em determinados enfoques sociológicos (SAAVEDRA, 1903; SERULNIKOV, 2004; SENDÓN, 2016), acaba deslocando uma dimensão fundamental dessa categoria: sua capacidade de articular humanos, territórios e outros seres em uma mesma trama de responsabilidades. O *ayllu* não é apenas uma forma de organizar o trabalho ou distribuir funções dentro da comunidade. Ele constitui uma maneira específica de produzir relações entre pessoas, lugares e seres que participam da manutenção da vida. A comunidade, nesse sentido, não é formada somente por indivíduos que compartilham um espaço físico, mas por sujeitos vinculados por obrigações recíprocas que envolvem tanto as relações entre humanos quanto aquelas estabelecidas com os seres tutelares do território.

É justamente nesse sentido que Bautista afirma:

> "se trata de una responsabilidad política: 'el ayllu, en este sentido, es la chacra que posibilita la crianza del cariño y el amparo'. Lo común también es esa responsabilidad e indica otro contenido que hace a la comunidad, al ayllu: se trata de una comunidad de criadores" (BAUTISTA, 2017, p. 193).

A noção de *crianza* presente na reflexão de Bautista permite compreender que a relação com a terra não se limita à produção agrícola ou à exploração de recursos. O trabalho comunitário envolve uma responsabilidade permanente de cuidado e reprodução das condições que permitem a continuidade da vida. A terra não é apenas o lugar onde se produz, mas também o espaço onde se estabelecem relações que devem ser mantidas e renovadas. Nesse contexto, o trabalho coletivo não pode ser compreendido apenas como cooperação econômica. Ele está fundamentado em uma lógica de reciprocidade conhecida como *Ayni*, princípio que organiza as relações de ajuda mútua dentro das comunidades andinas. O *Ayni* não representa uma simples troca de serviços entre indivíduos, mas uma obrigação relacional que mantém o equilíbrio entre os membros da comunidade e entre esta e os demais seres que participam da vida territorial.

A reciprocidade do *Ayni* demonstra que a relação com a terra não se estrutura a partir de uma lógica unilateral, na qual os humanos retiram benefícios de um

espaço passivo. Pelo contrário, existe uma compreensão de que a vida comunitária depende de uma constante correspondência entre receber e oferecer, cultivar e agradecer, utilizar e cuidar. A produção agrícola, os trabalhos coletivos e os rituais não aparecem como práticas separadas, mas como dimensões articuladas de uma mesma forma de existência. Portanto, o *ayllu* deve ser entendido como uma rede de relações vivas que inclui não apenas os humanos, mas também os morros, as montanhas (*achachilas*), as nascentes, os espíritos dos antepassados e, sobretudo, a *Pachamama*, que em sua tradução mais comum é a Mãe Terra.

Essa perspectiva implica reconhecer que o *ayllu* não se esgota em sua dimensão organizativa, pois também constitui uma forma de produzir pertencimento e responsabilidade territorial. Na vida cotidiana, isso se expressa em práticas como os *ch'alla* (oferendas à Pachamama), as mesas rituais, os agradecimentos aos seres tutelares e as formas comunitárias de tomada de decisões (YAMPARA, 2004). Essas práticas não são elementos complementares da organização social, mas formas pelas quais a comunidade reafirma continuamente suas relações com os diferentes sujeitos que constituem seu território.

Assim, a ontoepistemología aymara não parte de uma separação rígida entre sociedade e território, entre sujeitos humanos e elementos externos ao humano. O mundo é constituído por uma pluralidade de relações nas quais diferentes seres participam da produção e reprodução da vida[28]. Compreender o *ayllu* em sua densidade significa reconhecer que a comunidade não é apenas uma associação de pessoas, mas uma forma relacional de existência na qual a terra, os seres tutelares e os humanos estão vinculados por responsabilidades compartilhadas.

### 1.1.10. Pachamama, Mãe Terra

A presença de uma divindade feminina vinculada à terra nos Andes foi documentada desde as primeiras crônicas da invasão espanhola no século XVI. Cronistas como Pedro Sancho de la Hoz (1534), Miguel de Estete (1534) e Pedro

[28] Para um estudo aprofundado sobre a relação entre humanos e mais-que-humanos no mundo andino, especialmente entre os aymara da Bolívia, recomenda-se a leitura da tese de doutorado de Chryslen Mayra Barbosa Gonçalves (2025), intitulada: "Pase nomás, mamita": Uma etnografia sobre a economia popular aymaras das caseras alteñas. IFCH – UNICAMP.

Pizarro (1571) registraram a existência de figuras femininas de culto em espaços sagrados como o Corikancha, em Cusco, centro cerimonial do Tawantinsuyu[29]. Essas esculturas, dedicadas a entidades protetoras, já revelavam uma cosmovisão que atribuía caráter sagrado à terra e às suas forças femininas geradoras.

No entanto, é Pedro Gutiérrez de Santa Clara quem oferece um dos testemunhos mais detalhados em seu "Quinquenario o historia de las guerras civiles del Perú (1544-1548) y de otros sucesos", onde descreve o lugar que a terra ocupava como deusa na vida ritual andina. Ele assinala:

> "Asimismo tenían estos indios por diosa a la Tierra, y cuando juraban la tocaban con los cuatro dedos de la mano derecha, y luego alzaban la mano en alto al Sol, o a la Luna [...] había muchos ídolos particulares, como los dioses Penates, mas los principales ídolos eran Pachacama, el Sol y la Luna, que estaban hechos de oro y vaciadizos, excepto la Tierra, que estaba hecha de barro" (GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA, 1963, pp. 231–232).

A deusa terra aparece, assim, como uma presença central e tangível no mundo andino, encarnada nos ritos, juramentos e relações cotidianas. Sua força não era exaltada com metais preciosos, como no caso do Sol ou da Lua, mas representada no barro: a própria matéria que nutre os cultivos, que molda a vida, que conecta o corpo à terra. Esse detalhe reforça seu papel como fonte de vida, sustento e equilíbrio para a comunidade andina. No entanto, o nome "*Pachamama*" não aparece nas primeiras crônicas coloniais. Será o cronista Juan Polo de Ondegardo quem a menciona pela primeira vez de forma explícita em sua obra "O mundo dos incas" (1571). Ao descrever o mundo religioso do incário, relata como as jovens mais belas eram selecionadas para serem consagradas ao Sol, enquanto outras, por sua vez, «eram entregues à *Pachamama*, que eles chamam de Terra» (POLO DE ONDEGARDO 1990 [1571], p. 81). Com isso, a figura da *Pachamama* não só se reafirma como uma entidade divina, mas também como um eixo da ordem social e territorial andina.

[29] El Tahuantinsuyo é o nome do território governado pelos incas até a chegada dos espanhóis em 1535. Seu nome tem origem no quéchua: tawa, que significa quatro; inti, que significa sol; e suyo, que significa região. Ou seja, "as quatro regiões do sol". No que diz respeito aos aymaras e quéchuas, a região que hoje abrange a parte andina da Bolívia, Chile, Peru e parte da Argentina é o Collasuyo.

A essa caracterização da terra como mãe na cultura andina, é necessário acrescentar seu papel especificamente feminino, associado não apenas à capacidade de dar vida, mas também ao seu papel como protetora e guardiã da natureza e das mulheres. A terra não é apenas fonte de alimento, mas também de amparo e acolhimento, especialmente em momentos de vulnerabilidade e transição vital, como o parto. O jurista Hernando de Santillán, em sua obra “Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas” (1572), registra essa associação ao assinalar que os povos andinos «consideravam a terra uma advogada especial das mulheres em trabalho de parto, e quando iam dar à luz lhe faziam sacrifícios» (SANTILLÁN, 1950 [1572], pp. 57–58). Assim, consolida-se uma união íntima entre terra e mulher mediada pela fecundidade, em que ambas são vistas como portadoras de vida, como corpos capazes de gestar e sustentar a existência.

**Imagem 2. Pisac, Cusco. Um dos centros agrícolas incas mais bem conservados, junto a Moray, onde permanecem espaços de cultivo e adoração agrícola. Fonte: do autor, 14/10/2024.**

Da mesma forma, as crônicas de Juan Polo de Ondegardo documentam a existência do que ele denominou “adoratórios agrários”, construções feitas com pedras dispostas em conjunto, localizadas estrategicamente próximas aos campos de cultivo nos Andes. Esses adoratórios refletem uma profunda conexão simbólica e ritual entre a *Pachamama* e o elemento lítico, o que sugere que a pedra não era um simples recurso geológico, mas um componente essencial do vínculo com a terra. A presença dessas estruturas evidencia como o espaço agrícola não era apenas um lugar de produção, mas também de interação espiritual e comunhão com as forças tutelares do território. Nesse sentido, Di Salvia (2011) reforça essa ideia ao assinalar que “La Pachamama también estaba identificada con el elemento lítico, es decir, con un componente que, siendo parte integrante del mundo natural, en el imaginario religioso andino adquiere una relevancia numinosa debido a su perdurabilidad en el tiempo”. Dessa forma, a pedra, por sua resistência e permanência, simboliza a continuidade da vida e a união com o território.

Nas crônicas redigidas por autores indígenas durante o período colonial, como Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua e Felipe Guaman Poma de Ayala, é possível constatar, tanto por meio de suas descrições escritas quanto de suas representações gráficas, o lugar central ocupado pela Pachamama na vida espiritual e cotidiana do mundo andino. Essas crônicas constituem uma fonte importante, pois refletem a cosmovisão indígena a partir de uma voz própria, ainda que já atravessada pela influência da colonização e do cristianismo. O célebre diagrama cosmológico do universo andino elaborado por Santa Cruz Pachacuti mostra a estrutura do mundo religioso indígena, onde a “Mama Pacha” aparece como uma entidade fundamental dentro do equilíbrio andino. Sua presença não é secundária nem acessória dentro da organização do cosmos, mas integra uma rede de relações que articula diferentes forças e sujeitos que compõem a existência. A representação elaborada pelo cronista permite observar que a terra não aparece como um elemento passivo da paisagem ou como um suporte material para a vida humana, mas como parte constitutiva da ordem que organiza o mundo. Nesse sentido, a presença da Mama Pacha nessas representações coloniais sugere que sua relevância antecede em muito os debates contemporâneos sobre natureza, meio ambiente ou direitos da natureza, estando vinculada a formas históricas de

compreender a vida, a produção agrícola, a fertilidade e as relações de reciprocidade que sustentavam a organização social andina.

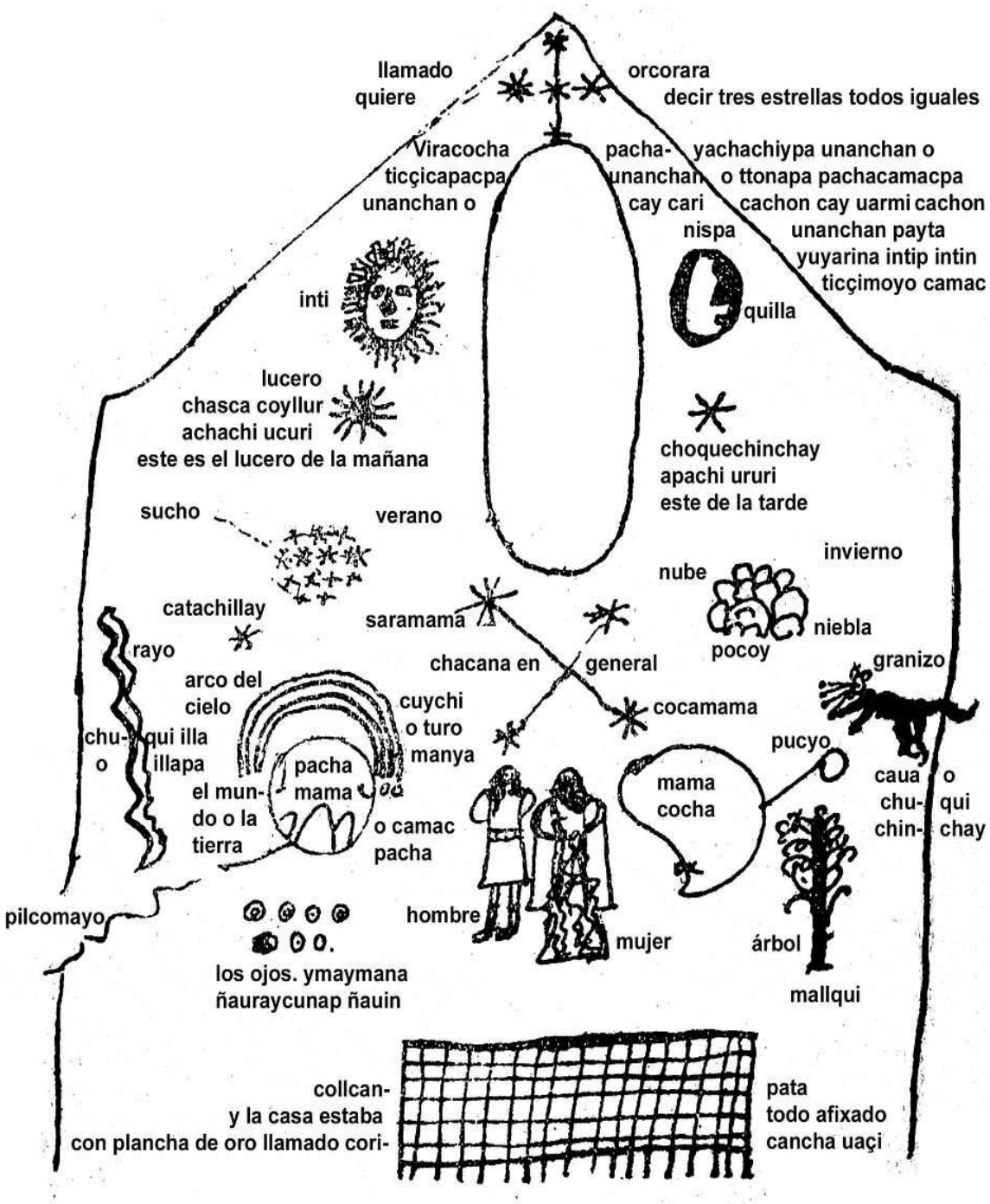


**Imagem 3. Retábulo de Coricancha. Representação do mundo andino segundo Juan Santa Cruz Pachacuti. Nela, é possível evidenciar o papel central da Pachamama na cosmovisão andina. Fonte: Bernard, 2019: 11.**

A presença dessa figura confirma seu papel como divindade geradora, protetora e articuladora da vida no mundo andino (BERNAND, 2019). Nesse esquema, a terra não é representada apenas como um espaço físico, mas como uma entidade viva, com agência, capaz de interagir com os humanos e com os demais seres do mundo natural e espiritual.

**Imagem 4. Desenhos de Poma de Ayala relacionados à agricultura no mundo inca. Poma de Ayala, 1980.**

Por sua vez, em “El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno” (1615/1980), de Felipe Guaman Poma de Ayala, é possível encontrar numerosos trechos e representações gráficas que evidenciam a relação mantida pelo mundo andino incaico com a terra. Por meio de ilustrações detalhadas, Guaman Poma retrata diferentes etapas do ciclo agrícola, desde o preparo do solo e o plantio até o cuidado com as colheitas e as práticas cerimoniais e musicais destinadas a protegê-las de ameaças naturais ou espirituais. Essas imagens não apenas descrevem atividades produtivas, mas revelam uma forma de vida na qual o trabalho agrícola, a organização comunitária e as práticas rituais constituem dimensões inseparáveis. A produção dos alimentos aparece vinculada a relações de reciprocidade que ultrapassam o âmbito humano e envolvem os diversos seres que participam da reprodução da vida.

As representações de Guaman Poma também indicam que a fertilidade da terra não era compreendida como resultado exclusivo do trabalho humano. O êxito das colheitas dependia igualmente da manutenção de relações adequadas com as forças que ordenavam o cosmos andino. Por isso, cantos, danças e cerimônias não aparecem como elementos secundários da vida agrícola, mas como parte constitutiva dos processos que garantiam a continuidade da comunidade e de seus meios de existência.

Um elemento especialmente significativo em sua obra é a menção à *Pachamama* dentro do sistema normativo e ético do Tahuantinsuyo. Guaman Poma documenta como, entre os castigos do ordenamento incaico, incluíam-se sanções severas por transgressões como a mentira, o falso testemunho ou as ofensas dirigidas ao Sol (Inti) e à *Pachamama*, castigos que incluíam “vinte açoites que lhes arrancavam as entranhas”. Isso demonstra que a relação com a terra não se restringia ao âmbito produtivo ou religioso, mas possuía também implicações normativas. A presença da *Pachamama* entre os elementos protegidos por sanções evidencia seu lugar dentro da ordem moral e política andina, reforçando que sua importância estava associada à manutenção do equilíbrio coletivo e não apenas à produção material da vida.

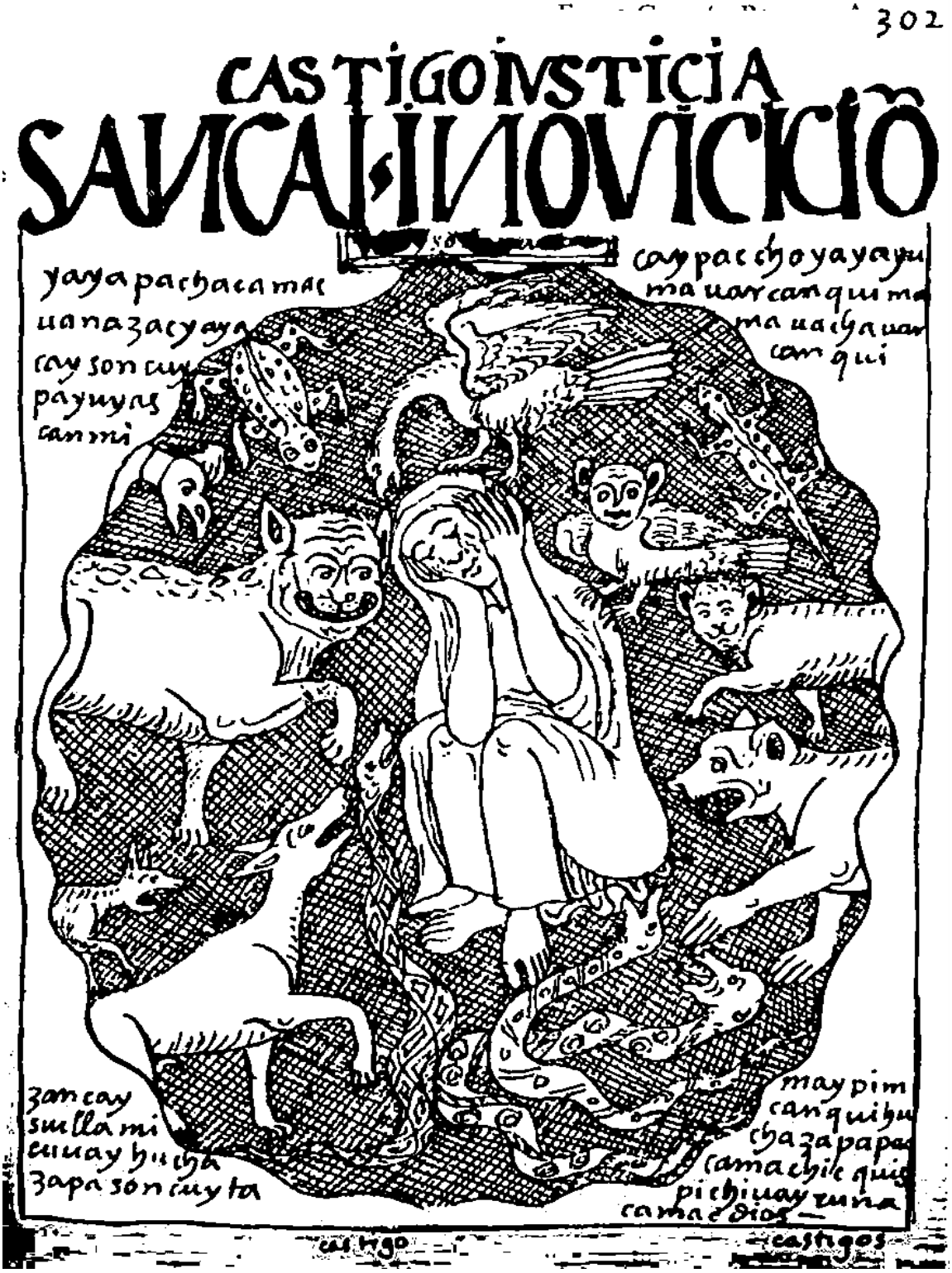


**Imagem 5. O sancai espaço de punição e sanção inca diante das transgressões cometidas. Consistia em um poço que funcionava como prisão, onde eram colocados animais ferozes e, junto a eles, os infratores. Fonte: Poma de Ayala, 1980.**

### 1.1.11. Mãe Terra e Natureza? Os problemas da tradução

Com tudo o que foi exposto até aqui, podemos afirmar que a Pachamama é uma das entidades que compõem a ontoepistemología dos povos andinos, algo amplamente documentado. Os povos aymaras e quéchuas da Bolívia estabelecem relações com este sujeito por meio de mesas rituais, ***waxt'as*** e de ***ch'allas*** (uma porção de bebida derramada no chão como oferenda). Este tipo de relações com sujeitos não-humanos (chamados *Earth Beings* por Marisol de la Cadena, 2015) são comuns nas formas andinas de existência e se expressam nas relações com as montanhas, com espaços "sagrados" (os *achachilas,* as *awichas* e as ***wak'as***), elementos da paisagem dos Andes que são tomados como sujeitos nas relações com os humanos. Deste modo, o *Ayllu*, ou comunidade andina, é compreendido por autores andinistas (DE LA CADENA, 2015; ALBÓ, 1979) como uma organização política e social que reconhece como sujeitos não apenas os humanos, mas também animais e os diferentes elementos que compõem a paisagem andina, como já havíamos apontado anteriormente.

A prática no estabelecimento das relações entre humanos e não-humanos nos Andes é o oferecimento ritual de comidas. No caso da *Pachamama*, esse ritual é conhecido como ***waxt'a*** ou mesa. Nesta prática são oferecidos diversos elementos que a *Pachamama* aprecia: incensos, palo santo, canela, mistérios (peças feitas de açúcar com distintos formatos dependendo dos pedidos ou agradecimentos), gordura de lhama, nozes, lã de lhama ou de ovelha, entre outros. Em muitas ocasiões durante meus trabalhos de campo escutei que a *Pachamama* possui dois sentidos mais aguçados que precisam ser agradados: o paladar, razão pela qual são utilizados doces à base de açúcar, e o olfato, o que explica a presença de incensos e palo santo. Estas características demonstram aspectos antropomórficos atribuídos a este sujeito, isto é, formas de experimentar a vida que guardam analogias com a experiência humana. Além disso, a *Pachamama* também manifesta sentimentos compreendidos a partir de referências humanas. Um exemplo ocorre quando alguém promete realizar uma mesa ritual e não cumpre a promessa; entre os povos aymaras existe a compreensão de que ela pode "ficar com vontade" (a palavra utilizada é *antojar*) e que a pessoa pode sofrer consequências por não ter

cumprido sua obrigação. Esses elementos evidenciam o vínculo estabelecido entre essas populações e este sujeito, mas também demonstram que a *Pachamama* não corresponde à ideia ocidental de “natureza” enquanto espaço exclusivamente material e inanimado submetido às ações humanas.

No dicionário aymara de Félix Laime, a expressão “Pacha Mama” é traduzida como o “Lugar onde habitam os seres vivos” (LAIME, 2020, p. 167, tradução minha). Entretanto, para o termo “*Pacha*” aparecem duas possibilidades de tradução: 1. “Período de tempo marcado por algum feito” (tradução minha) e 2. “Tempo e espaço juntos. O cosmos a partir da ótica do tempo e do espaço”. Deste modo, a adaptação de “Terra” como tradução de “*Pacha*” não pode ser compreendida a partir da ontologia ocidental, mas deve ser analisada desde a ontoepistemología dos povos andinos, na qual tempo e espaço não aparecem como dimensões separadas. “Terra”, nesse sentido, não assume somente o papel de espaço físico ou território, mas envolve temporalidade, memória e relacionalidade, aproximando-se mais da ideia de territorialidade enquanto relação histórica entre seres, lugares e acontecimentos.

Existe um amplo debate sobre as definições de *Pacha* e suas implicações filosóficas para os povos andinos. Entre esses debates, o trabalho de Untoja e Mamani (2000) possui reconhecimento entre grupos intelectuais aymaras. Para o autor, há na atualidade um uso indiscriminado de palavras do aymara como *Pachamama, Taqpacha* e *Taypipacha*, cuja função seria “ocultar uma concepção dominante, para depois justificar ou impor como andina ou aymara” (UNTOJA, 2000, p. 12, tradução minha). Dessa maneira, os autores denunciam um processo de tradução que não apenas transfere sentidos entre idiomas, mas que pode reorganizar determinadas categorias a partir de referências externas, favorecendo interpretações que se afastam das formas pelas quais esses conceitos são produzidos no interior das sociedades andinas. Por isso, torna-se necessário colocar em suspensão esses usos, especialmente quando incorporados em discursos normativos ou institucionais, buscando compreender quais sentidos são preservados, quais são deslocados e quais interesses são favorecidos pelas traduções.

A crítica de Untoja permite compreender que o problema da tradução não está restrito à escolha de equivalentes linguísticos, mas envolve diferentes formas de produzir conhecimento e organizar a realidade. Traduzir uma categoria como *Pachamama* significa inseri-la em um campo conceitual que possui suas próprias referências históricas e filosóficas. Assim, quando *Pachamama* é aproximada de expressões como “Mãe Terra” ou “Natureza”, essa operação possibilita sua circulação em espaços acadêmicos, jurídicos e políticos mais amplos, mas também pode limitar determinados sentidos presentes na categoria original. Nesse processo, a tradução corre o risco de transformar diferenças conceituais em simples diferenças terminológicas. A aproximação entre categorias não significa necessariamente que elas compartilham os mesmos pressupostos sobre a existência, os sujeitos envolvidos ou as relações que constituem o mundo. Uma tradução pode produzir compreensão, mas também pode estabelecer enquadramentos que definem previamente quais aspectos de uma categoria serão reconhecidos e quais permanecerão ausentes.

Por essa razão, o debate sobre *Pachamama* exige analisar a tradução como um espaço de disputa de sentidos. A questão não é afirmar que toda tradução é inadequada ou impossível, mas reconhecer que ela envolve escolhas e deslocamentos. Ao ser inserida em novos contextos, uma categoria pode adquirir novos significados, ser reinterpretada e até mesmo ser mobilizada para finalidades distintas daquelas que originalmente orientaram sua produção. O desafio consiste, portanto, em compreender como essas transformações ocorrem e quais efeitos produzem quando conceitos indígenas passam a integrar linguagens jurídicas, políticas e acadêmicas. É a partir dessa problemática que a análise filológica da categoria *Pachamama* permite observar como seus sentidos foram constituídos historicamente e quais elementos são preservados ou modificados quando ela é traduzida para outros universos conceituais.

Desde um ponto de vista mais filológico, em conversa com o linguista e sociólogo aymara Froilán Laime Ajacopa, a categoria *Pachamama* teria, presumivelmente, uma raiz ainda mais antiga. Entre os idiomas andinos, tanto o aymara quanto o quéchua possuem vínculos históricos com o pukina, uma língua atualmente extinta, mas que deixou vestígios importantes, especialmente no idioma

aymara. Segundo Laime, no pukina a palavra "*pacca*" estaria relacionada à ideia de terra ou origem. Essa interpretação desloca novamente o problema da tradução, pois sugere que a relação presente na categoria *Pachamama* não se restringe à dimensão espacial da terra, mas envolve também a ideia de procedência, nascimento e pertencimento. Assim, a aproximação entre "*pacca*" e *Pachamama* permitiria compreender a categoria não apenas como "mãe da terra", mas como uma referência ao princípio de origem e ao lugar a partir do qual a vida emerge. Nas palavras de Laime:

> "Lo más antiguo que encontré es que Pachamama proviene del pukina, específicamente de la palabra pacca, que significa tierra. Los que son de Pacajes no serían pacajaques[30], es decir, 'hombres águila', sino 'hombres tierra'. Además, las águilas no andan por las pampas. En aymara quedó la palabra paqariña, que significa amanecer, origen, tierra. Y en quechua, pacarina también significa origen. Entonces, Pachamama vendría de pacca, como origen o tierra, el lugar de donde nace el sol, la tierra, el horizonte visible, y mama, como madre. Es decir, madre del origen, de la tierra". (Froilán Laime, 20 de janeiro de 2025, cidade de El Alto, Bolívia).

A contribuição de Laime permite perceber que o debate sobre a tradução da *Pachamama* não envolve somente a escolha entre diferentes palavras possíveis, mas também diferentes formas de compreender a relação entre origem, território e existência. A tradução como "Mãe Terra", embora permita uma aproximação inicial, pode não alcançar todos os sentidos presentes na categoria andina, especialmente quando "terra" é interpretada exclusivamente como uma dimensão física ou material. Na perspectiva apresentada por Laime, a terra aparece associada a um processo de origem, a um horizonte de existência e a uma relação histórica entre seres e lugares.

Fora das reflexões andinas, Eduardo Gudynas, em "Direitos da Natureza. Ética biocêntrica e políticas ambientais" (2019), analisa a entrada da *Pachamama,* associada à Natureza, na Constituição do Equador[31] da seguinte forma:

[30] Refere-se ao gentílico das pessoas nascidas em Pacajes, território aymara, que se dizem filhos das águias. Mas, para Froilán, não faz sentido traduzir *paka* como "águia" e *jaq*i como "pessoas", e sim *paka* como "terra" e *jaqi* como "homem". Assim, *paqalaji* significaria "*homens terra*".

[31] A *Pachamama* aparece na Constituição no Artigo 71, Capítulo sétimo: "La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su

> “Por outro lado, a perspectiva da Pacha Mama, para além das diversas posições em seu interior, aponta para outra noção, que rompe essa dualidade: o ser humano é parte do meio ambiente e não pode ser entendido sem esse contexto ecológico. Portanto, quando a Constituição equipara Natureza a Pacha Mama, o que faz é colocar no mesmo nível de hierarquia a herança de conhecimento europeia e os saberes tradicionais que têm sido sufocados desde a época da Colônia” (GUDYNAS, 2019, p. 96).

Como já analisado, as relações estabelecidas entre os povos andinos e a *Pachamama* ultrapassam uma compreensão estritamente antropocêntrica da relação entre humanos e o mundo. Nesse aspecto, a crítica de Gudynas é fundamental ao evidenciar que a incorporação da *Pachamama* em documentos jurídicos, como ocorreu na Constituição equatoriana, possibilitou questionar a centralidade da tradição moderna ocidental e reconhecer outros modos de relação com a vida. Entretanto, a aproximação realizada pelo autor entre *Pachamama* e Natureza também precisa ser analisada a partir da crítica formulada por Untoja, pois existe o risco de que categorias indígenas sejam incorporadas mediante uma linguagem previamente estruturada por sentidos ocidentais.

Nesse caso, a tradução pode produzir uma inversão paradoxal: ao mesmo tempo em que reconhece a presença de conceitos indígenas no campo jurídico e político, pode submetê-los a significados que não correspondem plenamente às relações que lhes deram origem. A *Pachamama* não se constitui como uma simples formulação alternativa ao conceito ocidental de natureza, nem como uma ampliação ecológica da ideia de meio ambiente. Sua existência está vinculada a relações específicas entre sujeitos humanos e não-humanos, obrigações rituais, memórias territoriais e formas de reciprocidade que não desaparecem quando a categoria é incorporada em novos contextos.

O próprio Gudynas reconhece essa complexidade ao afirmar, em outro momento de sua obra:

> “(...) as ideias originais de Pacha Mama permitem apresentá-la como um modo de se entender como parte de uma comunidade social e ecologicamente ampliada, que por sua vez está inserida em um contexto ambiental e territorial. A Pacha Mama, portanto, não é

existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.”

> um simples sinônimo ou analogia da concepção ocidental de Natureza; é uma ideia mais ampla e complexa" (GUDYNAS, 2019, p. 142).

Apesar dessa ressalva, permanece a necessidade de problematizar os limites da tradução. A palavra "Natureza", em seus usos mais recorrentes, carrega sentidos historicamente associados à ideia de exterioridade, materialidade e separação entre o humano e aquilo que o circunda. No "Dicionário Priberam da Língua Portuguesa", por exemplo, a palavra aparece relacionada a diferentes significados, entre eles: "essências dos seres", "condição do homem anteriormente à sua civilização" e "funções fisiológicas"[32]. A primeira definição aproxima natureza de uma ideia de essência, algo abstrato e anterior às relações concretas; a segunda estabelece uma oposição entre natureza e civilização, reproduzindo uma perspectiva evolutiva; e a terceira reduz o conceito às características orgânicas dos seres vivos.

Nenhuma dessas definições corresponde integralmente ao sentido atribuído à *Pachamama* pelos povos aymaras. Como demonstra Marisol de la Cadena (2015), as relações andinas não se fundamentam em uma separação entre dimensões materiais e simbólicas, mas em formas de existência nas quais narrar, viver e relacionar-se constituem processos inseparáveis. A *Pachamama* não representa uma essência abstrata da terra, tampouco apenas um conjunto de elementos físicos que compõem o ambiente. Ela participa de relações concretas que envolvem sujeitos, responsabilidades e formas específicas de habitar o território.

É nesse sentido que a tradução de *Pachamama* como "Mãe Terra" ou "Natureza" pode ser compreendida a partir daquilo que Marisol de la Cadena (2019), dialogando com Viveiros de Castro, denomina "tradução por equivocação controlada", entendida como "uma falha em compreender que as compreensões não são necessariamente as mesmas, e que elas não estão relacionadas a modos imaginários de 'ver o mundo', mas aos mundos que são vistos" (DE LA CADENA, 2019, p. 19). A equivocação, nesse caso, não significa simplesmente um erro de tradução, mas o reconhecimento de que diferentes mundos podem utilizar palavras semelhantes sem necessariamente compartilharem os mesmos pressupostos. Essa

[32] Disponível em: https://dicionario.priberam.org/natureza

condição ambígua da tradução possui consequências políticas. Por um lado, a circulação da *Pachamama* em discursos jurídicos e ambientais pode abrir espaços para o reconhecimento de outras formas de relação com a terra e questionar modelos baseados exclusivamente na exploração econômica. Por outro lado, essa mesma circulação pode transformar a categoria indígena em um símbolo abstrato, desvinculado das relações concretas que a constituem, sendo apropriada inclusive por governos ou projetos políticos que mantêm práticas extrativistas e desenvolvimentistas incompatíveis com os vínculos estabelecidos entre os povos andinos e a *Pachamama.*

Assim, o problema da tradução não está em buscar uma equivalência definitiva entre *Pachamama,* Mãe Terra ou Natureza, mas em compreender os efeitos produzidos por essas aproximações. As diferentes traduções revelam disputas sobre quais sentidos da terra serão reconhecidos e quais formas de relação permanecerão invisibilizadas. A análise da *Pachamama* demonstra, portanto, que os significados atribuídos à terra não são universais, mas constituídos a partir de experiências históricas, territoriais e culturais específicas.

Com essa discussão, encerra-se a análise das perspectivas andinas sobre a terra. No entanto, as relações entre povos indígenas e territórios não se esgotam nas experiências dos Andes. Nas terras baixas e na Amazônia, diferentes povos também estabelecem vínculos próprios com os territórios, com os seres que os habitam e com as formas de reprodução da vida. A partir dessas outras experiências, será possível observar como diferentes povos indígenas elaboram suas próprias relações com a terra, deslocando novamente categorias como natureza, território e humanidade.

## 1.2. A Amazônia e os múltiplos sentidos da terra

O território amazônico se estende como um vasto e diverso sistema de rios, florestas e planícies, atravessando vários países sul-americanos, incluindo Bolívia e Brasil, junto a Colômbia, Equador, Peru, Venezuela, Guiana e Suriname (Diez Astete, 2018). Ao contrário dos Andes, a Amazônia se caracteriza por sua densidade biocultural, com uma multiplicidade de povos indígenas de línguas,

histórias e modos de vida distintos, muitos deles organizados em pequenas comunidades dispersas ao longo de rios e florestas. Esse território, historicamente marginalizado pelos projetos estatais e fortemente impactado pela expansão da fronteira extrativista e agroindustrial, foi muitas vezes representado como uma região “vazia” ou “a ser civilizada” (GARCIA, 2017). No entanto, trata-se de um espaço densamente habitado e significado, onde os povos desenvolveram formas complexas de habitar, gerir e defender o território, profundamente vinculadas aos ciclos ecológicos da floresta e a ontoepistemologias próprias.

Como mencionado anteriormente, a imagem construída sobre as populações amazônicas esteve historicamente marcada por preconceitos herdados desde o período colonial, quando a região era concebida como um território inacessível e habitado por povos difíceis de “civilizar”. O historiador Manuel Sarkisyanz (2013), ao abordar os processos de colonização dos povos indígenas do continente, aponta que a conquista das populações das terras baixas foi muito mais complexa do que a dos povos andinos. Isso se devia, em parte, ao fato de que os povos das terras baixas eram compostos por uma grande diversidade de nações indígenas, cujas formas de organização não seguiam um modelo hierárquico piramidal como o dos Andes. Tratando-se de sociedades com organização mais horizontal e com fortes características guerreiras, os princípios colonizadores baseados na obediência a um único deus, a um monarca e a uma estrutura militar centralizada eram alheios e pouco eficazes. Em contraste, as populações andinas já estavam habituadas a formas de obediência vertical, o que facilitou, em certa medida, sua incorporação ao ordenamento colonial.

Esse caráter beligerante das sociedades de terras baixas levou a que os primeiros europeus a incursionarem na região ficassem particularmente surpresos com a participação de grupos de mulheres organizadas e corajosas na defesa de seus territórios. Essa experiência, em seus imaginários, remeteu ao mito grego das amazonas, mulheres guerreiras que viviam sem homens e que se governavam sozinhas. Assim relata o explorador espanhol Francisco de Orellana (1511-1546), que afirmou ter visto essas guerreiras “sin tener hombres consigo, de todo lo cual es reyna e señora una sola muger […] la cual es muy obedescida e acatada e temida

en sus reynos e fuera dellos" (citado em BALANSÓ, 1970). A partir dessas impressões, foi dado à região e ao rio o nome que até hoje os identifica: Amazonas.

A essa caracterização guerreira e dispersa dos povos amazônicos soma-se também uma narrativa persistente que os apresenta como populações em extinção, marcadas por um suposto isolamento frente ao chamado mundo "moderno". Em conversa com uma liderança indígena do território de Tapajós, no Brasil, ela enfatizava que, mesmo hoje, muitos acadêmicos e ativistas, ao se referirem à Amazônia, tendem a imaginá-la unicamente como um espaço natural, centrado na floresta, nos animais ou nos rios, sem considerar os povos que a habitam e a sustentam:

> "Se você procurar na internet por 'Amazônia', verá que só aparecerão imagens de árvores, rios, animais… como se fosse apenas um bioma, ausente de povos, de pessoas de carne e osso. Há uma política de pensar a Amazônia como natureza separada das pessoas que a cuidam". (Marcia Tapajós, 25 de abril de 2024, Acampamento Terra Livre, Brasilia, Brasil)

No caso boliviano, essa invisibilização se acentuou com as políticas de colonização interna impulsionadas pelo Estado durante as décadas de 1960, 70 e 80, sob o lema da "marcha para o oriente". Essas políticas promoveram o povoamento e a exploração produtiva dos "vastos territórios vazios" da Amazônia boliviana. Nesse contexto, milhares de famílias andinas migraram para essas regiões em busca de terras para cultivar, dando origem, entre outros processos, ao que hoje conhecemos como os Yungas em La Paz e o Chapare em Cochabamba[33].

Esse processo migratório, no entanto, reforçou preconceitos racistas e colonialistas contra os povos indígenas amazônicos, ao apresentá-los como inativos ou relutantes ao trabalho agrícola, em contraste com a suposta laboriosidade dos migrantes andinos. Esses estigmas se consolidaram como parte de um discurso que, ao mesmo tempo que desumanizava os povos originários da região, justificava seu deslocamento e subordinação:

[33] Para uma leitura sobre essas migrações internas na Bolívia, recomenda-se consultar o trabalho de Gaya Makaran (MIGRACIONES INTERNAS EN BOLIVIA Y SUS REPERCUSIONES SOCIO-POLÍTICAS E IDENTITARIAS), em A. Santana e R. Domínguez (Coords.), Migración en el Occidente mexicano: una visión latinoamericana (pp. 153-164). Universidade Nacional Autónoma de México.

> “En la plaza Murillo había personas buscando a otras dispuestas a ir a Alto Beni. Teníamos que ser un grupo de mínimo diez personas. Nos pagaban el pasaje y debíamos ir a trabajar la tierra. Recuerdo que vi personas nativas del lugar, creo que eran chimanes, no hablaban nada, nos miraban asustados” (Dr. Manuel Victor Luna. 14 de febrero de 2024, ciudad de El Alto, Bolivia)

Embora essa política de povoamento tenha contado com uma forte presença indígena andina, os maiores benefícios, em termos de acesso à terra, infraestrutura, crédito e políticas de desenvolvimento, foram canalizados para capitais estrangeiros. Entre eles se destacaram colônias japonesas, comunidades menonitas, croatas, e outros grupos que se estabeleceram principalmente no departamento de Santa Cruz, região que hoje concentra a maior superfície agroindustrial e pecuária da Bolívia (SORUCO, PLATA E MADEIROS, 2008).

### 1.2.1. Amazônia na Bolívia

Antes de começar esta seção, é necessário enfatizar o seguinte para compreender as características dos povos amazônico: a divisão entre natureza e cultura proposta pela epistemologia ocidental (assim considerada geopoliticamente) tem sido duramente criticada por diversos autores, em especial antropólogos, também nos territórios ameríndios das terras baixas, como a Amazônia no caso de ambos os autores. No contexto do “perspectivismo ameríndio” dos Araweté, apresentado por Viveiros de Castro (1996), a humanidade dos sujeitos é definida pela sua posição na relação de predação: um jaguar pode se perceber como humano e ver o “ser humano” como outro animal sujeito à predação. Dessa forma, a distinção essencializada entre cultura (como humano) e natureza (como o cenário e os outros seres que o compõem) se revela como uma ficção. Tanto a ontoepistemologia dos andinos como o perspectivismo ameríndio são formas diversas de conceber a relação com os cosmos, que pressupõe a existência e a agência dos outros que humanos, rompendo as fronteiras do sentido de “humanidade” dominante epistemologicamente. Outra característica em comum entre estes povos é que os seus mundos são construídos por meio das relações entre os diversos entes, uma pessoa não se entende fora desse círculo coletivo, cada sujeito é um compósito de relações (STRATHERN, 2006).

Na Bolívia, a região amazônica compreende os departamentos de Beni, Pando, Santa Cruz, o norte de La Paz e parte do norte de Cochabamba. Esta região se caracteriza por uma notável diversidade ecológica e cultural, abrigando uma grande quantidade de povos indígenas, que são: Yaminahua, Machinere, Ese Ejja, Cavineño, Chácobo, Pacahuara, Araona, Tacana, Moré, Joaquiniano, Itonama, Baure, Cayubaba, Movima, Canichana, Sirionó, Maropa, Mojeño Trinitário, Tsimane, Yuqui, Yuracaré, Mosetene, Leco, Guarasug'we, Guarayo e Yuracaré-Mojeño.

| Etnoregión | Ecorregión | Pueblos indígenas |
|---|---|---|
| Amazonía Norte | Pando | Yaminahua, Machinere (Machenarí), Ese Ejja |
| | Beni Norte | Cavineño, Chácobo, Pacahuara |
| | La Paz Norte y Central | Araona, Tacana |
| Amazonía Central | Beni Central | Moré, Joaquiniano, Itonama, Baure, Cayubaba, Movima, Canichana, Sirionó, Maropa |
| Amazonía Suroccidental | Beni Sur | Mojeño Trinitario, Tsimane |
| | Cochabamba Noreste | Yuqui, Yuracaré |
| Amazonía Suroriental | La Paz Central | Mosetene, Leco |
| | Norte de Santa Cruz | Guarasug'we, Guarayo, Yuracaré-Mojeño |

**Tabela II. Etnorregiões e ecorregiões dos povos indígenas da Amazônia boliviana a partir dos dados de Álvaro Diez Astete, 2018. Elaboração própria.**

A região amazônica da Bolívia abriga 26 povos indígenas, o que a torna a área com a maior concentração de população indígena do país. Esse dado é especialmente significativo se considerarmos que a Constituição Política do Estado

Plurinacional reconhece a existência de 36 povos indígenas originário-campesinos em todo o território nacional. Segundo um relatório recente da Fundação Jubileo (2024), as projeções para o ano de 2022 estimavam que a região amazônica conta com uma população total de 1.790.201 habitantes, incluindo tanto povos indígenas quanto campesinos e interculturais.

A região amazônica da Bolívia tem sido, historicamente, um espaço estratégico de exploração de recursos naturais, marcada por ciclos extrativos que se sucedem desde a época colonial até os dias atuais. Durante as primeiras etapas republicanas, essa região foi principalmente explorada pela indústria madeireira, atividade que persiste até hoje e continua gerando fortes pressões sobre as florestas tropicais e os territórios indígenas. (DIEZ ASTETE, 2018). No final do século XIX e início do século XX, a economia da região foi transformada pela expansão da extração de castanha (noz amazônica) e, de maneira mais intensa, pelo auge do látex, provocando não apenas o reordenamento territorial e econômico da Amazônia boliviana, mas também processos de desapossamento, escravização e deslocamento de povos indígenas (GUITERAS, 2018).

Posteriormente, no século XX, a mineração de ouro se consolidou como uma das atividades mais relevantes em vários rios amazônicos. Em particular, os rios Madre de Dios e Abuná, no departamento de Pando, assim como os rios Mapiri e Guanay, no norte do departamento de La Paz, se tornaram importantes focos de extração de ouro. Essa atividade, desenvolvida tanto de maneira formal quanto informal, gerou impactos nos ecossistemas fluviais e na saúde das comunidades locais devido ao uso intensivo de mercúrio[34]. A isso soma-se a crescente presença da atividade hidrocarburífera, especialmente em regiões como o Chapare (Cochabamba) e zonas de Beni, onde se desenvolveram projetos de exploração e extração de gás e petróleo. Esses empreendimentos têm gerado tensões

[34] Para um estudo mais detalhado sobre os impactos da atividade mineradora no território amazônico boliviano, revisar “O mercúrio na Amazônia boliviana: síntese do conhecimento sobre a contaminação por mercúrio em águas, sedimentos e peixes do rio Beni e seus afluentes, impactos sobre as populações ribeirinhas”, de Maurice Bourgoin Laurence, Quiroga I., Alanoca L., Flores L., Chincheros J. 2021. La Paz, Bolívia.

crescentes entre as políticas energéticas do Estado e os direitos territoriais dos povos indígenas (MCKAY, 2018).

Outro fator chave na transformação econômica da Amazônia boliviana é o cultivo em larga escala da folha de coca, particularmente no Chapare, que embora se encontre na zona de transição andino-amazônica, faz parte integrante do complexo territorial amazônico em termos socioeconômicos e ecológicos (LLANOS, 2008). Apesar desses processos extrativos e comerciais, os povos indígenas amazônicos mantêm práticas produtivas de autossubsistência, baseadas na agricultura familiar diversificada. Entre os principais cultivos tradicionais estão a mandioca, a banana, o feijão e outros produtos locais, que garantem a soberania alimentar das comunidades e fortalecem seus vínculos com a terra (LEMA, 1997)

No entanto, as atividades predominantes em termos econômicos e de expansão territorial são lideradas por setores pecuários e agroindustriais, especialmente nos departamentos de Beni e Santa Cruz. Nessas regiões, o avanço da fronteira agrícola tem promovido a produção extensiva de soja, milho e cana-de-açúcar, processos que frequentemente se desenvolvem em conflito com territórios indígenas, reservas florestais e áreas protegidas. Tudo parece seguir o que McKay (2018) apontou em seu livro sobre o extrativismo na Bolívia:

> “el extractivismo agrario como componente estructural del nuevo régimen agroalimentario mundial, ha llegado a Bolivia para quedarse, pero no solo eso, sino que además construye unas relaciones económicas, sociales y políticas donde no hay espacio para los agricultores familiares y menos para campesinos e indígenas.” (MCKAY, 2018, p. 5).

Aprofundar nas características particulares de cada um dos povos indígenas da Amazônia boliviana implicaria um esforço amplo e prolongado, especialmente se o objetivo for compreender suas cosmovisões, suas formas próprias de se relacionar com a terra e os sentidos culturais que as sustentam. Cada povo possui uma compreensão singular do território, que não pode ser reduzida a categorias homogêneas. No entanto, para os fins desta análise, que busca compreender as noções de terra a partir das perspectivas indígenas, começaremos com o caso do povo Guarayo, assentado no departamento de Santa Cruz. Essa escolha também se justifica por uma experiência direta de acompanhamento e pesquisa etnográfica

que realizei durante o ano de 2023 nesse território, a partir da qual foi possível recolher relatos e memórias que evidenciam uma compreensão relacional e simbólica da terra.

### 1.2.2. A terra para o povo Guarayo

O povo indígena Guarayo está localizado na província homônima, Guarayos, no departamento de Santa Cruz, Bolívia. Segundo fontes históricas e relatos dos próprios guarayo, sua presença na região amazônica seria resultado de antigas migrações guarani, do tronco itatin, oriundas do Paraguai (DIEZ ASTETE, 2018). Durante uma conversa com um ancião sábio, a quem em língua guarayo se chama *arakwaviyareta*, ouvi um relato que expressa uma memória mítica sobre suas origens:

> "Mis ancestros me contaron que somos los sobrevivientes de una gran inundación, por eso caminamos hasta aquí desde el Paraguay, llegamos hasta ese Cerro Grande, porque aquí nunca llegaría el agua" (Arakwaviyareta, 22 de abril de 2023, Urubichá, Santa Cruz, Bolivia)

Entre suas características culturais mais marcantes, destaca-se um forte orgulho identitário e uma acentuada tradição guerreira, já evidente nos primeiros registros coloniais. O naturalista francês Alcide d'Orbigny, por exemplo, relatava que os Guarayos não se consideravam "índios", pois esse termo se referia àqueles povos submetidos e "civilizados" pela Igreja. Em contraste, os Guarayos se concebiam como livres e se ofendiam ao serem chamados de índios. Com altivez, diziam: "Solo los chiquitos[35] son indios, porque son esclavos; yo soy libre y no indio: soy guarayo." (Em GARCIA, 2017, p. 250)

[35] Faz referência aos indígenas da Chiquitania que, desde o início das missões jesuítas e, posteriormente, franciscanas, foram submetidos a processos de cristianização.

**Imagem 6. Em plena praça principal de Urubichá encontra-se a célebre frase guaraya: "Eu sou livre e não índio, sou guarayo". Fonte: do autor, 6 de abril de 2023.**

Durante meu trabalho de campo na comunidade de Urubichá, pude constatar uma atitude de reserva entre muitos membros da comunidade ao compartilhar conhecimentos culturais, especialmente por receio de que tais informações fossem usadas contra eles em conflitos territoriais[36]. Um dirigente da COPNAG expressou com clareza essa tensão, apontando que a concepção guaraya sobre a terra foi forçadamente reconfigurada pela lógica externa da propriedade privada, alheia à sua cosmovisão:

> "A nosotros originalmente no nos interesa la propiedad privada. ¿Qué sentido tiene? Nosotros, cuando tenemos hambre, salimos a pescar al río; cuando queremos fruta y alimento, acudimos a nuestras plantas. Mis abuelos vivieron así, mis padres también, pero ahora nos vemos obligados a cuidar nuestro territorio porque está

[36] O fato de eu ser um pesquisador aymara, ou seja, pertencente a uma região andina historicamente marcada por tensões e, nos últimos anos, também envolvida em processos de avassalamento territorial na Amazônia, tornou meus primeiros contatos com as comunidades locais mais desafiadores. Havia desconfiança inicial, fruto de um contexto político e social complexo, no qual minha identidade andina podia ser percebida, em certos momentos, como associada ao avanço do Estado ou de interesses externos sobre os territórios amazônicos.

> ingresando gente que daña nuestra tierra" (Casimiro Uraca[37], 6 de abril de 2023)

Na mitologia guaraya, a floresta constitui o eixo fundamental de sua existência espiritual, territorial e simbólica. É nela que se encontra o "mundo do avô", *Añangayu*, deus principal e criador[38]. Essa concepção reforça a centralidade da floresta como origem sagrada e também como refúgio. d'Orbigny registrou a frase de um cacique guarayo que, ao aceitar enviar seu filho para estudar na França, pediu:

> "Dame un hacha y un machete –me dijo–; dale un hacha a su madre y un cuchillo a su hermano; son las cosas que estimamos más y que más útiles nos serán si algún día, para huir de la esclavitud, estamos obligados a volver a la selva de donde hemos salido" (Em GARCIA, 2017, p. 251)

A floresta, de caráter masculino, é, portanto, mais do que um ambiente natural: é o lar original, fonte de vida, respeito e para onde se retornará ao final da vida. É na floresta que habitam as onças, povos inimigos e, sobretudo, "*Pytü*" lugar oscuro", almas dos mortos que, segundo as crenças, assustam os caminhantes noturnos, como contam os diferentes mitos guarayo (PIERINI, 1908). Essa ontoepistemologia guaraya, que compreende seu entorno a partir de critérios masculinizados, concebe também a lua como um ser masculino. Uma lenda a descreve dessa forma.

> "Había una vez una mujer que tenía un amante que la visitaba durante la noche. Cuando se hizo totalmente de noche, el amante no quería decir quién era. Entonces ella le pintó la cara con carbón de tal modo que el amante se embadurnó de hollín. De este modo descubrió que su amante era la luna. Como la luna nunca se mira en el espejo ni se lava, aún hoy en día va por la bóveda celeste llena de hollín[39]" (NORDENSKIOLD, 2003, pp. 169-170)

Apesar da forte presença da religião católica nas comunidades guarayo, resultado da evangelização jesuíta e franciscana, esta não conseguiu apagar completamente sua cosmovisão ancestral. De fato, em sua expressão musical,

[37] Nome fictício a pedido do entrevistado.
[38] Fonte: APCOB Apoyo Para el Campesino-indígena del Oriente Boliviano. Pueblos Guarayo.
[39] Durante minhas conversas com mulheres idosas em Ascensión de Guarayos sobre esse mito, elas também relataram que antigamente as mães aconselhavam às mulheres grávidas que evitassem olhar para a lua, pois, do contrário, os bebês poderiam nascer com manchas no corpo.

como os famosos corais de Urubichá, convivem elementos missioneiros e uma raiz indígena. Nordenskiöld também observava que a cristianização dos guarayo era, de certo modo, superficial; ainda que esse povo afirmasse ter abraçado o catolicismo, nunca praticava essa religião com a formalidade correspondente.

> "No hay que pensar que las creencias cristianas han enraizado profundamente entre esta gente. He viajado durante varios meses con indios guarayos por el exterior de las misiones, acampamos en los bosques y los campos, y nunca he visto que estos indios cristianos eleven sus manos en plegarias o hagan la señal de la cruz" (NORDENSKIOLD, 2003, pp. 164-165).

Ainda que, na concepção guaraya sobre a origem da vida, esta tenha sido concedida por um ser superior masculino (semelhante ao cristianismo), esse ser adquire uma corporeidade na própria selva, lugar de onde o povo guarayo emerge e para onde retornará. A floresta é também o território da promessa feito pelo avô diante do grande dilúvio. O caráter livre e autoidentificado dos Guarayos está estreitamente ligado ao seu entorno, que lhes proporciona alimento, abrigo e sentido de comunidade. Assim resume um testemunho recolhido em Urubichá:

> "Llegamos a esta tierra guiados por el gran abuelo. Aquí tenemos comida. Desde mis tatarabuelos nos alimentamos del lago Yaguaru. La selva nos cuida y nos protegió por mucho tiempo de nuestros enemigos. Hasta las propias misiones entendieron nuestra forma de ser. Solo desde la llegada de los *karai*[40], todo cambió para nosotros. Ocuparon nuestras tierras. Nos arrinconaron. Ya no nos dejan entrar a nuestro territorio. ¿De qué vamos a vivir?" (Ramiro Tapendaba, 5 de abril de 2023, Urubichá, Santa Cruz, Bolivia)

Para os Guarayos, a terra onde vivem é protegida por um avô, "*Añangayu*", sábio e rigoroso, que criou um povo guerreiro e livre. Foi da floresta que saíram e é a ela que, segundo seus mitos, retornarão quando morrerem. A terra, então, não é uma propriedade que se possui, se cerca ou se vende. É, antes, uma herança sagrada à qual se chega, se respeita e se cuida. Seu vínculo com o território está profundamente entrelaçado com sua memória mítica: são descendentes de um grande dilúvio, caminhantes que buscaram refúgio em um lugar elevado, onde a

[40] No idioma guarayo, karai refere-se ao homem não indígena, ao homem branco

água jamais chegaria. Esse lugar é hoje seu território, e mais especificamente, sua floresta.

Essa forma de entender a terra contrasta com as lógicas impostas de fora. A chegada dos karai, os não indígenas, significou não apenas uma ocupação territorial, mas também uma fratura espiritual. A introdução forçada do catolicismo, da propriedade privada e de uma visão mercantil da terra deslocou não apenas corpos, mas também sentidos. Diante disso, os Guarayos tiveram que adotar novas estratégias de defesa, não por desejo, mas por necessidade.

### 1.3. Algumas leituras a partir da Amazônia brasileira

O território da Amazônia no Brasil compreende 4.196.943 milhões de km², segundo o IBGE, abrangendo os estados do Acre, Amapá, Roraima, Amazonas, Pará, Rondônia, Mato Grosso, Maranhão e Tocantins. Entre os povos indígenas que a compõem em cada estado estão os seguintes:

No estado do Acre, localizado na região amazônica do Brasil, estão registrados 14 povos indígenas que formam uma diversidade cultural e linguística. Entre eles estão os Arara do Rio Amônia, Arara Shawãdawa (também conhecidos como Arara Shawanaua), Ashaninka, Huni Kuin (Kaxinawá), Katukina Pano (ou Katukina do Acre), Kulina, Manchineri (também identificados como Piro), Nawa, Nukini, Puyanawa (ou Poyanáwa), Shanenawa (relacionados aos Katukina do Acre), Yaminawá (ou Yamináwa), Yawanawá (ou Yawaná) e Yura. Esses povos não apenas possuem sistemas culturais e organizacionais próprios, mas também desenvolveram formas de resistência territorial e jurídica diante da expansão da fronteira agroextrativa na Amazônia[41].

No estado do Amapá, localizado na região norte do Brasil e na fronteira com a Guiana Francesa e o Suriname, estão 10 povos indígenas, quais sejam: os Akuriyó, Aparai, Galibi Kali'na, Galibi-Marworno, Karipuna do Amapá, Katxuyana, Palikur, Tiriyó, Wajãpi e Wayana. Por outro lado, no estado de Roraima, plena região amazônica, fronteira com a Venezuela e a Guiana, estão 11 povos indígenas, quais

[41] Dados extraídos do portal https://pib.socioambiental.org/

sejam: Hixkaryana, Ingarikó, Katuenayana, Macuxi, Patamona, Taurepang, Waimiri Atroari (também conhecidos como Waimiri), Waiwai, Wapichana, Yanomami e os Ye'kwana (também conhecidos como Yekuana)[42].

No estado do Amazonas, a unidade federativa maior do Brasil, encontra-se a maior diversidade de povos indígenas do país. Nesse território habitam 74 povos, entre eles os Apurinã, Arapaso, Banawá, Baniwa, Bará, Barasana, Baré, Borari, Dâw, Deni, Desana, Hi-merimã, Hixkaryana, Hupda, Jamamadi, Jarawara, Jiahui, Juma, Kahyana, Kaixana, Kambeba, Kanamari, Karapanã, Kararayana, Katuenayana, Katukina do Rio Biá, Katxuyana, Kaxarari, Kokama, Koripako, Korubo, Kotiria, Kubeo, Kulina, Kulina Pano, Macuxi, Makuna, Makurap, Marubo, Matis, Matsés, Miranha, Mirity-tapuya, Munduruku, Mura, Nadöb, Okoymoyana, Parintintin, Paumari, Pirahã, Pira-tapuya, Sateré Mawé, Siriano, Tariana, Tenharim, Ticuna, Torá, Tsohom-dyapa, Tukano, Tunayana, Tuyuka, Waimiri Atroari, Waiwai, Warekena, Witoto, Xowyana, Yaminawá, Yanomami, Ye'kwana, Yuhupdeh e Zuruahã. Essa notável diversidade inclui povos de contato recente, grupos com línguas isoladas e outros pertencentes a troncos linguísticos como o arawak, tucano, pano e tupí, entre outros[43].

Dentro do estado do Pará, encontram-se 47 povos indígenas, que são: Aikewara, Akuriyó, Amanayé, Anambé, Aparai, Apiaká, Arapium, Arara, Arara da Volta Grande do Xingu, Araweté, Asurini do Tocantins, Asurini do Xingu, Awa Guajá, Borari, Gavião Akrãtikatêjê, Gavião Kykatejê, Gavião Parkatêjê, Guajajara, Guarani, Hixkaryana, Iny Karajá, Jaraqui, Ka'apor, Kahyana, Katuenayana, Katxuyana, Kawaiwete (Kaiabi), Kuruaya, Mebengôkre (Kayapó), Munduruku, Panará, Parakanã, Sateré Mawé, Tapajó, Tembé, Tiriyó, Tunayana, Turiwara, Waiwai, Wajãpi, Wayana, Xikrin Mebengôkre, Xipaya, Yudja e Zo'é. Esses povos formam parte de uma complexa rede de sistemas de vida e territórios coletivos em constante resistência frente a pressões históricas vinculadas à expansão extrativa, ao avanço da agroindústria e às grandes obras de infraestrutura, como hidrelétricas[44].

[42] Dados extraídos do portal https://pib.socioambiental.org/
[43] Dados extraídos do portal https://pib.socioambiental.org/
[44] Dados extraídos do portal https://pib.socioambiental.org/

O estado de Rondônia, território fronteiriço com a Bolívia, abriga 32 povos indígenas como os Aikanã, Akuntsu, Amondawa, Apurinã, Arikapú, Aruá, Cinta Larga, Djeoromitxí, Guarasugwe, Ikolen (Gavião), Juma, Kampé, Kanoê, Karipuna de Rondônia, Karitiana, Karo, Kassupá, Kaxarari, Kujubim, Kwazá, Makurap, Migueleno, Nambikwara, Oro Win, Puruborá, Sakurabiat, Surui Paiter, Terena, Tupari, Uru-Eu-Wau-Wau, Wajuru e Wari' (Pakaá Nova). Por outro lado, o estado de Mato Grosso, também fronteira com a Bolívia, abriga 45 povos indígenas, que são: Apiaká, Apurinã, Arara do Rio Branco, Aweti, Bakairi, Balatiponé (Umutina), Boe (Bororo), Chiquitano, Cinta Larga, Enawenê-Nawê, Guarani, Guató, Ikpeng, Iny Karajá, Iranxe Manoki, Kalapalo, Kamaiurá, Kanela do Araguaia, Kawaiwete (Kaiabi), Khisêtjê (Suyá), Krenak, Kuikuro, Matipu, Mebengôkre (Kayapó), Mehinako, Menky Manoki, Munduruku, Nahukwá, Nambikwara, Naruvotu, Panará, Paresí, Piripkura, Rikbaktsa, Surui Paiter, Tapayuna, Tapirapé, Terena, Toré, Tuxá, Wari' (Pakaá Nova), Zoró e Xavante[45].

O estado do Maranhão, localizado no nordeste do Brasil, na transição ecológica entre a Amazônia e o Cerrado, abriga 13 povos indígenas reconhecidos, entre eles: Awá-Guajá, Canela Apanyekrá, Canela Memortumré, Gamela, Gavião Pykobjê, Guajajara, Ka'apor, Krenyê, Krepynkatejê, Krikati, Tabajara, Tembé e Tremembé. Por fim, o estado do Tocantins, situado na região Centro-Oeste do Brasil, é caracterizado pelo bioma Cerrado com transição para a Amazônia. No total, o estado abriga pelo menos 10 povos indígenas reconhecidos, incluindo: Apinayé, Avá-Canoeiro, Gavião Akrãtikatêjê, Guarani, Iny Karajá, Javaé, Karajá do Norte, Krahô, Krahô-Kanela, Tapirapé e Xerente. A maioria dessas comunidades pertence ao tronco linguístico Timbira (como os Gavião, Krahô e Krahô-Kanela) ou ao grupo Karajá, enquanto outras, como os Guarani, mantêm uma presença histórica na região[46].

Compreender as formas como os povos indígenas da Amazônia brasileira concebem a terra implica mergulhar em uma pluralidade de cosmovisões, trajetórias históricas e lutas contemporâneas. Em vez de abordar essa complexidade a partir de uma perspectiva exclusivamente etnográfica ou territorial, o que seria inviável

[45] Dados extraídos do portal https://pib.socioambiental.org/
[46] Dados extraídos do portal https://pib.socioambiental.org/

para esta pesquisa. Diante da enorme diversidade étnica do bioma amazônico, optou-se por uma aproximação às suas perspectivas sobre a terra, reunindo informações a partir de dois espaços significativos de enunciação indígena no Brasil: o Acampamento Terra Livre (ATL), realizado anualmente em Brasília, e as experiências de estudantes indígenas do município de São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas.

O ATL, como um dos principais espaços de articulação política indígena no Brasil, reúne representantes de centenas de povos originários, incluindo aqueles provenientes de diferentes regiões da Amazônia. Ali, nesse espaço coletivo de denúncia, afirmação e proposição, emergem discursos que não apenas reivindicam direitos territoriais, mas também expressam sentidos sobre a terra como entidade viva, espiritual e relacional (Nesse encontro de povos indígenas do Brasil, que acontece todos os anos desde 2004, surge a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, APIB, destacada organização de defesa e resistência dos povos indígenas no Brasil[47]. Minha participação direta em três edições desse encontro (2023, 2024 e 2025) permitiu recolher relatos, intervenções públicas e conversas informais com lideranças indígenas amazônicas que, em suas próprias palavras, revelam como o território é vivido, Pensado e defendido com o mesmo espírito combativo que os reuniu pela primeira vez em 2004, o qual consistiu em:

> “Sabemos que os nossos direitos estão ameaçados por pressão de grupos econômicos e políticos que têm interesse em se apropriar de nossas terras, riquezas, e destruir nossas culturas e sociedades e estão organizados de Norte a Sul do país ameaçando e violentando nossas comunidades. Esses grupos, além da violência e da mentira, usam da chantagem e da barganha política para patrocinar um movimento no Congresso Nacional com o objetivo de mudar os artigos da Constituição que amparam os nossos direitos” (Documento do Acampamento Terra Livre 17/04/2004, em Sousa, 2022: 8)

[47] Para mais informações sobre essa organização, acesse o link: https://apiboficial.org/

**Imagem 7. Assembleia de mulheres do povo Kayapó durante o ATL 2024, em Brasília. Fonte: do autor.**

A essa fonte de vozes somam-se as contribuições de estudantes indígenas em formação de pós-graduação oriundos de São Gabriel da Cachoeira, região reconhecida por sua grande densidade étnica e centralidade nas lutas territoriais amazônicas. Suas reflexões, marcadas pelo cruzamento entre o saber ancestral e os desafios contemporâneos da formação acadêmica, permitem complexificar ainda mais a análise, mostrando como a terra é reconfigurada por novas gerações que

transitam entre mundos distintos sem perder o vínculo com a floresta e seus povos[48].

O percurso proposto a seguir apresenta vozes indígenas principalmente da Amazônia brasileira, expressas a partir desses dois espaços de interlocução. Em conjunto, essas vozes permitem adentrar compreensões profundas da terra que desafiam os marcos jurídicos tradicionais e que, como veremos adiante, nos convidam a repensar criticamente as bases do direito agrário a partir da experiência e da palavra indígena.

### 1.3.1. Os Piratapuya e a origem dos primeiros homens

O povo Piratapuya, também conhecido como *Wa'ikahna*, habita o noroeste amazônico brasileiro, principalmente a região do Alto Rio Negro, dentro do estado do Amazonas (Região de São Gabriel da Cachoeira), em uma zona de fronteira com a Colômbia. São parte do complexo cultural do sistema linguístico Tukano (SCOLFARO, 2024). Os Piratapuya compartilham com outros grupos vizinhos, como os Tariana, Tukano e Desana, uma forma de vida profundamente relacionada aos rios, que constituem não apenas as principais vias de comunicação e sustento, mas também espaços fundamentais de espiritualidade, memória e conexão com seus ancestrais.

A região do Alto Rio Negro caracteriza-se por uma complexa rede de relações entre povos, territórios e elementos da natureza. Nesse contexto, os rios, as águas, as florestas e os demais componentes do ambiente não aparecem como elementos externos à vida humana, mas como partes constitutivas da própria existência coletiva. A relação com o território não se estabelece somente a partir da utilização dos recursos disponíveis, mas a partir de uma convivência construída historicamente entre seres humanos, lugares sagrados e forças espirituais que dão sentido ao mundo. A mitologia do povo Piratapuya oferece uma explicação sobre a origem não apenas de seu próprio povo, mas também de outros grupos étnicos

[48] Minha proximidade com esse setor se deve ao fato de que uma delegação indígena de estudantes (até o momento, 20) de pós-graduação do Brasil, em sua maioria provenientes de São Gabriel da Cachoeira, chegou à cidade de El Alto, na Bolívia, por meio de um projeto de mobilidade indígena do qual faço parte como professor pesquisador.

vizinhos do noroeste amazônico. Trata-se de um relato fundacional no qual a criação da vida está profundamente conectada aos elementos da natureza, revelando uma compreensão na qual humanidade, território e espiritualidade encontram-se inseparavelmente vinculados. Nesse sentido, o mito não representa apenas uma narrativa sobre acontecimentos passados ou uma explicação simbólica sobre a origem dos povos; ele constitui uma forma de compreender o mundo, organizar a vida coletiva e estabelecer os vínculos que orientam a relação com o território.

Diferentemente de uma compreensão que separa o ser humano do ambiente que o cerca, o relato Piratapuya demonstra que a própria origem dos povos está vinculada aos elementos naturais. Os primeiros homens não surgem fora da terra, da água ou do ar, mas são constituídos por essas dimensões. Assim, a natureza não aparece como um espaço exterior destinado ao domínio humano, mas como uma dimensão criadora da própria humanidade. O território, portanto, não é apenas o lugar onde um povo vive depois de sua criação; ele participa da própria constituição de sua existência. Em conversa com o professor Wilson Berge Vieira Fonseca, originário do povo Piratapuya e conhecedor das tradições orais transmitidas por seus ancestrais, ele me contou o mito que narra como surgiram os povos ancestrais da região, sob a orientação do deus criador supremo.

Segundo Wilson, no relato tradicional do povo Piratapuya (*Wa'ikahna*), o Deus do Trovão (*Ʉhpó Kõãkhum*) é a divindade mais poderosa do universo:

> "Foi ele quem recriou a vida após uma grande catástrofe cósmica: um dilúvio que aniquilou por completo o primeiro grupo de seres humanos. Ao ver que nada havia sobrevivido, o Deus do Trovão decidiu iniciar uma nova criação. Primeiro formou uma alma a partir de uma matéria encontrada no ar, "leve como o pó do universo" e com ela deu origem ao povo Desana, conhecidos por isso como os "homens do ar". Depois, desejando repetir sua criação, buscou novamente no universo, mas já não encontrou mais matéria no ar. Então desceu à terra, onde encontrou uma nova substância, e assim criou outra alma: nasceu então o povo Tukano, que por ter sido criado a partir da terra, é conhecido como "homens da terra". Por fim, ao não encontrar mais matéria nem no ar nem na terra, mergulhou nas profundezas das águas e lá encontrou o que precisava para a terceira criação. Assim nasceu o povo Piratapuya, criado a partir da água, e por isso conhecido como "homens da água".

> As três almas, do ar, da terra e da água, foram colocadas dentro de uma cuia sagrada, onde se transformaram em peixes. O Deus do Trovão então levou essa cuia até o “lago do leite” (atualmente identificado como a Baía de Guanabara). Ao ver que as almas começavam a sair da água e andar sobre a terra, ele as transportou para uma maloca (casa cerimonial), onde cresceram e se tornaram jovens. Foi então que o deus anunciou que estavam prontos para viajar até o “centro do mundo”, ou seja, a linha do Equador. Para essa travessia, criou irmãs para acompanhá-los, e uma serpente-canoa sagrada que os levaria até o destino final. Durante a viagem, os três passaram por casas encantadas e territórios sagrados, aprendendo os modos de habitar e se relacionar com a terra. Navegaram pelo rio Negro e depois pelo rio Uaupés, até chegarem à cachoeira de Ipanoré, onde se transformaram em humanos. Nesse local, o deus lhes ordenou que tomassem banho em uma grande panela de pedra com águas quentes. Os primeiros ancestrais indígenas, ao perceberem que a água estava quente, tocaram apenas com as palmas das mãos e as solas dos pés, e por isso essas partes do corpo têm uma cor diferente. Quando chegou a vez do ancestral dos brancos, ele mergulhou completamente, e por isso, segundo a tradição, sua pele se tornou branca.
>
> Ao seguir viagem, os povos foram encontrando seus respectivos territórios, até que, ao chegarem ao rio Papurí, na “casa do suspiro”, o bastão sagrado que carregavam caiu ao chão. Esse sinal indicava que haviam chegado ao verdadeiro centro da terra. Foi ali que os Piratapuya decidiram permanecer” (Wilson Berge, 2 de fevereiro de 2025, El Alto, Bolívia).

O relato apresentado por Wilson revela que, para os Piratapuya, a origem humana está diretamente relacionada aos elementos que constituem o próprio mundo. O ar, a terra e a água não aparecem como simples matérias utilizadas pelo Deus do Trovão para criar diferentes povos, mas como princípios fundamentais que definem suas características, identidades e formas particulares de existência. A criação dos povos ocorre através de uma relação entre espiritualidade e natureza, demonstrando que esses elementos possuem uma dimensão geradora da vida. Nesse sentido, a diferença entre os povos não é apresentada como uma separação baseada apenas em características culturais ou sociais, mas como resultado de uma origem vinculada a diferentes dimensões do universo. Os Desana são os “homens do ar”, os Tukano são os “homens da terra” e os Piratapuya são os “homens da água”. Essa classificação revela uma compreensão na qual a identidade coletiva está profundamente relacionada aos elementos que compõem o território e ao modo como cada povo estabelece sua relação com o mundo.

Para os Piratapuya, portanto, a água não constitui apenas um elemento físico para a sobrevivência, mas uma dimensão ancestral que participa da origem do próprio povo. Da mesma forma, a terra não é apenas uma superfície onde a vida acontece, mas um espaço marcado pela presença dos ancestrais, pelos caminhos percorridos pelos primeiros homens e pelos sinais deixados pelo criador durante a formação do mundo. A trajetória narrada pelo mito também demonstra que o território não é simplesmente encontrado ou ocupado pelos povos; ele é revelado durante uma caminhada ancestral. A viagem realizada pelo Deus do Trovão e pelos primeiros seres humanos constitui um processo de aprendizagem sobre como habitar o mundo. Durante o percurso, os ancestrais conhecem lugares sagrados, aprendem formas de relação com a terra e identificam o espaço destinado à permanência do povo Piratapuya. Dessa maneira, o território aparece como resultado de uma relação histórica e espiritual, e não como um espaço vazio disponível para apropriação.

De modo que, para os Piratapuya, o Deus do Trovão não é apenas o criador de seus corpos e almas, mas também quem lhes deu a “terra prometida”: um território que os alimenta, os protege e os conecta diretamente com a origem sagrada da vida. A terra, assim, não representa uma mercadoria, um objeto de domínio ou um simples meio de produção; ela constitui uma continuidade da própria existência do povo. Esse relato, aprendido por Wilson com seus ancestrais e transmitido oralmente de geração em geração, revela o sentido espiritual que os Piratapuya atribuem à terra e à natureza. A terra não é simplesmente um lugar de moradia ou de produção: é o espaço sagrado onde a vida foi concedida pelo deus criador. Cada elemento natural (ar, terra e água) representa não apenas um componente material do mundo, mas uma matriz de existência, um princípio de identidade coletiva e uma referência para a organização social.

A partir dessa compreensão, o território Piratapuya não pode ser entendido apenas como um espaço geográfico delimitado. Ele envolve memória, ancestralidade e relações de responsabilidade entre o povo e os elementos que garantem a continuidade da vida. O território carrega os caminhos dos primeiros ancestrais, os lugares onde ocorreram acontecimentos fundamentais e os conhecimentos necessários para a reprodução da comunidade. Assim, para os

Piratapuya, o território não é apenas uma condição externa para a reprodução da vida coletiva, mas parte constitutiva da própria identidade do povo. O mito fundacional não apenas explica a origem do mundo e dos primeiros homens, mas orienta uma forma específica de habitar, cuidar e se relacionar com a terra. A narrativa ancestral funciona como uma memória viva que conecta passado, presente e futuro, reafirmando que a continuidade do povo depende da continuidade das relações estabelecidas com seu território.

### 1.3.2. Os Tukano e os diferentes seres da floresta

O povo Tukano, conhecido também como *Ye'pa Mahsã*, habita a região do noroeste amazônico, particularmente o Alto Rio Negro, no estado do Amazonas, Brasil, com presença também na Colômbia. No município de São Gabriel da Cachoeira, os Tukano compartilham território com outros povos como os Desana, Piratapuya e Tuyuka, formando uma ampla rede de relações socioculturais, linguísticas e territoriais. Essa convivência histórica entre diferentes povos demonstra que o território amazônico não é compreendido apenas como um espaço delimitado por fronteiras físicas, mas como uma rede de relações construídas entre comunidades humanas, seres espirituais, animais, rios e demais elementos que compõem o mundo. Desde sua espiritualidade, os Tukano compreendem a terra como um organismo vivo e sagrado que sustenta não apenas o corpo, mas também a alma das pessoas (FONSECA, Et. Al, 2024). A terra, nesse sentido, não representa apenas o espaço onde a vida humana se desenvolve, mas constitui uma dimensão da própria existência. Ela participa da formação da identidade coletiva, da memória ancestral e das relações que estabelecem a continuidade do povo.

Essa compreensão está diretamente vinculada à origem mítica dos povos Tukano, que acreditam ter emergido da grande "anaconda ancestral" ou "cobra canoa" que subiu o rio trazendo em seu corpo os diferentes clãs. Essa canoa ancestral relaciona-se também com a serpente canoa narrada anteriormente por Wilson, do povo Piratapuya, como elemento principal no processo de origem dos povos do Alto Rio Negro. A imagem da anaconda ancestral revela uma concepção na qual a origem humana está profundamente conectada aos caminhos da água e ao próprio movimento do território. Assim, os rios não são apenas caminhos físicos utilizados para deslocamento ou obtenção de recursos. Eles constituem veias do

mundo, espaços por onde circulam histórias, conhecimentos, ancestrais e forças espirituais. Cada lugar do território possui uma existência própria e está relacionado a seres que o habitam e protegem. O território, portanto, não é vazio ou neutro; ele possui memória e agência, sendo formado por relações estabelecidas entre diferentes formas de vida.

Essa compreensão modifica profundamente a maneira de interpretar a relação entre humanidade e natureza. A floresta não aparece como um espaço exterior ao ser humano, disponível para apropriação ou exploração, mas como um lugar habitado por múltiplos seres com os quais os humanos precisam estabelecer relações de respeito e equilíbrio. A existência humana depende da capacidade de compreender essas relações e reconhecer os limites estabelecidos pelos próprios seres que compõem o território. Como afirmam Fonseca et al. (2024):

> “A natureza é um espaço que possui diversos seres que só se manifestam se as pessoas que nela adentram causarem algum desconforto com o não cumprimento das regras estabelecidas. Compreende-se também que a natureza, além de estabelecer suas regras através de seres que nela habitam, se mostra muito bem organizada, quando se entende que cada parte dela é responsabilidade de algum ser, como uma forma de se proteger. Diante disso, nós, os Tukano, temos o máximo de respeito e cuidado com tudo que ela nos oferece” (FONSECA, Et. Al, 2024, p. 322).

O relato evidencia que, para os Tukano, a natureza não constitui uma entidade passiva submetida exclusivamente às ações humanas. Ela possui organização própria, regras e formas específicas de manifestação. Os diferentes espaços do território (rios, florestas, montanhas e outros lugares considerados importantes) encontram-se vinculados a seres responsáveis por sua proteção e equilíbrio. Dessa maneira, a relação com o ambiente não se baseia apenas no uso ou aproveitamento dos elementos naturais, mas em uma postura ética fundamentada no respeito, na escuta e na reciprocidade. A transgressão dessas regras não representa apenas um erro técnico ou uma utilização inadequada dos recursos naturais; ela rompe uma relação estabelecida entre humanos e outros seres, podendo provocar consequências que ultrapassam a dimensão material. O desequilíbrio ambiental também é compreendido como um desequilíbrio nas relações que sustentam a vida. Assim, o cuidado com a floresta não deriva somente

de uma preocupação com sua conservação física, mas de uma responsabilidade mais ampla diante dos diferentes seres que participam da existência do território.

Não devemos esquecer também que, no mito fundacional desses povos, como o narrado por Wilson anteriormente, os Tukano são o povo criado sob o elemento da terra, sendo chamados também de filhos da terra. Essa origem estabelece uma relação profunda entre identidade e território. A terra não é simplesmente o lugar onde o povo Tukano vive; ela participa da própria definição de quem são enquanto povo. Por essa razão, a terra não pode ser compreendida apenas como um recurso disponível para satisfazer necessidades humanas. Ela constitui um sujeito de relação, uma presença com a qual se estabelece uma convivência permanente. Essa relação não envolve somente os Tukano, mas todos os seres vivos que habitam o território. Animais, plantas, rios e outros elementos naturais participam de uma mesma rede de vida, cuja continuidade depende do respeito às relações construídas historicamente.

Desde essa ontoepistemologia, proteger o território significa proteger as condições que permitem a existência de todos os seres que nele habitam. A defesa da terra não está limitada à garantia de um espaço físico para a reprodução cultural de um povo; ela envolve a defesa de uma forma de vida baseada na interdependência entre diferentes seres. O território, portanto, não é apenas uma propriedade coletiva ou um espaço de ocupação tradicional, mas uma condição essencial para a continuidade da vida. Essa compreensão aparece de maneira muito clara nas palavras do cacique Álvaro Tukano (*Doéthiro*):

> “Não somos os únicos que interagimos com ela; os animais também o fazem. No território, você se move bem se souber ler o seu entorno, se souber ouvir o que os pássaros dizem. As respostas da vida estão ali, na natureza, como nos ensinaram nossos pais, nossas mães e nossas avós. Por isso, a luta não é pelo nosso território, é pela vida, a vida de todos” (Álvaro Tukano, 21 de julho de 2024, Casa Ye’pa Mahsã, Brasília, Brasil).

A fala de Álvaro Tukano amplia a compreensão sobre o significado político da defesa territorial indígena. A luta pelo território não é apresentada como uma reivindicação restrita ao interesse de um grupo específico, mas como uma luta pela manutenção das condições que possibilitam a vida em sentido amplo. O território aparece como um espaço compartilhado por múltiplos seres, onde humanos e não

humanos possuem formas próprias de existência e participação. Essa perspectiva também permite compreender que o conflito territorial indígena não envolve apenas a disputa por uma determinada área física, mas diferentes formas de compreender o significado da terra. Enquanto determinadas concepções jurídicas modernas tendem a interpretar o território a partir das categorias de propriedade, posse, exploração e aproveitamento econômico, a perspectiva Tukano revela uma relação fundada no pertencimento, no cuidado e na responsabilidade.

Nesse sentido, para os Tukano, a terra não é um objeto sobre o qual se exerce domínio, mas uma relação da qual os seres humanos fazem parte. A proteção territorial não deriva apenas de um interesse humano imediato, mas da necessidade de preservar uma rede de relações que sustenta a existência coletiva. A floresta, os rios, os animais e os demais seres não são elementos separados da vida social; eles constituem parte principal do próprio mundo no qual o povo Tukano existe. Assim, a concepção Tukano sobre a terra apresenta uma compreensão na qual território e vida são inseparáveis. A defesa territorial é, ao mesmo tempo, uma defesa espiritual, ecológica e existencial. O território não é apenas o lugar onde um povo está localizado, mas o espaço onde diferentes formas de vida estabelecem relações de reciprocidade e equilíbrio. Essa perspectiva desafia diretamente as categorias tradicionais do Direito Agrário moderno, pois evidencia a existência de outras formas de compreender a relação entre seres humanos, natureza e território.

### 1.3.3. Os Witoto, povo do centro da Terra

Os primeiros registros sobre o povo Witoto foram realizados por estrangeiros inseridos em uma perspectiva cientificista marcada pelo positivismo darwinista. Como também observamos em outras descrições coloniais, esses relatos estavam profundamente atravessados por preconceitos que desqualificavam os povos indígenas como “selvagens” ou representantes de culturas “inferiores”. Essas interpretações não apenas descreviam os povos indígenas a partir de categorias externas, mas também negavam a complexidade de seus sistemas de conhecimento, suas formas próprias de organização social e suas maneiras particulares de compreender a existência. Um exemplo dessa abordagem é

oferecido pelo inglês Thomas Whiffen, que em sua obra The North-West Amazons: Notes of Some Months Spent Among Cannibal Indians (1908), afirmava:

> “Em TODAS as raças selvagens, povos de cultura inferior, não há diferenciação de indivíduo para indivíduo, ou seja, todos os membros da raça ou do grupo estão, aproximadamente, em mesmo nível. Isto é o que conhecemos como ‘baixo estado de civilização” (Em BRASIL DE CARVALHO E SANTOS, 2020:71).

Essa afirmação revela uma visão hierarquizante que interpretava os povos indígenas a partir de uma única ideia de desenvolvimento humano, desconsiderando que esses povos possuem formas próprias de produzir conhecimento sobre o mundo, sobre a vida e sobre as relações entre diferentes seres. Ao classificar essas sociedades como inferiores, tais narrativas coloniais ocultavam justamente aquilo que constitui sua riqueza: sistemas complexos de memória, espiritualidade e compreensão do território. Diante dessas leituras desumanizantes, a visão do próprio povo Witoto oferece uma compreensão radicalmente distinta. Para eles, que vivem na região do Alto Amazonas, território hoje compartilhado por Colômbia, Peru e Brasil, a terra não é um mero espaço físico, nem um recurso separado da vida humana. Ela é compreendida como um corpo vivo que respira, fala e guarda a memória dos mais antigos. A terra não é apenas o lugar onde as pessoas vivem; ela é uma presença que participa da própria constituição da existência.

Mais do que isso: o lugar onde habitam não é qualquer ponto no mapa, mas o centro do mundo. Essa concepção não deve ser entendida apenas como uma referência simbólica ou uma representação espacial. Para os Witoto, afirmar que vivem no centro da Terra expressa uma relação profunda entre povo, origem e território. Trata-se do lugar onde a vida foi criada, onde os ancestrais estabeleceram suas primeiras relações e onde permanecem os conhecimentos transmitidos pelas gerações anteriores. Essa compreensão é compartilhada coletivamente e transmitida de geração em geração por meio da oralidade. O conhecimento sobre a terra não está separado das práticas cotidianas, das histórias dos antigos, dos conhecimentos medicinais e das formas de cuidado que orientam a vida comunitária. A terra é, ao mesmo tempo, espaço de existência, fonte de memória e presença ancestral.

Sobre o sentido da terra para o povo Witoto, a liderança indígena Vanda Witoto, diretora do Instituto Witoto, compartilhou durante o ATL 2025 uma ideia que resume a conexão espiritual e cotidiana de seu povo com o território:

> “Nós somos considerados o povo do centro da Terra, então a partir do Clã de Formiga Saúva, que é o meu povo, nós somos filhos dessa Terra. Essa Terra é o que gera vida, gera abundância de alimento, então nós consideramos a Terra nossa grande mãe. Como filhos a gente tem essa perspectiva de cuidado, de proteção, para resguardar a continuidade dessa vida na Terra. É na Terra que também tem a nossa medicina, é de dentro da Terra que vem a água, então é o ser mais sagrado para o nosso povo, é a mãe terra” (Vanda Witoto. 11 de abril de 2025, ATL, Brasília, Brasil).

Esse testemunho revela uma concepção integral da terra como origem e continuidade da vida. Ao afirmar que os Witoto são “filhos dessa Terra”, Vanda expressa uma relação que ultrapassa a ideia de pertencimento territorial como simples localização espacial. A relação entre povo e terra é apresentada como uma relação de filiação: a terra gera, alimenta, cura e mantém a existência daqueles que dela fazem parte. Assim, a ideia da terra como mãe não representa apenas uma forma simbólica de demonstrar respeito pela natureza. Ela expressa uma relação profunda de parentesco e responsabilidade. Assim como uma mãe garante a existência de seus filhos, a terra oferece os elementos necessários para a continuidade da vida: os alimentos, a água, as plantas medicinais e os conhecimentos que orientam a comunidade.

A partir de sua pertença ao Clã da Formiga Saúva, um dos clãs que estruturam a organização social Witoto, Vanda enfatiza que o vínculo com a terra não é uma simples herança cultural, mas uma relação constitutiva da própria identidade do povo. Ser Witoto significa estar relacionado a uma história, a um território e a uma origem comum marcada pela presença da terra como elemento gerador da vida. Essa compreensão encontra também fundamento na mitologia Witoto sobre a criação do mundo, atribuída ao grande Pai, *Naainuema*. Segundo o mito, esse ser tutelar existia em um estado de transe antes da existência de todas as coisas. Foi a partir da imaginação, da palavra e dos sonhos que ele iniciou o processo criador. A origem do mundo, portanto, ocorre através de uma relação entre pensamento, espiritualidade e matéria.

O processo de criação inicia quando *Naainuema* pisa repetidamente o nada, dando origem à terra. Em seguida, de sua própria boca brota a água, que se espalha permitindo o surgimento da vegetação. Depois da criação da terra e da água, ele cria os diferentes seres que passam a habitar o mundo:

> “Na terra (nanie) surgiram todas as árvores e cipós, e ele criou o grilo, os animais da selva, que são enumerados individualmente; no ar, as aves, cujos nomes também nos são revelados; e na água, o sapo pequeno e o grande. No princípio, todos, inclusive nós, tínhamos cauda. A vespa a cortou primeiro do sapo, depois dos homens” (PREUSS, 1994, p. 48).

A narrativa revela que a criação do mundo acontece como um processo de surgimento das diferentes formas de vida. Terra, água, plantas, animais e seres humanos não aparecem como elementos isolados, mas como partes de uma mesma ordem criada. Cada ser possui sua origem e seu lugar dentro do mundo, formando uma relação contínua entre diferentes formas de existência. Essa narrativa também demonstra que a terra não é compreendida apenas como uma superfície física. Ela é o primeiro elemento criado e constitui a base sobre a qual todas as outras formas de vida aparecem. A partir dela surgem as árvores, os cipós, os animais e os próprios seres humanos, estabelecendo uma conexão profunda entre território e existência.

Mais adiante, Konrad Theodor Preuss afirma que tudo aquilo criado pelo grande Pai carrega consigo uma parte de sua alma, especialmente os frutos e as plantas, que não são entidades estáticas, mas seres dinâmicos que podem conter e liberar essa energia vital: “É certo que a alma do Pai se encontra nos frutos ou nas plantas e que, após a colheita, se dirige ao submundo” (PREUSS, 1994, p. 50). Essa relação entre criação e alma revela que, para os Witoto, os elementos da natureza possuem uma dimensão espiritual própria. Os frutos, as plantas e os demais seres não são apenas componentes materiais do ambiente, mas carregam uma força relacionada ao próprio ato criador de *Naainuema*. A vida que existe na terra mantém uma conexão permanente com a origem espiritual do mundo.

Dessa forma, o território não está apenas ocupado por diferentes formas de vida, mas também atravessado pela presença do criador e pela memória dos ancestrais. Cada elemento natural possui uma história e uma importância dentro da ordem do mundo. A floresta, os rios, as plantas e os animais não constituem apenas

um cenário onde a vida acontece, mas participam ativamente da continuidade dessa vida. Por isso, considerar seu território como o centro do mundo, como indicou Vanda Witoto, não é uma metáfora, mas uma declaração ontológica que expressa o vínculo entre o povo e a terra. O centro da Terra não representa simplesmente uma localização geográfica, mas o lugar onde a existência encontra sua origem, onde permanecem os ensinamentos dos antigos e onde se renovam continuamente as relações entre humanos e outros seres.

A narrativa de criação de *Naainuema* revela uma compreensão na qual o mundo é formado por uma continuidade entre forças espirituais, seres humanos e demais formas de vida. A terra criada pelo grande Pai carrega sua própria força vital, e tudo aquilo que nela existe participa dessa mesma origem. Assim, árvores, frutos, animais, águas e seres humanos não aparecem como realidades separadas, mas como diferentes expressões de uma mesma existência. Dessa maneira, a concepção Witoto sobre a terra revela uma forma própria de compreender o mundo, na qual viver significa estabelecer relações permanentes de cuidado, respeito e reciprocidade com os diferentes seres que habitam o território. A terra é simultaneamente origem, mãe, memória e presença viva. Ela guarda a história dos ancestrais, sustenta a vida presente e mantém a continuidade das gerações futuras.

### 1.3.4. Os Kanamari os filhos dos cocos abençoados

Na região do Vale do Javari, no extremo oeste da Amazônia brasileira, habita o povo Kanamari, um grupo indígena pertencente ao tronco linguístico Katukina. Seu território se estende pelos rios Javari, Jutaí e seus afluentes (BRASILEIRO, 2020). Inseridos em uma região marcada por uma grande diversidade sociocultural, os Kanamari constroem sua compreensão sobre a origem do povo e sua relação com o mundo a partir de narrativas transmitidas oralmente entre as gerações. Segundo o professor Ahe Joabes Kanamari, da aldeia Taquar, o mito de origem do povo Kanamari começa com o nascimento do primeiro homem na Terra, chamado Tamakori. Ele surgiu de uma árvore misteriosa e, após permanecer sozinho, criou seu irmão Kirak. Juntos, utilizando seus poderes, deram origem ao restante do povo Kanamari a partir dos cocos sagrados de aricuri, conhecidos como os cocos abençoados.

A narrativa de origem Kanamari apresenta uma particularidade importante: o povo não surge a partir da transformação de seres humanos já existentes, mas do próprio ato criador realizado por seus ancestrais e da força presente nos elementos da floresta. Os cocos de aricuri não aparecem apenas como frutos utilizados para a alimentação, mas como elementos carregados de potência criadora. A origem do povo está, portanto, relacionada a uma planta específica que contém em si a capacidade de gerar vida. Nas palavras do relato:

> “Foi assim que os poderosos criaram os seres humanos através de cocos e frutas. Tamakori desceu do pé de Aricuri e disse, olhando para os caroços que haviam caído: —Esses são meus filhos, eles serão obedientes as minhas palavras, eles estão ao meu lado e eu estarei com eles sempre onde quer que estejam‖. Portanto é muito bom ser Kanamari, viver no mundo de alegria, solidariedade, ânimo. Praticando esportes, realizando festas e rituais, dando continuidade as nossas crenças, fazendo nossa comida tradicional, enfim, vivendo nossa cultura. Me orgulho de ser Kanamari, somos frutos do céu e frutos da terra” (Em BRASILEIRO, 2020: 139).

O relato evidencia que a identidade Kanamari está profundamente associada à ideia de filiação. Ao afirmar que os cocos são seus filhos, Tamakori estabelece uma relação de origem e pertencimento entre o criador e aqueles que surgem dessa criação. Ser Kanamari significa carregar uma marca de origem vinculada aos frutos sagrados, reconhecendo-se como parte de uma história iniciada pelos seres criadores. A expressão “somos frutos do céu e frutos da terra” sintetiza essa compreensão. Ela revela uma existência formada pela articulação entre diferentes dimensões do mundo: aquilo que vem do alto e aquilo que nasce da terra. O povo Kanamari não se compreende como separado dessas dimensões, mas como resultado da união entre elas. A própria existência humana aparece como continuidade de um processo criador mais amplo.

Compreender-se como fruto desta terra implica uma prática constante de reconhecimento e gratidão pela vida recebida. Essa percepção manifesta-se nas formas de celebrar a existência, nos rituais, nas festas, na alimentação tradicional e na continuidade dos conhecimentos transmitidos pelos ancestrais. A vida Kanamari não é apenas uma permanência física no território, mas uma forma específica de viver essa relação de pertencimento. Dessa forma, a narrativa fundacional dá origem a uma compreensão na qual a terra assume progressivamente o significado de mãe, uma imagem que expressa a fonte da existência e o vínculo entre o povo

e o lugar onde vive. Essa transformação na maneira de nomear e compreender a relação com a terra está relacionada às mudanças históricas vivenciadas pelo povo Kanamari, incluindo as constantes pressões e influências externas que atravessaram seu território[49].

Ao longo dessas transformações, algumas imagens e referências podem se modificar, como a centralidade atribuída aos irmãos criadores Tamakori e Kirak ou a incorporação da ideia da Mãe Terra como expressão dessa relação. Entretanto, essas mudanças não significam o abandono da compreensão ancestral, mas uma reelaboração das formas pelas quais o povo expressa sua conexão com a origem da vida A base permanece vinculada ao reconhecimento de que a terra possui um valor sagrado, sendo espaço de existência, memória e continuidade cultural. Essa compreensão aparece também na fala da advogada indígena Inory Kanamari, que em 2023 presidia a Comissão de Direitos dos Povos Indígenas da Ordem dos Advogados do Amazonas. Ao ser questionada sobre o significado que seu povo atribuía à terra, respondeu:

> "A terra para o nosso povo é o nosso próprio corpo; não há povo sem território, assim como não há meio ambiente sem a presença dos povos indígenas. Estamos profundamente entrelaçados com a natureza, e essa conexão é o que nos sustenta e nos mantém vivos. A terra é nossa mãe, a fonte de toda a nossa existência e o mais sagrado de nossos bens. Da terra tiramos os alimentos, os remédios naturais, a sabedoria ancestral. Nosso espírito é da terra, e a ela retornaremos, como é nosso destino. Nossa relação com a terra é indissociável, é um laço que nos define e nos orienta em todas as dimensões da vida" (Dra. Inory Kanamari. 20 de abril de 2023, Acampamento Terra Livre, Brasília, Brasil).

A fala de Inory Kanamari retoma a ideia central presente no mito de origem: a existência do povo está inseparavelmente vinculada à terra. A afirmação de que "a terra é o nosso próprio corpo" expressa uma relação em que território e identidade não podem ser separados. A terra não aparece apenas como o lugar onde um povo está localizado, mas como parte daquilo que constitui sua própria existência. O mito de origem, portanto, não possui apenas uma função explicativa sobre o passado. Ele orienta uma forma de compreender a vida presente e a relação com o mundo.

[49] As políticas da FUNAI no território Kanamari, assim como a própria instituição enquanto espaço de atuação profissional, transformaram sentidos e narrativas indígenas deste povo. Para uma análise mais aprofundada, recomenda-se a leitura do texto *Virando FUNAI: uma transformação Kanamari*, da autora Luiz Costa (2016).

A origem a partir dos cocos abençoados revela que os Kanamari são parte de uma criação maior, marcada pela presença dos ancestrais e pela força dos elementos que deram origem ao povo.

Mesmo que, ao longo do tempo, ocorram transformações nas narrativas, como a substituição ou ressignificação de determinadas figuras tutelares e a incorporação de novas formas de expressar a relação com a terra, permanece o fundamento central: a existência Kanamari está vinculada a uma origem sagrada e a uma relação permanente com o território. Assim, a concepção Kanamari sobre a terra revela uma compreensão na qual a vida humana não pode ser separada dos elementos que possibilitaram sua criação. Ser filho dos cocos abençoados significa reconhecer uma origem compartilhada com a floresta, com os frutos e com a própria terra que sustenta a continuidade do povo.

### 1.3.5. Os Tariana e o espírito da floresta

O povo Tariana habita a região do noroeste amazônico, especialmente o Alto Rio Negro, dentro do estado do Amazonas, Brasil, em uma área de fronteira com a Colômbia. Integram o extenso sistema de povos que compõem a família linguística Tukano (WRIGHT, 2005). Historicamente, os Tariana estabeleceram relações de troca, parentesco e convivência com povos como os Tukano, Desana e Piratapuya, compartilhando práticas de vida marcadas pela navegação dos rios, pelo cultivo tradicional em chagras e pelas ritualidades associadas ao território (AZEVEDO, 2004). Sua forma de vida permanece vinculada às aldeias localizadas às margens dos rios, embora sua história tenha sido profundamente marcada pelo processo de cristianização. Por ocuparem uma região considerada estratégica pelas missões religiosas para a expansão da evangelização no Alto Rio Negro, os Tariana sofreram transformações culturais intensas, incluindo a perda de sua língua originária, o tariana, e a adoção do tukano como principal língua de comunicação (TARIANO, 2023).

Embora os mitos de origem Tariana compartilhem elementos comuns com outros povos da região, especialmente a narrativa dos ancestrais que percorreram os rios em uma grande canoa-cobra até chegar ao território atual de São Gabriel da Cachoeira, a relação com a terra assume uma dimensão própria na experiência

contemporânea do povo. A terra não é apenas o espaço onde ocorreram os acontecimentos ancestrais, mas constitui o lugar que garante a continuidade da vida e das relações comunitárias. Essa compreensão aparece na fala da professora indígena Lorena Araújo, do povo Tariana, ao refletir sobre o significado da terra para sua comunidade:

> "A Terra é a nossa casa comum, e todos nós devemos cuidar. Se a terra não for cuidada, ela não vai produzir alimentos e a natureza não sobreviverá. E nós, seres humanos, precisamos de alimentos para viver e da natureza para o nosso bem-estar" (Lorena Araújo, 23 de dezembro de 2024, El Alto, Bolívia).

A fala de Lorena evidencia uma compreensão da terra como espaço compartilhado de vida, no qual o cuidado coletivo é principal para manter o equilíbrio entre os seres humanos e os elementos que sustentam a existência. A terra aparece como uma casa comum, não apenas por oferecer os meios necessários para a sobrevivência, mas porque nela estão reunidas as condições que permitem a reprodução da vida comunitária. Nesse sentido, para os Tariana, a relação com o território envolve também uma responsabilidade coletiva. Cuidar da terra significa preservar os alimentos, os conhecimentos e as condições que permitem a continuidade da comunidade. A terra, portanto, não é compreendida apenas a partir daquilo que oferece, mas também a partir dos deveres que estabelece para aqueles que nela vivem.

Assim, a concepção Tariana sobre a terra revela uma relação baseada no cuidado e na continuidade da vida, na qual o território permanece como espaço de memória, sustento e responsabilidade compartilhada, mesmo diante das profundas transformações históricas vivenciadas pelo povo.

## 1.4. Outros olhares para além da Amazônia.

### 1.4.1. Os Potiguara a Mãe que alimenta

O povo Potiguara habita o litoral nordeste do Brasil, principalmente no estado da Paraíba, em uma faixa costeira que inclui praias, manguezais, rios e mata atlântica[50]. Embora geograficamente não estejam localizados na Amazônia, sua

[50] Para um estudo mais aprofundado sobre o povo Potiguara, consultar A terra somos nós: uma análise de processos políticos na construção da terra Potiguara, de Ana Lúcia Lobato de Azevedo, 1986.

inclusão nos debates indígenas contemporâneos se deve à participação ativa em espaços nacionais como o ATL, além da sua própria luta territorial, onde se articulam com outros povos na defesa comum dos territórios indígenas. Os Potiguara resistem há séculos à colonização portuguesa, francesa e holandesa, especialmente por sua localização estratégica diante do oceano Atlântico, e desenvolveram uma identidade cultural fortemente ligada ao mar. Para a antropóloga do povo potiguara, Cristina de Lima Bernardo, a terra hoje em dia é:

> "A Mãe que alimenta, que cura, que acolhe e que ensina. É nela que vivem nossos encantos, plantamos nossos entes queridos e estarão nossos futuros. Temos uma música em nosso ritual indígena que fala um pouco da nossa relação com a terra. "Foi Tupã, foi Tupã, sou Potiguara. Sou Potiguara nesta terra de Tupã, tenho uma arara, caraúna e um xexéu e todos os pássaros do céu quem me deu foi Tupã". A música fala que a terra de Tupã é sagrada e criada por ele é terra com alma, com história, com povo. A Terra é origem, é resistência, é cura e é destino. É onde nossos filhos aprendem, onde nossas mulheres plantam saberes e onde os nossos anciões guardam os segredos do mundo. É onde tudo começa e para onde tudo retorna" (Cristina Potiguara, 3 de fevereiro de 2025)

A terra, então, não é apenas o lugar onde se habita, mas sim uma entidade viva que dá forma à existência coletiva. Como expressa o canto ritual mencionado por Cristina, a terra é criação de *Tupã*, repleta de encantos e história. Esse vínculo com o território remonta aos mitos de origem, nos quais *Tupã*, ser criador e ancestral, concede aos Potiguara não apenas o chão que pisam, mas também os seres que o habitam: aves, rios, florestas (SILVA, 2011). A terra, portanto, é simultaneamente lar, templo e legado.

### 1.4.2. Os Kaingang e o chamado da terra

Em conversa com Kretan Kaingang, liderança do povo Kaingang[51] e coordenador executivo da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) pela região Sul do país, fronteira com Paraguai, Argentina e Uruguai, no coração do bioma da Mata Atlântica, perguntei-lhe sobre o significado da terra para seu povo. Sua resposta não se concentrou em uma definição estática, mas em uma

[51] Para um estudo aprofundado sobre os aspectos culturais do povo Kaingang, recomenda-se a leitura do texto "Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê meridional", de Juracilda Veiga (1994, Unicamp).

experiência histórica e política concreta que remonta aos anos da ditadura militar na década de 1970. Para os Kaingang, a terra não é apenas um território ancestral, mas um chamado permanente, uma responsabilidade ativa de responder à sua voz e à sua memória. A luta por recuperá-la transformou-se em um modo de vida transmitido de geração em geração, como ele expressou:

> "Para nós, o significado é um chamado dela, porque a gente tem uma luta do povo Kaingang na região Sul desde os anos 70, na ditadura militar, quando fizemos a retomada dos nossos primeiros territórios durante a ditadura. Então, para nós, a gente entende até os dias de hoje por que a retomada de terra está se espalhando. Em todo o Brasil os povos indígenas lutam pelo seu território, tomam seus territórios, e aí o significado para nós é o chamado, porque é ela que chama a gente, não somos nós que a chamamos. E é por isso que mantemos essas retomadas que aprendemos com nossos pais, com nossos avós, e até hoje seguimos nessa luta apenas pelo território" (Kretan Kaingang, liderança do povo Kaingang, 10 de abril de 2025, ATL, Brasília, Brasil)

Esse "chamado" da terra rompe com a lógica moderna que coloca os seres humanos como sujeitos que possuem e dominam a natureza. Ao contrário, propõe uma relação inversa: é a terra que tem agência, que convoca, que mobiliza a ação coletiva do povo. Nessa perspectiva, o ato da retomada a recuperação de territórios é apenas uma estratégia de resistência política, mas também um ato espiritual, de obediência à voz dos ancestrais, da terra.

### 1.4.3. Os Pataxó e a terra que oferece

Em conversa com a professora Anari Braz Bonfim, do povo Pataxó da Bahia[52] e integrante do Grupo de Trabalho Nacional da Década das Línguas Indígenas, espaço que articula as políticas educacionais entre as escolas e a Secretaria de Estado, abordamos o sentido que a terra tem para o seu povo. Em suas palavras:

> "Para o povo Pataxó, o território é importante porque é ele que alimenta o povo, e é por isso que nosso povo resiste até hoje, pois é um povo que viveu na beira da costa, na mata atlântica do mar. Dessa forma, o povo sobreviveu, resistiu se alimentando do marisco. O que a terra ofereceu foi o que fez o povo Pataxó resistir" (Anari Braz Bomfim, 10 de abril de 2025, ATL, Brasília, Brasil)

[52] Para uma leitura aprofundada sobre o povo Pataxó, recomenda-se consultar o trabalho "As guerreiras na história Pataxó", de Nitynawã Pataxó (2023).

Ao ouvi-la, veio-me à mente a figura andina da *Pachamama*, a mãe terra. Por isso, perguntei se, em sua comunidade, o território também era concebido como uma mãe. Sua resposta foi a seguinte:

> "Acredito que o uso da terra como mãe foi trazido de outros povos, a exemplo de povos da Bolívia, como os Aymaras. Pois não vejo os anciãos falarem com esse termo. Eles falam do território, tudo que nele está é importante, a exemplo dos protetores dos mares, rios, matas. Pois existem os que cuidam do território" (Anari Braz Bomfim, 10 de abril de 2025, ATL, Brasília, Brasil)

Diferente de outras cosmovisões em que a terra é nomeada como mãe, entre os Pataxó não parece haver uma personificação feminina predominante. Mais do que uma figura materna, o que aparece é uma visão de totalidade, onde o território é habitado por protetores, guardiões, forças, que cuidam do mar, dos rios, das matas. Não é que a terra não tenha sacralidade, mas sim que ela se manifesta de outra forma: não na feminização da natureza, e sim na inter-relação entre todos os elementos que compõem o território. O povo Pataxó, portanto, entende a terra como uma teia viva, sagrada e coletiva.

### 1.4.4. Terra, Território e Territorialidade

Existem diferenças na acepção dos termos "Terra", "Território" e "Territorialidade", sobretudo para a antropologia, embora frequentemente sejam utilizados como sinônimos, criando problemas conceituais e também conflitos políticos. Essa aproximação entre categorias distintas não representa apenas uma questão terminológica, pois envolve diferentes formas de compreender a relação entre sociedades humanas e espaços de vida. Enquanto a noção moderna de terra frequentemente aparece vinculada à propriedade, à produção e à delimitação física de uma superfície, território envolve relações sociais, históricas e políticas que constituem determinados espaços como lugares de pertencimento e reprodução coletiva. Durante a Revolução Nacional de 1952 na Bolívia, os movimentos camponeses (que naquele momento representavam grande parte das mobilizações indígenas dos Andes) e os movimentos mineiros tinham como uma de suas principais pautas a destruição dos monopólios territoriais dos "hacendados", grandes proprietários de terras aos quais as populações indígenas estavam submetidas por relações de exploração e formas de trabalho semiescravo. A

proposta de uma Reforma Agrária foi aprovada em 1953, representando uma ruptura com a estrutura latifundiária herdada do período colonial e republicano. Entretanto, a forma como as terras foram distribuídas não considerou as formas próprias de organização territorial das comunidades indígenas[53], constituindo uma das principais críticas elaboradas posteriormente pelos movimentos aymara-quéchuas, especialmente pelo indianismo.

Para Fausto Reinaga (2014), ao incorporar os indígenas na categoria de camponeses, o projeto da Reforma Agrária reduziu uma identidade política e histórica mais ampla a uma condição econômica relacionada à produção rural. Essa classificação ignorava que as organizações andinas, especialmente os *ayllu*s, não correspondiam a simples agrupamentos de produtores vinculados individualmente à terra, mas constituíam formas coletivas de organização social, política e territorial. Da mesma forma, as regiões amazônicas e das terras baixas possuíam outras formas de relação com os espaços habitados que não poderiam ser reduzidas a parcelas individuais destinadas à exploração econômica.

Nesse sentido, o problema da Reforma Agrária não estava apenas na distribuição desigual da propriedade, mas também na maneira como o Estado compreendia a própria terra. Ao transformar territórios coletivos em unidades fundiárias, o projeto estatal produziu uma separação entre espaço físico e relações sociais que historicamente constituíam esses lugares. A terra passou a ser compreendida prioritariamente como objeto de posse e produção, enquanto as dimensões políticas, históricas e coletivas que estruturavam a existência das comunidades foram deslocadas para uma posição secundária. O conflito, portanto, não era apenas sobre quem possuía a terra, mas sobre quais sentidos poderiam ser atribuídos a ela.

Dominique Gallois (2004), ao analisar os conflitos envolvendo terras indígenas no Brasil, observa dificuldades semelhantes na associação entre “terra” e “território”. Para a autora, frequentemente se conclui pela inexistência de correspondências semânticas entre esses conceitos, apesar da equivalência

[53] No próximo capítulo, aprofundaremos a Revolução de 1952 na Bolívia.

estabelecida de forma recorrente entre ambos: “costuma-se concluir pela inexistência de correspondências semânticas e pelas dificuldades em estabelecer tais correspondências, apesar da equivalência, tão enraizada, entre ‘terra’ e ‘território’” (GALLOIS, 2004, p. 38).

A observação de Gallois permite compreender que a terra indígena não pode ser analisada apenas como uma superfície delimitada pelo Estado. O espaço é produzido por relações, práticas e significados atribuídos pelos grupos que nele vivem. Nesse sentido, as “lógicas territoriais” dos povos indígenas tornam-se fundamentais para compreender políticas de reconhecimento territorial, pois os limites e formas de apropriação do espaço não seguem necessariamente os mesmos critérios utilizados pelas instituições estatais. Como afirma Gallois:

> “O espaço pode ser o ponto de partida para pensar o território, enquanto suporte físico que é territorializado: relações são estabelecidas, criando limites e canais de comunicação, proximidades e distâncias, interdições, fronteiras seletivamente permeáveis conforme a lógica territorial do grupo que territorializa uma dada porção de espaço” (GALLOIS, 2004, p. 41).

A contribuição de Gallois permite deslocar a compreensão do território enquanto simples extensão espacial previamente existente. O território não é apenas um espaço ocupado por um grupo; ele é produzido através de relações que estabelecem pertencimentos, trajetórias, memórias e formas próprias de circulação. Dessa maneira, territorializar não significa apenas delimitar uma área, mas produzir relações que conferem sentido ao espaço. Seguindo essa perspectiva, a amauta aymara e perita em justiça indígena Marcela Quisbert, em uma entrevista realizada em sua comunidade, Zongo, no departamento de La Paz, estabelece uma distinção entre terra e território:

> “Tierra es esa tierra que producimos, solo eso. Territorio es todo: lo que está aquí, lo que está adentro, lo más adentro, y el espacio que vemos aquí arriba y más allá. Porque nosotros decimos ‘jayapacha uru sarja’, ¿y qué significa eso? Aquel que se va de esta tierra, se va al más allá. Ese es el jayapacha. Entonces, el territorio es desde el jayapacha hasta el manqha pacha[54]. Por eso nosotros

[54] Refere-se aos diferentes níveis de tempo e espaço (vida) presentes na cosmovisão aimará: Aka Pacha, o tempo-espaço do aqui e agora; Alax Pacha, o tempo-espaço do céu ou do mundo superior; Manqha Pacha, o tempo-espaço do mundo subterrâneo; e Jaya Pacha, o tempo-espaço além do céu, onde vão os espíritos dos mortos.

> defendemos nuestro territorio: eso engloba todo. Por eso hablamos más de territorio que de tierra" (Marcela Quisbert, 12/10/2024, cidade de El Alto, Bolívia).

A distinção apresentada por Marcela Quisbert evidencia que, para determinadas comunidades indígenas, território não corresponde somente ao espaço imediatamente utilizado para a produção ou sobrevivência material. Ele envolve diferentes dimensões da existência, incluindo aquilo que está visível e aquilo que pertence a outros planos de relação. Nesse sentido, o território não é compreendido como um lugar vazio preenchido posteriormente pela presença humana, mas como uma realidade constituída por relações entre seres, tempos e espaços. O que Gallois e Marcela Quisbert apresentam permite considerar os sentidos atribuídos pelas próprias populações indígenas ao espaço, evitando que categorias externas sejam tomadas como universais.

Nessa mesma direção, Haesbaert (2021) compreende o território não como um simples "valor de uso" apropriado e manejado pela humanidade, mas como um conjunto de relações socioculturais em que está presente também uma dimensão simbólica. Segundo o autor:

> "A conceituação de território em nosso contexto vai muito além da clássica associação à escala e/ou à lógica estatal e se expande, transitando por diversas escalas, mas com um eixo na questão da defesa da própria vida, da existência ou de uma ontologia terrena/territorial, vinculada à herança de um modelo capitalista extrativista moderno-colonial de devastação e genocídio que, até hoje, coloca em xeque a existência de grupos subalternos, habitantes de periferias urbanas (especialmente descendentes de negros e indígenas) e, de modo culturalmente mais amplo, os povos originários em seus espaços de vida. Desdobram-se, assim, desde os territórios do/no corpo, íntimo, até o que podemos denominar territórios-mundo, moldados por um grupo étnico, a Terra vista como pluriverso cultural-natural ou conjunto de mundos – e, consequentemente, de territorialidades – às quais estamos inexoravelmente ligados" (HAESBAERT, 2021, p. 162).

A compreensão de território proposta por Haesbaert permite estabelecer uma aproximação com as formas indígenas de pensar a relação entre espaço e existência. O território deixa de ser entendido apenas como uma delimitação externa e passa a ser compreendido como parte das próprias condições de reprodução da vida coletiva. Essa perspectiva dialoga com as experiências andinas da

*Pachamama*, nas quais terra e existência não aparecem como dimensões separadas, assim como com as diversas formas pelas quais os povos amazônicos estabelecem relações com a floresta e seus habitantes. Nesse sentido, pensar o território como territorialidade significa reconhecer que os espaços indígenas são constituídos por múltiplas relações que articulam memória, temporalidade, espiritualidade, produção e pertencimento coletivo. A associação entre tempo e espaço, presente nas concepções andinas de *Pacha*, demonstra que o território não corresponde apenas a uma localização física, mas a uma relação histórica entre diferentes sujeitos e dimensões da existência.

Haesbaert denomina essa compreensão como “território-corpo (da terra)”, indicando uma ampliação da ideia de corporeidade: o território não está simplesmente fora dos sujeitos, mas participa da constituição do próprio corpo social. Essa perspectiva permite compreender por que os conflitos territoriais indígenas não podem ser reduzidos a disputas fundiárias. O que está em disputa é também a possibilidade de manter formas específicas de relação com os lugares, com os seres e com as histórias que constituem esses territórios.

Assim, a distinção entre terra, território e territorialidade não deve ser compreendida apenas como uma diferença terminológica, mas como uma forma de reconhecer diferentes dimensões da relação entre povos indígenas e espaços de vida. A terra refere-se, em um primeiro nível, ao espaço físico e material que possibilita a reprodução da vida, embora esse sentido não esgote suas significações sociais. O território, por sua vez, envolve a produção histórica e coletiva desse espaço, constituído por relações políticas, culturais, memoriais e por formas próprias de organização social. Já a territorialidade expressa as práticas, vínculos e modos pelos quais determinados grupos estabelecem relações com os lugares que habitam, transformando o espaço em uma realidade vivida e continuamente produzida. Dessa maneira, enquanto a terra pode ser compreendida como a dimensão espacial da existência, o território corresponde às relações que conferem sentido a esse espaço, e a territorialidade refere-se às formas concretas pelas quais essas relações são construídas e mantidas.

## 1.5. Pachamamismo: a crítica ao uso instrumental da terra

Até aqui, revisamos, a partir das próprias ontoepistemologias de alguns povos indígenas do Brasil e da Bolívia, diferentes concepções vinculadas à terra. Essas visões, que em muitos casos se articulam a partir de matrizes de origem mítica, também influenciaram a configuração de discursos políticos contemporâneos, especialmente em países como a Bolívia e o Equador. No entanto, é importante destacar que a crescente presença dessas categorias indígenas no campo político institucional também produziu novas formas de apropriação e ressignificação. Certas narrativas estatais e até mesmo acadêmicas, ao tentarem visibilizar o vínculo sagrado entre os povos indígenas e a terra, tendem a romantizar e folclorizar essas concepções, reduzindo-as a uma imagem idealizada da “Mãe Terra”.

Esse processo ocorre quando conceitos originados em experiências históricas e territoriais específicas são deslocados de seus contextos comunitários e convertidos em símbolos genéricos de uma suposta espiritualidade indígena universal. A *Pachamama* passa, assim, a ser apresentada como uma imagem harmoniosa da natureza, desprovida das dimensões políticas, econômicas e territoriais que constituem sua existência concreta. Essa leitura, muitas vezes apropriada por imaginários *new age* ou por agendas ambientais despolitizadas, contribui mais para neutralizar o potencial crítico das lutas territoriais indígenas do que para fortalecê-las, pois substitui sujeitos políticos concretos por representações abstratas do “indígena ecológico”. Assim, desaparecem as tensões reais relacionadas à disputa pela terra, aos conflitos com empresas extrativistas, às demandas por autonomia territorial e às contradições existentes entre reconhecimento constitucional e práticas estatais.

É justamente nesse ponto que emerge a necessidade de analisar criticamente o caso boliviano, onde a incorporação institucional da *Pachamama* e de outros conceitos vinculados às cosmologias indígenas produziu uma tensão entre reconhecimento simbólico e transformação material. Para isso, utilizaremos a categoria de “pachamamismo”, desenvolvida principalmente por intelectuais aymaras críticos, como Pedro Portugal (2024) e Carlos Macusaya (2019), não como

uma negação da relação indígena com a terra, mas como uma crítica às formas pelas quais essa relação é apropriada, simplificada e utilizada como instrumento político.

Desde a instauração do Estado Plurinacional na Bolívia, conceitos como *Pachamama*, Vivir Bien e descolonização passaram a ocupar um lugar central no discurso oficial do governo autodenominado indígena. A Constituição Política do Estado de 2009 incorporou diversas referências provenientes dos horizontes indígenas, estabelecendo uma ruptura discursiva com o modelo republicano anterior e propondo uma nova relação entre Estado, sociedade e natureza. Contudo, a institucionalização dessas categorias também revelou uma contradição: a transformação de concepções ontológicas indígenas em elementos de legitimação estatal.

A incorporação de rituais andinos de agradecimento à Pachamama no Palácio de Governo e em atos protocolares gerou um cenário de visibilidade sem precedentes, mas também provocou certa banalização dessas práticas. A institucionalização dos *yatiris*, sacerdotes rituais andinos, por meio de contratos formais no aparato estatal, transformou aquilo que tradicionalmente possuía um caráter comunitário e relacional em uma prática pública orientada pela representação política. O ritual, antes inserido em relações específicas entre comunidade, território e entidades espirituais, passou a ser convertido em uma demonstração pública da suposta descolonização do Estado. Como observa Burman (2011), onde antes a simbologia católica abençoava os atos públicos, agora eram os *yatiris* que invocavam a proteção da *Pachamama* diante das câmeras, produzindo uma nova gramática simbólica do poder. A questão central, portanto, não está necessariamente na presença desses símbolos dentro do Estado, mas no deslocamento de seus significados. Uma cosmologia que possui sentido dentro de relações territoriais concretas corre o risco de transformar-se em uma linguagem oficial esvaziada de sua capacidade crítica. A *Pachamama*, ao ser incorporada como símbolo estatal, pode deixar de representar uma relação de reciprocidade entre humanos e não humanos e converter-se em uma imagem institucional utilizada para afirmar uma identidade política.

Esse contexto de uso instrumental da ritualidade andina também produziu transformações no horizonte simbólico das lutas políticas. Intelectuais que em décadas anteriores levantavam bandeiras comunistas e se identificavam com a figura de Che Guevara e com a bandeira vermelha passaram a migrar para novos emblemas, como Túpac Katari e a wiphala (PORTUGAL, 2024). Essa mudança não deve ser interpretada apenas como uma simples substituição de símbolos políticos, mas como parte de uma transformação mais ampla das linguagens de legitimidade no campo político boliviano. O marxismo revolucionário, que durante grande parte do século XX constituiu uma das principais referências das lutas populares, passou a dividir espaço com uma narrativa baseada na ancestralidade indígena, na recuperação do passado andino e na defesa da Mãe Terra. A figura do indígena passou a ocupar um lugar central como fundamento moral e histórico de um novo projeto político. Entretanto, essa mudança também criou novas possibilidades de apropriação simbólica, pois a identidade indígena passou a funcionar como fonte de legitimidade para diferentes atores políticos, inclusive aqueles que não necessariamente partilhavam das experiências comunitárias que davam origem a esses conceitos.

Nesse cenário, as ciências sociais também passaram a experimentar uma espécie de “andinização” de suas linguagens e símbolos. Por exemplo, na carreira de Sociologia da Universidad Mayor de San Andrés, ainda hoje é possível observar professores, em sua maioria oriundos das classes médias e com fenótipo branco, adotando elementos da estética andina, como tecidos tradicionais ou o *acullico* de folha de coca, como sinais de compromisso descolonizador. Esse fenômeno revela uma questão mais profunda: a possibilidade de que determinados setores acadêmicos passem a representar o indígena sem necessariamente questionar as estruturas epistemológicas e sociais que historicamente produziram sua marginalização. A incorporação de símbolos indígenas, quando desvinculada das relações territoriais e das experiências históricas dos povos originários, pode transformar-se em uma forma de apropriação simbólica. Como aponta Macusaya (2019), essa dinâmica também permitiu que setores não indígenas acessassem espaços acadêmicos, financiamentos e posições institucionais em nome da defesa da Mãe Terra, enquanto as próprias comunidades indígenas continuavam

enfrentando problemas materiais relacionados à terra, ao território e à exclusão política.

Diante desse quadro, a intelligentzia aymara crítica ao governo, especialmente os setores indianistas e kataristas, passou a denunciar a instrumentalização dos símbolos e discursos indígenas. A crítica formulada por esses intelectuais não se dirige necessariamente à presença da espiritualidade indígena na política, mas ao processo pelo qual essa espiritualidade é transformada em uma representação estética e consumível do indígena. O problema, portanto, não é a existência de uma relação espiritual com a terra, mas a transformação dessa relação em um recurso discursivo utilizado por diferentes atores políticos. É nesse contexto que se insere a crítica ao "pachamamismo", desenvolvida pelos intelectuais aymaras Pedro Portugal e Carlos Macusaya. O termo refere-se ao uso utilitário e superficial da cosmovisão andina que, longe de fortalecer os povos indígenas como sujeitos históricos e políticos, tende a transformá-los em objetos exóticos destinados ao consumo simbólico de setores urbanos não indígenas. Como afirma Portugal:

> "El pachamamismo resaltará lo exótico y gratificante, y ocultará lo incómodo, truculento y perturbador, de ahí su predilección por los espectáculos de masa. Pues es más marketing –al servicio de los gobiernos criollos que herramienta de liberación de los indígenas. Desde antes que el pachamamismo intentara legitimarse a través del "gobierno indígena" de Evo Morales, las administraciones criollas en varios Estados del continente ya utilizaron la misma mecánica basada en idénticos principios. Activistas indígenas denunciaron hace años atrás "los performances ceremoniosos como el Inti Raymi (fiesta del Sol), en el Perú, o el de Rabin Ajaw (Hija del Rey), en Guatemala, [que] son difundidos y vendidos como los «ancestrales rituales» intangibles más codiciados para la industria del turismo". A ese sistema ya rodado de montaje del show bussines estatal sobre lo indígena, el gobierno del MAS aportó con la innovación de presentarlo como si fuese acto promovido y dirigido por los mismos indígenas" (PORTUGAL, 2024, pp. 137-138).

A crítica de Portugal permite compreender que o pachamamismo opera por meio de uma inversão: aquilo que deveria fortalecer a autonomia indígena pode acabar reforçando uma lógica na qual o Estado e setores urbanos definem quais aspectos da cultura indígena são aceitáveis, valorizando seus elementos simbólicos enquanto silenciam suas dimensões conflituosas. O indígena é celebrado enquanto

guardião espiritual da natureza, mas frequentemente ignorado enquanto sujeito que reivindica poder político, controle territorial e participação efetiva nas decisões sobre seus territórios.

Entretanto, é necessário evitar que a crítica ao pachamamismo conduza ao extremo oposto, isto é, à negação da própria dimensão ontológica presente nas relações indígenas com a terra. A denúncia da apropriação estatal dos símbolos indígenas não significa afirmar que a *Pachamama* seja apenas uma construção discursiva recente ou uma invenção acadêmica. Uma crítica desse tipo acabaria reproduzindo, por outro caminho, o mesmo reducionismo que pretende combater. Dessa forma, a compreensão andina da Mãe Terra, ou *Pachamama*, transcende qualquer tentativa de tradução literal, folclorização ou apropriação política superficial. Sua raiz não se encontra em discursos modernos nem em invenções acadêmicas, mas em uma relação histórica e cotidiana que sobreviveu à colonização, ao cristianismo imposto e às transformações do Estado republicano. Como mostram tanto as crônicas coloniais quanto os testemunhos atuais, a *Pachamama* não é apenas terra fértil ou recurso produtivo, mas um ser vivo, uma entidade tutelar com a qual se estabelece uma relação de reciprocidade, cuidado e responsabilidade.

Essa concepção articula dimensões espirituais, sociais, políticas e territoriais que não podem ser separadas. A *Pachamama* não constitui uma simples metáfora ambiental, mas uma forma própria de compreender a existência e a relação entre humanidade e mundo. Por isso, reduzi-la a uma imagem folclórica significa retirar justamente aquilo que lhe confere força política: sua capacidade de questionar a separação moderna entre sociedade e natureza. Compreender esse vínculo ontológico com a terra é crucial para questionar os marcos jurídicos vigentes no campo do Direito Agrário. Se, para o pensamento andino e para muitos povos amazônicos, a terra está vinculada à ideia de mãe, de ser vivo e de relação de reciprocidade, então as categorias dominantes do direito moderno, baseadas na propriedade individual, na exploração econômica e na função produtiva da terra, mostram-se insuficientes para compreender essas experiências jurídicas e territoriais.

Dessa forma, o desafio colocado pelo reconhecimento constitucional da *Pachamama* e dos direitos da natureza não consiste apenas em incorporar novos símbolos ao ordenamento jurídico, mas em questionar as próprias bases epistemológicas sobre as quais o Direito Agrário moderno foi construído. O problema central não é apenas reconhecer a existência de outras concepções sobre a terra, mas permitir que essas concepções tenham capacidade efetiva de transformar as formas jurídicas de relação com território, propriedade e justiça.

## CAPÍTULO II

## ESTADO PLURINACIONAL E A RECONFIGURAÇÃO CONSTITUCIONAL DOS POVOS INDÍGENAS E A MÃE TERRA NA BOLÍVIA

> “En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdores y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia.”.
>
> Fragmento del preámbulo de la CPE de Bolivia

A história dos povos indígenas na Bolívia, como em grande parte da América Latina, é, antes de tudo, uma história de resistência e de luta pelo reconhecimento de seus direitos fundamentais à existência e à autodeterminação (GRONDIN E VIEZZER, 2021). Esses direitos, no entanto, só podem ser compreendidos de forma integral se reconhecido o vínculo com a posse plena de seus territórios, lembremos as palavras do vice-rei Toledo ao rei da Espanha Felipe II, dizendo: “lo que los índios aman por encima de todo es la tierra”. O processo colonial implicou o esvaziamento da soberania territorial indígena: o que antes era considerado próprio, desde seus mitos fundacionais até seus sistemas normativos e espirituais, foi expropriado e convertido em propriedade de atores alheios às suas culturas. A isso somou-se a imposição de novas formas de entender e habitar o mundo, mediadas pelo castigo, pela exploração e pela dessacralização da terra. Ou seja, pela tentativa de esvaziar a terra de seu caráter sagrado e espiritual.

Nessa empreitada colonial, a violência cumpriu um papel central: os corpos indígenas, e também os corpos negros trazidos da África, foram reduzidos a meras ferramentas de trabalho. No célebre debate de Valladolid chegou-se inclusive a duvidar da existência de alma nos povos originários, o que serviu para justificar tanto sua subordinação quanto a escravização de milhares de pessoas africanas em territórios indígenas (LUCIA, 2019). Para consolidar esse processo, a máquina

colonial instaurou narrativas inquestionáveis, primeiro a partir das igrejas e depois dos espaços acadêmicos. O que inicialmente foi justificado como evangelização, logo se transformou na missão civilizadora dos "naturais", "índios", "selvagens", "silvícolas" e tantos outros termos impostos aos povos indígenas, despojando-os de sua humanidade.

> “El pueblo de los americanos no es susceptible de forma alguna de civilización. No tiene ningún estímulo, pues, carece de afecto y de pasiones. Los americanos no sienten amor, y por eso no son fecundos. Casi no hablan, no se hacen caricias, no se preocupan de nada y son perezosos... Las razas americanas representan el escalón más bajo de la humanidad” (Kant, sobre os indígenas do continente americano. Em REINAGA, 2014, p. 17)

Nesse marco, o direito, e em particular a lei, atuou como o dispositivo legitimador e coercitivo por excelência para viabilizar o projeto colonial. Um projeto que, como indicariam posteriormente Bolívar Echeverría (2000) e Enrique Dussel (2021), se expressa como o projeto da modernidade. Modernidade definida pela primazia do indivíduo sobre a comunidade; pela negação das formas coletivas de organização indígenas, rotuladas como primitivas. A terra, nessa visão moderna, deixa de ser mãe ou ser sensível, para se tornar objeto inerte, disponível para extração sem limites (ECHEVERRIA, 2011). O que importa não é o vínculo, mas a utilidade. O “eu” se impõe sobre o “nós”, e a razão, elemento essencial desse paradigma, resumida no “penso, logo existo” de René Descartes, se coloca acima do corpo, dos sentimentos, dos sonhos, dos mitos e das múltiplas ontologias que configuram o mundo indígena.

É nesse contexto que emergem os Estados nacionais republicanos, profundamente marcados por pressupostos racionalistas e eurocêntricos, que continuaram afetando os territórios coletivos indígenas. Territórios que, em muitos casos, já haviam sido instrumentalizados pela Coroa espanhola por meio do regime colonial (o caso da *minka* na agricultura e da *mit’a* na mineração). Nesse novo cenário, as lutas dos povos indígenas persistiram como formas de defesa de suas culturas, territórios e horizontes de vida, diante de uma ordem estatal que buscava homogeneizar a diversidade por meio da lei, dentro dos marcos da nação moderna,

a estratégia poderia ser resumida na frase do colombiano Santander: "las armas os han dado la independencia, las leyes os darán la libertad" (Em FORERO, 2020).

No caso boliviano, a configuração do Estado republicano se deu de maneira excludente e profundamente elitista. Após a independência, os advogados e funcionários que antes defendiam os interesses da monarquia espanhola, ou seja, do rei, alinharam-se à nova ordem republicana liderada por Simón Bolívar e Antonio José de Sucre (SARKISYANZ, 2013). Em vez de reconstituir uma ordem política que reconhecesse a pluralidade de nações existentes no território, esses atores fundaram uma república moldada pelos ideais liberais europeus, excluindo sistematicamente os povos indígenas do pacto fundacional do novo Estado. Assim, a Bolívia nasceu como república sem a participação de seus habitantes originários, invisibilizando suas formas de organização, suas autoridades, suas línguas e seus direitos sobre a terra.

> “En la colonia el indio tenía cierto reconocimiento político y jurídico, aunque supeditado a los poderes coloniales. Al menos era visible y existía a los ojos de estos poderes como menor, miserable y rústico. Con el advenimiento de la república —conformada por ciudadanos libres, iguales y fraternos— y el derecho positivo, sustentados en el mito del liberalismo insurgente, se dispuso su desaparición de un solo plumazo (…) 2. Que se hallan extinguidos los títulos hereditarios; 3. Que la Constitución no señala ninguna autoridad a los caciques” (FERNANDEZ, 2000, pp. 23 - 24)

As práticas comunais indígenas, longe de serem reconhecidas, foram ainda mais reduzidas e reprimidas em nome da modernidade republicana. As terras comunais que haviam conseguido preservar até mesmo durante o período colonial, sob a figura dos resguardos ou terras de comunidade, foram objeto de novas formas de expropriação. Desta vez, sob argumentos "republicanos", que sustentavam que a propriedade deveria ser individual, titulada, registrada em nome de cidadãos letrados e que a república deveria se erguer como única autoridade legítima, desconsiderando toda forma de organização pré-existente (FERNANDEZ, 2000). As denominações próprias dos territórios, bem como os idiomas indígenas, foram substituídas pelo castelhano como língua oficial, e por uma cartografia jurídica e política completamente alheia aos povos originários.

A república boliviana se conformou, assim, como um Estado monocultural e monolíngue, erguido sobre corpos brancos-mestiços, homens, urbanos, letrados e castelhanófonos (o que passou a ser chamado de modelo censitário), influenciados pelo pensamento iluminista francês. Inspirados nos modelos do republicanismo europeu, os fundadores do Estado boliviano aspiravam construir uma nação homogênea ao estilo francês: laica, moderna, civilizada e, sobretudo, unificada em torno de uma língua, uma história e uma cultura comuns. Nesse horizonte, não havia espaço para os "arcaísmos" do passado colonial católico, tampouco para as narrativas, cosmologias, direitos e memórias indígenas. O projeto de nação se cimentou sobre o esquecimento deliberado da pluralidade constitutiva do território.

> "La cualidad amnésica de los orígenes del derecho moderno evita una paradoja importante. Un derecho occidental avanzado, dedicado en su apoteosis a la libertad y a su igualdad, se vuelve totalmente despótico cuando es enviado al resto del mundo en los procesos de colonización que se realizaron desde fines del siglo XV hasta comienzos del siglo XX" (FITZPATRICK, 1998, p. 113)

O processo de disputa entre os povos indígenas e o Estado boliviano tem sido longo, persistente e marcado por múltiplas formas de confrontação, adaptação e resistência. Desde a época colonial até a etapa republicana, tanto os povos andinos quanto os amazônicos têm sustentado uma luta ininterrupta pelo respeito à sua existência e dignidade coletiva. Como aponta Silvia Rivera Cusicanqui (2010) em sua obra "Oprimidos mas não vencidos", essa tem sido precisamente a experiência indígena na Bolívia: uma história de subjugação, sim, mas também de resiliência e de insubordinação cotidiana diante dos dispositivos coloniais do poder. A história boliviana está atravessada por constantes rebeliões, levantes, negociações e afirmações culturais que têm buscado recuperar, por meio de distintas estratégias, o lugar que lhes corresponde como povos fundadores deste território.

> "Los campesinos aymaras, qhechwas, cambas, chapacos, chiquitanos, moxos, tupiguaraníes y otros, somos los legítimos dueños de esta tierra. Somos la semilla de donde ha nacido Bolivia y somos los desterrados en nuestra propia tierra. Queremos reconquistar nuestra libertad cortada en 1492, revalorizar nuestra cultura y con personalidad propia ser sujetos y no objetos de nuestra historia." (Tesis Política de la CSUTCB, 1979, Em RIVERA, 2010)

Nas seções seguintes, nos concentraremos na análise da configuração do Estado Plurinacional da Bolívia, entendido como um projeto político-jurídico que, ao menos no plano normativo e discursivo, representa um ponto de inflexão na história institucional do país. Considera-se que esse modelo buscava/busca superar o caráter monocultural do Estado republicano tradicional, incorporando de maneira explícita a diversidade de nações e povos que coexistem no território boliviano.

A partir desse marco, abordaremos especificamente o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, com ênfase na questão da terra e do território, elementos fundamentais para a existência coletiva e a autodeterminação desses povos. Nesta análise, daremos atenção especial aos novos instrumentos normativos que emergem do paradigma jurídico plural, em particular aqueles vinculados à regulação dos direitos sobre a terra. Entre eles, destacam-se a jurisdição agroambiental e as leis que derivam da Constituição Política do Estado, como a Lei dos Direitos da Mãe Terra e a Lei Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para o Vivir Bien, as quais introduzem uma compreensão ampliada da relação entre sociedade, terra e direito.

## 2. O Estado Plurinacional da Bolívia: uma revisão de suas origens e fundamentos

Desde sua fundação em 1825, a Bolívia manteve uma relação conflituosa com os povos indígenas, marcada por um Estado que, por meio de sua estrutura política e jurídica, facilitou a expropriação de terras, a imposição de tributos e a negação de direitos fundamentais como a educação. Embora figuras como Manuel Isidoro Belzu e Gualberto Villarroel tenham expressado em seus discursos apoio aos setores indígenas, as políticas implementadas não conseguiram traduzir essas promessas em benefícios concretos (SARKISYANZ, 2014). A relação entre o Estado e os povos indígenas continuou sendo regida por um marco jurídico colonial e excludente, perpetuando a marginalização dos povos originários.

Embora a revolução de 1952 tenha introduzido alguns avanços formais em matéria de direitos para os povos indígenas, o Movimento Nacionalista

Revolucionário (MNR)[55] promulgou normativas importantes, como a Reforma Agrária de 1953, que reconhecia o direito à propriedade da terra para os milhares de indígenas que trabalhavam em condições de escravidão e semiescravidão, o voto universal, no qual mulheres e povos indígenas poderiam votar, e a reforma educacional de 1955, que dava acesso formal à educação para os povos indígenas[56]. No entanto, esses ganhos, embora significativos no plano legal, permaneceram em grande parte no discurso. As reformas não alteraram substancialmente as relações estruturais de poder entre o Estado e os indígenas e, em alguns casos, consolidaram a hegemonia do Estado-nação mestiço.

Posteriormente, o esgotamento das políticas neoliberais e as limitações do marco jurídico multicultural na década de 1990 impulsionaram um aumento nas mobilizações indígenas no início do século XXI. Esse contexto de crescente descontentamento culminou na eleição de Evo Morales em 2006, que assumiu a presidência com o compromisso de transformar o Estado por meio de uma Assembleia Constituinte. Essa reforma tinha como objetivo redesenhar o sistema jurídico do país, garantindo os direitos dos povos indígenas em um contexto historicamente dominado por normas que, embora reconhecessem sua existência, os mantinham sob estruturas de exclusão e controle superficial.

No primeiro ano da gestão de Evo Morales, seguindo o mandato das organizações sindicais e indígenas do país, o governo solicitou a instalação da Assembleia Constituinte, onde os povos indígenas fizeram parte da construção do novo modelo de Estado. Após dois anos de disputas, debates e acordos entre diferentes setores sociais do país (2006-2007)[57], a nova Constituição Política do

[55] Partido político de tendência nacionalista formado após a Guerra do Chaco (1932-1935), inicialmente reuniu setores da classe média e operária. Foi o partido que assumiu o controle político na Bolívia após a insurreição de 9 de abril de 1952. Seu projeto central foi a criação do Estado-Nação boliviano e, para isso, apostou em um projeto de modernização e industrialização por meio da nacionalização das minas, reforma agrária, reforma educacional e voto universal. Diante da persistência das diferenciações de raça na sociedade boliviana, "os índios e os brancos", o projeto do Estado-Nação do MNR adotou a identidade do "mestiçagem" como categoria de unidade e construção do "ser nacional".

[56] Para uma leitura crítica sobre as implicações e os significados da Revolução de 1952 para os povos indígenas, ver: 'O mito da pertença da Bolívia ao "mundo ocidental". Réquiem para um nacionalismo' de Silvia Rivera Cusicanqui, Temas Sociais, 2003

[57] Para uma leitura mais aprofundada sobre o processo constituinte boliviano, ver 'O nascimento do Estado Plurinacional da Bolívia: Etnografia de uma Assembleia Constituinte', do antropólogo Salvador Schavelzon, 2012.

Estado (CPE) foi aprovada por meio de um referendo em 25 de janeiro de 2009 e entrou em vigor em 7 de fevereiro de 2009, resultando no estabelecimento da Bolívia como um Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías[58].

O novo corpo constitucional indica seu caráter plurinacional (Artigo 1, CPE) e coloca como finalidade e função do Estado constituir uma sociedade cimentada na descolonização (Artigo 9, CPE), também adota, entre seus princípios ético-morais, preceitos indígenas como o *suma qamaña* (Vivir Bien), *ñandereko* (Boa vida), *khapaj ñam* (Caminho nobre), entre outros. Da mesma forma, 36 línguas indígenas são reconhecidas como oficiais do Estado Plurinacional junto com o idioma castelhano. No entanto, uma das mudanças mais significativas encontra-se na esfera judicial, já que, pela primeira vez na história boliviana, os sistemas jurídicos indígenas, praticados desde antes da Colônia - sistemas inferiorizados e ocultados durante a Colônia e a República -, fazem parte do Órgão Judicial sob a figura da Jurisdição Indígena Originária Camponesa (JIOC), bem como, é criada uma jurisdição destinada a resolver casos em matéria agrária e ambiental no âmbito do pluralismo jurídico, da interculturalidade e da defesa da mãe terra, como é o caso da Jurisdição Agroambiental (JA).

Essas jurisdições, juntamente com a Jurisdição Ordinária e a Jurisdição Especial, possuem igualdade hierárquica conforme indicado pelo artigo 179 da CPE, de forma que nenhuma pode subordinar a outra. Pelo contrário, o desenho constitucional plurinacional exige relações de coordenação e cooperação entre elas, superando a ideia de uma única fonte legítima de produção e aplicação do direito. Esse reconhecimento constitucional implica uma mudança na compreensão tradicional da função jurisdicional, pois a administração da justiça deixa de ser concebida como uma atribuição exclusiva do Estado centralizado e passa a ser exercida a partir da coexistência de diferentes sistemas jurídicos. Assim, a pluralidade jurisdicional não significa apenas a presença formal de novas instâncias de resolução de conflitos, mas o reconhecimento de distintas formas de

[58] Artigo 1. Constituição Política do Estado Plurinacional da Bolívia.

compreender a autoridade, a norma e a própria ideia de justiça dentro do Estado Plurinacional.

| A função judicial na Bolívia é única e está dividida em 4 jurisdições (Artigo 179, CPE) | | | |
|---|---|---|---|
| **1. Jurisdição Ordinária** | **2. Jurisdição Especial** | **3. Jurisdição Agroambiental** | **4. Jurisdição Indígena Originária Camponesa** |
| **1. Direito positivo**<br>**2. Direitos individuais** | | | **1.** Sistemas jurídicos indígenas<br>**2.** Direitos coletivos |
| **1. Igualdade Hierárquica - 2. Cooperação e coordenação** | | | |

**Tabela III. As 4 jurisdições da função judicial na Bolívia.**
**Fonte: elaboração própria CPE.**

Quanto aos direitos de propriedade territorial, o artigo 393 indica que o Estado garante, reconhece e tutela a propriedade privada e coletiva da terra, desde que cumpra uma "função social ou uma função econômico-social" (tradução minha). Por outro lado, o artigo 451 indica que o Estado reconhece os direitos enquanto território dos povos indígenas:

> "Se reconoce la integralidad del territorio indígena originario campesino, que incluye el derecho a la tierra, al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales renovables en las condiciones determinadas por la ley; a la consulta previa e informada y a la participación en los beneficios por la explotación de los recursos naturales no renovables que se encuentran en sus territorios; la facultad de aplicar sus normas propias, administrados por sus estructuras de representación y la definición de su desarrollo de acuerdo a sus criterios culturales y principios de convivencia armónica con la naturaleza. Los territorios indígena originario campesinos podrán estar compuestos por comunidades" (Artículo 403. I. CPE)[59]

[59] "É reconhecida a integralidade do território indígena originário camponês, o que inclui o direito à terra, ao uso e aproveitamento exclusivos dos recursos naturais renováveis nas condições determinadas pela lei; à consulta prévia e informada e à participação nos benefícios da exploração

O caráter revolucionário desses avanços normativos, acompanhados do discurso de Vivir Bien apoiado pelo governo de Evo Morales, levou acadêmicos a teorizar o modelo jurídico plural boliviano, colocando-o como um modelo alternativo na região ao lado do equatoriano, (ROJAS, 2011; FILHO, 2010, entre outros). Porém, mais de dez anos após a CPE, até que ponto os preceitos de igualdade hierárquica entre jurisdições, cooperação e coordenação, interculturalidade, descolonização, respeito à mãe terra e direitos de propriedade coletiva foram implementados na prática?

### 2.1. A fundação na pluralidade e no pluralismo jurídico

No campo do direito, o monismo jurídico que estruturou a República boliviana partia da ideia de que o Estado era o único produtor legítimo de normas e que a lei estatal representava a expressão máxima da ordem social. Nesse modelo, os sistemas normativos dos povos indígenas, existentes antes da formação da República e anteriores inclusive ao processo colonial, foram deslegitimados e reduzidos à categoria de simples usos e costumes (GARZÓN, 2019). Essa redução não representava apenas uma diferença terminológica, mas revelava uma hierarquia epistemológica na qual o direito estatal era considerado racional, universal e superior, enquanto as formas indígenas de regulação social eram interpretadas como práticas tradicionais, vinculadas ao passado e sem verdadeiro caráter jurídico.

As reformas constitucionais multiculturais da década de 1990 representaram uma primeira ruptura com essa concepção homogênea do Estado. Sob a influência do constitucionalismo multicultural latino-americano, abriu-se espaço para o reconhecimento da diversidade cultural e étnica da sociedade boliviana. Contudo, esse reconhecimento ocorreu dentro dos limites de um Estado que continuava organizado a partir de uma lógica centralizada e liberal. A diferença indígena era admitida como elemento cultural da nação, mas não como fundamento político e jurídico da própria estrutura estatal. Dessa forma, o multiculturalismo permitiu

dos recursos naturais não renováveis existentes em seus territórios; o poder de aplicar regras próprias, administradas por suas estruturas de representação e a definição de seu desenvolvimento de acordo com seus critérios culturais e princípios de convivência harmoniosa com a natureza. O territórios indígenas originário camponeses podem ser constituídos por comunidades" (tradução minha)

reconhecer a existência dos povos indígenas, mas sem alterar profundamente as relações entre Estado, direito e poder. Nesse contexto, em 12 de agosto de 1994, foi promulgada a Lei nº 1585 de Reforma à Constituição Política do Estado, que estabeleceu que a Bolívia era um Estado multiétnico e pluricultural. Da mesma forma, seu artigo 171 reconhecia que:

> "Las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas podrán ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias como solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarias a esta Constitución y las leyes" (Art. 171, CPE de 1994).

Embora essa disposição tenha representado um avanço importante ao reconhecer a existência de formas próprias de resolução de conflitos, sua formulação revelava ainda uma relação de subordinação entre o direito estatal e os sistemas indígenas. A possibilidade de aplicação das normas próprias estava condicionada à compatibilidade com a Constituição e as leis produzidas pelo Estado, mantendo a ideia de que o direito indígena possuía validade apenas quando autorizado pelo ordenamento jurídico oficial. Assim, o indígena era incorporado constitucionalmente, mas ainda dentro de uma estrutura estatal que permanecia fundada na centralidade do direito moderno ocidental. Por isso, a inscrição do indígena na Constituição de 1994 ocorreu principalmente como reconhecimento cultural e identitário, sem modificar substancialmente a arquitetura jurídica do Estado. O indígena era valorizado enquanto expressão da diversidade nacional, mas não enquanto sujeito político capaz de participar da construção das próprias instituições estatais. Essa lógica contribuiu para que muitas das iniciativas voltadas aos povos indígenas fossem direcionadas para programas culturais, projetos de desenvolvimento ou ações promovidas por organizações não governamentais, sem alcançar uma transformação profunda das bases jurídicas da República.

As constantes mobilizações indígenas iniciadas na década de 1990, intensificadas no início do século XXI por meio de marchas, bloqueios e demandas territoriais, colocaram em evidência os limites desse modelo multicultural. As reivindicações indígenas não se restringiam apenas ao reconhecimento cultural ou à proteção de determinadas tradições, mas questionavam a própria estrutura do Estado e exigiam a refundação das relações políticas e jurídicas existentes. Entre

essas demandas estava o reconhecimento de que os povos indígenas não eram apenas grupos culturais diferenciados dentro do Estado boliviano, mas nações preexistentes, com formas próprias de organização política, territorial e normativa. Essa reivindicação encontrou expressão na Assembleia Constituinte iniciada em 2006, momento em que o modelo republicano baseado na homogeneidade jurídica passou a ser questionado. O monismo jurídico, entendido como a existência de um único sistema normativo válido, universal e hierarquicamente organizado, perdeu legitimidade diante da emergência de uma concepção plural do Estado. Nesse processo, também se evidenciaram os limites do multiculturalismo, pois reconhecer a diferença cultural sem transformar as estruturas institucionais significava manter o controle estatal sobre aquilo que era reconhecido como diverso.

Como afirma Correas (2015), o Estado moderno historicamente esteve relacionado à “gerencia legítima de los intereses de la clase dominante” (Correas, 2015: 96). A emergência do Estado Plurinacional boliviano buscou, portanto, questionar essa compreensão tradicional do Estado como uma estrutura neutra e universal, propondo uma reorganização institucional fundada na existência de múltiplas comunidades políticas e diferentes formas de produzir sentido sobre o mundo. O novo modelo estatal boliviano está inscrito no artigo primeiro da Constituição Política do Estado Plurinacional (CPE), que estabelece que: “A Bolívia se constitui como um Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário”.

Essa definição apresenta uma combinação entre elementos próprios da tradição moderna estatal, expressos na ideia de “Estado Unitário Social de Direito”, e elementos que deslocam essa tradição ao incorporar as categorias “Plurinacional” e “Comunitário”. A plurinacionalidade não representa apenas o reconhecimento da existência de diferentes grupos culturais dentro de um mesmo território, mas afirma que essas nações e povos indígenas constituem parte fundante da própria estrutura política do Estado, juntamente com suas formas coletivas de organização e suas racionalidades próprias. O mesmo artigo estabelece que a Bolívia se funda “na pluralidade e no pluralismo político, econômico, jurídico, cultural e linguístico, dentro do processo integrador do país”. Assim, a pluralidade não deve ser compreendida apenas como uma característica sociológica da população boliviana, mas como um princípio estruturante do próprio Estado. Diferentemente da Constituição anterior,

que reconhecia uma sociedade multicultural, a Constituição de 2009 estabelece que o próprio Estado, suas instituições e seus sistemas de justiça devem ser compreendidos a partir da diversidade que compõe o território nacional.

Nesse sentido, o Estado Plurinacional desloca o debate sobre a diversidade indígena de uma dimensão meramente cultural para uma dimensão política e jurídica. Não se trata apenas de reconhecer que existem diferentes culturas, línguas ou formas de vida, mas de admitir que essas diferenças produzem distintas formas de organização social e de compreensão da justiça, do território e das relações comunitárias. Como afirma Prada:

> "El carácter plurinacional tiene que ver con el eje descolonizador como ruta deconstructora del Estado republicano, colonial y liberal. Lo plurinacional tiene que ver con el reconocimiento de la preexistencia colonial de las naciones indígenas originarias, es decir, el reconocimiento de la matriz poblacional del pueblo boliviano. El pueblo boliviano viene caracterizado descriptivamente por su diversidad etnográfica y sociológica. Este pluralismo estatal, que es además un pluralismo de naciones, es un avance sustantivo en el pluralismo democrático, construido a partir del despliegue de las identidades colectivas y el comunitarismo político" (PRADA, 2008, p. 38).

Dentro dessa nova arquitetura constitucional, o pluralismo jurídico assume um papel central. Um dos conceitos mais difundidos entende o pluralismo jurídico como a coexistência de diferentes sistemas normativos dentro de um mesmo território. Contudo, essa definição pode ser ampliada ao considerar a contribuição de Antonio Carlos Wolkmer (2003), para quem o pluralismo jurídico corresponde à:

> "multiplicidade de práticas existentes em um mesmo espaço sociopolítico, interagindo por meio de conflitos ou consensos, podendo ser oficiais ou não, e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais" (WOLKMER, 2003, p. 5).

Essa concepção permite compreender o pluralismo jurídico não como uma simples soma de sistemas normativos paralelos, mas como um espaço dinâmico de interação, negociação e disputa entre diferentes formas de produção jurídica. Assim, o reconhecimento constitucional do pluralismo jurídico boliviano implica admitir que o direito não nasce exclusivamente das instituições estatais, mas também das práticas sociais, históricas e comunitárias dos povos que compõem o território. A partir da Constituição promulgada em 7 de fevereiro de 2009, a Bolívia

estabelece um pluralismo jurídico constitucionalizado, reconhecendo direitos coletivos dos povos indígenas previstos no artigo 30 da CPE e incorporando novas formas de compreensão da justiça dentro da estrutura estatal. O artigo 179, parágrafo II, ao estabelecer a igualdade hierárquica entre as diferentes jurisdições reconhecidas constitucionalmente, representa uma ruptura simbólica e institucional com a tradição jurídica republicana baseada na superioridade da justiça estatal ordinária.

Essa transformação também exige uma nova forma de interpretar a própria Constituição. A compreensão tradicional da norma jurídica como um comando fechado, definido e estático mostra-se insuficiente diante de uma Constituição que incorpora categorias provenientes de diferentes matrizes culturais e epistemológicas. Conceitos como Vivir Bien, descolonização, interculturalidade, autonomia e pluralidade não podem ser compreendidos apenas como expressões jurídicas convencionais, pois carregam sentidos históricos, políticos e cosmológicos próprios. Assim, a Constituição Plurinacional exige uma interpretação capaz de compreender sua complexidade interna. Como aponta Prada:

> "un pensamiento pluralista y un movimiento deconstructivo de los paradigmas (...) Por eso se pierden los abogados y terminan interpretando artículos como si tuviéramos que encontrar los artículos claves, cuando se trata de una interpretación integral, desde el espíritu constituyente, es decir, desde el preámbulo" (PRADA, 2012: 419).

Essa característica foi desenvolvida por Farit Rojas Tudela (2011) através da ideia de "constituição oscilante". Para o autor, a Constituição Plurinacional não deve ser entendida como um texto encerrado, mas como um processo aberto de construção institucional e interpretação permanente:

> "El carácter oscilante de los postulados, aparentemente puntuales, permite pensarlos como una fuerza vibracional expansiva del conocimiento constitucional, que podemos encontrarlo en una institucionalidad nueva (Estado plurinacional), una ética jurídica y política nueva (vivir bien), una territorialidad nueva (autonomías asimétricas), una legalidad nueva (pluralismo jurídico), un régimen político nuevo (democracia intercultural, democracia comunitaria, pluralismo político), nuevas subjetividades individuales y colectivas (individuos, colectividades, pueblos indígenas originario-campesinos, comunidades interculturales y afrobolivianas), descentramiento del sujeto de derechos (de seres humanos a seres

> vivos), y que son sólo un conjunto de pautas, de postulados en oscilación y con una fuerza vibracional" (ROJAS, 2011, p. 149).

Assim, a Constituição de 2009 inaugura não apenas uma nova organização estatal, mas também um novo horizonte de compreensão do direito constitucional boliviano. A incorporação de categorias indígenas, formas comunitárias de organização e princípios ético-morais como o Vivir Bien amplia os limites tradicionais da interpretação jurídica e desafia as formas clássicas de compreender Estado, direito e justiça. O reconhecimento da pluralidade e do pluralismo jurídico representa, portanto, uma das principais rupturas promovidas pelo Estado Plurinacional. Pela primeira vez desde a fundação republicana, os sistemas normativos indígenas deixam de ocupar uma posição marginal ou subordinada e passam a integrar formalmente a estrutura constitucional do Estado. Esse processo expressa uma tentativa histórica de reconstruir a relação entre Estado e povos indígenas, não mais a partir da assimilação ou da tolerância cultural, mas a partir do reconhecimento de sua participação na própria formação política e jurídica da Bolívia.

## 2.2. Jurisdição Indígena Originária Camponesa: Reconhecimento e Desafios

Em seu estudo sobre a justiça indígena na Bolívia, Xavier Albó (2012) observa que, entre as características mais representativas dos modos indígenas de resolução de conflitos, encontram-se as decisões comunais nos veredictos, a oralidade nas intervenções, a celeridade nas resoluções, a flexibilidade dos procedimentos e a compreensão integral dos conflitos. Essas características expressam uma racionalidade jurídica distinta daquela predominante na Jurisdição Ordinária, marcada pela formalidade escrita, pela especialização técnica e pela separação entre diferentes dimensões da vida social. Dentro das comunidades indígenas, o conflito não é compreendido apenas como uma violação individual de uma norma previamente estabelecida, mas como uma ruptura que afeta relações construídas coletivamente. A infração produz efeitos que ultrapassam os sujeitos diretamente envolvidos, pois compromete vínculos familiares, comunitários e territoriais que sustentam a convivência social. Por essa razão, a resposta jurídica não se limita a identificar um responsável e aplicar uma consequência previamente

determinada, mas busca compreender as causas do conflito e reconstruir as relações afetadas.

Nesse sentido, a resolução indígena dos conflitos aproxima-se de uma concepção restaurativa da justiça, na qual o objetivo central não é somente estabelecer uma sanção, mas recuperar o equilíbrio rompido entre as partes e a comunidade. Entretanto, essa restauração não deve ser compreendida como uma simples conciliação entre indivíduos, pois envolve também a recomposição das responsabilidades que cada sujeito possui dentro da estrutura comunitária. A justiça indígena opera a partir de uma compreensão na qual direitos e obrigações não estão desvinculados das relações sociais que constituem a comunidade. A autoridade indígena, nesse contexto, não atua como um terceiro externo ao conflito, semelhante ao modelo estatal de um juiz separado das partes e da realidade social em que a controvérsia surgiu. Sua legitimidade deriva da participação comunitária, do reconhecimento coletivo e da trajetória histórica dentro da própria organização indígena. O exercício da autoridade está relacionado à responsabilidade assumida perante a comunidade e não apenas à ocupação formal de um cargo institucional.

Assim, a justiça indígena não constitui apenas um conjunto de procedimentos diferenciados destinados a resolver conflitos locais. Ela representa uma forma própria de compreender a autoridade, a responsabilidade e a convivência coletiva. Seus procedimentos estão vinculados às formas de organização social e política dos povos indígenas, nas quais o direito não aparece separado das demais dimensões da vida comunitária, mas integrado às relações familiares, territoriais e culturais que estruturam a comunidade[60]. Essa característica evidencia uma diferença em relação à concepção moderna de jurisdição estatal. Enquanto a Jurisdição Ordinária tende a operar mediante a aplicação de normas gerais por instituições especializadas, a justiça indígena está vinculada a contextos específicos nos quais a norma é interpretada considerando as relações existentes entre os sujeitos envolvidos. Isso não significa ausência de regras ou arbitrariedade, mas

[60] A discussão ampliada sobre a justiça indígena na Bolívia, para além da análise específica da JIOC realizada neste subtítulo, será desenvolvida no capítulo seguinte.

uma forma distinta de produzir decisões jurídicas, baseada em outras fontes de legitimidade e em outros critérios de autoridade.

Entretanto, essas características adquirem novos significados quando a justiça indígena deixa de atuar exclusivamente no interior da comunidade e passa a disputar competência jurisdicional com a justiça estatal. O problema emerge principalmente quando conflitos envolvendo territórios indígenas ultrapassam os limites comunitários e passam a envolver sujeitos externos que não reconhecem necessariamente as autoridades e os sistemas normativos próprios desses povos. Essa situação ocorre, por exemplo, quando empresas mineradoras, pecuaristas ou agroindustriais pretendem acessar territórios indígenas alegando possuir títulos de propriedade, autorizações administrativas ou um suposto “melhor direito” sobre a terra. Nesses casos, o conflito deixa de ser apenas uma controvérsia sobre o uso de determinado espaço e passa a envolver diferentes formas de compreender o próprio fundamento do direito sobre o território.

De um lado, encontra-se uma lógica jurídica baseada na propriedade individual, nos registros estatais e nos procedimentos administrativos como fontes principais de legitimidade. De outro, encontram-se formas indígenas de autoridade e decisão fundamentadas na relação histórica com o território, na organização comunitária e nos sistemas próprios de regulação social. O conflito, portanto, não envolve apenas diferentes interesses sobre a terra, mas diferentes concepções sobre quem possui autoridade para decidir e quais formas de conhecimento jurídico devem ser reconhecidas. É justamente nesse ponto que a Jurisdição Indígena Originária Camponesa enfrenta um dos seus principais desafios: sua passagem de um sistema jurídico praticado historicamente pelas comunidades para uma jurisdição reconhecida dentro da estrutura constitucional do Estado. O reconhecimento jurídico estatal da justiça indígena não elimina automaticamente as tensões existentes, pois permanece a disputa sobre os limites de sua competência, sobre sua relação com outras jurisdições e sobre o grau de autonomia efetivamente garantido aos povos indígenas.

A Constituição Política do Estado da Bolívia, promulgada em 2009, reconhece a Jurisdição Indígena Originária Camponesa (JIOC) como parte

integrante da estrutura jurisdicional do Estado Plurinacional. Esse reconhecimento representa uma ruptura com a concepção republicana anterior, na qual somente o Estado, por meio da Jurisdição Ordinária, possuía legitimidade para produzir, interpretar e aplicar o direito. A partir da nova Constituição, a jurisdição deixa de ser compreendida como uma função exclusiva vinculada a uma única fonte de autoridade jurídica e passa a incorporar diferentes formas de produção normativa existentes historicamente no território boliviano. Assim, a JIOC não aparece como uma concessão estatal destinada a permitir a continuidade de determinadas práticas culturais, nem como uma autorização limitada para que comunidades indígenas resolvam conflitos internos de menor relevância. Seu reconhecimento constitucional parte de uma premissa distinta: os povos indígenas originários camponeses possuem sistemas próprios de organização, autoridade e resolução de conflitos que antecedem a formação do Estado republicano e que, portanto, não dependem da autorização estatal para existir. A Constituição de 2009 não cria esses sistemas jurídicos, mas os reconhece como parte da pluralidade jurídica que compõe o próprio Estado Plurinacional.

Esse deslocamento possui uma consequência teórica importante: a justiça indígena deixa de ser interpretada como uma manifestação cultural externa ao direito e passa a ser reconhecida como uma forma legítima de juridicidade. A diferença está no fato de que a JIOC não representa apenas uma prática social regulada pela tradição, mas um sistema jurídico sustentado por autoridades, procedimentos e princípios próprios. Dessa forma, o pluralismo jurídico constitucional boliviano não significa apenas a coexistência de diferentes práticas de resolução de conflitos, mas o reconhecimento de diferentes sujeitos produtores de direito.

Ao longo da história boliviana, entretanto, as formas de nomear e compreender a justiça indígena foram modificadas conforme diferentes contextos políticos e acadêmicos. Antes da consolidação da categoria JIOC, os termos mais utilizados eram Direito Consuetudinário e Justiça Comunitária. Essas categorias contribuíram para reconhecer a existência de práticas normativas indígenas, mas também apresentavam limitações teóricas, pois frequentemente posicionavam esses sistemas como formas incompletas ou subordinadas de direito em

comparação ao modelo jurídico estatal. O conceito de Direito Consuetudinário foi utilizado até o final do século XX na Bolívia para descrever os sistemas normativos indígenas (García-Tornel, 2019), sendo compreendido como um conjunto de normas não escritas baseadas no costume. Entretanto, essa categoria estava vinculada a uma tradição jurídica que, durante muito tempo, considerou como verdadeiro direito apenas aquele produzido pelas instituições estatais. Consequentemente, os sistemas indígenas eram frequentemente deslocados para o campo da cultura, da tradição ou dos costumes, como se representassem formas pré-jurídicas ou residuais de organização social.

Embora reconhecesse a existência de normas próprias, essa perspectiva mantinha uma hierarquia implícita entre diferentes formas de juridicidade. O direito estatal aparecia como universal, racional e completo, enquanto os sistemas indígenas eram compreendidos como particulares, locais e dependentes de reconhecimento externo. A limitação dessa categoria estava justamente em pressupor que o direito indígena precisava ser explicado a partir das categorias do próprio Estado para ser considerado juridicamente relevante. Com o avanço das reformas multiculturais durante a década de 1990, ganhou espaço o conceito de Justiça Comunitária, buscando destacar a dimensão coletiva desses sistemas. Essa mudança representou um avanço ao reconhecer que a resolução indígena dos conflitos não estava baseada apenas em costumes individuais, mas em formas comunitárias de organização. Contudo, essa categoria também apresentou problemas, pois muitas vezes foi interpretada superficialmente ou associada de maneira equivocada a práticas violentas ocorridas em determinadas regiões do país[61]. Essa associação contribuiu para reforçar uma percepção estigmatizada sobre as formas indígenas de justiça, ignorando que seus fundamentos estavam relacionados a estruturas próprias de autoridade, responsabilidades coletivas e mecanismos internos de resolução de conflitos.

A Constituição de 2009 introduziu uma mudança conceitual ao estabelecer a categoria de Nações e Povos Indígena Originário Camponeses (NyPIOC),

[61] Para um estudo mais detalhado sobre a chamada justiça comunitária na Bolívia, consultar: Justicia comunitária. Propuestas para su tratamento com equidade de género. 2007.

reconhecendo que a identidade indígena boliviana não poderia ser reduzida apenas a uma dimensão étnica ou cultural, mas deveria ser compreendida também como uma construção histórica e política. Essa categoria surgiu a partir dos debates do processo constituinte, no qual diferentes setores indígenas e camponeses discutiram como representar juridicamente as múltiplas formas de pertencimento existentes na Bolívia. Nesse processo, setores como a Confederação Sindical Única de Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB) e os chamados "colonizadores", posteriormente denominados "comunidades interculturais", defenderam que sua identidade indígena não fosse separada da categoria camponesa. Para esses setores, ambas as categorias expressavam experiências históricas relacionadas à luta pela terra, à organização coletiva e à participação política. Como observa Schavelzon:

> "Los campesinos de la CSUTCB y los 'colonizadores' que habían migrado en busca de tierras, no querían dejar de ser reconocidos como indígenas, porque se reconocían como quechuas y aymaras, pero tampoco querían dejar de estar presentes en la definición con el término de campesinos. Y se oponían entonces a que en la definición de 'pueblo boliviano' fueran separados de las naciones originarias y pueblos indígenas por una coma (','), que podría significar la pérdida de derechos y que no se correspondía con la forma en que ellos se auto-identificaban" (SCHAVELZON, 2012, p. 93).

A criação da categoria NyPIOC, portanto, expressa uma tentativa constitucional de reconhecer identidades coletivas que não poderiam ser enquadradas em classificações rígidas herdadas do período republicano. Ela representa uma construção política destinada a reconhecer diferentes trajetórias históricas de pertencimento e organização social, permitindo que grupos indígenas e camponeses fossem incorporados como sujeitos constitucionais dentro do novo modelo estatal.

A JIOC surge dentro desse mesmo processo, vinculada não apenas ao reconhecimento de práticas jurídicas diferenciadas, mas ao reconhecimento dos povos indígenas originários camponeses como sujeitos coletivos capazes de produzir normas, administrar justiça e organizar sua vida social conforme seus próprios princípios. Sua existência constitucional está diretamente relacionada à ideia de que a produção jurídica não pertence exclusivamente às instituições

estatais, mas também às coletividades historicamente organizadas que mantiveram sistemas próprios de regulação social. O exercício da JIOC é realizado por autoridades indígenas escolhidas conforme suas próprias normas, procedimentos e formas organizativas. Suas decisões possuem a mesma hierarquia que aquelas emitidas pela Jurisdição Ordinária, conforme estabelece o artigo 179, parágrafo II da CPE, e não podem ser revisadas por esta última. Ambas as jurisdições encontram-se submetidas ao controle do Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP), cuja função é garantir a supremacia constitucional e a proteção dos direitos fundamentais reconhecidos pelo novo ordenamento jurídico.

Esse reconhecimento modifica a compreensão tradicional sobre a administração da justiça na Bolívia. A justiça deixa de ser concebida como uma função exclusiva de uma estrutura estatal centralizada e passa a ser entendida como um campo composto por diferentes sistemas jurídicos reconhecidos constitucionalmente. A JIOC representa, nesse sentido, uma das expressões mais importantes do projeto plurinacional boliviano, pois transforma povos historicamente excluídos da produção jurídica em sujeitos participantes da construção normativa do Estado. Entretanto, o reconhecimento constitucional da JIOC não elimina automaticamente as tensões decorrentes da convivência entre diferentes racionalidades jurídicas. A previsão constitucional de igualdade hierárquica entre jurisdições representa um avanço normativo fundamental, mas sua concretização depende da forma como o Estado interpreta, regulamenta e aplica esse reconhecimento. A existência formal de pluralismo jurídico não significa, por si só, o desaparecimento das disputas relacionadas à competência, aos limites de atuação e ao reconhecimento efetivo das decisões indígenas.

Assim, a JIOC deve ser compreendida simultaneamente como uma conquista constitucional e como um espaço permanente de disputa sobre o significado do pluralismo jurídico no Estado Plurinacional. Seu reconhecimento questiona a ideia histórica de que somente o direito estatal possui capacidade legítima de produzir justiça, mas também revela os desafios existentes quando diferentes sistemas jurídicos passam a compartilhar o mesmo espaço institucional.

### 2.2.1. Limites e Avanços da Jurisdição Indígena Originária Camponesa

Os resultados práticos da implementação do corpo constitucional relacionado ao exercício dos direitos dos povos indígenas, após mais de uma década de vigência da CPE, demonstram uma distância entre o reconhecimento normativo e sua efetivação institucional. Embora a Constituição de 2009 tenha estabelecido a JIOC como parte integrante da estrutura jurisdicional do Estado Plurinacional, sua atuação concreta ainda enfrenta obstáculos que impedem o pleno exercício da igualdade hierárquica reconhecida constitucionalmente. Até o momento, a JIOC encontra dificuldades para fazer respeitar a condição de igualdade jurisdicional estabelecida pelo artigo 179, parágrafo II da CPE, enquanto a noção de livre determinação continua sendo interpretada dentro de limites impostos pela cultura jurídica dominante, marcada por uma tradição dogmática e positivista que tende a compreender a jurisdição a partir de categorias previamente definidas pelo Estado. Nesse cenário, a JIOC frequentemente deixa de ser compreendida como uma capacidade própria de organização jurídica e passa a ser tratada como uma competência delegada ou condicionada pela legislação estatal.

O problema reside, como já demonstraram diferentes trabalhos de pesquisa na área jurídica (COPA, 2017; CHUQUIMIA, 2020; CHAMBI MAYTA, 2021), na tensão existente entre o reconhecimento constitucional dos sistemas jurídicos indígenas e as próprias limitações estabelecidas pelo ordenamento jurídico criado posteriormente para regulamentar seu funcionamento. A Constituição reconhece a existência da JIOC como expressão de um pluralismo jurídico dentro do Estado Plurinacional; entretanto, ao estabelecer mecanismos de delimitação de sua competência, cria-se uma estrutura normativa que pode restringir o alcance desse reconhecimento. A questão central, portanto, não está apenas na existência ou inexistência de uma jurisdição indígena formalmente reconhecida, mas na forma como sua autonomia é interpretada dentro do sistema jurídico estatal. O reconhecimento constitucional perde parte de sua força quando a capacidade das comunidades de exercerem sua própria justiça depende de uma autorização permanente concedida por normas externas ao próprio sistema indígena.

Embora tenha sido criada uma jurisdição própria para os sistemas de justiça dos povos indígenas, a própria CPE estabelece que seu exercício estará condicionado aos âmbitos de vigência pessoal, territorial e material, posteriormente desenvolvidos pela Lei de Deslinde Jurisdicional (LDJ). Essa regulamentação estabeleceu critérios para definir quando a JIOC pode conhecer e resolver determinados conflitos, criando uma relação ambígua entre reconhecimento e restrição. A LDJ[62] foi promulgada em 29 de dezembro de 2010 e regulamenta os critérios de vigência para o exercício da JIOC. Em relação ao âmbito de vigência pessoal, a LDJ estabelece que, “Están sujetos a la jurisdicción indígena originaria campesina los miembros de la respectiva nación o pueblo indígena originario campesino.” (Artigo 9. ÂMBITO DE VIGÊNCIA PESSOAL. LDJ).

Esse dispositivo estabelece que, para o exercício da JIOC, os sujeitos envolvidos devem possuir vínculo com uma Nação e Povo Indígena Originário Camponês (NyPIOC). A primeira vista, essa determinação parece reconhecer a relação entre jurisdição e pertencimento coletivo; entretanto, também introduz uma condição que pode limitar a compreensão da própria jurisdição indígena, pois transforma a pertença comunitária em um requisito jurídico definido pelo Estado. Em relação ao âmbito de vigência material, a LDJ estabelece, em seu artigo 10, parágrafo I, que a JIOC, “conhece os assuntos ou conflitos que histórica e tradicionalmente conheceu” a partir da “livre determinação”.

Essa formulação parece reconhecer que os povos indígenas possuem sistemas próprios de resolução de conflitos construídos historicamente. Entretanto, o mesmo artigo, em seu parágrafo II, estabelece limitações materiais ao exercício da jurisdição indígena, excluindo determinadas matérias que não poderiam ser conhecidas pela JIOC.

> “a) En materia penal, los delitos contra el Derecho Internacional, los delitos por crímenes de lesa humanidad, los delitos contra la seguridad interna y externa del Estado, los delitos de terrorismo, los delitos tributarios y aduaneros, los delitos por corrupción o cualquier otro delito cuya víctima sea el Estado, trata y tráfico de personas,

[62] Para uma leitura detalhada sobre a Ley de Deslinde Jurisdiccional nº 073, consulte: Tapia, Colque Eduardo (2013) "As restrições da lei de delimitação jurisdicional às faculdades ancestrais de administrar justiça nas comunidades de nações e povos indígenas originários camponeses". La Paz, Bolívia. Trabalho de conclusão de curso, Universidade Mayor de San Andrés. UMSA.

> tráfico de armas y delitos de narcotráfico. Los delitos cometidos en contra de la integridad corporal de niños, niñas y adolescentes, los delitos de violación, asesinato u homicidio;
>
> b) En materia civil, cualquier proceso en el cual sea parte o tercero interesado el Estado, a través de su administración central, descentralizada, desconcentrada, autonómica y lo relacionado al derecho propietario;
>
> c) Derecho Laboral, Derecho de la Seguridad Social, Derecho Tributario, Derecho Administrativo, Derecho Minero, Derecho de Hidrocarburos, Derecho Forestal, Derecho Informático, Derecho Internacional público y privado, y Derecho Agrario, excepto la distribución interna de tierras en las comunidades que tengan posesión legal o derecho propietario colectivo sobre las mismas;
>
> d) Otras que estén reservadas por la Constitución Política del Estado y la Ley a las jurisdicciones ordinaria, agroambiental y otras reconocidas legalmente" (Artículo 10. ÁMBITO DE VIGENCIA MATERIAL, LDJ)

Esse artigo constitui um dos principais pontos de crítica dos povos indígenas e de pesquisadores que analisam o desenvolvimento da JIOC, pois estabelece uma contradição interna dentro da própria legislação. Enquanto o primeiro parágrafo reconhece que a jurisdição indígena conhece os assuntos ou conflitos que tradicionalmente foram resolvidos conforme suas próprias normas, o segundo estabelece uma série de exclusões que impede que determinados conflitos sejam analisados pelas autoridades indígenas, mesmo quando esses conflitos fazem parte de suas experiências históricas de regulação social. As pesquisas de caráter antropológico e sociológico demonstram que os sistemas indígenas tradicionalmente conheceram diferentes tipos de conflitos, incluindo questões relacionadas às dimensões penal, civil, familiar, agrária e territorial (ARÁOZ, 1991; FERNÁNDEZ, 2000; CHUQUIMIA e CHAMBI, 2010). Portanto, a limitação estabelecida pelo artigo 10, parágrafo II, não apenas restringe competências específicas, mas também questiona a própria lógica pela qual os sistemas indígenas organizam seus conhecimentos jurídicos.

Nesse sentido, a tentativa de delimitar a competência indígena a partir de matérias específicas reproduz uma característica própria do direito moderno estatal: a separação dos conflitos em áreas especializadas. Essa classificação, embora funcional para a organização da Jurisdição Ordinária, não corresponde necessariamente às formas indígenas de compreender e resolver controvérsias.

Nas comunidades indígenas, frequentemente não existem autoridades especializadas exclusivamente em matéria familiar, territorial, penal ou agrária. A autoridade comunal, juntamente com a assembleia, analisa os conflitos considerando as relações existentes entre os envolvidos e as consequências produzidas para a comunidade. Um conflito relacionado à terra pode envolver simultaneamente relações familiares, responsabilidades comunitárias, vínculos espirituais e questões de pertencimento territorial. A separação rígida entre matérias jurídicas, portanto, pode desconsiderar a forma integral pela qual esses sistemas compreendem os conflitos.

O terceiro âmbito de vigência estabelecido pela LDJ refere-se ao território. Sobre esse aspecto, a norma estabelece:

> "El ámbito de vigencia territorial se aplica a las relaciones y hechos jurídicos que se realizan o cuyos efectos se producen dentro de la jurisdicción de un pueblo indígena originario campesino, siempre y cuando concurran los otros ámbitos de vigencia establecidos en la Constitución Política del Estado y en la presente Ley" (Artículo 11. ÁMBITO DE VIGENCIA TERRITORIAL. LDJ).

Assim, a JIOC somente pode ser exercida quando estiverem presentes simultaneamente os três âmbitos previstos pela legislação: a pertença indígena dos sujeitos envolvidos, a correspondência material do conflito e a relação territorial estabelecida pela norma. A exigência conjunta desses requisitos transforma a atuação da JIOC em uma competência condicionada, pois a jurisdição indígena não é determinada exclusivamente pelas normas próprias da comunidade, mas também pelos critérios estabelecidos pela legislação estatal. Diante desse cenário, representantes da Jurisdição Ordinária frequentemente utilizam a LDJ como fundamento para questionar ou restringir a competência das autoridades indígenas. Como consequência, muitas comunidades e autoridades comunais acabam recorrendo ao Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP) para resolver conflitos de competência entre jurisdições.

O TCP, enquanto órgão responsável por garantir a supremacia constitucional e o controle de constitucionalidade, possui a função de "precautelar o respeito e a vigência dos direitos e das garantias constitucionais" (artigo 196 da CPE). Sua composição inclui magistrados e magistradas provenientes tanto do sistema

ordinário quanto do sistema indígena originário camponês, eleitos por sufrágio universal, representando uma tentativa institucional de incorporar a pluralidade jurídica reconhecida pela Constituição.[63]

| ATRIBUIÇÕES DO TRIBUNAL CONSTITUCIONAL PLURINACIONAL |
|---|
| 1. O Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP) tem competência exclusiva para conhecer e decidir, em instância única, sobre a constitucionalidade do procedimento de reforma parcial da Constituição Política do Estado (CPE), bem como sobre a ratificação de tratados internacionais. Também analisa recursos de Liberdade, Amparo Constitucional, Proteção de Privacidade, Ação Popular e de Cumprimento, além de pronunciamentos da Assembleia Legislativa que possam violar direitos fundamentais.<br>2. Resolve questões estritamente jurídicas relacionadas à possível inconstitucionalidade de normas como leis, estatutos autonômicos, cartas orgânicas, decretos, ordenanças e resoluções que não sejam de origem judicial.<br>3. Analisa recursos diretos de nulidade contra tributos, impostos, taxas, patentes, direitos ou outras contribuições que tenham sido criados, modificados ou eliminados.<br>4. Atua em conflitos de competência entre o governo central e as entidades territoriais autônomas ou descentralizadas, bem como entre estas. Também resolve controvérsias entre a jurisdição indígena originária camponesa e as jurisdições ordinária e agroambiental. |
| **REQUISITOS PARA CONCORRER À MAGISTRATURA DO TCP** |
| 5. Ter completado no mínimo 35 anos de idade.<br>**6.** Possuir formação especializada ou experiência comprovada de, no mínimo, oito anos nas áreas de Direito Constitucional, Direito Administrativo ou Direitos Humanos. As magistradas e os magistrados exercerão o cargo por um mandato de seis anos, sem possibilidade de reeleição. |

**Tabela IV. Atribuições do Tribunal Constitucional Plurinacional. Elaboração própria a partir da página oficial do TCP.**

[63] Em 2021, diferentes juristas independentes socializaram sua proposta de Reforma Judicial por meio de Referendo Popular, onde destacam que "o Tribunal Constitucional Plurinacional só tem o nome, pois, na prática, não há presença indígena neste tribunal máximo" (juristas independentes, 2010: 9). Isso revela que o sistema indígena originário campesino não conta com a representação necessária dentro do TCP.

Entre as ações mais significativas exercidas pelo TCP em relação à JIOC encontram-se aquelas destinadas a conhecer e resolver: “As consultas das autoridades indígenas originárias campesinas sobre a aplicação de suas normas jurídicas a um caso concreto” e “Os conflitos de competência entre a jurisdição indígena” (Artigo 202 da CPE). Essas atribuições demonstram que o reconhecimento constitucional da JIOC não significou uma simples incorporação pacífica de sistemas jurídicos distintos dentro do Estado, mas inaugurou um campo permanente de disputas sobre os limites e alcances da pluralidade jurisdicional. A relação entre a JIOC e a Jurisdição Ordinária, portanto, não ocorre a partir de uma coexistência automática e sem conflitos. Embora ambas possuam reconhecimento constitucional e igualdade hierárquica formal, na prática frequentemente disputam a definição sobre qual sistema possui competência para conhecer e resolver determinados casos. Além disso, as decisões produzidas pelas autoridades indígenas continuam sendo submetidas a questionamentos perante a estrutura estatal, principalmente quando entram em conflito com interpretações consolidadas da cultura jurídica dominante.

Nesse cenário, o TCP assume uma função central ao exercer o controle de constitucionalidade e interpretar os alcances da JIOC dentro do novo modelo constitucional. Sua atuação não consiste apenas em verificar a validade formal das decisões indígenas, mas também em definir como os princípios da plurinacionalidade, do pluralismo jurídico e da interculturalidade devem orientar a relação entre os diferentes sistemas jurisdicionais reconhecidos pela Constituição. A partir dessas ferramentas constitucionais, foi possível desenvolver uma jurisprudência relevante sobre os direitos dos povos indígenas. Em relação aos âmbitos de vigência estabelecidos pela LDJ, inicialmente compreendidos como limites rígidos ao exercício da JIOC, o TCP passou a construir interpretações mais amplas a partir dos fundamentos da CPE e do artigo 410 referente ao bloco de constitucionalidade.

Entre as ações mais significativas exercidas pelo TCP em relação à JIOC encontram-se aquelas destinadas a conhecer e resolver: “As consultas das autoridades indígenas originárias campesinas sobre a aplicação de suas normas jurídicas a um caso concreto” e “Os conflitos de competência entre a jurisdição

indígena” (Artigo 202 da CPE). Essas atribuições demonstram que o reconhecimento constitucional da JIOC não significou uma simples incorporação pacífica de sistemas jurídicos distintos dentro do Estado, mas inaugurou um campo permanente de disputas sobre os limites e alcances da pluralidade jurisdicional. A relação entre a JIOC e a Jurisdição Ordinária, portanto, não ocorre a partir de uma coexistência automática e sem conflitos. Embora ambas possuam reconhecimento constitucional e igualdade hierárquica formal, na prática frequentemente disputam a definição sobre qual sistema possui competência para conhecer e resolver determinados casos. Além disso, as decisões produzidas pelas autoridades indígenas continuam sendo submetidas a questionamentos perante a estrutura estatal, principalmente quando entram em conflito com interpretações consolidadas da cultura jurídica dominante.

Nesse cenário, o TCP assume uma função central ao exercer o controle de constitucionalidade e interpretar os alcances da JIOC dentro do novo modelo constitucional. Sua atuação não consiste apenas em verificar a validade formal das decisões indígenas, mas também em definir como os princípios da plurinacionalidade, do pluralismo jurídico e da interculturalidade devem orientar a relação entre os diferentes sistemas jurisdicionais reconhecidos pela Constituição. A partir dessas ferramentas constitucionais, foi possível desenvolver uma jurisprudência relevante sobre os direitos dos povos indígenas. Em relação aos âmbitos de vigência estabelecidos pela LDJ, inicialmente compreendidos como limites rígidos ao exercício da JIOC, o TCP passou a construir interpretações mais amplas a partir dos fundamentos da CPE e do artigo 410 referente ao bloco de constitucionalidade.

Sobre o âmbito de vigência pessoal, a Sentença Constitucional Plurinacional (SCP) nº 1422/2012 ampliou a compreensão sobre quem pode ser reconhecido como parte de uma Nação e Povo Indígena Originário Camponês, afirmando:

> “Debe precisarse además que en el contexto de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, su estructura organizativa por razones también de orden socio-histórico, podría estar compuesta por organizaciones campesinas, juntas vecinales u otras modalidades organizativas que reflejen un proceso de mestizaje vivido en el País”.

Essa interpretação rompe com uma visão restritiva de identidade indígena baseada exclusivamente em critérios culturais considerados “tradicionais” ou em uma suposta separação entre indígena e sociedade envolvente. A decisão reconhece que os povos indígenas bolivianos são sujeitos históricos que passaram por diferentes processos sociais, políticos e territoriais, sem que essas transformações eliminem sua capacidade de organização própria. Nessa mesma direção, a SCP nº 0874/2014 avançou ao reconhecer a possibilidade de julgamento pela JIOC de pessoas que não necessariamente pertencem formalmente a uma comunidade indígena, mas cujas ações possuem efeitos diretos sobre a convivência comunitária e sobre as relações sociais reguladas pelo sistema indígena. Essa interpretação desloca a compreensão da jurisdição indígena de uma lógica exclusivamente individual de pertencimento para uma perspectiva relacionada às relações sociais produzidas dentro da comunidade.

Quanto ao âmbito de vigência material, que representa um dos principais pontos de restrição estabelecidos pela LDJ, a jurisprudência constitucional também desenvolveu uma interpretação orientada pelos princípios estruturantes do Estado Plurinacional. O artigo 10 da LDJ, que apresenta um catálogo de limitações materiais, passou a ser interpretado não isoladamente, mas em relação aos princípios constitucionais da plurinacionalidade, pluralismo jurídico, interculturalidade e descolonização, bem como às normas integrantes do bloco de constitucionalidade. Nesse sentido, a SCP nº 0037/2013 estabelece:

> “Asimismo, en cuanto a la vigencia material, la Norma Suprema hace una derivación a la Ley de Deslinde Jurisdiccional. Sin embargo, es importante señalar que esta distinción material como ámbito competencial en la mayoría de los casos no opera en los pueblos indígena originario campesinos. El conocimiento y resolución de los asuntos parte de una comprensión integral, desde un sentido de totalidad, atendiendo el conflicto como una unidad en la que ingresa lo espiritual y religioso, no existe una diferenciación en materia penal, civil, social, familiar, etc”.

Essa interpretação reconhece que a classificação dos conflitos em áreas jurídicas separadas corresponde principalmente à estrutura da justiça estatal e nem sempre encontra correspondência nos sistemas normativos indígenas. A resolução comunitária dos conflitos parte de uma compreensão integrada das relações sociais,

considerando elementos que podem envolver simultaneamente dimensões familiares, territoriais, econômicas, espirituais e comunitárias. Esse entendimento também se fundamenta no fato de que a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas não estabelecem limitações materiais para o exercício das jurisdições próprias dos povos indígenas. Dessa forma, uma interpretação restritiva da competência indígena poderia contrariar o próprio conteúdo dos instrumentos internacionais incorporados ao bloco de constitucionalidade boliviano.

Por último, em relação ao âmbito de vigência territorial, o TCP desenvolveu uma interpretação mais ampla na SCP nº 0026/2013, fundamentando-se no artigo 191, parágrafo II, numeral 3 da CPE:

> "i) En general la jurisdicción indígena originaria campesina se aplica en los territorios ancestrales.
>
> ii) A hechos cometidos fuera del espacio físico de un territorio indígena originario campesino que puedan afectar la cohesión social colectiva como podría suceder; por ejemplo cuando, los mismos se produzcan por una autoridad en representación del pueblo indígena originario campesino o exista desvío de poder respecto a dicha representación".

Essa decisão amplia a compreensão do território indígena para além de uma dimensão exclusivamente física. O território deixa de ser entendido apenas como um espaço geográfico delimitado administrativamente e passa a ser relacionado às relações sociais, políticas e coletivas que estruturam a existência do povo indígena. Assim, determinados fatos ocorridos fora dos limites físicos imediatos podem produzir efeitos jurídicos dentro da comunidade quando afetam sua organização coletiva.

Esses avanços interpretativos da jurisprudência constitucional permitiram que diferentes povos indígenas fortalecessem a defesa de seus sistemas próprios de resolução de conflitos. Até 2017, o TCP já havia recebido mais de 500 conflitos de competência e consultas realizadas por autoridades indígenas (PACHAGUAYA, 2020). Esse dado demonstra que a JIOC deixou de ser apenas uma previsão constitucional abstrata e passou a ser mobilizada concretamente pelas comunidades como instrumento de defesa de sua autonomia jurídica. Entretanto,

esses avanços não foram resultado exclusivo de iniciativas institucionais do Estado. Eles decorreram principalmente das disputas promovidas pelas próprias comunidades e autoridades indígenas, que, utilizando os instrumentos jurídicos disponíveis, passaram a questionar a posição subordinada historicamente atribuída aos seus sistemas normativos. A construção jurisprudencial da JIOC revela, portanto, um processo de disputa dentro do próprio campo jurídico, no qual os povos indígenas passaram a interpelar uma estrutura estatal construída durante séculos sob o princípio da unicidade jurídica. Nesse sentido, o exercício da JIOC expressa uma busca mais ampla por autodeterminação e pela capacidade de decidir sobre questões relacionadas aos territórios ancestrais. A possibilidade de administrar seus próprios sistemas jurídicos está diretamente vinculada ao reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos coletivos capazes de organizar sua vida social e política.

Contudo, permanece uma contradição fundamental no Estado Plurinacional boliviano. Embora a Constituição reconheça a igualdade hierárquica entre a JIOC e a Jurisdição Ordinária, grande parte das decisões relacionadas aos territórios indígenas continua submetida a instituições estatais, especialmente aos órgãos agrários responsáveis pela administração da terra. Essas instituições ainda operam predominantemente a partir de categorias jurídicas que nem sempre dialogam com as formas indígenas de compreender a relação entre território, comunidade e vida coletiva. Dessa maneira, a experiência boliviana revela uma tensão permanente entre a promessa constitucional do Estado Plurinacional e a permanência de estruturas jurídicas que ainda operam segundo uma lógica de centralidade estatal. A JIOC representa uma transformação significativa na compreensão do direito e da jurisdição na Bolívia, mas sua efetivação continua condicionada pela disputa entre diferentes formas de produzir, interpretar e aplicar o direito dentro do mesmo espaço político

## 2.3. A questão agrária e os povos indígenas na Bolivia

### 2.3.1. Esboço histórico

Como já mencionado anteriormente, embora a Bolívia tenha se constituído como República independente em 1825, esse processo ocorreu sob uma matriz

política liberal e emancipadora inspirada nos ideais da Revolução Francesa. A Constituição elaborada sob a influência de Simón Bolívar incorporou princípios como cidadania, igualdade jurídica e soberania nacional, reproduzindo, em grande medida, modelos constitucionais europeus (CLAVERO, 2004). Contudo, essa nova arquitetura institucional foi implantada sobre um território ancestralmente habitado por diferentes povos indígenas, cujas formas próprias de organização política, econômica e territorial não foram reconhecidas pelo novo Estado. Dessa maneira, a República boliviana nasceu marcada por uma profunda contradição: enquanto proclamava a ruptura com o domínio colonial espanhol e afirmava a construção de uma nova ordem baseada na igualdade entre cidadãos, mantinha estruturas materiais e sociais herdadas do período colonial. A independência política não significou uma transformação imediata das relações de poder existentes no campo. As grandes propriedades rurais continuaram concentradas nas mãos de fazendeiros brancos e descendentes de europeus, enquanto milhares de indígenas permaneciam submetidos a formas de trabalho gratuito ou precário, especialmente na região andina.

Na região amazônica, embora as dinâmicas históricas tenham sido diferentes em razão das características geográficas e da menor presença direta do Estado republicano em determinados períodos, também se estabeleceram formas de exploração e controle sobre as populações indígenas. A presença das missões religiosas, especialmente franciscanas, desempenhou um papel importante na reorganização desses territórios, enquanto posteriormente os interesses econômicos vinculados à exploração da borracha, madeira e outros recursos naturais passaram a disputar esses espaços, afetando diretamente as formas tradicionais de vida dos povos indígenas amazônicos.

Um dos elementos que evidencia a continuidade das estruturas coloniais no período republicano é a permanência do tributo indígena como uma das principais fontes de financiamento estatal nos primeiros anos da República. Esse mecanismo, herdado da administração colonial espanhola, continuou incidindo sobre as populações indígenas, apesar de estas permanecerem excluídas da participação política plena e sem representação efetiva dentro do novo sistema republicano (SARKISYANZ, 2013). Assim, o indígena ocupava uma posição paradoxal dentro

da nova ordem estatal: era reconhecido como sujeito econômico necessário para a sustentação do Estado, mas negado como sujeito político capaz de participar da construção da própria República. Essa situação revela uma característica central da formação republicana boliviana: a tentativa de construir uma identidade nacional homogênea mediante a negação da diversidade histórica e cultural existente no território. A ideia liberal de uma única nação, organizada sob um único sistema político e jurídico, entrou em conflito com as múltiplas formas indígenas de organização comunitária, territorial e política que haviam persistido durante séculos. Nesse sentido, a República não apenas substituiu uma ordem colonial por uma nova estrutura estatal, mas também buscou reorganizar as relações sociais existentes a partir de uma lógica distinta, na qual o Estado e a propriedade individual assumiam centralidade.

Diferentemente do período colonial, no qual, apesar da exploração e das profundas hierarquias raciais, algumas instituições indígenas, autoridades comunitárias e formas coletivas de organização territorial eram reconhecidas e incorporadas dentro da estrutura colonial, a República liberal passou a interpretar essas formas como obstáculos ao projeto de modernização nacional. A imposição de uma concepção individualizada de propriedade da terra tornou-se um dos principais instrumentos dessa transformação, pois desconsiderava formas comunitárias de uso, pertencimento e reprodução da vida existentes entre os povos indígenas. Essa transformação territorial foi percebida criticamente por diversos autores e observadores da época, que identificavam a contradição entre os ideais emancipatórios proclamados pela República e a realidade vivida pelos povos indígenas. Santibañez, citado por Sarkisyanz (2013), expressa essa crítica ao destacar que a independência acabou produzindo uma situação ainda mais desfavorável para os povos originários:

> “Los desafortunados hijos del gran Inca Manco Cápac lucharon por la independencia del Alto Perú (Bolivia), empeorando así su estatus: perdieron la tierra que los conquistadores españoles la habían respetado como inalienable. No puedo comprender que los sucesores de los españoles, quienes habían condenado la Conquista, después de haber explotado a las sangrientas víctimas, a estos desafortunados hubieran echado a los indios, desposeyéndolos de tierras, como parias, sin agua, sin hogar. Los descendientes de estos conquistadores habían logrado su igualdad,

> su propiedad sobre la tierra, y los legítimos dueños de esta tierra han de mantenerse bajo el yugo, la miseria, la enajenación de su tierra, que incluso los conquistadores habían prohibido vender. Inclusive Bolívar habría confirmado los derechos de propiedad de los indios" (Santibañez, em SARKISYANZ, 2013, p. 131).

A importância dessa crítica reside em evidenciar que a independência política não significou necessariamente uma ruptura com as estruturas coloniais de apropriação territorial. Pelo contrário, a nova República, ao adotar os princípios liberais de propriedade individual e igualdade formal perante a lei, permitiu a consolidação de uma nova ordem fundiária que favoreceu setores historicamente privilegiados, enquanto os povos indígenas perderam parte do reconhecimento territorial que possuíam durante o período colonial. Essa contradição demonstra que a questão agrária boliviana não pode ser compreendida apenas como um problema econômico relacionado à distribuição da terra. Desde sua origem, ela constitui uma disputa política, jurídica e cultural sobre o significado do território e sobre quais formas de relação com a terra seriam reconhecidas pelo Estado como legítimas. Enquanto a racionalidade liberal passou a compreender a terra principalmente como objeto de propriedade, exploração e circulação econômica, os povos indígenas mantiveram concepções territoriais vinculadas à comunidade, à reprodução coletiva da vida e à continuidade histórica de seus povos.

A exclusão histórica dos povos indígenas da estrutura política republicana e a constante ameaça sobre seus territórios impulsionaram diferentes formas de resistência ao longo do século XIX e início do século XX. Essas mobilizações não expressavam apenas demandas por acesso à terra, mas reivindicações pela recuperação de espaços fundamentais para a continuidade de suas formas de organização social, econômica e cultural. A defesa territorial constituía, portanto, uma luta contra a perda material do território, mas também contra a tentativa de dissolução das formas comunitárias de existência.

As revoltas e mobilizações indígenas desenvolvidas ao longo desse período, especialmente nos Andes, constituíram antecedentes fundamentais para a formação do movimento agrário boliviano que ganharia maior força durante o século XX (TICONA, 2000). Antes de ser incorporada pelas instituições estatais, a questão agrária já era uma reivindicação construída pelos próprios povos indígenas, revelando uma tensão histórica

que atravessaria toda a formação jurídica e política boliviana: a existência de um Estado que proclamava igualdade formal entre cidadãos, mas que mantinha estruturas sociais e territoriais baseadas em profundas desigualdades históricas.

### 2.3.2. A Revolução de 1952 e a terra para quem a trabalha

A A antecâmara da Revolução Nacional de 1952, que abriria caminho para o sufrágio universal, a reforma educacional e a reforma agrária, foi marcada pela formação de um forte “sentimento nacional” que ganhou intensidade após a derrota boliviana na Guerra do Chaco (1932–1935). Nesse conflito, milhares de indígenas foram mobilizados para defender uma pátria que historicamente havia negado seus direitos políticos, sociais e territoriais. A experiência da guerra produziu uma ruptura simbólica importante: aqueles que durante décadas haviam sido tratados como sujeitos inferiores dentro da ordem republicana passaram a reivindicar reconhecimento como parte constitutiva da nação boliviana.

O retorno dos combatentes indígenas contribuiu para o fortalecimento de um nacionalismo popular que questionava o controle exercido pelas elites mineradoras do estanho sobre o Estado e a economia nacional. Apesar da riqueza gerada pela mineração, grande parte dos benefícios permanecia concentrada em poucas famílias e grupos econômicos, enquanto amplos setores da população permaneciam excluídos das decisões políticas e das oportunidades econômicas (DE CELIS, 2019). Nesse contexto, emerge o Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR), formado por intelectuais e setores políticos nacionalistas que defendiam uma profunda reorganização institucional e econômica do país. Um dos pilares desse novo projeto político era a transformação da estrutura agrária boliviana. A reforma agrária respondia a uma demanda histórica dos povos indígenas e camponeses que haviam sustentado importantes mobilizações contra o regime hacendário. Contudo, o debate sobre a necessidade de modificar a estrutura fundiária já estava presente no pensamento político boliviano desde a década de 1930, quando diferentes setores passaram a compreender o sistema latifundiário como um obstáculo para a modernização econômica e para a integração nacional (SOLÍZ, 2012).

Entretanto, embora a reforma agrária fosse impulsionada por uma demanda social construída desde as bases indígenas e camponesas, a elite política revolucionária interpretava essa transformação principalmente a partir de uma perspectiva desenvolvimentista. A superação do latifúndio era vista não somente como uma reparação histórica diante da exploração indígena, mas também como uma estratégia para criar um mercado interno e inserir a produção agrícola boliviana em uma economia monetária. Essa visão fica evidente nas palavras de Víctor Paz Estenssoro[64], principal liderança do MNR:

> "La Reforma Agraria significa no solamente reponer una injusticia de siglos desde el punto de vista humano, sino también liberar las fuerzas productivas y crear las condiciones para el desarrollo económico nacional, al incorporar a la economía monetaria a los campesinos, ampliando el mercado interior para un posible desarrollo industrial" (CANELAS, 1966, p. 176).

A afirmação de Paz Estenssoro revela uma das principais tensões presentes na Reforma Agrária de 1953. Por um lado, havia uma dimensão de justiça histórica, relacionada à restituição de terras retiradas dos povos indígenas durante o período colonial e republicano. Por outro, existia uma perspectiva econômica que buscava transformar os camponeses em pequenos proprietários inseridos no mercado nacional. Assim, a reforma agrária boliviana combinou uma dimensão emancipatória, vinculada à luta indígena contra a servidão e o latifúndio, com uma racionalidade moderna de desenvolvimento baseada na propriedade individual e na expansão das relações mercantis. Essa tensão tornou-se evidente imediatamente após a Revolução de 1952. Antes mesmo da promulgação oficial da Reforma Agrária, milhares de camponeses e indígenas organizados ocuparam fazendas, expulsaram proprietários e assumiram o controle das terras sob a consigna "a terra é de quem a trabalha". Essas ações ultrapassaram os limites inicialmente planejados pelo governo revolucionário. O projeto estatal previa uma transformação gradual, na qual determinados proprietários poderiam manter parcelas

[64] Político e economista boliviano, fundador do Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR) e principal líder da Revolução de 1952. Serviu como presidente da Bolívia em quatro mandatos (1952–1956, 1960–1964 e 1985–1989), sendo figura central nas reformas estruturais do país, como a reforma agrária, o sufrágio universal e a nacionalização das minas de estanho.

consideradas produtivas, mas a mobilização indígena e camponesa já havia alterado a correlação de forças no campo. Como observa Gutelman:

> “Un Estado puede decidir; pero estas decisiones no tienen nada de autónomas, son a su vez producto de relaciones sociales y están limitadas por estas mismas presiones. [...] La reforma agraria es el producto de la acción de la sociedad sobre una parte de sí misma” (GUTELMAN, 1978, p. 150).

A reflexão de Gutelman permite compreender que a Reforma Agrária não foi simplesmente uma política elaborada pelo Estado e posteriormente aplicada sobre a sociedade rural. Pelo contrário, ela foi resultado de uma disputa social na qual os próprios sujeitos indígenas e camponeses produziram as condições políticas para transformar a estrutura fundiária. Dessa forma, a reforma deve ser compreendida como uma conquista das mobilizações populares, ainda que posteriormente tenha sido institucionalizada e conduzida dentro dos limites do projeto estatal revolucionário. A Revolução Nacional de 1952 representou, portanto, um ponto de inflexão na história agrária boliviana. Liderada por setores operários, camponeses e indígenas, rompeu parcialmente com o sistema latifundiário que durante décadas havia concentrado a terra nas mãos de poucos proprietários e submetido comunidades indígenas a relações de servidão. Esse processo resultou na Reforma Agrária de 1953, promulgada em 2 de agosto na comunidade de Ucureña, Cochabamba, sob o lema “a terra é para quem a trabalha”.

A reforma também instituiu uma nova estrutura administrativa para organizar a política agrária estatal, com a criação do Sistema Nacional de Reforma Agrária (SNRA) e do Conselho Nacional de Reforma Agrária (CNRA), composto por diferentes autoridades responsáveis pela execução das políticas fundiárias (INRA, 2010). Seu objetivo formal era redistribuir terras, eliminar o latifúndio e reconhecer o direito dos camponeses sobre espaços que historicamente haviam sido trabalhados por eles, mas apropriados por setores dominantes durante o período colonial e republicano. No entanto, a implementação da reforma revelou limites profundos. Embora milhares de famílias camponesas tenham recebido terras, o processo não foi acompanhado de políticas econômicas capazes de garantir condições adequadas de produção (PUENTE, 2011). A ausência de crédito, assistência técnica, infraestrutura e mecanismos de comercialização reduziu o

impacto transformador da redistribuição fundiária e, em muitos casos, manteve os novos proprietários em condições de vulnerabilidade econômica[65].

Além disso, um dos principais limites da Reforma Agrária esteve relacionado à forma como compreendeu a propriedade da terra. Ao privilegiar frequentemente a distribuição individual de parcelas, o processo revolucionário acabou enfraquecendo determinadas formas comunitárias de organização territorial indígena que haviam sobrevivido durante séculos. A transformação do indígena comunitário em pequeno proprietário individual representava uma mudança profunda não apenas econômica, mas também social e cultural, pois alterava formas tradicionais de reciprocidade, autoridade coletiva e uso compartilhado do território. Essa crítica foi expressa de maneira contundente por Fausto Reinaga:

> "La Reforma agraria de 1953 fue una conquista india. Al liquidar el latifundio gamonal, queríamos la restauración de la comunidad inka; vale decir, la colectivización de la tierra. Hemos sido defraudados. El cholaje blanco-mestizo, en vez de colectivizar, ha minifundizado la tierra. Al indio comunitario le ha hecho propietario a medias de "su" sayaña. El espíritu socialista del indio se debate en el callejón sin salida de la "propiedad privada" (REINAGA, 2014, p. 395).

A crítica de Reinaga evidencia uma dimensão basilar da questão agrária boliviana: para muitos povos indígenas, a luta pela terra nunca significou apenas acesso individual à propriedade, mas a recuperação de uma forma coletiva de existência. Assim, a Reforma Agrária resolveu parcialmente o problema da concentração fundiária, mas não necessariamente respondeu à questão mais profunda sobre as diferentes formas indígenas de compreender o território. A fragmentação territorial promovida em determinados contextos teve impactos significativos sobre as estruturas comunitárias. Ao transformar membros de comunidades em proprietários individuais, a política agrária revolucionária incorporou parcialmente uma lógica liberal de propriedade que nem sempre correspondia às formas históricas de organização indígena. Assim, uma reforma que buscava libertar os indígenas da exploração do latifúndio também introduziu

[65] Para uma análise aprofundada sobre os impactos da reforma agrária na Bolívia, consultar: "La Reforma Agraria abandonada. Los valles y el altiplano", de Miguel Urioste, 2004.

novas formas de individualização territorial que modificaram relações comunitárias existentes.

Essa contradição revela que a Revolução de 1952 deve ser compreendida em sua complexidade histórica. Ela representou uma conquista ao destruir o sistema hacendário e reconhecer direitos antes negados aos povos indígenas e camponeses. Contudo, também reproduziu uma visão moderna de desenvolvimento na qual a transformação da terra em unidade produtiva e econômica permanecia central. A emancipação indígena foi, portanto, acompanhada por um processo de integração ao projeto nacional estatal, no qual nem sempre foram preservadas suas próprias formas de organização territorial. Além disso, os efeitos da reforma foram diferenciados conforme as características regionais. Nas áreas tradicionalmente indígenas dos Andes, onde predominavam formas comunitárias de produção e territórios historicamente ocupados por ayllus e comunidades camponesas, a reforma assumiu um caráter principalmente redistributivo e de restituição. Em outras regiões, como Cochabamba, Tarija e os Yungas, onde já existiam relações mais intensas com mercados agrícolas, a pequena propriedade passou a se articular de maneira mais direta com a economia comercial.

Por outro lado, em muitas regiões do altiplano, caracterizadas por condições ambientais adversas e baixa produtividade agrícola, os novos proprietários camponeses encontraram dificuldades para garantir sua reprodução econômica. Essa situação contribuiu posteriormente para processos migratórios em direção às cidades e, em determinados momentos, para políticas estatais de colonização direcionadas a regiões consideradas de maior potencial produtivo. Assim, a Reforma Agrária de 1953 constitui um momento central para compreender a questão agrária boliviana: ao mesmo tempo em que representou uma vitória histórica das lutas indígenas contra o latifúndio e a servidão, também revelou os limites de um projeto estatal que buscava transformar a relação indígena com a terra a partir dos parâmetros da propriedade moderna e do desenvolvimento econômico nacional. Essa ambiguidade acompanhará posteriormente os debates sobre território, povos indígenas e direito agrário na Bolívia.

### 2.3.3. Marchar para o oriente: as políticas de colonização

O O processo de colonização interna foi promovido pelo Estado boliviano a partir do Decreto Supremo Nº 07442 de 1962, que estabelecia uma série de objetivos vinculados à reorganização econômica e territorial do país: por um lado, melhorar as condições de vida dos camponeses mediante sua migração de regiões densamente povoadas para áreas consideradas de maior potencial produtivo; por outro, reduzir a dependência da importação de produtos agropecuários, ampliar a agricultura de exportação, estabelecer indústrias agrícolas sob iniciativa privada e fortalecer a ocupação das fronteiras nacionais como estratégia de soberania territorial (INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZACIÓN, 1974, p. 43). A partir desses objetivos, o Estado passou a conceber o território nacional como um espaço disponível para ser ocupado e economicamente integrado. A chamada “marcha para o oriente” não representava apenas um deslocamento populacional, mas uma política de reorganização espacial baseada na ideia de que determinadas regiões permaneciam subutilizadas ou “vazias”, ignorando a presença histórica dos povos indígenas das terras baixas. Essa concepção reproduzia uma lógica colonial de apropriação territorial: os espaços habitados por povos indígenas eram reinterpretados pelo Estado como áreas de fronteira econômica que deveriam ser incorporadas ao projeto nacional de desenvolvimento.

Essas políticas, conduzidas pelo Instituto Nacional de Colonização (INC), possibilitaram a migração de camponeses andinos para diferentes regiões consideradas estratégicas, como o norte de Santa Cruz, os vales de Cochabamba e determinadas áreas de La Paz. Entretanto, essa redistribuição territorial destinada aos camponeses foi limitada quando comparada às extensas concessões de terras que, paralelamente, foram entregues a empresas agroindustriais e pecuárias no oriente boliviano. Nos departamentos de Santa Cruz, Beni, Pando e Tarija consolidou-se uma nova elite empresarial vinculada à agricultura em larga escala, favorecida por políticas estatais orientadas pelo chamado “capitalismo de Estado”. Nesse processo, a reforma agrária revelou uma de suas principais contradições: enquanto no discurso oficial buscava superar o latifúndio e democratizar o acesso à terra, na prática também criou condições jurídicas e políticas para a consolidação de novas formas de concentração territorial. Como observa Paz:

> “El estado estuvo también interesado en desarrollar un capitalismo moderno sobre la base de grandes propiedades en el oriente y dotaciones de grandes superficies en zonas de colonización a empresas agrícolas y ganaderas. Por un lado, la ley de Reforma Agraria era lo suficientemente flexible como para que la mayoría de las haciendas agrícolas y ganaderas del Oriente, basadas en la combinación de renta en el trabajo con un cierto “esclavismo por deudas” apareciera como “empresa agrícola”, por el hecho de suponer cierta inversión de capital en infraestructura, y como tales eran consolidadas a sus antiguos propietarios”. (PAZ, 2009, p. 80)

A análise desse processo evidencia que a questão agrária boliviana não pode ser compreendida apenas como um problema de distribuição de terras, mas como uma disputa permanente sobre os sentidos atribuídos ao território. Enquanto para o Estado revolucionário a terra representava principalmente um fator produtivo necessário para modernizar a economia nacional, para os povos indígenas das terras baixas esses espaços constituíam territórios de reprodução cultural, espiritual e comunitária. Essa diferença de racionalidades esteve na origem de muitos dos conflitos territoriais que posteriormente marcariam a história agrária boliviana. As regiões orientais, caracterizadas por uma grande diversidade ecológica e cultural, foram incorporadas ao projeto nacional mediante uma lógica econômica que priorizava a expansão produtiva e a exploração dos recursos naturais. O modelo de desenvolvimento adotado pelo Estado não reconhecia plenamente as formas próprias de ocupação e manejo territorial dos povos indígenas amazônicos, chiquitanos e chaqueños. Assim, a expansão agroindustrial significou, em muitos casos, novas formas de exclusão, deslocamento e vulnerabilização dessas populações, cujos territórios passaram a ser disputados por projetos econômicos externos.

Nesse sentido, a reforma agrária impulsionada a partir de 1953 respondeu a uma lógica de transformação capitalista do campo. Seus objetivos estavam vinculados não apenas à superação do regime de servidão, mas também à criação de um campesinato integrado ao mercado nacional. Como afirma Urquidi, a reforma pretendia:

> “Abolir a servidão camponesa e pôr fim ao regime feudal da terra mediante a distribuição de terras cultiváveis para aqueles que não as possuíam; elevar a produtividade e aumentar a produção agrícola através do fomento de uma indústria tecnificada e moderna; e expandir o mercado interno para permitir a industrialização do país” (URQUIDI, 1976, p. 54).

Contudo, a concretização desse projeto não ocorreu de maneira linear ou exclusivamente determinada pelo Estado. A ação direta dos camponeses e indígenas, especialmente após a Revolução de 1952, modificou os próprios limites estabelecidos pelo projeto governamental. A tomada de fazendas, a expulsão de latifundiários e a reorganização comunitária da terra demonstram que a reforma agrária foi também resultado da pressão social exercida pelos sujeitos historicamente excluídos. Como destaca Gutelman, as reformas estatais não são processos autônomos, mas produtos das relações sociais e das disputas existentes em determinado contexto:

> "Un Estado puede decidir; pero estas decisiones no tienen nada de autónomas, son a su vez producto de relaciones sociales y están limitadas por estas mismas presiones. [...] La reforma agraria es el producto de la acción de la sociedad sobre una parte de sí misma" (GUTELMAN, 1978, p. 150).

Dessa forma, o processo agrário boliviano posterior à Revolução de 1952 pode ser compreendido a partir de três movimentos simultâneos e contraditórios. O primeiro correspondeu à redistribuição da terra nas regiões andinas, onde comunidades indígenas e camponesas recuperaram espaços anteriormente controlados por fazendeiros. O segundo esteve relacionado às políticas de colonização interna, que deslocaram populações camponesas para áreas consideradas economicamente estratégicas. O terceiro consistiu na consolidação de grandes propriedades empresariais no oriente, favorecidas por políticas estatais voltadas à modernização agrícola e à inserção da Bolívia no mercado internacional.

Essa dinâmica revela uma tensão estrutural dentro do próprio projeto revolucionário. Ao mesmo tempo em que ampliou direitos sociais e rompeu parcialmente com a ordem latifundiária, também reproduziu uma visão desenvolvimentista que subordinava o território às necessidades do crescimento econômico. Como observa Soruco:

> "Las empresas agrícolas debían ser más rápidamente desarrolladas en el Oriente: los campesinos estaban organizados y armados en el Occidente y destruyeron las haciendas que podían ser la base de las empresas agrícolas, además se requería inmediatamente productos de tierras bajas (azúcar, arroz, algodón). Por eso, y porque en el Oriente no había todavía presión sobre la tierra, no se tocaron las haciendas cruceñas, más bien se las consideró como el puntal de la transformación capitalista" (SORUCO, 2008, p. 59).

Essa escolha política demonstra que a reforma agrária não significou uma ruptura completa com as estruturas coloniais de apropriação territorial. Embora tenha questionado o poder dos antigos latifundiários, manteve uma concepção de território baseada na produtividade econômica e na integração ao mercado, especialmente nas terras baixas. Os povos indígenas amazônicos, que não se organizavam necessariamente segundo a lógica da propriedade individual ou da produção mercantil, permaneceram marginalizados dentro desse novo ordenamento agrário. Assim, as políticas de colonização tiveram efeitos ambíguos. Para determinados setores camponeses andinos, representaram uma possibilidade de acesso a novas terras e melhores condições produtivas. Porém, para os povos indígenas das terras baixas, significaram o avanço de uma lógica territorial externa, marcada pela ocupação de seus espaços ancestrais e pela transformação da natureza em recurso econômico. O discurso de integração nacional ocultava, portanto, novas formas de desigualdade territorial.

Em síntese, a Reforma Agrária de 1953 constituiu um marco na história agrária boliviana ao romper com o regime latifundiário e reconhecer o direito dos indígenas e camponeses à terra. Entretanto, seu caráter transformador esteve limitado pela própria concepção de desenvolvimento que orientou sua implementação. Ao priorizar a modernização produtiva e a expansão econômica, o processo revolucionário não conseguiu superar completamente a visão colonial segundo a qual determinados territórios deveriam ser incorporados ao mercado nacional. Dessa maneira, a reforma agrária não encerrou a questão agrária boliviana; ao contrário, inaugurou novas formas de disputa pelo controle da terra e do território. Enquanto nos Andes possibilitou a recuperação parcial de espaços comunitários, no oriente consolidou um modelo agroindustrial que posteriormente se converteria em uma das principais fontes de conflitos territoriais com os povos indígenas das terras baixas. A compreensão dessas contradições é crucial para analisar os conflitos contemporâneos, nos quais permanecem em disputa não apenas a propriedade da terra, mas também diferentes formas de compreender, habitar e se relacionar com o território.

### 2.3.4. O Instituto Nacional de Reforma Agrária

O Instituto Nacional de Reforma Agrária (INRA) foi criado na Bolívia em 1996, mediante a promulgação da Lei nº 1715, durante a presidência interina de Víctor Hugo Cárdenas (vice-presidente de Gonzalo Sánchez de Lozada)[66]. Sua criação ocorreu em um contexto marcado pela emergência das políticas multiculturais na América Latina e pelo crescimento das demandas dos povos indígenas pelo reconhecimento de seus direitos territoriais. Diferentemente do período revolucionário de 1952, quando a questão agrária era pensada principalmente a partir da redistribuição da terra e da integração dos camponeses ao mercado nacional, na década de 1990 a disputa passou a incorporar uma nova dimensão: o reconhecimento dos povos indígenas enquanto sujeitos coletivos de direitos.

Esse processo esteve diretamente relacionado às mobilizações indígenas das terras baixas, especialmente à "Marcha pelo Território e a Dignidade", iniciada em 1990 na cidade de Trinidad, departamento de Beni. Essa mobilização representou uma ruptura importante com a visão tradicional do Estado boliviano, pois os povos indígenas não reivindicavam apenas parcelas individuais de terra, mas o reconhecimento de espaços territoriais vinculados à sua reprodução cultural, política e espiritual. Seis anos depois, em 1996, ocorreu uma nova marcha, desta vez entre Santa Cruz e Samaipata, com o lema "Território, Desenvolvimento e Participação Política dos Povos Indígenas", reforçando a ideia de que o acesso à terra não poderia ser separado da participação política e da autodeterminação.

Essas mobilizações evidenciaram a crise do antigo Sistema Nacional de Reforma Agrária e do Conselho Nacional de Reforma Agrária (CNRA), instituições que não haviam conseguido cumprir adequadamente sua função de distribuição, proteção e regularização das terras indígenas e camponesas. O antigo modelo agrário, marcado por práticas burocráticas, corrupção e favorecimento de setores econômicos influentes, demonstrava seus limites diante de uma nova realidade social em que os povos indígenas exigiam não apenas reconhecimento simbólico,

[66] Víctor Hugo Cárdenas é considerado a primeira autoridade máxima da Bolívia pertencente a um povo indígena. De origem aymara, Cárdenas foi parte do movimento político katarista e chegou à vice-presidência graças a uma aliança com o empresário e político neoliberal Gonzalo Sánchez de Lozada.

mas garantias efetivas sobre seus territórios. Nesse contexto, a Lei nº 1715 apresentou importantes avanços jurídicos, entre os quais se destacam:

- **Reconhecimento jurídico das Terras Comunitárias de Origem (TCOs).** A Lei INRA reconheceu pela primeira vez uma categoria jurídica específica destinada aos povos indígenas das terras baixas: a Terra Comunitária de Origem (TCO). Essa categoria buscava garantir aos povos indígenas o acesso à terra em extensão suficiente para sua reprodução biológica, econômica, social, cultural e política (INRA, 2010). Tratava-se de uma mudança significativa, pois rompia parcialmente com a tradição jurídica liberal que compreendia a propriedade principalmente como um direito individual e produtivo. Entretanto, embora representasse uma conquista histórica, a categoria TCO também revelava os limites do reconhecimento estatal. O Estado reconhecia a existência de uma propriedade coletiva indígena, mas mantinha determinados elementos fundamentais do controle territorial sob sua própria autoridade. Assim, o reconhecimento jurídico não significava necessariamente o reconhecimento pleno das formas indígenas de governança sobre seus espaços.

- **Gratuidade na dotação de terras.** A Lei INRA manteve o princípio da dotação gratuita de terras para comunidades camponesas e povos indígenas, estabelecendo que essas terras não poderiam ser comercializadas (INRA, 2010). Essa disposição buscava impedir a transformação dos territórios coletivos em mercadorias e proteger os povos indígenas contra processos de concentração fundiária. No entanto, a própria necessidade de estabelecer juridicamente a proibição da comercialização demonstra uma tensão central do direito agrário boliviano: por um lado, a lei reconhece formas coletivas de relação com a terra; por outro, essas formas continuam inseridas em um sistema jurídico-econômico dominado pela lógica da propriedade privada e da mercantilização dos recursos naturais.

- **Classificação fundiária baseada na função social e função econômico-social.** Outra inovação da Lei nº 1715 foi a diferenciação entre a função social e a função econômico-social da propriedade. Para o lote camponês, a

> pequena propriedade, a propriedade comunitária e as TCOs, estabeleceu-se uma função social vinculada ao respeito às práticas tradicionais e à reprodução cultural, especialmente quando destinadas ao autoconsumo. Já para a média propriedade e as empresas agropecuárias, definiu-se uma função econômico-social relacionada à produção para o mercado, ao desenvolvimento de atividades produtivas, pesquisa, turismo ou conservação da biodiversidade (INRA, 2010). Essa diferenciação demonstrava uma tentativa de reconhecer que nem todas as formas de uso da terra poderiam ser avaliadas segundo os mesmos critérios produtivos. Contudo, também evidenciava uma contradição estrutural: enquanto os territórios indígenas eram avaliados pela capacidade de reprodução comunitária, as grandes propriedades eram legitimadas mediante sua capacidade de gerar produtividade econômica. Assim, permanecia uma hierarquia implícita entre diferentes racionalidades territoriais, na qual a lógica do mercado continuava ocupando posição privilegiada.

Durante os debates para elaboração da Lei nº 1715, os povos indígenas das terras baixas reivindicaram que a categoria “território” fosse incorporada ao texto legal para expressar uma compreensão mais ampla da relação entre povo e espaço. Para essas organizações, território significava o exercício de direitos sobre o solo, o subsolo e o espaço aéreo, administrados segundo suas próprias normas, práticas e instituições.

Entretanto, essa reivindicação não foi incorporada integralmente pela legislação. A Lei nº 1715 optou pela categoria de Terra Comunitária de Origem (TCO), reconhecendo a propriedade coletiva indígena, mas sem garantir controle integral sobre todos os elementos que compõem o território. O Estado manteve para si a administração dos recursos naturais existentes no subsolo, especialmente minerais e hidrocarbonetos, limitando a autonomia territorial indígena. Essa distinção revela uma das principais limitações do modelo jurídico construído pela reforma agrária dos anos 1990: reconheceu-se a dimensão coletiva da propriedade indígena, mas não se rompeu completamente com a concepção estatal segundo a qual os recursos estratégicos permanecem sob domínio nacional. Assim, o território

indígena foi reconhecido juridicamente, mas fragmentado em diferentes dimensões de poder e controle.

A partir da análise de Miguel Urioste (2004), em La Reforma Agraria abandonada, é possível compreender que o INRA, apesar de representar uma tentativa de superar os problemas do antigo sistema agrário, não conseguiu modificar estruturalmente as relações de poder existentes no campo boliviano. Segundo Urioste, a reforma agrária perdeu sua capacidade transformadora ao concentrar-se principalmente em procedimentos técnicos de saneamento e regularização fundiária, sem enfrentar diretamente a concentração da terra e os interesses econômicos que historicamente determinaram sua distribuição. Portanto o INRA acabou se aproximando mais de um mecanismo administrativo de ordenamento fundiário do que de um verdadeiro instrumento de justiça agrária. O saneamento, embora necessário para garantir segurança jurídica, passou a ser tratado como um procedimento técnico separado das relações sociais e políticas que estruturam os conflitos territoriais. A questão central deixou de ser apenas "quem possui documentos sobre a terra?", passando a envolver uma pergunta mais profunda: "quais sujeitos possuem efetivamente poder para definir o destino dos territórios?".

Essa limitação explica por que, mesmo após décadas de existência do INRA, continuam presentes conflitos envolvendo sobreposição de direitos, ocupações ilegais, expansão agroindustrial e disputas territoriais indígenas. O reconhecimento jurídico das TCOs representou uma conquista, mas sua efetivação permaneceu condicionada à capacidade institucional do Estado de enfrentar estruturas históricas de concentração econômica e desigualdade territorial. Assim, a experiência do INRA demonstra uma característica recorrente do direito agrário boliviano: a distância entre a norma reconhecida e sua materialização concreta. O direito produziu novas categorias jurídicas capazes de reconhecer parcialmente a diversidade territorial indígena, mas não conseguiu alterar completamente as estruturas econômicas e políticas que continuam determinando o acesso, o controle e o uso da terra. A reforma agrária, nesse sentido, permanece como um campo de disputa no qual diferentes projetos de sociedade entram em conflito: de um lado, a

terra como mercadoria e fator produtivo; de outro, o território como espaço de vida, reprodução comunitária e identidade coletiva.

## 2.4. A terra e as políticas do governo do Movimento ao Socialismo

O Movimento ao Socialismo (MAS) constitui o partido político que levou Evo Morales à presidência da Bolívia em 2006, acompanhado de uma forte presença indígena, camponesa e popular no Congresso Nacional, posteriormente transformado em Assembleia Legislativa Plurinacional. Esse processo representou uma ruptura histórica com a tradição política republicana boliviana, marcada pela exclusão dos povos indígenas dos espaços formais de decisão. Pela primeira vez, corpos, línguas, símbolos e trajetórias históricas indígenas passaram a ocupar o centro do Estado. O MAS, fortalecido inicialmente no Trópico de Cochabamba a partir do movimento sindical cocalero, também é denominado MAS-IPSP (Instrumento Político pela Soberania dos Povos). Essa denominação expressa uma característica de sua origem: não se tratava inicialmente de um partido tradicional criado a partir de uma elite política, mas de um instrumento construído pelos próprios movimentos sociais para ampliar sua participação institucional. Como explica Álvaro García Linera:

> “emergentes del nuevo ciclo de luchas campesino indígenas han nacido a partir de congresos sindicales de los movimientos sociales (cocaleros del Chapare y los Yungas, e indígenas del Altiplano) para conseguir proyección política y una prolongación parlamentaria de la acción colectiva” (GARCÍA, 2003).

A chegada do MAS ao governo deve ser compreendida dentro de um ciclo mais amplo de mobilizações sociais iniciado na década de 1990, marcado pela resistência ao modelo neoliberal, pelas guerras da água e do gás e pelas demandas indígenas por território e autodeterminação. O partido representava, assim, uma tentativa de transformar as demandas históricas dos movimentos sociais em políticas públicas e em uma nova configuração estatal. Entretanto, a entrada dos movimentos sociais no Estado também produziu novas contradições. Se, por um lado, o governo do MAS permitiu avanços significativos no reconhecimento constitucional dos povos indígenas e na transformação simbólica do Estado boliviano, por outro, a institucionalização das organizações sociais modificou sua relação com o poder. Movimentos que historicamente atuavam como forças de

contestação passaram progressivamente a participar da administração estatal, criando tensões entre autonomia social e participação governamental.

Essa contradição torna-se particularmente visível na questão agrária. A terra sempre ocupou um lugar central na identidade política do MAS, pois sua base social estava composta por setores camponeses indígenas que historicamente lutaram pelo acesso, controle e reconhecimento dos territórios. Assim, a política agrária do governo de Evo Morales foi apresentada como uma continuidade das lutas iniciadas na Revolução de 1952 e aprofundadas pelas mobilizações indígenas das décadas de 1990 e 2000.

### 2.4.1. Reconducción De La Reforma Agraria

Em Em 2006, primeiro ano do governo do MAS, Evo Morales anunciou uma nova etapa da reforma agrária durante um ato realizado no departamento de Santa Cruz, região onde se concentra grande parte do agronegócio boliviano. O discurso presidencial apresentava uma ruptura com o poder histórico dos grandes proprietários rurais do oriente. “Los grandes terratenientes del oriente están llorando. Están llorando histéricamente porque saben que sus días de gloria han terminado” (Citado en FABRICANT, 2012: 140). A declaração expressava a intenção política de enfrentar a concentração fundiária e modificar a estrutura agrária construída durante décadas anteriores, especialmente no oriente boliviano, onde grandes propriedades agropecuárias haviam sido favorecidas pelas políticas estatais de colonização e desenvolvimento econômico. Nesse contexto, a Assembleia Legislativa aprovou a Lei nº 3545, denominada “Modificación de la Ley Nº 1715, Reconducción de la Reforma Agraria”, com o objetivo declarado de redirecionar o processo agrário em favor dos setores indígenas e camponeses. A nova legislação buscava corrigir as limitações identificadas na Lei INRA de 1996, fortalecendo a capacidade do Estado de recuperar terras improdutivas, redistribuir áreas disponíveis e consolidar os direitos coletivos dos povos indígenas.

Desde a perspectiva do governo do MAS, a história agrária boliviana poderia ser compreendida a partir de três grandes momentos.

a) O primeiro corresponde à Revolução Nacional de 1952 e à Reforma Agrária de 1953, durante o governo de Víctor Paz Estenssoro. Esse processo

rompeu parcialmente com o regime latifundiário e permitiu que milhares de camponeses indígenas acessassem terras anteriormente controladas pelos fazendeiros. Entretanto, como analisado anteriormente, essa transformação não eliminou as desigualdades estruturais do campo boliviano. Ao mesmo tempo em que distribuiu terras nos Andes, manteve e fortaleceu novas formas de concentração fundiária no oriente.

b) O segundo momento correspondeu à aprovação da Lei INRA de 1996, durante o período neoliberal. Embora tenha reconhecido juridicamente as Terras Comunitárias de Origem (TCOs), esse período também consolidou um modelo agrário orientado pela expansão agroindustrial e pela segurança jurídica da propriedade privada, favorecendo setores empresariais especialmente nas terras baixas. As limitações desse modelo impulsionaram novas mobilizações indígenas e camponesas pela defesa do território.

c) O terceiro momento inicia-se em 2006 com o governo do MAS e o chamado "Proceso de Cambio"[67]. A proposta era reconstruir a política agrária a partir de uma perspectiva considerada descolonizadora, na qual o Estado assumiria um papel mais ativo na redistribuição da terra e na proteção dos direitos territoriais indígenas.

Entre os elementos centrais da Lei nº 3545 de Recondução da Reforma Agrária, segundo o próprio INRA[68], destacam-se:

- A regularização dos direitos de propriedade sobre a terra mediante o processo de saneamento para todos os atores rurais;
- A recuperação pelo Estado de terras consideradas improdutivas ou que não cumprissem a função estabelecida pela legislação;
- A redistribuição comunitária de terras para povos indígenas e comunidades camponesas sem terra ou com insuficiência territorial;
- A consolidação dos direitos dos povos indígenas ao acesso, controle e propriedade da terra.

[67] Slogan usado durante o governo de Evo Morales
[68] INRA: https://www.inra.gob.bo/

A Lei de Recondução da Reforma Agrária representava, portanto, uma tentativa de reorientar o direito agrário boliviano, deslocando-o de uma lógica predominantemente administrativa para uma perspectiva de justiça social e redistribuição territorial. O Estado deixava de ser concebido apenas como um regulador dos conflitos agrários e passava a assumir um papel ativo na recuperação e reorganização da estrutura fundiária. Contudo, a implementação dessa política revelou novamente a complexidade da questão agrária boliviana. A existência de uma legislação progressista não significava automaticamente a transformação das relações de poder no campo. A concentração econômica, a influência política dos setores agroindustriais e as dificuldades institucionais do próprio Estado limitaram o alcance das mudanças propostas.

Além disso, surgiu uma nova tensão dentro do próprio campo indígena-camponês. O governo do MAS buscava conciliar diferentes demandas sociais: de um lado, comunidades indígenas que reivindicavam proteção territorial e reconhecimento de suas formas próprias de vida; de outro, setores camponeses que demandavam acesso à terra produtiva e expansão de suas atividades econômicas. Essas diferenças internas demonstravam que a questão agrária boliviana não podia ser reduzida a uma oposição simples entre Estado e elites econômicas, pois envolvia também disputas entre diferentes sujeitos indígenas e camponeses com projetos territoriais distintos. Assim, a Recondução da Reforma Agrária constituiu um momento principal na história agrária recente da Bolívia, pois expressou a tentativa de transformar as demandas históricas dos movimentos sociais em política estatal. Entretanto, seus resultados evidenciam uma contradição central: mesmo um governo originado das lutas indígenas e camponesas encontrou limites ao tentar modificar estruturas agrárias profundamente enraizadas.

Dessa forma, a experiência do MAS demonstra que a transformação da questão agrária não depende apenas da criação de novas normas jurídicas, mas da capacidade de alterar as relações econômicas, políticas e sociais que sustentam a distribuição desigual da terra. A reforma agrária permanece, portanto, como um campo permanente de disputa entre diferentes projetos de território: aquele orientado pela produção e inserção no mercado e aquele baseado na reprodução comunitária, cultural e histórica dos povos indígenas.

## 2.5. A Jurisdição Agroambiental

Como foi mencionado anteriormente, a partir do Art. 179 da Constituição Política do Estado (CPE), a Bolívia inaugura uma nova arquitetura jurisdicional baseada no reconhecimento do pluralismo jurídico, estabelecendo, por um lado, a Jurisdição Indígena Originária Camponesa (JIOC) e, por outro, a Jurisdição Agroambiental (JA). Esta última surge como uma resposta institucional às limitações do antigo modelo de justiça agrária, caracterizado por uma perspectiva essencialmente monista, patrimonial e centrada na propriedade privada da terra. Diferentemente dos antigos tribunais agrários, instituídos desde 1999, que estavam principalmente orientados para questões relacionadas à posse, propriedade e titulação fundiária, a nova jurisdição incorpora uma dimensão ambiental e ecológica, reconhecendo que os conflitos agrários contemporâneos não podem ser compreendidos exclusivamente a partir das categorias tradicionais do direito civil e da propriedade privada (CUELLAR, 2023).

Antes da aprovação da nova CPE, a Bolívia contava com o Tribunal Agrário Nacional, cuja principal função estava vinculada à resolução de controvérsias relativas à propriedade agrária e aos processos de saneamento e titulação de terras. Essa estrutura jurídica correspondia a uma visão clássica do direito agrário, construída a partir da ideia de terra como fator produtivo e como objeto de apropriação jurídica. A incorporação da dimensão ambiental e dos direitos coletivos dos povos indígenas no novo marco constitucional representou, portanto, uma tentativa de superar essa compreensão limitada, inserindo no debate jurídico questões relacionadas ao território, à biodiversidade, aos recursos naturais e às relações entre sociedade e natureza.

A criação da Jurisdicción Agroambiental está diretamente relacionada aos debates políticos e sociais que antecederam a Assembleia Constituinte de 2006-2008. Esses debates estiveram marcados pela crescente reivindicação dos povos indígenas pelo reconhecimento de seus direitos territoriais, pela defesa dos recursos naturais e pela necessidade de construir novas formas de relação entre desenvolvimento, natureza e justiça. Dessa forma, a JA nasce como parte de um projeto constitucional mais amplo que buscava romper com a tradição republicana

de um Estado centralizado e juridicamente homogêneo, incorporando novas formas de compreender os conflitos rurais e ambientais.

Na segunda parte da CPE, dedicada à Estrutura e Organização Funcional do Estado, encontra-se o Título III, denominado “Órgano Judicial y Tribunal Constitucional Plurinacional”, no qual está inserido o capítulo terceiro intitulado “Jurisdicción Agroambiental”. Nos seus quatro artigos, a Constituição estabelece a natureza dessa jurisdição, atribuindo ao Tribunal Agroambiental a condição de máxima autoridade especializada nessa matéria (Art. 186). Além disso, define critérios para a escolha dos magistrados, estabelecendo princípios vinculados à capacidade técnica e à composição plural do Estado boliviano (Art. 187), bem como regras relativas à eleição por sufrágio universal e ao mandato constitucional (Art. 188). Finalmente, o Art. 189 estabelece suas principais atribuições, além daquelas que serão desenvolvidas posteriormente pela legislação específica:

| | |
|---|---|
| **Atribuições do Tribunal Agroambiental**<br><br>**Art. 189, CPE** | 1. Resolver recursos de cassação e anulação em ações reais agrárias, florestais, ambientais, sobre águas, direitos de uso e aproveitamento dos recursos naturais renováveis, hídricos, florestais e da biodiversidade; demandas relativas a atos que atentem contra a fauna, a flora, a água e o meio ambiente; e demandas sobre práticas que coloquem em risco o sistema ecológico e a conservação de espécies ou animais. |
| | 2. Conhecer e resolver, em instância única, as demandas de nulidade e anulabilidade de títulos executivos. |
| | |

| | |
|---|---|
| | 3. Conhecer e resolver, em instância única, os processos contencioso-administrativos decorrentes de contratos, negociações, autorizações, outorga, distribuição e redistribuição de direitos de aproveitamento dos recursos naturais renováveis, bem como de outros atos e resoluções administrativas. |
| | 4. Organizar os juizados agroambientais. |

**Tabela V. Atribuciones del Tribunal Agroambiental.**
**Fonte: elaboração própria CPE**

.

Ao A criação dessa jurisdição deve ser compreendida dentro de uma transformação mais ampla do próprio conceito de justiça no Estado Plurinacional. Ao reconhecer diferentes formas de produção normativa e resolução de conflitos, a Constituição boliviana procura superar o paradigma jurídico moderno baseado na ideia de que existe apenas uma fonte legítima de direito: o Estado. Por isso, o pluralismo jurídico representa uma ruptura teórica importante, pois questiona a ideia de que os sistemas jurídicos indígenas seriam apenas manifestações culturais ou costumes subordinados ao direito estatal. Pelo contrário, passam a ser reconhecidos como formas próprias de administração da justiça. Entretanto, a criação formal de novas jurisdições não significa automaticamente a superação das estruturas jurídicas anteriores. A existência da Jurisdição Agroambiental dentro do Estado Plurinacional revela uma das principais tensões do constitucionalismo boliviano contemporâneo: a tentativa de transformar as instituições estatais sem modificar completamente as bases epistemológicas sobre as quais elas foram construídas. Assim, embora a Constituição incorpore novos princípios, como a proteção da Mãe Terra, o Vivir Bien e a função social e ambiental da propriedade, permanece o desafio de transformar uma cultura jurídica historicamente vinculada ao domínio, ao aproveitamento econômico e à separação entre sociedade e natureza.

A justiça plural reconhecida no Art. 115 da CPE estabelece que a administração da justiça deve ser compreendida a partir da coexistência de diferentes jurisdições constitucionalmente reconhecidas. Nesse novo marco, os territórios, os recursos naturais renováveis, a água, o meio ambiente e as relações entre seres humanos e natureza passam a ser protegidos sob uma perspectiva que busca superar a visão exclusivamente utilitarista da terra. A noção de Mãe Terra, incorporada pelo novo constitucionalismo boliviano, introduz uma linguagem jurídica que pretende reconhecer a existência de uma relação mais complexa entre humanidade e natureza, aproximando o direito de concepções indígenas sobre a vida e o território.

A Jurisdição Agroambiental, nesse sentido, representa uma tentativa de construir uma justiça capaz de responder aos conflitos contemporâneos que envolvem não apenas interesses econômicos sobre a terra, mas também disputas sobre modelos de desenvolvimento, conservação ambiental e direitos coletivos. Seus limites materiais abrangem a proteção do meio ambiente (Art. 33 da CPE), mas também direitos fundamentais relacionados à vida, ao habitat, à água, à saúde e à alimentação. Dessa forma, a JA não deveria ser compreendida apenas como uma especialização técnica dentro do Poder Judiciário, mas como uma instituição vinculada ao projeto político do Estado Plurinacional e à busca de novas formas de equilíbrio entre sociedade, território e natureza.

Portanto, a Jurisdição Agroambiental apresenta uma importante mudança paradigmática: os conflitos agrários deixam de ser vistos apenas como disputas entre sujeitos privados pela propriedade da terra e passam a envolver interesses coletivos, direitos ambientais e diferentes formas de compreender o território. A questão central deixa de ser apenas “quem possui juridicamente a terra?”, passando a envolver também “qual relação deve existir entre os seres humanos, os territórios e os demais seres que os habitam?”. Essa mudança representa um desafio significativo para uma tradição jurídica formada a partir da propriedade individual e da exploração econômica dos recursos naturais. Sobre essa perspectiva, Villalta Villarpando e Torres Montaño (2024) afirmam:

> “Esta alta corte de justicia en particular, desempeña un papel crucial al abordar litigios relacionados con la protección del medio ambiente y los derechos de las comunidades indígenas sobre sus territorios

> ancestrales. Su labor se fundamenta en la comprensión profunda de la interconexión entre la humanidad y la naturaleza, reflejada en la cosmovisión andina y en la necesidad de proteger la Pachamama para las generaciones presentes y futuras. Por tanto, al fortalecer y promover el entendimiento de los procesos judiciales agroambientales, se contribuye no solo a la resolución de conflictos legales, sino también a la preservación del bienestar de todas las formas de vida que la habitan" (VILLARPANDO E MONTAÑO, 2024, p. 100).

Contudo, a existência dessa nova jurisdição também evidencia uma das contradições centrais do processo plurinacional boliviano: enquanto a Constituição estabelece instrumentos jurídicos inovadores, sua aplicação ocorre dentro de instituições que ainda carregam práticas, valores e interpretações herdadas do Estado republicano. Assim, a Jurisdição Agroambiental encontra-se diante do desafio de não se limitar a uma atualização normativa do antigo direito agrário, mas de efetivamente incorporar novas racionalidades jurídicas sobre a terra, o território e a natureza. Por essa razão, a consolidação da JA dependerá não apenas de sua existência constitucional, mas da capacidade de transformar a cultura jurídica dominante, aproximando o direito estatal das realidades territoriais e dos sujeitos que historicamente foram excluídos da produção jurídica. Caso contrário, corre-se o risco de que o discurso agroambiental permaneça apenas como uma inovação institucional formal, sem modificar as estruturas profundas que continuam orientando os conflitos agrários e ambientais na Bolívia.

### 2.6. As leis que concedem direitos à Mãe Terra

O pluralismo jurídico incorporado pela Constituição Política do Estado Plurinacional, juntamente com categorias como interculturalidade, descolonização e o Vivir Bien, abriu caminho para a criação de um novo marco normativo voltado à proteção da terra, do território e da natureza. Após a promulgação da Constituição de 2009, e seguindo o espírito transformador que marcou o processo constituinte, foram aprovadas leis destinadas a desenvolver esses novos princípios constitucionais, especialmente aquelas relacionadas aos direitos da Mãe Terra. Entretanto, antes de analisar essas legislações específicas, é necessário realizar uma observação preliminar. Frequentemente estabelece-se uma equivalência entre a Constituição Política do Estado do Equador de 2008 e a Constituição boliviana de 2009, sob o argumento de que ambas reconheceriam direitos à natureza. Embora

essa comparação seja recorrente na literatura sobre o novo constitucionalismo latino-americano, ela necessita de algumas ponderações. O caso equatoriano apresenta uma ruptura jurídica mais explícita ao reconhecer a natureza, como sujeito de direitos no próprio texto constitucional. Já no caso boliviano, embora a Constituição faça referência à *Pachamama* em seu preâmbulo e incorpore o conceito de Vivir Bien como princípio orientador das relações entre sociedade e natureza, ela não estabelece de maneira direta a natureza como sujeito autônomo de direitos.

Nesse sentido, Eduardo Gudynas (2018) destaca: "la constitución de 2009 no reconoce a la Naturaleza o Pachamama como sujeto de derechos, sino que se asemeja a los países que colocan la cuestión ambiental dentro de los derechos de las personas (incluidos en los derechos económicos y sociales)"[69]. A observação de Gudynas permite compreender uma das principais tensões do constitucionalismo boliviano: embora a linguagem constitucional utilize categorias provenientes das cosmovisões indígenas e proponha uma ruptura com modelos tradicionais de desenvolvimento, sua estrutura jurídica ainda permanece fortemente vinculada às categorias modernas de proteção ambiental, nas quais a natureza continua sendo compreendida principalmente em relação às necessidades humanas.

Dessa forma, no caso boliviano, a incorporação da Mãe Terra no discurso constitucional não significou necessariamente uma substituição completa do paradigma jurídico anterior, mas uma tentativa de articulação entre diferentes racionalidades. De um lado, encontram-se princípios inspirados em concepções indígenas de interdependência entre seres humanos e natureza; de outro, permanece uma lógica estatal baseada na exploração, industrialização e comercialização dos recursos naturais como instrumentos para o desenvolvimento econômico. Essa contradição pode ser observada no próprio texto constitucional. Embora a Constituição reconheça a importância do Vivir Bien e estabeleça a proteção da natureza como um dos fundamentos do Estado Plurinacional, também

[69] Veja mais em: Por que a Bolívia não reconhece os direitos da natureza?. Disponível em: https://naturerightswatch.com/por-que-bolivia-no-reconoce-los-derechos-de-la-naturaleza/. Acesso em: 21 abr. 2024.

determina que a industrialização e comercialização dos recursos naturais constituem uma prioridade estatal. O Art. 355 da CPE estabelece:

> "I. La industrialización y comercialización de los recursos naturales será prioridad del Estado.
>
> II. Las utilidades obtenidas por la explotación e industrialización de los recursos naturales serán distribuidas y reinvertidas para promover la diversificación económica en los diferentes niveles territoriales del Estado. La distribución porcentual de los beneficios será sancionada por la ley.
>
> III. Los procesos de industrialización se realizarán con preferencia en el lugar de origen de la producción y crearán condiciones que favorezcan la competitividad en el mercado interno e internacional."
>
> (Art. 355, CPE)

Esse dispositivo revela uma tensão estrutural do projeto plurinacional: ao mesmo tempo em que se busca superar uma visão colonial da natureza como simples objeto de apropriação, mantém-se a ideia de que os recursos naturais devem ser explorados como base para o desenvolvimento econômico nacional. Assim, a proteção da Mãe Terra passa a conviver com uma política estatal de aproveitamento dos recursos naturais, gerando uma relação ambígua entre proteção ambiental e extrativismo. Essa dualidade também está presente na legislação ambiental boliviana. A Lei do Meio Ambiente nº 1333, promulgada em 27 de abril de 1992, permanece vigente e foi construída dentro do paradigma ambiental predominante na década de 1990, influenciado pelo desenvolvimento sustentável e pelas políticas multiculturais da época. Essa normativa mantém uma perspectiva predominantemente antropocêntrica, na qual a natureza é protegida principalmente em razão da sua importância para a qualidade de vida humana e para o equilíbrio dos ecossistemas utilizados pela sociedade[70].

Após a Constituição de 2009, surgem novas normas destinadas a desenvolver a concepção da Mãe Terra, buscando incorporar uma visão mais integral da relação entre humanidade e natureza. Entretanto, essas novas legislações não eliminaram o marco jurídico anterior; pelo contrário, passaram a coexistir com ele. Como resultado, o ordenamento jurídico boliviano passou a apresentar diferentes concepções sobre a natureza: uma perspectiva ambiental

[70] A política nacional do meio ambiente deve contribuir para melhorar a qualidade de vida da população**.** Art. 5, Lei do Meio Ambiente nº 1333.

tradicional, baseada na gestão e conservação dos recursos naturais, e outra perspectiva emergente, vinculada à ideia da Mãe Terra como fundamento de uma nova relação ética e política entre seres humanos e o mundo natural. Essa coexistência revela que a transformação jurídica promovida pelo Estado Plurinacional não ocorreu mediante uma substituição completa do antigo paradigma, mas através da sobreposição de diferentes linguagens jurídicas. O discurso dos direitos da Mãe Terra passou a ocupar um espaço importante dentro do ordenamento constitucional, mas continua disputando significado com uma racionalidade estatal baseada no crescimento econômico, na industrialização dos recursos naturais e na inserção da Bolívia nos mercados internacionais.

Como observa Barié (2022), essa convivência entre diferentes perspectivas produz interpretações divergentes sobre a proteção ambiental e territorial, gerando conflitos jurídicos e políticos que permanecem sem resolução definitiva. Assim, as leis que reconhecem direitos à Mãe Terra devem ser compreendidas não apenas como avanços normativos, mas também como expressão das próprias contradições do processo plurinacional boliviano: um Estado que busca incorporar novas formas de compreender a natureza, mas que ainda opera dentro de estruturas econômicas e jurídicas herdadas do modelo moderno de desenvolvimento. Assim, a análise das leis da Mãe Terra exige compreender não apenas sua dimensão normativa, mas também os limites e possibilidades de sua aplicação concreta. O reconhecimento jurídico da natureza e do território representa uma inovação importante, porém sua efetividade depende das disputas sociais, políticas e institucionais que definem, na prática, qual concepção de desenvolvimento e de relação com a terra prevalecerá no Estado Plurinacional.

### 2.6.1. Direitos da Mãe Terra

O O horizonte do Vivir Bien, incorporado pela Constituição Política do Estado (CPE) da Bolívia, introduz uma das principais inovações discursivas do novo constitucionalismo latino-americano ao propor uma crítica ao conceito moderno de desenvolvimento. Esse princípio, traduzido do pensamento andino como Suma Qamaña, não representa apenas uma alternativa semântica ao desenvolvimento

tradicional, mas uma tentativa de questionar as bases ontológicas sobre as quais se construiu a relação moderna entre sociedade, natureza e economia.

Desde a modernidade ocidental, a terra foi juridicamente concebida predominantemente como objeto de apropriação, propriedade e exploração econômica. O direito moderno consolidou uma separação entre sujeito e natureza: de um lado, o ser humano como titular de direitos; de outro, a natureza como objeto passível de domínio, utilização e transformação. O paradigma do Vivir Bien, ao contrário, parte de uma compreensão relacional da existência, na qual os seres humanos não ocupam uma posição externa ou superior à natureza, mas fazem parte de uma rede de relações de interdependência. Dessa forma, os defensores do Vivir Bien argumentam que os conhecimentos e práticas dos povos indígenas sobre a relação com a terra oferecem elementos fundamentais para repensar os modelos de desenvolvimento em um contexto marcado pela crise climática e pelo esgotamento do paradigma extrativista. A questão central não seria apenas proteger determinados recursos naturais, mas transformar a própria forma como compreendemos a vida e o lugar dos seres humanos dentro dela. Como afirma Huanacuni:

> “Desde la cosmovisión ancestral todo vive y todo es importante, es decir, la vida es la convergencia complementaria de todos los seres, en un equilibrio perfecto y dinámico. Por lo tanto si todo vive, todos son seres; la montaña, los animales, los insectos, el río, el árbol, etc. ¿Qué implicación tiene esto en el ámbito jurídico? si el derecho occidental plantea que el ser humano es lo más importante y el relacionamiento con el entorno lo define como una relación de sujeto a objeto, desde la cosmovisión de los pueblos indígena originarios la relación es de sujeto a sujeto y en realidad no existe la categoría de “objeto”. (HUANACUNI, 2016, p. 158)

A partir dessa perspectiva, compreender a terra como mãe implica uma transformação profunda não apenas no campo ambiental, mas também no campo jurídico e político. A terra deixa de ser vista exclusivamente como um espaço físico delimitado por títulos de propriedade ou como um conjunto de recursos disponíveis para exploração econômica, passando a ser entendida como um espaço de vida, memória, espiritualidade e reprodução coletiva. Essa mudança possui importantes implicações para o Estado Plurinacional, pois questiona os fundamentos tradicionais do direito agrário e ambiental. Se a natureza deixa de ser apenas um objeto de proteção estatal e passa a ser compreendida como parte de uma comunidade de

vida, então também se transforma a própria ideia de justiça ambiental. O conflito territorial deixa de ser apenas uma disputa entre sujeitos humanos por interesses econômicos distintos e passa a envolver uma dimensão mais ampla relacionada à preservação das condições que permitem a continuidade da vida.

Entretanto, é necessário observar que existe uma diferença entre o reconhecimento político e simbólico dessas concepções e sua efetiva transformação em categorias jurídicas. Como analisado anteriormente, embora a Constituição boliviana utilize a linguagem da *Pachamama* e do Vivir Bien, ela não reconhece expressamente a natureza como sujeito autônomo de direitos, diferentemente do modelo equatoriano estabelecido pela Constituição de 2008. Na Bolívia, a *Pachamama* aparece mencionada no preâmbulo constitucional como fundamento ético e filosófico do Estado[71], enquanto a proteção ambiental permanece estruturada principalmente como um direito coletivo relacionado ao bem-estar humano e à preservação dos recursos naturais.

Essa diferença revela uma tensão central do constitucionalismo plurinacional boliviano: a tentativa de incorporar categorias provenientes das epistemologias indígenas dentro de uma estrutura jurídica que historicamente foi construída a partir da separação entre humanidade e natureza. Em outras palavras, o desafio não reside apenas em reconhecer novos conceitos, mas em compreender se esses conceitos conseguem modificar as estruturas jurídicas e institucionais nas quais são inseridos. A positivação da ideia de Mãe Terra representa, portanto, uma disputa pelo próprio significado do direito. De um lado, pode ser compreendida como uma abertura para a construção de novas racionalidades jurídicas, capazes de reconhecer outras formas de relação com o território e com os seres não humanos. De outro, existe o risco de que essas categorias sejam incorporadas apenas como uma nova linguagem normativa, sem alterar as práticas estatais baseadas na exploração dos recursos naturais e na prioridade econômica do desenvolvimento.

É nesse ponto que emerge uma das principais questões do Estado Plurinacional: até que ponto a incorporação de conceitos indígenas pelo direito

[71] Por mais que teóricos como Raúl Prada Alcoreza (2008), que também foi constituinte, declarem que o preâmbulo da Constituição tem um sentido fundamental na interpretação da CPE, na prática, os artigos relacionados à terra, sobretudo aqueles que a concebem prioritariamente sob sua função econômica e produtiva, ganham mais força do que o preâmbulo que faz referência à Pachamama.

estatal representa uma verdadeira transformação epistemológica ou apenas uma adaptação simbólica da própria racionalidade jurídica moderna? A resposta a essa pergunta exige analisar não apenas os textos legais, mas também os efeitos concretos dessas normas nos territórios indígenas e nas relações de poder que atravessam os conflitos ambientais e agrários. A noção de Mãe Terra será posteriormente regulamentada por meio de duas normas fundamentais: a Lei nº 71 dos Direitos da Mãe Terra e a Lei nº 300, Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para o Vivir Bien. Essas legislações representam a tentativa do Estado boliviano de transformar princípios éticos e cosmológicos em categorias jurídicas aplicáveis. Contudo, sua análise exige ir além da descrição normativa, buscando compreender os alcances, limites e contradições presentes na tradução de categorias indígenas dentro da linguagem jurídica estatal.

Nos próximos tópicos, serão analisadas essas duas normas, primeiro a partir de sua estrutura jurídica e posteriormente mediante uma reflexão antropológica e crítica sobre os efeitos da positivação de categorias indígenas no contexto do Estado Plurinacional boliviano.

### 2.7. A lei 071 dos Direitos da Mae Terra

A A Lei nº 071 dos Direitos da Mãe Terra (LDMT) foi promulgada em 21 de dezembro de 2010, durante o primeiro mandato presidencial de Evo Morales Ayma, como parte do processo de desenvolvimento normativo inaugurado pela Constituição Política do Estado de 2009. Sua aprovação representou uma tentativa de traduzir juridicamente categorias provenientes das cosmovisões indígenas, especialmente a compreensão da terra como uma entidade viva, relacional e dotada de valor próprio, superando parcialmente a visão moderna ocidental que historicamente reduziu a natureza à condição de objeto de apropriação e exploração econômica. A norma possui dez artigos distribuídos em quatro capítulos que tratam do objeto e dos princípios da lei, da definição e do caráter da Mãe Terra, dos seus direitos e das obrigações do Estado e da sociedade para garantir sua proteção. Desde o início, é possível observar que a lei busca deslocar a relação jurídica tradicional entre humanidade e natureza, propondo uma mudança epistemológica: a terra deixa de ser compreendida exclusivamente como um recurso natural

disponível para o desenvolvimento econômico e passa a ser concebida como um sistema vivo do qual os seres humanos fazem parte.

Essa mudança aparece de forma expressa no artigo 3 da Lei nº 071:

> “La Madre Tierra es el sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, interdependientes y complementarios, que comparten un destino común.
>
> La Madre Tierra es considerada sagrada, desde las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos” (LDMT, Art. 3).

A definição apresentada pela lei possui uma importância simbólica e política significativa, pois incorpora ao campo jurídico uma concepção de mundo que não separa radicalmente sociedade e natureza. Diferentemente da tradição jurídica moderna, fundada na oposição sujeito-objeto, a norma incorpora uma visão relacional na qual os seres humanos fazem parte de uma comunidade mais ampla de vida. Assim, aproxima-se daquilo que autores como Huanacuni (2016) identificam como uma ruptura com o paradigma antropocêntrico, no qual a natureza não é apenas protegida em função dos interesses humanos, mas possui valor próprio dentro de uma rede de relações interdependentes. A partir dessa concepção, a Lei nº 071 reconhece à Mãe Terra uma série de direitos fundamentais, entre eles o direito à vida, à diversidade da vida, à água, ao ar limpo, ao equilíbrio, à restauração e a viver livre de contaminação (Art. 7, LDMT). Esse reconhecimento representa uma inovação importante dentro do direito ambiental boliviano, pois amplia a proteção jurídica para além da perspectiva tradicional dos danos ambientais sofridos pelos seres humanos, incorporando a ideia de que os próprios sistemas de vida podem ser afetados e, portanto, necessitam de proteção jurídica.

Entretanto, como já discutido anteriormente, é necessário compreender esse processo de positivação com certa cautela crítica. A incorporação de categorias indígenas ao direito estatal não significa automaticamente uma transformação das estruturas jurídicas e econômicas que historicamente organizaram a relação entre Estado, território e natureza. A transformação de uma categoria ontológica em uma categoria jurídica implica necessariamente sua adaptação aos limites da linguagem estatal. Assim, embora a Lei nº 071 represente uma conquista política dos movimentos indígenas e ambientais, ela também revela uma tensão permanente:

por um lado, busca romper com a visão instrumental da natureza; por outro, permanece inserida dentro de um Estado que mantém como uma de suas prioridades constitucionais o aproveitamento e a industrialização dos recursos naturais.

No que se refere às obrigações do Estado Plurinacional em relação à Mãe Terra, a Lei nº 071 estabelece uma série de responsabilidades destinadas à formulação de políticas públicas e ações institucionais para garantir sua proteção. Conforme o artigo 8 da norma, o Estado deve prevenir a extinção de espécies, a alteração dos ciclos naturais e a destruição dos sistemas de vida, além de promover padrões de produção e consumo equilibrados, respeitando os limites ecológicos e a capacidade de regeneração da natureza. A lei também atribui ao Estado o dever de defender os direitos da Mãe Terra tanto no âmbito nacional quanto internacional, buscando enfrentar a superexploração dos recursos naturais e as causas estruturais das mudanças climáticas. Entre essas responsabilidades encontram-se a promoção da soberania energética, o desenvolvimento progressivo de fontes renováveis, a exigência de reconhecimento da dívida ambiental histórica e a defesa de compromissos internacionais voltados à proteção da vida no planeta.

Além das obrigações estatais, o artigo 9 da LDMT estabelece deveres para a sociedade, reconhecendo que a proteção da Mãe Terra não constitui uma responsabilidade exclusiva do Estado, mas um compromisso coletivo. Pessoas físicas e jurídicas, públicas ou privadas, possuem o dever de respeitar os direitos da natureza, promover relações harmônicas entre sociedade e ambiente, desenvolver práticas produtivas sustentáveis e denunciar ações que possam comprometer os sistemas de vida. Outro elemento relevante da lei é a previsão da criação da Defensoria da Mãe Terra (Art. 10, LDMT), concebida como uma instituição destinada a garantir a vigência, promoção, difusão e cumprimento dos direitos reconhecidos pela norma. Em sua formulação original, essa instituição representaria uma tentativa de criar um mecanismo especializado para superar as limitações do direito ambiental tradicional, permitindo que a defesa da natureza não dependesse exclusivamente da demonstração de danos aos interesses humanos.

Contudo, a previsão dessa instituição também evidencia uma das principais contradições do modelo boliviano: embora a legislação tenha avançado na criação

de novos sujeitos e direitos, a implementação concreta desses mecanismos permaneceu limitada. A distância entre o reconhecimento normativo e sua efetivação prática demonstra que a transformação jurídica não depende apenas da criação de novas categorias legais, mas das condições políticas, institucionais e econômicas capazes de sustentá-las. Assim, a Lei nº 071 deve ser compreendida dentro dessa dupla dimensão. Por um lado, representa uma das experiências jurídicas mais inovadoras da América Latina ao incorporar uma perspectiva indígena sobre a relação entre humanidade e natureza. Por outro, revela os limites da tentativa de transformar estruturas históricas de exploração por meio da simples criação de novas normas jurídicas. A Mãe Terra ingressa no direito estatal como uma categoria revolucionária em seu conteúdo simbólico e filosófico, mas sua capacidade transformadora dependerá da possibilidade de superar as contradições entre o reconhecimento dos direitos da natureza e a continuidade de um modelo econômico baseado na extração dos recursos naturais.

A partir desse marco, torna-se necessário analisar a Lei nº 300, Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para o Vivir Bien, norma que buscou regulamentar e operacionalizar os princípios estabelecidos pela Lei nº 071, articulando a proteção da natureza com o modelo de desenvolvimento promovido pelo Estado Plurinacional boliviano.

### 2.7.1. A Lei 300 Marco da Mãe Terra

A Lei nº 300, denominada Lei Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para o Vivir Bien (LMMTDI), foi promulgada em 15 de outubro de 2012, durante a presidência de Evo Morales Ayma, como uma tentativa de regulamentar e operacionalizar os princípios estabelecidos pela Constituição Política do Estado e pela Lei nº 071 dos Direitos da Mãe Terra. Diferentemente da Lei nº 071, que possui um caráter mais filosófico e principiológico ao reconhecer a Mãe Terra como sujeito de direitos e sistema vivo, a Lei nº 300 busca construir uma estrutura institucional e política capaz de articular esses direitos com o planejamento estatal, as políticas públicas e o modelo de desenvolvimento econômico do país.

A norma possui cinquenta e oito artigos organizados em cinco títulos referentes a: “las disposiciones generales”; “Visión del Vivir Bien a través del desarrollo integral en armonía y equilibrio con la Madre Tierra”; “Bases y orientaciones del Vivir Bien a través del desarrollo integral en armonía y equilibrio con la Madre Tierra”; “Protección y garantía de los derechos de la Madre Tierra para Vivir Bien”; e “Políticas públicas, instrumentos e institucionalidad para Vivir Bien”. Seu objetivo central é estabelecer:

> “la visión y los fundamentos del desarrollo integral en armonía y equilibrio con la Madre Tierra para Vivir Bien, garantizando la continuidad de la capacidad de regeneración de los componentes y sistemas de vida de la Madre Tierra, recuperando y fortaleciendo los saberes locales y conocimientos ancestrales, en el marco de la complementariedad de derechos, obligaciones y deberes; así como los objetivos del desarrollo integral como medio para lograr el Vivir Bien, las bases para la planificación, gestión pública e inversiones y el marco institucional estratégico para su implementación” (Art. 1, LMMTDI).

A partir desse dispositivo, percebe-se que a Lei nº 300 procura estabelecer uma síntese entre duas dimensões que, dentro do processo político boliviano, nem sempre caminham de forma harmoniosa: de um lado, a necessidade de proteger os sistemas de vida e incorporar os saberes ancestrais indígenas; de outro, a manutenção de um projeto estatal de desenvolvimento econômico baseado no aproveitamento dos recursos naturais. Dessa forma, a própria estrutura da norma revela uma tensão interna: enquanto a linguagem da Mãe Terra propõe uma transformação da relação entre sociedade e natureza, a ideia de “desenvolvimento integral” mantém a centralidade do crescimento econômico como horizonte da ação estatal.

Entre os objetivos estabelecidos pela Lei nº 300 encontra-se a definição dos fundamentos e princípios que devem orientar o acesso, uso e gestão dos componentes da Mãe Terra, assim como a formulação de políticas públicas destinadas a alcançar o Vivir Bien em harmonia e equilíbrio com a natureza. A lei também busca orientar planos, programas, estratégias e investimentos públicos, criando um marco institucional para a implementação desse novo modelo de desenvolvimento (Art. 3, LMMTDI). Portanto, o conceito de desenvolvimento integral ocupa uma posição central dentro da norma. Diferentemente da crítica indígena ao modelo moderno de desenvolvimento baseado na exploração ilimitada da natureza,

a Lei nº 300 não abandona completamente essa categoria, mas procura ressignificá-la a partir da ideia de equilíbrio ecológico. Assim, o desenvolvimento deixa de ser apresentado apenas como crescimento econômico e passa a incorporar dimensões sociais, ambientais e culturais. Entretanto, essa tentativa de conciliação também evidencia um dos principais desafios do Estado Plurinacional: até que ponto é possível compatibilizar a proteção dos sistemas de vida com um modelo econômico ainda dependente da exploração dos recursos naturais?

Dentro dos objetivos do Vivir Bien estabelecidos pela Lei nº 300, o Estado Plurinacional define metas relacionadas à construção de uma sociedade justa, equitativa e solidária. Entre elas estão a promoção de uma alimentação adequada, o incentivo a práticas de consumo responsáveis, a implementação de processos produtivos que respeitem a capacidade regenerativa da Mãe Terra e a eliminação progressiva de atividades altamente contaminantes. Além disso, a lei prevê a conservação dos sistemas de vida mediante uma gestão integral e sustentável, assim como a redução dos riscos ambientais e sociais que afetam a população boliviana.

Outro conjunto de objetivos está relacionado à dimensão social do desenvolvimento integral, incluindo a distribuição equitativa da riqueza, a democratização do acesso aos meios de produção, a geração de emprego digno e a garantia de serviços básicos como saúde e educação. Dessa forma, a Lei nº 300 tenta articular a proteção ambiental com a superação das desigualdades sociais historicamente existentes no país (Art. 12, LMMTDI). Entretanto, é importante destacar que, diferentemente da Lei nº 071, a Lei nº 300 não possui como foco exclusivo o reconhecimento dos direitos da Mãe Terra. Seu principal objetivo está relacionado à criação de um modelo de gestão estatal orientado pelo Vivir Bien. Essa diferença de enfoque produz uma mudança importante: enquanto a primeira lei apresenta uma ruptura mais evidente com a visão tradicional da natureza como objeto de apropriação, a segunda busca inserir essa nova concepção dentro dos mecanismos administrativos, econômicos e institucionais do Estado.

Essa característica gera algumas contradições normativas. Embora a Lei nº 300 reconheça a importância dos direitos da Mãe Terra, em determinados aspectos ela relativiza princípios estabelecidos pela Lei nº 071. Um exemplo encontra-se no

direito da Mãe Terra à diversidade da vida e à preservação de seus ciclos naturais sem alterações genéticas. Enquanto o artigo 7 da Lei nº 071 reconhece esse direito de maneira ampla, o artigo 24 da Lei nº 300 estabelece apenas a eliminação progressiva dos cultivos geneticamente modificados, abrindo margem para sua permanência regulada.

Da mesma forma, observa-se uma redução da dimensão política do direito à consulta prévia, livre e informada reconhecido pelo artigo 30 da Constituição Política do Estado. Enquanto a CPE estabelece esse direito como mecanismo de participação e autodeterminação dos povos indígenas diante de medidas que possam afetar seus territórios, a Lei nº 300 tende a aproximá-lo de mecanismos administrativos de participação e fiscalização relacionados a projetos de aproveitamento de recursos naturais (Art. 26, LMMTDI). Essa diferença evidencia um problema recorrente nos processos de constitucionalização de direitos indígenas: a incorporação de categorias contra-hegemônicas dentro da estrutura estatal pode produzir tanto avanços quanto processos de domesticação jurídica. Ou seja, conceitos originalmente vinculados a formas próprias de compreender a vida, o território e a relação com a natureza podem ser reinterpretados pelo Estado a partir de suas próprias necessidades administrativas e econômicas.

Nesse sentido, a elaboração da Lei nº 300 também revela uma mudança na relação entre o governo do Movimento ao Socialismo e os movimentos indígenas que inicialmente impulsionaram a transformação constitucional. Diferentemente da Lei nº 071, cuja aprovação esteve mais próxima das demandas dos setores indígenas e ambientais, a Lei nº 300 foi construída em um contexto político marcado pela necessidade governamental de articular o discurso da Mãe Terra com projetos econômicos estratégicos do Estado. Como aponta Ricardo Rojas (2012), ao analisar as controvérsias em torno da elaboração da Lei Marco da Mãe Terra:

> “se vuelven a reducir los componentes de la Madre Tierra desde la cosmovisión y concepción de los pueblos indígenas por la conceptualización de recursos naturales, por lo que nuevamente se comprende a la naturaleza como un bien a ser aprovechado en función de las necesidades económicas de la sociedad. Por otro lado, este Anteproyecto parte del concepto de desarrollo como eje normativo y considera los derechos de la naturaleza simplemente en términos enunciativos e instrumentales” (ROJAS, 2012, pp. 1-2).

A crítica de Rojas evidencia uma das principais tensões do constitucionalismo plurinacional boliviano: a tentativa de transformar ontologias indígenas em categorias jurídicas sem modificar completamente as estruturas econômicas e institucionais que historicamente organizaram a relação entre Estado e natureza. Assim, embora a Lei nº 300 represente um avanço ao introduzir uma nova linguagem jurídica baseada no equilíbrio e na regeneração dos sistemas de vida, ela também demonstra os limites da transformação normativa quando esta permanece inserida dentro de um modelo estatal que continua atribuindo centralidade à exploração dos recursos naturais.

Portanto, a Lei nº 300 deve ser compreendida como uma expressão das contradições do próprio Estado Plurinacional boliviano. Ela representa, simultaneamente, uma tentativa de superar o paradigma moderno de dominação da natureza e um esforço estatal para compatibilizar essa nova narrativa com as exigências de desenvolvimento econômico. Essa ambiguidade será crucial para compreender, nos próximos capítulos, como os direitos da Mãe Terra foram interpretados, apropriados e tensionados na prática pelos povos indígenas e pelas instituições estatais diante dos conflitos territoriais concretos.

### 2.7.2. **Retóricas de mudança, políticas de desapropriação**.

Até aqui, analisamos as principais transformações normativas ocorridas na Bolívia a partir da constituição do Estado Plurinacional, destacando a incorporação dos direitos dos povos indígenas, a emergência de novas categorias jurídicas relacionadas à Mãe Terra e a criação de instituições orientadas pela perspectiva agroambiental. Este percurso permitiu observar como o novo constitucionalismo boliviano representou uma tentativa de romper com a tradição republicana baseada no monismo jurídico, na homogeneização cultural e na compreensão da terra como simples objeto de apropriação econômica. No entanto, para compreender os limites e as contradições desse processo, é necessário observar que a transformação normativa não ocorreu de maneira isolada das estruturas econômicas e políticas historicamente consolidadas no país. O reconhecimento constitucional dos direitos indígenas e da Mãe Terra coexistiu com políticas públicas que, em determinados momentos, reproduziram modelos de desenvolvimento baseados na expansão extrativa, na exploração intensiva dos recursos naturais e na ampliação da fronteira

agrícola. Assim, este último subtítulo busca evidenciar uma das principais tensões do Estado Plurinacional boliviano: a distância entre uma nova linguagem jurídica de proteção da vida e a continuidade de práticas estatais orientadas pela lógica da acumulação econômica.

Como mencionado anteriormente, os chamados governos progressistas ou socialistas do século XXI na América Latina foram marcados por uma contradição entre discursos políticos de ruptura com o neoliberalismo, defesa dos povos indígenas e proteção da natureza, e políticas econômicas que mantiveram ou aprofundaram modelos extrativistas (SÓLON, 2016). Na Bolívia, essa contradição assumiu uma dimensão particular devido à presença de um presidente indígena, à aprovação de uma Constituição com forte conteúdo descolonizador e à formulação de normas baseadas no princípio do Vivir Bien e nos direitos da Mãe Terra. A projeção internacional do governo boliviano reforçou essa imagem de ruptura. Evo Morales tornou-se uma das principais vozes globais na defesa de uma nova relação entre humanidade e natureza, especialmente após a aprovação da Declaração do Dia Internacional da Mãe Terra pelas Nações Unidas em 2009:

> "Finalmente, señor Presidente y delegados de las distintas naciones, hasta ahora los humanos hemos sido prisioneros de las fuerzas del capitalismo desarrollista que coloca al hombre como el dueño absoluto del planeta; ha llegado la hora de reconocer que la Tierra no nos pertenece, sino más bien que nosotros pertenecemos a la Tierra, que nuestra misión en el mundo es velar por los derechos, no sólo de los seres humanos, sino también de la Madre Tierra y de todos los seres vivos" (Evo Morales, Assembleia Geral da ONU, Nova York, 22 de abril de 2009).

Essa retórica representou uma importante disputa simbólica no campo internacional, pois questionava a visão moderna de domínio humano sobre a natureza e apresentava uma alternativa baseada em princípios indígenas de reciprocidade e equilíbrio. Entretanto, a questão central não está apenas na existência desse discurso, mas na capacidade do Estado de transformar essa linguagem em práticas concretas de governo. É precisamente nesse ponto que aparecem as principais contradições do processo boliviano. Por um lado, o governo do Movimento ao Socialismo promoveu uma imagem de Estado comprometido com a proteção da *Pachamama*, participando de debates internacionais e aprovando normas inovadoras sobre os direitos da natureza. Por outro lado, simultaneamente

foram implementados projetos e políticas que entravam em tensão direta com esses mesmos princípios. O caso do Rally Dakar[72], realizado em áreas sensíveis do território boliviano, e especialmente o projeto de construção de uma estrada atravessando o Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS)[73], demonstram como o discurso da proteção ambiental e territorial entrou em conflito com projetos considerados estratégicos pelo Estado (SOLÓN, 2016).

Esses conflitos revelam uma questão central para compreender o Estado Plurinacional: a mudança constitucional não significou necessariamente uma transformação completa da racionalidade estatal. A incorporação de novos direitos e categorias indígenas ocorreu dentro de uma estrutura institucional que continuou atribuindo centralidade ao crescimento econômico, à exploração dos recursos naturais e à necessidade de inserção da Bolívia no mercado internacional. Dessa forma, o novo Estado passou a operar com uma dupla linguagem: uma linguagem constitucional de descolonização e proteção da vida, e uma linguagem econômica baseada na produtividade, infraestrutura e expansão territorial.

Essa tensão também pode ser observada no campo agrário. Em 2011 foi promulgada a Lei nº 144 da Revolução Produtiva da Comunidade Agropecuária, apresentada como uma política destinada a fortalecer a produção comunitária, garantir a soberania alimentar e promover práticas agrícolas em harmonia com a Mãe Terra. Esses avanços normativos foram apresentados como instrumentos capazes de alterar historicamente a relação desigual entre povos indígenas, camponeses e setores agroindustriais. Entretanto, ao longo dos anos, ocorreu uma aproximação progressiva entre o governo e setores do agronegócio, especialmente no departamento de Santa Cruz. Como observa McKay:

> "El MAS ha intentado transformar la estructura agraria para alcanzar la seguridad y soberanía alimentarias, y el reconocimiento de los derechos territoriales indígenas. Sin embargo, con el correr de los años, las élites agroindustriales y los terratenientes de las tierras fértiles de Santa Cruz pasaron de ser enemigos del gobierno del MAS a formar una nueva alianza Estado-capital con intereses compartidos para la expansión de la frontera agrícola" (MCKAY, 2018: 104).

[72] Para mais informações sobre o assunto, leia: SOLÓN, Pablo. ¿Es posible el vivir bien? La Paz, Bolivia: Fundación Solón, 2016.
[73] Ver Tabela VI para uma informação rápida sobre o caso TIPNIS.

## O CONFLITO DO TERRITORIO INDIGENA E PARQUE NACIONAL ISIBORE SÉCURE (TIPNIS)

Desde 2011 há um conflito entre os povos indígenas que compõem o Território Indígena e Parque Nacional Isibóre Sécure (TIPNIS) na Bolívia por conta da construção de uma rodovia que atravessaria o território indígena, uma área protegida localizada entre os Departamentos de Beni e Cochabamba. A construção da rodovia não respeitou a "consulta prévia" às populações indígenas prevista pela Constituição, além de ser controversa à Ley de Derechos de la Mãe Terra. Em 2011, os representantes indígenas do TIPNIS contrários à construção da rodovia organizaram uma Marcha que foi duramente reprimida em Chaparina pelo então governo de Evo Morales Ayma. Depois de 6 anos o mesmo governo decidiu retomar a construção da rodovia argumentando que era do interesse das populações indígenas do TIPNIS, voltando a evidenciar os conflitos de interesses entre governo que se dizia pró-indígena e as demandas reais das populações indígenas.

A narrativa do governo de Evo Morales em favor da construção da rodovia é que os povos indígenas do TIPNIS também deveriam ter direitos à eletricidade e às rodovias, mas o subtexto desta lógica de direitos é que, ao não considerar a "consulta prévia", este governo ignorava as relações que estas populações tinham com os seus territórios. Não considerar as escolhas das populações do TIPNIS sobre o próprio território vai à contramão das bases e orientações para o Vivir Bien dispostas na Lei n. 300, que compreende que: "El Estado reconoce la integridad y unidad de los territorios indígena originário campesinos y garantiza el ejercicio pleno de los derechos de la totalidad de naciones y pueblos que coexisten en un territorio indígena originario campesino" (2012, Artigo 28)

**Tabela VI. O CONFLITO DO TIPNIS.**
**Fonte: elaboração própria.**

Essa mudança evidencia que a disputa pela terra na Bolívia não pode ser compreendida apenas como uma oposição entre Estado e setores privados, mas como um campo de alianças e negociações no qual diferentes projetos de sociedade entram em conflito. O problema central passa a ser compreender como um Estado que reconhece constitucionalmente os direitos indígenas e os direitos da Mãe Terra pode, simultaneamente, promover políticas que favorecem processos de apropriação territorial e expansão econômica sobre áreas indígenas. Desse modo, torna-se necessário questionar: como explicar que, enquanto o discurso oficial defendia a proteção da *Pachamama* e o Vivir Bien, determinadas políticas públicas favoreceram a expansão do agronegócio? Quais foram as consequências desse modelo para os povos indígenas que habitam as zonas de avanço da fronteira agrícola? E até que ponto o reconhecimento formal dos direitos territoriais conseguiu impedir novas formas de desapropriação?

A análise do marco normativo aprovado a partir de 2013 demonstra uma crescente distância entre os princípios constitucionais e as políticas implementadas no território. A Lei nº 337, criada inicialmente para regularizar desmatamentos ilegais, representou um primeiro sinal dessa mudança ao permitir a regularização de práticas realizadas anteriormente sem autorização estatal. Embora apresentada como uma medida de ordenamento produtivo, na prática contribuiu para legitimar processos de ocupação e transformação da floresta em áreas agrícolas. Posteriormente, a Lei nº 502 e a Lei nº 741 ampliaram esse processo sob o argumento da promoção da segurança alimentar e do desenvolvimento produtivo. Contudo, os dados demonstram uma contradição significativa: uma parcela reduzida das áreas desmatadas foi efetivamente destinada à produção de alimentos, enquanto grande parte esteve relacionada à expansão pecuária e agroindustrial. Assim, a narrativa da soberania alimentar funcionou, em muitos casos, como justificativa política para a abertura de novas áreas destinadas à acumulação econômica[74]. Esse processo se intensificou com a aprovação de normas posteriores, como a Lei nº 1171, que flexibilizou sanções relacionadas às queimadas ilegais, além de decretos que ampliaram as possibilidades de expansão

[74] Link: https://eldeber.com.bo/dinero/sepa-cuales-son-las-leyes-incendiarias-que-siguen-vigentes-pese-al-desastre-medioambiental_384637

pecuária, uso de organismos geneticamente modificados e ocupação de áreas florestais. Essas medidas revelam uma contradição profunda: enquanto a legislação plurinacional afirmava a necessidade de proteger os sistemas de vida da Mãe Terra, outras normas produzidas pelo próprio Estado permitiam práticas que comprometiam esses mesmos sistemas[75].

A análise desenvolvida neste capítulo permite compreender que a construção do Estado Plurinacional boliviano não representou apenas uma mudança institucional, mas também uma tentativa de redefinir os fundamentos sobre os quais se organizam as relações entre Estado, povos indígenas, território e natureza. A Constituição de 2009 e as normas posteriores introduziram novas categorias jurídicas e políticas, incorporando conceitos historicamente marginalizados pelo constitucionalismo republicano, como pluralismo jurídico, Vivir Bien, território indígena e direitos da Mãe Terra. Contudo, o percurso histórico apresentado demonstra que essas transformações não ocorreram em um espaço vazio, mas em meio a estruturas territoriais, econômicas e institucionais construídas ao longo de séculos. A questão agrária boliviana, desde a formação republicana até as políticas contemporâneas de desenvolvimento, revela a permanência de disputas em torno do significado da terra: enquanto para determinados projetos ela representa um espaço de produção e acumulação econômica, para os povos indígenas constitui também um espaço de reprodução social, cultural e espiritual.

Portanto, o reconhecimento constitucional e normativo da diversidade indígena e da proteção da natureza deve ser compreendido como parte de um processo ainda em construção. As categorias introduzidas pelo Estado Plurinacional abriram novos horizontes de interpretação e possibilitaram formas inéditas de reivindicação territorial; entretanto, sua compreensão e aplicação dependem das dinâmicas concretas existentes nos territórios e das formas pelas quais os próprios povos indígenas se apropriam desses instrumentos. Assim, mais do que apresentar uma ruptura definitiva com o passado republicano, o Estado Plurinacional boliviano revela um campo de tensões onde diferentes projetos de sociedade continuam se confrontando. A análise das normas, instituições e políticas públicas permite

[75] Link: https://fundacionsolon.org/2020/02/20/las-leyes-incendiarias-en-bolivia/

identificar tanto os avanços alcançados quanto os desafios que permanecem para a efetivação dos direitos reconhecidos.

A partir dessa perspectiva, o percurso realizado neste capítulo evidencia que o Estado Plurinacional boliviano deve ser compreendido como um processo em permanente construção, no qual os avanços normativos convivem com disputas históricas em torno da terra, do território e das formas de vida dos povos indígenas. Mais do que uma simples transformação institucional, a plurinacionalidade representa um campo de tensões onde diferentes concepções sobre desenvolvimento, natureza e justiça territorial se confrontam. No seguinte capítulo, a análise das experiências concretas dos povos indígenas bolivianos permitirá observar como essas transformações jurídicas são recebidas, interpretadas e mobilizadas pelas comunidades em situações específicas de conflito territorial, revelando a relação entre os marcos institucionais do Estado Plurinacional e as práticas sociais desenvolvidas nos próprios territórios.

## CAPÍTULO III

## POVOS INDÍGENAS E DIREITO: TENSÕES NORMATIVAS E APRENDIZADOS NA DEFESA DO TERRITÓRIO

> "Visto así, como campo de lucha por la fijación del sentido, el derecho progresista (o los derechos) aparecen como armas de doble filo. Por un lado pueden servir como respuestas a las demandas sociales que posteriormente, en el curso de su implementación, se quedan muertas, y por el otro lado, pueden servir como banderas de lucha en manos de los movimientos sociales para ganar batallas contra los poderes dominantes y contra los estados"
>
> Mauricio García Villegas, 2012, p. 104

Jorge Enrique León (2015) aponta que as faculdades de Direito na América Latina e nos Estados Unidos tendem a formar dois tipos de profissionais: o "advogado profissional", focado na litigação e no exercício prático da advocacia, e o "advogado acadêmico", dedicado à análise teórica da ciência jurídica. Juristas como Ángel Ossorio (1873–1946) já alertavam para essa diferença, sustentando que somente quem exerce profissionalmente na litigação pode ser considerado verdadeiramente advogado, enquanto quem não o faz seria apenas um licenciado em Direito (Ossorio, 2008). Essa visão tem reforçado uma compreensão restrita e prática do Direito, especialmente em contextos como o boliviano, onde a carreira jurídica é assumida, em grande medida, como uma via para alcançar prestígio e benefícios econômicos, mais do que como um espaço para a reflexão crítica e a transformação social. Na Bolívia, a maioria dos cursos de Direito está voltada para a formação de advogados litigantes, concebidos como técnicos na resolução de conflitos, enquanto o perfil acadêmico é pouco desenvolvido e escassamente valorizado, tanto social quanto institucionalmente[76].

[76] Como exemplo ilustrativo dessa tendência, algumas campanhas publicitárias de cursos de Direito na Bolívia enfatizam fortemente a dimensão prática da formação profissional. Em determinadas peças de divulgação da Universidad Privada Franz Tamayo (UNIFRANZ), por exemplo, foi utilizado o slogan "Solo con la teoría no haces nada", destacando a importância da prática jurídica e da litigância na formação dos estudantes. Embora tais estratégias busquem valorizar a inserção profissional, também evidenciam a centralidade atribuída à prática em relação à reflexão teórica no imaginário contemporâneo sobre o ensino jurídico.

Essa orientação pragmática da formação jurídica tem implicações profundas. Mais de uma década após a aprovação da Constituição Política do Estado (CPE), o horizonte plurinacional ainda enfrenta obstáculos significativos. As faculdades de Direito na Bolívia, em sua maioria, não incorporaram de maneira sistemática a discussão sobre categorias estruturais do novo modelo estatal, como a plurinacionalidade, o pluralismo jurídico, a descolonização, o *suma qamaña*, a Jurisdição Indígena Originária Camponesa ou a interculturalidade. Esse déficit não se deve apenas a negligências institucionais, mas também à própria estrutura epistemológica do direito positivo hegemônico, que limita a entrada de olhares críticos e reproduz uma visão técnica e despolitizada da justiça.

Em seu estudo sobre o direito na América Latina, Mauricio García Villegas (2002) sustenta que o direito é percebido pela sociedade de forma ambivalente. Por um lado, é concebido como um ordenamento essencial para a vida coletiva, sem o qual predominariam o caos ou a anarquia; por outro, a mesma sociedade adota uma postura crítica em relação ao direito, o que muitas vezes resulta em práticas que transgridem as normas estabelecidas. Essa ambiguidade se expressa, segundo o autor, no fato de que o direito na América Latina é concebido simultaneamente como um "instrumento de dominación" e como um "instrumento de redención".

> “Evoca resistencia tanto como inspira esperanza, todo ello en una especie de división temporal entre, por un lado, el contexto presente del individuo bajo los efectos de la dominación y, por otro lado, la sociedad futura emancipada” (GARCIA VILLEGAS, 2002:15)

Ou seja, o direito, como fenômeno social, pode ser entendido como o problema estrutural dentro da sociedade latino-americana, mas, ao mesmo tempo, é o próprio dispositivo que pode resolver essa tensão. Em outras palavras, dentro de uma sociedade estruturada pelo direito, toda questão, tensão ou problema existente se resolve por meio do próprio direito. Reforçando essa ideia, Oscar Correas afirmava que é uma ficção pensar que as sociedades têm, cada vez mais, direitos. Segundo ele, dentro da forma estatal, temos apenas um direito, do qual dependem todos os demais, o direito de recorrer ao Estado.

> “Creemos que tenemos muchos derechos, pero no es cierto tenemos uno solo. Es dirigirnos al estado, el derecho procesal. Todos los derechos

> subjetivos se reducen a recurrir al estado ¿y que le podemos pedir al estado? solo lo que el estado dice que puede dar, lo que esta normado" (Cátedra do Dr. Correas no Mestrado em Direitos Humanos e Democracia, FLACSO. 07/05/2017)

A partir deste raciocínio, como se compreendem essas realidades no contexto do Estado Plurinacional, especialmente em relação aos povos indígenas? Como se configuram as relações entre Estado, direito, povos indígenas e terra? Antes de abordar essas questões, é necessário problematizar e situar alguns conceitos-chave que nos permitirão orientar a reflexão para compreender o cenário jurídico boliviano, ou melhor dizendo, a cultura jurídica boliviana.

## 3. Debates em torno do Direito e da produção do conhecimento jurídico

O Direito constitui um dos conceitos mais disputados das ciências sociais e jurídicas. Apesar de sua presença constante na organização da vida social e das instituições estatais, não existe consenso sobre sua definição, seus fundamentos ou seus limites. Essa ausência de uma conceituação unívoca não representa uma simples dificuldade terminológica, mas expressa diferentes formas de compreender o fenômeno jurídico, sua função social e sua relação com o poder. Santiago Nino (2003) observa que parte dessa complexidade decorre da própria ambiguidade semântica do termo "direito", que pode assumir significados distintos, frequentemente relacionados entre si. Segundo o autor, a palavra "direito" pode ser utilizada em pelo menos três sentidos: (1) objetivo, para referir-se ao conjunto de normas jurídicas vigentes, como leis, decretos, costumes e decisões judiciais; (2) subjetivo, entendido como a faculdade, permissão ou atribuição reconhecida aos indivíduos ou coletividades; e (3) acadêmico, referente ao estudo sistemático e reflexivo do fenômeno jurídico como campo de conhecimento.

Essa pluralidade de significados revela que o Direito não pode ser reduzido exclusivamente a um conjunto de normas ou instituições. Dependendo da perspectiva adotada, ele pode ser compreendido como ordem normativa, como sistema de garantias, como prática social, como instrumento de poder ou como objeto de investigação científica. As disputas em torno de sua definição refletem, portanto, diferentes maneiras de interpretar a sociedade, a autoridade, a justiça e os próprios critérios que determinam o que deve ser reconhecido como jurídico. No

contexto boliviano, essa discussão adquire particular relevância. Embora a Constituição Política do Estado tenha introduzido categorias como pluralismo jurídico, interculturalidade e jurisdição indígena originária camponesa, a formação jurídica e a prática institucional continuam fortemente marcadas por concepções que privilegiam o Direito em sua dimensão normativa e estatal. Como consequência, outras formas de produção normativa e outras racionalidades jurídicas tendem a ser subordinadas ou interpretadas a partir de categorias herdadas da tradição jurídica moderna.

É precisamente nesse terreno de disputas conceituais e políticas que se situam algumas das principais correntes da teoria jurídica contemporânea. Entre elas, destacam-se o positivismo jurídico, que exerceu profunda influência sobre a forma de compreender e ensinar o Direito, e a crítica jurídica, que busca questionar os pressupostos dessa tradição ao evidenciar suas relações com o poder, a ideologia e as desigualdades sociais. O diálogo entre essas perspectivas permite compreender não apenas diferentes concepções do fenômeno jurídico, mas também os limites e possibilidades de pensar o Direito a partir dos desafios colocados pelo pluralismo jurídico e pelo Estado Plurinacional boliviano.

### 3.1. O positivismo jurídico: fundamento do direito hegemônico

Não é novidade afirmar que o sistema jurídico hegemônico na Bolívia, assim como no Brasil e na maioria dos países latino-americanos, está fortemente influenciado pela escola do positivismo jurídico. Essa corrente não só estruturou o funcionamento das instituições judiciais, mas também moldou as linguagens, as técnicas e, sobretudo, os métodos de ensino ministrados nas faculdades de Direito. Seu principal expoente é o jurista austríaco Hans Kelsen (1881–1973), que propôs uma “teoria pura do direito” orientada a constituir uma ciência jurídica autônoma, separada de toda influência externa como a política, a moral, a sociologia ou a história.

> "La teoría pura del derecho pretende determinar qué es y cómo se forma el derecho, sin preguntarse cómo debería ser o cómo debería formarse. Es una ciencia del derecho y no una política jurídica." (KELSEN, 1981, p. 15)

Esta pretensão de neutralidade, muitas vezes convertida em dogma dentro do positivismo jurídico, produziu uma teoria geral do Direito limitada, centrada exclusivamente na descrição formal das categorias jurídicas (como contrato, propriedade, personalidade ou partes), sem investigar suas condições históricas e materiais de existência (Pashukanis, 2016). Dessa forma, formam-se juristas cuja tarefa consiste em interpretar normativamente o que já foi constituído, sem abertura para uma crítica estrutural do sistema.

Como afirma Jorge Enrique León (2015), o ensino do Direito sob esta escola se reduz a uma atividade meramente interpretativa, onde o Direito é percebido como um objeto fechado, autorreferente, que opera sobre si mesmo. Nessa lógica, formar advogados consiste em ensinar a operar dentro do sistema, reconhecendo apenas normas vigentes (normas positivas) cuja legitimidade se baseia em sua subordinação a uma norma superior, como a Constituição Política do Estado (CPE). Assim, gera-se uma visão do Direito como sistema lógico e fechado, onde o papel do advogado se limita a identificar e aplicar normas válidas.

Assim, Norberto Bobbio alerta que uma das tendências do positivismo jurídico consiste em formar juristas mais preocupados com a coerência interna e a validade formal do sistema normativo do que com suas implicações materiais e sociais (BOBBIO, 1993). Entretanto, essa relação não ocorre de maneira automática ou linear. O caso boliviano evidencia justamente essa complexidade: se a formação jurídica baseada no estudo das normas positivas significasse necessariamente uma abertura para os conteúdos constitucionais vigentes, então, após a promulgação da Constituição Política do Estado de 2009, os advogados, professores universitários e operadores do direito deveriam ter incorporado de forma efetiva os princípios estruturantes do Estado Plurinacional, como o pluralismo jurídico, a descolonização e o reconhecimento da Jurisdição Indígena Originária Camponesa.

Contudo, essa incorporação não ocorreu de maneira significativa. Apesar de o pluralismo jurídico ter sido reconhecido constitucionalmente como um dos fundamentos do novo modelo estatal, ele continua encontrando resistências em sua aplicação concreta, tanto nos espaços de formação jurídica quanto nas práticas institucionais do sistema de justiça. A experiência da defesa dos direitos dos povos

indígenas na Bolívia demonstra que, nos tribunais e nas faculdades de Direito, o pluralismo jurídico permanece frequentemente como uma categoria constitucional formal, com limitada tradução nas práticas jurídicas cotidianas.

Essa contradição revela que a simples positivação constitucional de novos princípios não garante, por si só, uma transformação da cultura jurídica. A permanência de estruturas interpretativas vinculadas ao monismo jurídico permite que categorias constitucionalmente inovadoras sejam assimiladas por uma lógica tradicional, na qual o direito estatal continua ocupando uma posição hierárquica e centralizadora diante de outras formas de produção normativa.

Na seção “Situación y orientaciones” do livro Iusnaturalismo y Positivismo Jurídico, Bobbio inicia sua análise fazendo referência aos debates jurídicos da Itália posterior à Segunda Guerra Mundial. Nesse contexto, as discussões sobre o direito e os sistemas jurídicos adquiriram uma centralidade particular, a ponto de, como assinala o autor, “la crisis del derecho se convirtió en un tema dominante y obligado: surgió una verdadera literatura de la crisis” (BOBBIO, 33, p. 2015). A referência de Bobbio ao contexto italiano do pós-guerra não significa uma equiparação com outras experiências históricas, mas permite refletir sobre uma questão mais ampla: como momentos de ruptura política e institucional podem produzir deslocamentos nas formas de compreender, ensinar e interpretar o direito. Em outras palavras, determinadas conjunturas históricas não apenas reorganizam as estruturas do Estado, mas também colocam em crise as categorias jurídicas utilizadas para explicar a nova realidade.

A partir dessa chave de leitura, é possível aproximar a reflexão de Bobbio da noção de momento constitutivo proposta por Zavaleta Mercado (1986). Embora os contextos sejam distintos, tanto o pós-guerra italiano quanto o processo constituinte boliviano podem ser analisados como momentos nos quais novas configurações políticas e jurídicas exigem uma revisão das categorias tradicionais de pensamento jurídico. Nessa perspectiva, o processo constituinte boliviano e a promulgação da Constituição Política do Estado de 2009 constituem um caso particularmente relevante, pois introduziram transformações profundas na compreensão do Estado,

da pluralidade normativa e das relações entre direito estatal e sistemas jurídicos indígenas.

Nesse mesmo ano, ingressei no curso de Direito. A partir da minha experiência de formação acadêmica, percebi uma distância significativa entre a magnitude da transformação constitucional e os debates teóricos que circulavam nas salas de aula. Embora a nova Constituição introduzisse categorias inovadoras relacionadas ao Estado Plurinacional, à interculturalidade, ao pluralismo jurídico e à descolonização, essas noções raramente eram abordadas como conceitos capazes de redefinir as bases epistemológicas e normativas da ordem jurídica boliviana. Pelo contrário, eram apresentadas de maneira descritiva, memorística e frequentemente reduzidas a definições literais extraídas do próprio texto constitucional.

Essa situação não se limitou aos primeiros anos de formação, mas atravessou grande parte da minha trajetória acadêmica. A Constituição era ensinada como a norma suprema e fundamento de todo o ordenamento jurídico; contudo, essa centralidade era explicada principalmente a partir de uma compreensão formalista, hierárquica e fechada do direito. Consequentemente, o estudo das transformações introduzidas pelo novo texto constitucional acabava sendo absorvido por esquemas interpretativos herdados da tradição monista, do positivismo jurídico.

A contradição era evidente: enquanto a Constituição reconhecia explicitamente o pluralismo jurídico como um dos pilares do novo modelo estatal, seu ensino continuava sendo realizado a partir de categorias próprias do monismo jurídico. Em vez de promover um debate sobre as implicações teóricas, políticas e epistemológicas da coexistência de múltiplos sistemas normativos, predominava uma leitura que incorporava o pluralismo como um novo conteúdo normativo, sem questionar os marcos conceituais tradicionais a partir dos quais o direito era compreendido. Nesse sentido, a inovação constitucional parecia conviver com uma notável continuidade nas formas de produção e transmissão do conhecimento jurídico.

Surge, então, a pergunta: trata-se de uma omissão institucional ou de uma interpretação restritiva da Constituição, realizada a partir de lentes positivistas que não permitem reconhecer outras racionalidades jurídicas para além das estruturas tradicionais? Poderia isso ser compreendido a partir da perspectiva da colonialidade jurídica? Ou, talvez, deve ser analisado a partir dos critérios de Oscar Correas (1994), quem assinala que as faculdades de Direito não estão projetadas para se abrir a outras lógicas jurídicas, mas funcionam como espaços de reprodução da cultura jurídica dominante: a cultura jurídica positiva. A universidade, ao formar sob essa tradição, gera modelos interpretativos dogmáticos que tendem a invisibilizar ou deslegitimar outras racionalidades jurídicas.

Uma das contribuições mais relevantes de Bobbio (2015) em sua defesa do positivismo jurídico consiste em questionar as críticas que o apresentam como uma doutrina uniforme e conceitualmente coerente em todos os seus níveis. Para o autor, grande parte das objeções dirigidas contra o positivismo jurídico parte de uma simplificação excessiva, pois assume que existe uma única forma de positivismo e que todas as suas implicações metodológicas, teóricas e ideológicas estão necessariamente conectadas entre si. Diante dessa interpretação, Bobbio propõe distinguir diferentes sentidos do positivismo jurídico, demonstrando que se tratam de planos analíticos distintos que não devem ser confundidos.

Essa distinção é especialmente importante porque permite compreender que muitas críticas ao positivismo jurídico são, na realidade, críticas dirigidas a uma de suas manifestações particulares e não ao conjunto da tradição positivista. Da mesma forma, a adesão a uma determinada concepção positivista não implica necessariamente a aceitação das demais. A proposta de Bobbio busca, portanto, introduzir maior precisão conceitual em um debate que frequentemente esteve marcado por generalizações e equívocos.

Em primeiro lugar, Bobbio identifica o positivismo jurídico como uma forma de aproximação ao estudo do direito. Assim, o positivismo constitui uma postura metodológica que busca descrever e analisar o direito existente, separando a investigação jurídica dos juízos morais ou valorativos sobre como o direito deveria ser. O ponto central aqui não é defender um determinado conteúdo normativo, mas

estabelecer as condições para um conhecimento científico do fenômeno jurídico. A partir dessa perspectiva, o autor afirma que: “Partir del derecho tal como es, y no del derecho que debe ser, sirve mejor al fin principal de la ciencia jurídica que es el de proporcionar esquemas de decisión a la jurisprudencia y elaborar un derecho vigente” (Bobbio, 110: 2015). A preocupação reside, portanto, em delimitar o objeto de estudo da ciência jurídica e garantir uma análise que não dependa das preferências morais ou políticas do intérprete.

Em segundo lugar, Bobbio compreende o positivismo jurídico como uma teoria do direito. Nesse plano, o interesse já não se concentra no método de estudo, mas na explicação das características que o direito positivo apresenta nas sociedades modernas. Trata-se de uma afirmação sobre como funciona efetivamente a ordem jurídica e sobre qual é a relação entre as normas e as instituições estatais responsáveis por produzi-las e aplicá-las. A partir dessa perspectiva, o autor afirma que: “Es fácticamente verdadero que el derecho vigente es un conjunto de reglas de conducta que directa o indirectamente son formuladas y aplicadas por el Estado” (BOBBIO, 2015, p. 111). A ênfase encontra-se aqui em uma descrição empírica da estrutura do direito moderno, caracterizada pela centralidade do Estado na produção e garantia das normas jurídicas.

Finalmente, Bobbio distingue o positivismo jurídico como ideologia. Este terceiro sentido diferencia-se dos anteriores porque já não se limita a descrever o direito nem a propor um método para estudá-lo, mas incorpora uma valoração acerca da obrigação de obedecer às normas jurídicas. Nesse nível, o direito é considerado valioso pelo simples fato de ter sido validamente estabelecido e, consequentemente, atribui-se aos seus mandamentos uma autoridade que deve ser respeitada independentemente de seu conteúdo concreto. Por isso, Bobbio assinala que: “El derecho, por la manera como es puesto y hecho valer, o por el fin a que sirve, cualquiera que sea su contenido, tiene por sí mismo un valor positivo y hay que prestar obediencia incondicionada a sus prescripciones” (BOBBIO, 2015, p. 111).

A relevância dessa classificação reside no fato de que ela permite desconstruir uma identificação automática entre esses três níveis. Para Bobbio,

rejeitar o positivismo jurídico como ideologia não implica necessariamente abandonar o positivismo como método de investigação nem como teoria descritiva do direito. Da mesma forma, adotar uma metodologia positivista para estudar os fenômenos jurídicos não obriga a sustentar uma defesa da obediência incondicional ao direito vigente. Cada uma dessas dimensões possui uma autonomia relativa e deve ser avaliada segundo seus próprios pressupostos e alcances.

Por isso, a defesa que Bobbio realiza do positivismo jurídico não consiste em afirmar a correção absoluta de todas as suas formulações, mas em advertir que o termo engloba significados distintos que frequentemente são confundidos no debate acadêmico. Sua principal contribuição é demonstrar que o positivismo jurídico constitui uma tradição complexa e plural, cuja compreensão exige distinguir cuidadosamente entre suas dimensões metodológicas, teóricas e ideológicas antes de formular qualquer crítica ou adesão a ela.

Mas o que ocorre quando o próprio direito positivo, em vez de apenas organizar e sistematizar uma ordem jurídica existente, passa a propor uma transformação das bases sobre as quais essa ordem foi historicamente construída? Essa é uma das tensões que emerge no caso boliviano. A promulgação da Constituição Política do Estado de 2009 não representou apenas a criação de novas normas dentro de uma estrutura jurídica previamente estabelecida, mas buscou introduzir novas formas de compreender o Estado, o direito e as relações entre diferentes sistemas normativos.

Nesse contexto, uma leitura excessivamente concentrada na dimensão formal da norma positiva encontra dificuldades para apreender a profundidade dessas transformações. Ao privilegiar a letra da lei e a coerência interna do sistema normativo, determinadas perspectivas positivistas podem limitar a compreensão das dimensões epistemológicas, históricas e interculturais presentes no novo constitucionalismo boliviano. O desafio não está apenas em reconhecer a existência de novas categorias constitucionais, mas em compreender os deslocamentos teóricos que elas provocam na própria forma de pensar o direito.

No caso boliviano, essa rigidez interpretativa possui consequências importantes. Embora a Constituição reconheça princípios como o pluralismo jurídico, a interculturalidade e a descolonização, essas categorias frequentemente são incorporadas como novos conteúdos normativos sem questionar os marcos epistemológicos tradicionais a partir dos quais o direito continua sendo interpretado. Como propõe Farit Rojas Tudela (2011), torna-se urgente uma nova abordagem constitucional capaz de interpretar a “gramática oscilante” da Constituição Política do Estado, uma vez que as teorias jurídicas tradicionais, ancoradas no formalismo e no dogmatismo, mostram-se insuficientes para abordar sua complexidade plural.

Assim, a experiência boliviana evidencia um limite importante das leituras jurídicas centradas exclusivamente na positividade normativa: a existência de uma Constituição transformadora não garante, por si só, uma transformação das formas de interpretação e produção do conhecimento jurídico. O reconhecimento formal do pluralismo jurídico pode coexistir com práticas institucionais e acadêmicas ainda estruturadas por uma racionalidade monista. Portanto, o problema não reside apenas na aplicação das normas constitucionais, mas na permanência de uma cultura jurídica que encontra dificuldades para reconhecer plenamente outras formas de juridicidade.

### 3.2. O pensamento jurídico crítico e a problematização do direito hegemônico

As concepções dominantes do Direito frequentemente o apresentam como uma ordem normativa neutra, racional e universal, cuja legitimidade decorreria de sua própria estrutura jurídica. No entanto, diferentes correntes do pensamento jurídico passaram a questionar essa compreensão, argumentando que o Direito não pode ser entendido apenas como um conjunto de normas formalmente válidas, mas também como um fenômeno histórico, político e social atravessado por relações de poder. É nesse contexto que emergem perspectivas críticas voltadas a problematizar os pressupostos que sustentam a racionalidade jurídica dominante e a revelar os mecanismos por meio dos quais determinadas formas de juridicidade se consolidam como legítimas, enquanto outras são marginalizadas ou invisibilizadas.

Partindo de diferentes referenciais teóricos e metodológicos, autores latino-americanos como Antonio Carlos Wolkmer e Oscar Correas desenvolveram importantes contribuições para a construção de uma crítica jurídica situada nas realidades históricas e sociais da América Latina. Suas reflexões emergem em um contexto marcado por profundas desigualdades sociais, pela persistência de estruturas coloniais de poder e pela limitada capacidade das teorias jurídicas tradicionais para explicar a complexidade das sociedades latino-americanas. Embora utilizem denominações distintas (pensamento jurídico crítico, no caso de Wolkmer, e crítica jurídica, no caso de Correas), ambos compartilham a preocupação de questionar aquilo que frequentemente é apresentado como natural, neutro ou inevitável no universo jurídico. Suas propostas procuram deslocar o olhar para além da norma positiva, interrogando os processos históricos, políticos e ideológicos que participam da produção e legitimação do Direito.

Essa perspectiva exige, contudo, uma reflexão prévia sobre o próprio conceito de crítica. No uso cotidiano, a crítica costuma ser compreendida como uma contestação de caráter predominantemente negativo, associada à desaprovação, ao ataque de uma posição ou à simples rejeição de uma ideia. Entretanto, esse entendimento difere significativamente do sentido atribuído à crítica no pensamento filosófico contemporâneo. Nesse âmbito, a crítica não se reduz à negação ou à censura, mas constitui um exercício reflexivo orientado a examinar os fundamentos, os limites e as condições de possibilidade de determinados conhecimentos, práticas e instituições. Mais do que rejeitar aquilo que existe, a crítica busca compreender como determinadas verdades, categorias e formas de poder são construídas e legitimadas. Por isso, diferenciar a crítica entendida em seu sentido coloquial da crítica como exercício do pensamento crítico torna-se necessário para avançar na análise do pensamento jurídico critico ou da crítica jurídica[77]. Já que esta não se limita a apontar deficiências ou contradições dentro de um sistema normativo, mas

[77] Nesta tese, as expressões pensamento jurídico crítico e crítica jurídica serão utilizadas de forma aproximada, embora sejam categorias desenvolvidas por autores distintos e possam apresentar diferenças conceituais conforme o referencial adotado. A utilização conjunta desses termos decorre do fato de que ambos designam perspectivas teóricas que buscam problematizar as formas tradicionais de compreensão do Direito, ultrapassando uma análise restrita ao aspecto formal e normativo. Assim, serão empregadas como categorias amplas para referir-se a abordagens que analisam criticamente os fundamentos, limites e implicações sociais do fenômeno jurídico.

busca questionar os pressupostos sobre os quais esse sistema é construído, as categorias por meio das quais interpreta a realidade jurídica e as relações de poder que podem estar presentes em suas formas de produção e aplicação.

Para situar essa discussão dentro da tradição do pensamento ocidental, torna-se pertinente partir das problematizações desenvolvidas por Immanuel Kant, especialmente em seu texto *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración? (1784). Nesse ensaio, Kant aborda a condição de dependência intelectual na qual se encontra o ser humano quando renuncia ao exercício autônomo de sua própria razão. A menoridade, para Kant, não se refere a uma incapacidade natural, mas a uma situação na qual as pessoas permitem que outros pensem e decidam por elas. Em suas palavras: “¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un pastor que reemplaza mi conciencia moral, un médico que juzga acerca de mi dieta, y así sucesivamente, no necesitaré del propio esfuerzo” (KANT, 249: 2013). A partir dessa perspectiva, o Esclarecimento implica a possibilidade de abandonar essa dependência mediante o exercício autônomo do pensamento. Criticar significa, então, atrever-se a questionar aquilo que aparece como dado, natural ou inquestionável, utilizando a própria razão como instrumento de análise. A crítica converte-se, assim, em uma prática intelectual orientada a examinar os limites impostos pela tradição, pela autoridade ou pelas estruturas estabelecidas.

Essa preocupação adquire uma dimensão mais sistemática na “Crítica da razão pura”, onde Kant desenvolve a crítica como um exame da própria faculdade racional. Para o autor, a crítica não consiste em avaliar livros ou sistemas particulares, mas em analisar a capacidade da razão humana de produzir conhecimento e determinar seus alcances e limites. Nesse sentido, Kant afirma:

> “No entiendo por tal crítica la de libros y sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que puede aspirar prescindiendo de toda experiencia. Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios” (KANT, 2005, p. 8).

A crítica, nessa perspectiva, não tem como objetivo destruir o conhecimento existente, mas examinar as condições que o tornam possível, identificar seus fundamentos e estabelecer seus limites. Trata-se de um exercício reflexivo por meio

do qual a razão analisa seus próprios pressupostos antes de afirmar a validade de determinado conhecimento. A partir dessa tradição kantiana, compreenderemos a crítica como um exercício reflexivo que não se reduz à rejeição de uma ideia ou instituição, mas que implica uma interrogação profunda sobre seus fundamentos, seus limites e seus efeitos. Nessa perspectiva, o pensamento jurídico crítico não será compreendida unicamente como uma oposição ao direito vigente, mas como uma forma de análise que busca revelar os pressupostos epistemológicos, históricos e sociais que sustentam determinadas formas de produção, interpretação e aplicação do direito.

No campo do direito, a crítica assume uma dimensão específica ao deslocar seu olhar das normas isoladamente consideradas para os próprios fundamentos que estruturam a produção, interpretação e aplicação do fenômeno jurídico. Se a crítica, em seu sentido filosófico, implica examinar os pressupostos, limites e condições de possibilidade de determinado conhecimento, então a crítica jurídica busca interrogar as bases epistemológicas e institucionais sobre as quais o direito moderno foi construído. Assim, diante da hegemonia histórica do positivismo jurídico como principal matriz de compreensão do direito, surge uma corrente teórica que procura problematizar e desmontar criticamente as estruturas jurídicas consideradas naturais, neutras ou universais: o pensamento crítico do Direito. Essa perspectiva não se limita a questionar o conteúdo das normas, mas busca revelar as relações sociais, políticas e históricas que atravessam a formação dos sistemas jurídicos e os modos pelos quais determinadas formas de conhecimento jurídico se tornam dominantes.

Embora, no contexto boliviano, a influência do pensamento crítico do Direito tenha permanecido marginal dentro dos currículos oficiais das faculdades de Direito, suas problematizações adquiriram maior relevância nos debates relacionados ao Novo Constitucionalismo Latino-Americano, especialmente a partir das transformações constitucionais ocorridas na Bolívia e no Equador. Esses processos abriram espaço para questionamentos sobre os limites das categorias jurídicas tradicionais e sobre a necessidade de construir novas formas de interpretação capazes de compreender constituições marcadas pelo pluralismo, pela interculturalidade e pela descolonização.

Para Melgarito (2018), a Crítica Jurídica pode ser compreendida como um movimento acadêmico e político voltado a problematizar os pressupostos que sustentam a produção e o funcionamento do direito. Longe de negar a existência ou a importância das instituições jurídicas, sua preocupação consiste em revelar os fundamentos ideológicos, as relações de poder e os interesses sociais que atravessam a constituição do campo jurídico. Diferentemente das perspectivas que concentram sua atenção na descrição e sistematização das normas vigentes, a crítica jurídica desloca o foco da análise para as condições históricas e sociais que tornam possível a produção do direito. Nessa perspectiva, não basta perguntar o que o direito diz, mas também quem o produz, em quais contextos históricos e políticos, a serviço de quais interesses e com quais efeitos sobre a organização da vida social. Trata-se, portanto, de uma abordagem que ultrapassa os limites de uma leitura estritamente normativa, incorporando uma compreensão socio-histórica das relações entre direito, poder e sociedade.

Seguindo a leitura de Melgarito, embora a crítica jurídica não possua uma data precisa de fundação nem constitua uma escola homogênea, suas formulações ganharam maior visibilidade entre as décadas de 1970 e 1980, influenciadas pela recuperação dos aportes do jurista marxista Evgeny Pashukanis e pelo desenvolvimento de diferentes correntes do pensamento crítico na Europa e na América Latina. Trata-se de um campo teórico marcado por múltiplas vertentes, mas que encontra no marxismo uma de suas principais referências analíticas.

Entre seus principais expoentes destacam-se autores como Oscar Correas, no México; Ricardo Entelman, na Argentina; Carlos Wolkmer, no Brasil; e Duncan Kennedy, nos Estados Unidos, entre outros. Apesar das diferenças existentes entre suas abordagens, esses autores compartilham uma preocupação comum: questionar a pretensa neutralidade do direito e evidenciar as relações sociais, econômicas e políticas que atravessam sua produção e aplicação. Nessa perspectiva, o direito deixa de ser compreendido apenas como um conjunto técnico e autônomo de normas para ser analisado como um fenômeno historicamente situado, vinculado às estruturas de poder que organizam a sociedade. Para uma parte significativa dessa tradição crítica, o direito moderno desempenha um papel importante na reprodução da ordem social capitalista, contribuindo para a

legitimação de determinadas relações de dominação ao mesmo tempo em que apresenta seus princípios e instituições como universais e neutros.

> “La crítica jurídica consiste en proveer herramientas para el desmantelamiento de una ciencia jurídica hegemónica que se disfraza de científica, cuando en realidad es una apología del capitalismo y su forma jurídica.” (MELGARITO, 2018, p. 30)

Essa perspectiva impulsiona uma renovação na forma de compreender e ensinar o direito. A partir de suas formulações, o ensino jurídico não deve limitar-se à transmissão da dogmática normativa, mas abrir-se ao diálogo com outras áreas do conhecimento, como a sociologia, a história, a antropologia e a ciência política. Essa ampliação do horizonte analítico permite compreender o direito para além de sua dimensão formal e questionar os discursos que o apresentam como uma ordem neutra, técnica ou desvinculada das disputas sociais e políticas.

Nessa direção, Kennedy (2012) argumenta que a crítica jurídica também deve se dedicar à reconstrução histórica das formas pelas quais o direito foi mobilizado por grupos e elites para preservar determinadas posições de poder. Ao mesmo tempo, busca evidenciar como o pensamento jurídico dominante tende a naturalizar a ordem social existente, apresentando-a como resultado necessário, legítimo e universal. A crítica jurídica procura, portanto, tornar visíveis os processos históricos e políticos que frequentemente permanecem ocultos sob a aparência de neutralidade das normas e instituições jurídicas. Na América Latina, essas perspectivas adquiriram particular relevância nos debates sobre os novos modelos constitucionais que reconhecem a coexistência de múltiplos sistemas normativos e ampliam o espaço de reconhecimento das juridicidades indígenas. Nesse contexto, a crítica jurídica ofereceu importantes ferramentas para problematizar os limites das categorias jurídicas tradicionais diante de fenômenos como o pluralismo jurídico, a interculturalidade e a descolonização.

Entretanto, no caso boliviano, essa abordagem ainda encontra dificuldades para consolidar-se como uma corrente influente dentro da formação jurídica institucional. Grande parte das reflexões sobre justiça indígena, pluralismo jurídico ou descolonização continua sendo desenvolvida principalmente nos campos da antropologia, da sociologia ou dos estudos culturais, enquanto o ensino do direito

permanece fortemente marcado por tradições dogmáticas e positivistas. Como resultado, persistem dificuldades para construir categorias interpretativas capazes de responder plenamente aos desafios colocados pela Constituição Política do Estado e pelo projeto de transformação jurídica associado ao Estado Plurinacional.

> "El núcleo es duro, la periferia es blanda. El núcleo es jurídico, la periferia política. El núcleo es razón, la periferia emoción. El núcleo esta basado en la lógica limpia y antiemocional de la doctrina, mientras que los enfoques de la enseñanza clínica del derecho, de los estudios interdiciplinarios, del proceso jurídico, de las políticas y del derecho público están basados en la pasión altruista. Lógica vs subjetividad. El núcleo es la realidad, es la manera como son las cosas. la periferia es el ideal, es la manera como nos gustaría que fueran las cosas. hay un sentido de afirmar que el núcleo es nuestro ser real y la periferia nuestro ser imaginario, nuestro ser ético imaginario. El núcleo es el derecho" (KENNEDY, 2012, p. 30)

O núcleo duro do direito ao qual Kennedy se refere pode ser identificado, no contexto boliviano, com a centralidade histórica da dogmática jurídica vinculada ao direito privado moderno, especialmente à concepção civilista da propriedade privada como categoria organizadora das relações jurídicas sobre a terra e o território. Essa matriz, fortemente influenciada pelo positivismo jurídico, tende a operar a partir de categorias construídas sob uma racionalidade individualista, estatal e formal, encontrando dificuldades para incorporar plenamente os fundamentos do constitucionalismo plurinacional, os direitos coletivos dos povos indígenas, as diferentes formas de relação com a terra e os direitos da Mãe Terra.

É justamente nesse ponto que emerge a necessidade de construir uma abordagem jurídica crítica capaz de questionar não apenas o conteúdo das normas, mas também as categorias e pressupostos epistemológicos que orientam a produção do conhecimento jurídico. O pensamento crítico do Direito oferece ferramentas importantes para iniciar esse deslocamento ao revelar as relações históricas, políticas e sociais presentes na formação das categorias jurídicas. Contudo, permanece um desafio mais profundo: compreender como a colonialidade jurídica continua atravessando tanto o positivismo quanto outras expressões do direito moderno. Superar essa colonialidade não significa apenas substituir determinadas normas ou incorporar novos conteúdos constitucionais, mas questionar os próprios modos pelos quais o Direito é imaginado, ensinado e

aplicado. Trata-se de descolonizar a imaginação jurídica e ampliar os espaços de diálogo com outras formas de produção de conhecimento normativo, especialmente aquelas provenientes dos povos indígenas, cujas racionalidades jurídicas foram historicamente marginalizadas pela tradição jurídica moderna.

### 3.2.1. Antonio Carlos Wolkmer e o pensamento jurídico critico

No contexto latino-americano, um dos principais expoentes do pensamento jurídico crítico é Antonio Carlos Wolkmer. Nascido no estado do Rio Grande do Sul, em 1952, Wolkmer formou-se em Ciências Sociais e Jurídicas pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos e obteve o doutorado em Filosofia do Direito e da Política pela Universidade Federal de Santa Catarina. Sua trajetória intelectual esteve marcada pela preocupação em questionar os limites das tradições jurídicas dominantes e em construir alternativas teóricas capazes de responder às demandas sociais historicamente excluídas do campo jurídico.

Em sua obra Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico (1991), Wolkmer define o pensamento jurídico crítico como uma perspectiva voltada para o questionamento das bases dogmáticas que estruturam o conhecimento jurídico tradicional. Segundo o autor:

> "O pensamento jurídico crítico pretende repensar, dessacralizar e romper com a dogmática lógico-formal imperante numa época ou num determinado momento da cultura jurídica de um país, propiciando as condições e os pressupostos necessários para o amplo processo estratégico/pedagógico de 'esclarecimento', 'autoconsciência', 'emancipação' e 'transformação' da realidade social" (WOLKMER, 1991, p. 11).

A partir dessa perspectiva, o pensamento jurídico crítico não se limita a analisar ou interpretar as normas vigentes, mas procura problematizar os pressupostos que sustentam sua legitimidade e seus efeitos na organização da vida social. A crítica jurídica converte-se, assim, em um exercício de reflexão orientado a questionar aquilo que se apresenta como natural, neutro ou inevitável dentro da cultura jurídica dominante. Essa formulação dialoga diretamente com as discussões apresentadas anteriormente sobre os limites do positivismo jurídico e da dogmática normativa. Para Wolkmer, o direito não deve ser compreendido como um sistema fechado e autossuficiente, mas como uma construção histórica atravessada por

conflitos sociais, disputas políticas e relações de poder. Por isso, a crítica jurídica abre espaço para conceber outras formas de compreender o direito, reconhecendo a existência de racionalidades jurídicas que permanecem invisibilizadas ou subordinadas pelas concepções jurídicas hegemônicas.

Para Wolkmer, a emergência do pensamento jurídico crítico está diretamente relacionada a uma crise mais ampla das formas de organização social, política e jurídica produzidas pela modernidade ocidental. Essa crise não se restringe ao campo do direito, mas alcança as próprias instituições e racionalidades que sustentaram os projetos liberais e estatais dos séculos XIX e XX. O esgotamento das promessas de igualdade e justiça associadas ao liberalismo, a crescente burocratização do Estado e os limites de uma cultura jurídica excessivamente centrada na legalidade formal contribuíram para colocar em questão os fundamentos da ciência jurídica tradicional. Nesse contexto, os debates entre jusnaturalismo e positivismo jurídico, que marcaram grande parte da teoria jurídica do século XX, revelaram-se insuficientes para responder às novas demandas sociais e políticas. Para Wolkmer, a crise não reside apenas em determinadas teorias jurídicas, mas na própria racionalidade que concebe o direito como um sistema fechado, autônomo e separado das dinâmicas históricas da sociedade. É precisamente nesse cenário que emerge a necessidade de construir novas formas de pensar o direito, capazes de dialogar com sujeitos, conflitos e experiências historicamente marginalizados pelas concepções jurídicas dominantes.

Segundo o autor, essa transformação abre espaço para o surgimento de uma racionalidade emancipatória, a partir da qual “emerge, por conseguinte, a proposta para uma produção teórico-crítica do direito, definida, a partir de sua materialização histórico-social e ético-política, em novos padrões racionais de normatividade numa sociedade em processo de emancipação” (WOLKMER, 1991, p. 37). A crítica jurídica deixa de ser apenas um exercício de contestação das estruturas existentes para converter-se em um esforço de construção de novas formas de compreensão e produção da normatividade social.

Nessa direção, Wolkmer entende a teoria jurídica crítica, apesar da diversidade de perspectivas, metodologias e abordagens que a compõem, como:

> “la formulación teórico-práctica que se revela bajo la forma del ejercicio reflexivo capaz de cuestionar y de romper con aquello que se encuentra disciplinariamente ordenado y oficialmente consagrado (en el conocimiento, en el discurso y en el comportamiento) en determinada formación social; por el otro, como la posibilidad de concebir y revivir otras formas diferenciadas, no represivas y emancipadoras, de práctica jurídica” (WOLKMER, 2003, p. 33:).

Essa definição é particularmente relevante porque evidencia que a crítica jurídica não se limita a denunciar as insuficiências ou contradições do direito vigente. Sua contribuição consiste também em abrir horizontes para pensar outras formas de juridicidade. Ao questionar aquilo que se apresenta como natural, neutro ou universal dentro da cultura jurídica dominante, a crítica revela o caráter histórico e contingente das categorias jurídicas modernas. Ao mesmo tempo, cria condições para reconhecer experiências normativas que frequentemente permanecem invisibilizadas pelos modelos jurídicos hegemônicos. Portanto, a teoria jurídica crítica constitui não apenas uma ferramenta de análise e desmistificação do direito estabelecido, mas também um instrumento para imaginar e construir formas alternativas de compreender, produzir e praticar o direito.

### 3.2.2. Oscar Correas e a crítica jurídica

Dando continuidade às reflexões desenvolvidas por Wolkmer sobre a crítica jurídica, Oscar Correas constitui outro dos principais expoentes dessa corrente no pensamento jurídico latino-americano. Nascido na Argentina e radicado no México desde 1976, Correas desenvolveu grande parte de sua trajetória acadêmica na Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), onde atuou como professor e pesquisador até seu falecimento, em 27 de abril de 2020. Além de dirigir a coleção Derecho y Sociedad e a revista Crítica Jurídica, sua obra exerceu importante influência nos debates sobre sociologia jurídica, teoria crítica do direito e pluralismo jurídico na América Latina.

A produção teórica de Correas encontra no marxismo uma de suas principais referências analíticas. A partir dessa perspectiva, sua crítica dirige-se às formas pelas quais o direito e o conhecimento jurídico contribuem para reproduzir determinadas relações de poder, ao mesmo tempo em que ocultam suas bases históricas e sociais sob uma aparência de neutralidade. Nesse sentido, a crítica não

se reduz à simples contestação de normas ou instituições jurídicas específicas, mas busca compreender os mecanismos ideológicos que sustentam a legitimidade da ordem jurídica vigente. Para Correas, a tarefa da crítica consiste justamente em tornar visíveis as operações de ocultamento, revelando os interesses, valores e relações de poder que permanecem encobertos sob o discurso jurídico dominante.

Uma das perguntas que orienta a reflexão teórica de Oscar Correas é aparentemente simples, mas possui profundas implicações para a teoria jurídica: "¿por qué las normas establecen como obligatorias ciertas conductas y no otras?" (CORREAS, 1995, p. 20). Com essa indagação, o autor desloca a atenção da mera validade formal das normas para os processos sociais e políticos que explicam sua existência. Em vez de aceitar o direito como um conjunto de regras dadas e legitimadas por procedimentos previamente estabelecidos, Correas procura compreender quais interesses, relações de poder e projetos de sociedade estão presentes na definição daquilo que se torna juridicamente obrigatório.

Essa questão coloca em xeque uma das características centrais da tradição dogmática e positivista: a tendência de concentrar-se na descrição e sistematização das normas vigentes sem interrogar as razões históricas e políticas que explicam sua produção. Para Correas, essa forma de compreender o direito não é neutra. Ao restringir a análise ao funcionamento interno do sistema jurídico, deixa de examinar precisamente aquilo que torna possível a existência desse sistema e os interesses que ele contribui para preservar. Nessa direção, o autor afirma que a conveniência de estudar o direito dessa maneira interessa "a la burguesía, interesada en que su Estado funcione lo mejor posible, sin que nadie se pregunte si eso está bien, si es 'justo', etcétera" (CORREAS, 1995, p. 21). A crítica não se dirige, portanto, apenas ao conteúdo das normas, mas ao próprio modo como a ciência jurídica delimita seu objeto de estudo. Por isso, Correas sustenta que o direito, enquanto disciplina acadêmica e prática profissional, constitui "una ciencia al servicio de la política de la burguesía, no tanto por lo que estudia, sino por lo que no estudia" (ibid.). O ponto central de sua argumentação é que a pretensa neutralidade da ciência jurídica oculta os processos de seleção que definem quais questões são consideradas juridicamente relevantes e quais permanecem excluídas da reflexão jurídica.

A partir dessa perspectiva, muitos juristas acabam participando da reprodução das estruturas de poder sem necessariamente terem consciência disso. Ao concentrar-se na validade formal das normas, na coerência do sistema ou na correta aplicação da legislação, a formação jurídica tende a invisibilizar as dimensões políticas presentes na produção do direito. O resultado é uma prática jurídica que frequentemente contribui para a manutenção da ordem social existente enquanto se apresenta como mera atividade técnica.

Essa compreensão explica por que Correas afirma de forma categórica que "la crítica del derecho es una cuestión política y no un problema 'científico'" (CORREAS, 1995, p. 22). Com essa afirmação, o autor não pretende negar o caráter científico da pesquisa jurídica, mas evidenciar que toda produção de conhecimento sobre o direito está inserida em disputas políticas e sociais concretas. Desse modo, seu objetivo é desenvolver uma crítica jurídica capaz de revelar as implicações políticas presentes nas formas dominantes de produção do conhecimento jurídico. Assim, ao discutir os juristas neopositivistas, sustenta que a crítica:

> "no debe hacerse en el sentido de atacar la cientificidad de su práctica, sino en el sentido de mostrar el carácter político de su quehacer científico; la crítica será, no a la ciencia, sino a los objetivos de la ciencia, que no son otros que la conservación de la sociedad burguesa a través del perfeccionamiento de su derecho" (CORREAS, 1995, p. 23).

O problema, portanto, não reside na existência de métodos rigorosos de análise jurídica, mas nos fins sociais e políticos aos quais esse conhecimento pode servir. Essa posição o leva a questionar um dos pilares do positivismo jurídico: a ideia de que a validade de uma norma decorre exclusivamente de sua produção por uma autoridade competente, segundo procedimentos previamente definidos por normas superiores. Embora reconheça a importância dessas explicações para compreender o funcionamento interno do sistema jurídico, Correas considera que elas permanecem insuficientes porque não respondem à pergunta sobre as razões sociais e políticas que explicam por que determinadas normas são produzidas, legitimadas e aplicadas em detrimento de outras.

A partir dessa leitura, os trabalhos de Correas procuram demonstrar que “el derecho moderno contiene una ‘lógica’, una estructura, que no es sino la forma ‘normativa’ de las exigencias de la reproducción ampliada del capital” (CORREAS, p. 10). O direito moderno aparece, assim, como parte dos mecanismos que contribuem para a reprodução das relações sociais capitalistas. No entanto, sua análise não se reduz a uma visão determinista ou exclusivamente instrumental do direito. O próprio autor reconhece a existência de contradições internas na ordem jurídica moderna e a possibilidade de utilização subversiva de suas categorias.

É nesse contexto que ganha relevância sua reflexão sobre o direito subjetivo.[78] Embora essa categoria tenha sido historicamente produzida no interior da sociedade burguesa e desempenhe funções importantes para a consolidação da ordem liberal, ela também abriu espaços inesperados de disputa. Os sujeitos sociais passaram a mobilizar a linguagem dos direitos para questionar o próprio Estado e exigir o reconhecimento de demandas que frequentemente ultrapassam os limites originalmente previstos pela ordem jurídica. Em outras palavras, o direito pode funcionar simultaneamente como instrumento de dominação e como campo de luta política, permitindo que grupos subalternizados utilizem suas próprias categorias para disputar direitos, reconhecimento e transformação social.

A partir das contribuições da crítica jurídica analisadas anteriormente, torna-se possível compreender que o Direito não pode ser reduzido a um sistema neutro de normas, desvinculado das relações sociais nas quais é produzido e aplicado. Ele constitui um fenômeno histórico e político atravessado por disputas ideológicas, interesses materiais e processos de produção de legitimidade. A forma moderna do Direito, predominante na América Latina, está vinculada a uma matriz eurocêntrica, capitalista e colonial que estabelece determinadas formas de juridicidade como universais, define sujeitos reconhecidos pelo ordenamento e delimita quais

[78] O direito subjetivo refere-se à faculdade ou poder atribuído a um sujeito para exigir, exercer ou defender determinada pretensão reconhecida pelo ordenamento jurídico. Na tradição jurídica moderna, essa categoria está vinculada à ideia de indivíduo como titular de direitos e constitui um dos fundamentos centrais do modelo liberal de direito, especialmente na proteção da propriedade, da liberdade contratual e da autonomia privada.

conhecimentos podem ser considerados juridicamente válidos. Como afirma Kennedy, “El derecho es el área más importante de la ideología burguesa” (KENNEDY, 2012, p. 60). Nesse sentido, o Direito não apenas regula comportamentos, mas também participa da construção de uma determinada ordem social, podendo naturalizar desigualdades e reproduzir estruturas de poder, especialmente quando sua produção e ensino permanecem restritos a uma perspectiva dogmática e positivista.

Sob essa perspectiva crítica, o Direito deve ser compreendido como um campo de disputa no qual diferentes sujeitos sociais confrontam sentidos, projetos e formas de justiça. Essa compreensão permite superar a ideia de um Direito único, neutro e universal, abrindo espaço para reconhecer outras epistemologias e formas normativas produzidas por sujeitos historicamente marginalizados, como povos indígenas, comunidades camponesas e movimentos populares. A partir desse deslocamento, o Direito Agrário pode ser repensado para além de uma técnica destinada exclusivamente à regulação jurídica da terra, passando a ser compreendido como um campo atravessado por conflitos entre diferentes projetos de sociedade, envolvendo o capital, o Estado e os povos indígenas. Assim, um Direito Agrário crítico deve questionar as categorias herdadas da modernidade jurídica, abrir-se ao pluralismo jurídico e reconhecer as territorialidades indígenas como formas legítimas de relação normativa com a terra e o território. Por isso, a descolonização das categorias jurídicas constitui uma condição necessária para compreender e responder às lutas históricas pela terra e pelo território.

### 3.3. Aproximações ao Direito Agrário

O Direito Agrário, como campo específico dentro da ciência jurídica, não surge de maneira espontânea, mas como resultado de transformações profundas nas relações sociais e econômicas, especialmente desde a consolidação do capitalismo como modelo de produção. Ricardo Zeledón (1988) explica que essa ramo do direito tem suas raízes no direito civil, mas se diferencia ao focar não na propriedade como fim em si mesma, mas na atividade que a terra permite desenvolver. Como observa o autor: “El agrario nace del civil, pero no es civil pues este es más derecho de propiedad, mientras el agrario es derecho de actividad”

(ZELEDÓN, 1988, p. 123). Essa distinção é crucial, pois remete à passagem histórica em que a terra, antes ligada à subsistência ou a um valor simbólico, se transforma em mercadoria, ferramenta de acumulação e meio de reprodução do capital. A transformação da terra em instrumento de produção evidencia a insuficiência do direito civil para regular as novas tensões no campo, dando origem a um Direito Agrário que exige autonomia normativa.

Zeledón sustenta que esse processo se consolida com a emergência do Estado social de direito, quando os direitos humanos econômicos e sociais começam a integrar os marcos constitucionais, como em México (1917) e Alemanha (WEIMAR, 1919). Portanto, o Direito Agrário se torna expressão jurídica da exigência social por redistribuir o acesso e o uso da terra. A propriedade se resignifica a partir da lógica de sua função social, alinhando-se ao que afirma Carlos Federico Marés, para quem o Direito Agrário implica uma "revisão da teoria jurídica do próprio direito de propriedade" (DE SOUZA FILHO, 1988, p. 4), questionando assim os pilares do direito ocidental moderno.

Sob essa ótica crítica, o Direito Agrário não pode ser dissociado das lutas sociais por terra e justiça. María Vanessa Fisher González alerta que, ao nascer vinculado aos direitos humanos, o Direito Agrário tem ampliado seu alcance para abordar novas preocupações, como o direito ao meio ambiente e à alimentação, consolidando-se em áreas como o Direito Agroambiental ou Agroalimentar. Como afirma: "El agrario se agiganta en sus fuentes y en su contenido, jamás desaparece o cambia de rumbo" (ZELEDON, 2014, p. 32).

Diante de tudo o que foi exposto, podemos sustentar que O Direito Agrário pode ser compreendido como o conjunto de normas jurídicas, sejam de direito privado ou público, que regulam os sujeitos, bens, atos e relações vinculadas à atividade agrícola, considerando que essa atividade representa não apenas uma forma de produção econômica, mas também uma expressão social, cultural e política das lutas históricas pela terra. Essa disciplina jurídica, constitui-se como campo diferenciado na medida em que a normativa tradicional, baseada no direito civil e comercial, se mostra insuficiente para responder aos conflitos derivados do uso, acesso e função social da terra. O Direito Agrário não é simplesmente um corpo

técnico de normas, mas uma construção histórica situada, atravessada por tensões entre o capital, o trabalho e os direitos coletivos.

### 3.3.1. O Direito Agrário na Bolívia

Pensar o Direito Agrário na Bolívia exige compreender que sua formação histórica apresenta elementos semelhantes ao próprio processo de constituição do Direito Agrário moderno. Assim como ocorreu em outros contextos, sua emergência esteve vinculada à necessidade de organizar juridicamente as relações de produção, regular o uso da terra e estabelecer mecanismos estatais de controle sobre o espaço agrário. O foco inicial esteve, portanto, na terra enquanto fator produtivo e econômico, inserida em projetos de desenvolvimento nacional e de reorganização da propriedade rural. Entretanto, essa racionalidade jurídica não correspondia plenamente às formas históricas pelas quais os povos indígenas compreendiam, ocupavam e organizavam seus territórios. As relações comunitárias com a terra, os sistemas próprios de autoridade e as formas coletivas de reprodução da vida foram frequentemente traduzidos ou subordinados às categorias jurídicas estatais baseadas na propriedade, na produção e na administração territorial.

Nesse sentido, a questão agrária boliviana não pode ser compreendida apenas como um problema de distribuição fundiária ou de regulamentação da atividade agrícola. Trata-se de um campo atravessado por conflitos históricos entre diferentes formas de compreender a terra, o território e a própria relação entre sociedade e natureza. De um lado, encontram-se os modelos jurídicos e econômicos construídos pelo Estado, orientados pela formalização da propriedade e pela integração da produção agrária aos mercados nacionais e internacionais; de outro, encontram-se as formas indígenas de organização territorial, fundamentadas em vínculos históricos, comunitários e culturais com a terra. Essa tensão revela que o Direito Agrário boliviano não se desenvolveu em um espaço neutro, mas dentro de uma estrutura histórica marcada pela colonialidade da terra e pela permanência de categorias jurídicas herdadas da modernidade ocidental. Bartolomé Clavero (2004) demonstra que o Direito Agrário estatal, apesar de processos transformadores como a Reforma Agrária de 1953, permaneceu limitado em sua capacidade de modificar profundamente estruturas jurídicas herdadas do período

colonial e republicano. Para o autor, a permanência da centralidade dos códigos civil e comercial fez com que a terra continuasse sendo interpretada predominantemente a partir das categorias da propriedade privada e da apropriação individual, dificultando o reconhecimento de outras formas jurídicas de relação com o território.

Além disso, Clavero evidencia que o Direito Agrário estatal manteve uma relação frágil com as formas normativas próprias dos povos indígenas, especialmente nas regiões andinas, onde sistemas comunitários e práticas jurídicas próprias continuaram regulando aspectos fundamentais da vida agrária cotidiana. Essa distância entre o direito produzido pelo Estado e as formas indígenas de organização normativa demonstra que o problema agrário boliviano não envolve apenas o acesso ou a distribuição da terra, mas também uma disputa sobre quais racionalidades jurídicas são reconhecidas como legítimas pelo ordenamento estatal. Desse modo, a construção de um Direito Agrário em perspectiva plurinacional exige superar uma visão exclusivamente estatal e incorporar uma abordagem crítica e descolonizadora capaz de dialogar com os sistemas normativos indígenas.

A partir da Reforma Agrária impulsionada em 1953, o Direito Agrário boliviano passou a assumir um papel central na reorganização das relações entre Estado, terra e sujeitos rurais. Esse processo representou uma ruptura importante com o regime latifundiário anterior, especialmente ao reconhecer direitos de acesso à terra para setores camponeses e estabelecer mecanismos estatais de redistribuição fundiária. Contudo, sua implementação também revelou contradições próprias de um modelo agrário conduzido pelo Estado, no qual a democratização formal da propriedade conviveu com novas formas de ocupação territorial, concentração econômica e expansão das fronteiras agrícolas.

Essa configuração jurídica e institucional consolidou-se posteriormente com a criação do Instituto Nacional de Colonização (1962), órgão responsável por executar políticas estatais de migração interna e ocupação de áreas consideradas de maior potencial econômico, especialmente nas terras baixas bolivianas. A política de colonização buscava deslocar populações provenientes de regiões do

altiplano caracterizadas por alta densidade populacional e limitações produtivas para novas áreas agrícolas. Contudo, esse processo também produziu novas disputas territoriais, pois a expansão da fronteira agrícola frequentemente ocorreu sobre espaços tradicionalmente ocupados por povos indígenas das terras baixas, revelando os limites de uma política agrária orientada principalmente por critérios econômicos e produtivos.

Posteriormente, com a promulgação da Lei do Serviço Nacional de Reforma Agrária (Lei INRA) em 1996, foram redefinidos os mecanismos jurídicos de saneamento, titulação e regularização da propriedade agrária no território nacional. A legislação introduziu novas categorias jurídicas e buscou responder a conflitos históricos relacionados à propriedade da terra, incluindo o reconhecimento das Terras Comunitárias de Origem (TCO). Entretanto, apesar desses avanços normativos, a lógica predominante permaneceu vinculada à capacidade do Estado de reconhecer e formalizar direitos territoriais, mantendo uma assimetria entre o reconhecimento jurídico estatal e as formas próprias pelas quais os povos indígenas compreendem, administram e reproduzem seus territórios.

Essa tensão entre a formalidade jurídica estatal e a realidade social agrária também aparece nas experiências daqueles que participaram diretamente da administração agrária boliviana. Conforme relata o Dr. Mamani Ávila, funcionário público durante o período anterior ao INRA:

> "Yo trabajé como funcionario público antes del INRA, cuando aún se llamaba SNRA. En el altiplano, la situación era difícil y conflictiva; casi nadie quería trabajar aquí debido a las constantes protestas. Los campesinos nunca estaban conformes, y no había mucho movimiento económico para los abogados. En cambio, tenía colegas que trabajaban en temas agrarios en Santa Cruz, donde al mes ya tenían sus hectáreas. Varios funcionarios del antiguo SNRA lograron obtener tierras allí. En el altiplano también ocurrió, pero en menor medida" (Dr. Mamani Ávila[79], 29 de maio de 2024, La Paz, Bolivia).

O relato evidencia uma dimensão frequentemente ocultada nas análises institucionais do Direito Agrário: a aplicação das normas agrárias ocorre dentro de relações concretas de poder, interesses econômicos e disputas territoriais. A

[79] Nome fictício a pedido do entrevistado.

diferença apontada entre o altiplano e Santa Cruz não representa apenas uma divergência regional, mas revela a própria orientação histórica das políticas agrárias bolivianas, nas quais determinados espaços territoriais adquiriram maior valor econômico e estratégico dentro dos projetos nacionais de desenvolvimento. O campo agrário, como espaço de atuação profissional para advogados, ocupou assim um lugar central nas instituições estatais encarregadas da reorganização das relações entre terra, Estado e sujeitos rurais, especialmente no Serviço Nacional de Reforma Agrária (SNRA), no Instituto Nacional de Colonização e posteriormente no Instituto Nacional de Reforma Agrária (INRA). Embora a questão agrária boliviana tenha emergido em um contexto marcado pelas históricas lutas indígenas pela terra e pelo território, o projeto estatal que orientou as políticas agrárias esteve fortemente vinculado à incorporação da produção rural aos circuitos econômicos nacionais e à expansão de um modelo de desenvolvimento baseado na exploração produtiva da terra.

Entretanto, a aplicação dessas políticas assumiu características distintas conforme as regiões do país. No caso do espaço andino, marcado por condições climáticas adversas, solos menos favoráveis à agricultura extensiva e pela presença histórica de comunidades indígenas que preservaram formas próprias de organização territorial, a terra não foi incorporada da mesma maneira ao projeto econômico estatal. Como observa Peralta (2010), essas características fizeram com que o altiplano fosse percebido como uma região de menor interesse para determinados projetos produtivos. Além disso, a presença de comunidades indígenas andinas, com uma longa memória histórica de resistência e reivindicação de seus territórios ancestrais desde o período colonial, conferiu à questão agrária uma dimensão que ultrapassava a simples produção econômica. Nesse contexto, as políticas de distribuição e reconhecimento da terra na região andina estiveram frequentemente relacionadas às comunidades camponesas que mantinham formas coletivas de organização e produção voltadas principalmente à reprodução social e ao autoconsumo (SARKISYANZ, 2013). Assim, a atuação dos advogados agraristas nessa região esteve vinculada principalmente aos processos de dotação, saneamento e reconhecimento formal de direitos sobre a terra, inserindo essas

formas comunitárias dentro de uma estrutura jurídica estatal que nem sempre correspondia às suas próprias formas de organização territorial.

Na região oriental, especialmente em Santa Cruz, Beni e Tarija, o Direito Agrário assumiu uma configuração distinta, fortemente vinculada à expansão econômica e à valorização comercial da terra. Os processos de saneamento e regularização fundiária estiveram associados ao fortalecimento de setores produtivos voltados à exportação, como a produção de soja, a pecuária e a exploração madeireira. Conforme analisam Soruco e Plata (2008), a formação histórica das elites regionais de Santa Cruz esteve marcada por processos de diferenciação social e econômica vinculados a determinados projetos de modernização regional. Nesse cenário, o Direito Agrário tornou-se também um campo profissional associado aos setores econômicos dominantes, impulsionado pelos investimentos estatais destinados à expansão da fronteira agrícola.

A própria experiência dos profissionais que atuaram nesse campo revela essas diferenças regionais. Como relata o Dr. Marcelo Vaca, advogado agrarista de Santa Cruz:

> "Si bien es cierto que en La Paz tenían sus élites abogadiles, aquí en Santa Cruz era pues otra cosa: aquí prevalecía el color, el apellido. Un paceño[80] que se atrevía a registrarse en nuestro colegio de abogados recibía bullying. El campo agrario siempre fue, y hasta ahora lo sigue siendo, un área rentable. Santa Cruz es el motor de la economía, y esa economía se mueve con la actividad agropecuaria. Ahí es donde trabajamos". (Dr. Marcelo Vaca, 6 de julho de 2024)

O relato evidencia que o Direito Agrário boliviano não pode ser compreendido como uma prática jurídica uniforme em todo o território nacional. Enquanto no mundo andino esteve profundamente relacionado às comunidades camponesas, aos processos de saneamento e às disputas históricas pelo reconhecimento da terra, na região oriental assumiu uma configuração mais vinculada ao agronegócio, à expansão produtiva e à valorização econômica da propriedade agrária. Dessa forma, o Direito Agrário na Bolívia revela uma profunda ambivalência. Por um lado, constituiu um instrumento jurídico capaz de reconhecer direitos sobre a terra,

[80] Gentílico da pessoa nascida na cidade de La Paz (Bolívia): paceño (masculino) / paceña (feminino).

formalizar demandas camponesas e criar mecanismos institucionais de redistribuição e regularização fundiária. Por outro, permaneceu inserido em uma estrutura estatal marcada por uma racionalidade produtiva e econômica que frequentemente subordinou outras formas de relação com a terra e o território. Assim, embora tenha incorporado preocupações sociais relacionadas à função da propriedade e aos direitos dos trabalhadores rurais, sua trajetória demonstra os limites de um modelo jurídico que buscou organizar a questão agrária principalmente a partir das categorias modernas de propriedade, produção e desenvolvimento.

Essa contradição permite compreender que os conflitos agrários na Bolívia não são apenas disputas econômicas ou fundiárias, mas também disputas sobre conhecimento, autoridade e formas legítimas de produzir justiça sobre a terra. A dificuldade histórica do Direito Agrário estatal em reconhecer plenamente outras racionalidades jurídicas evidencia os limites de uma abordagem exclusivamente estatal da questão agrária. É nesse espaço de tensão que se fortalecem e ganham maior reconhecimento institucional os sistemas jurídicos indígenas e a Jurisdição Indígena Originária Camponesa, enquanto expressões de formas próprias e históricas de compreender a justiça, o território e a organização social.

### 3.4. A justiça indígena na Bolívia

A compreensão dos conflitos agrários na Bolívia exige superar uma visão limitada da terra como simples objeto de propriedade ou produção econômica. Como foi analisado anteriormente, o Direito Agrário estatal consolidou-se historicamente a partir de categorias jurídicas vinculadas à propriedade, à produção e à administração territorial. Entretanto, para os povos indígenas, o território constitui uma dimensão mais ampla, relacionada à reprodução da vida coletiva, à memória histórica, à espiritualidade e às formas próprias de organização social. Nesse sentido, a disputa pela terra também envolve uma disputa sobre quais formas jurídicas e quais autoridades possuem legitimidade para organizar a vida territorial.

Enquanto o Estado boliviano impulsionava reformas após a Revolução Nacional de 1952, especialmente a reforma agrária e a ampliação da cidadania política, os povos indígenas continuavam mantendo e praticando seus próprios

sistemas normativos para regular as relações comunitárias, resolver conflitos e garantir a reprodução da vida coletiva. Desde o período colonial e ao longo da formação republicana, essas formas jurídicas persistiram como mecanismos legítimos de organização social, embora tenham sido sistematicamente invisibilizadas ou subordinadas pelo ordenamento jurídico estatal (CHUQUIMIA, 2020). Essa permanência histórica demonstra que a justiça indígena não surge como consequência do reconhecimento constitucional contemporâneo, mas como continuidade de práticas normativas anteriores à própria formação do Estado boliviano. O reconhecimento posterior do pluralismo jurídico pela Constituição Política do Estado de 2009 representa, portanto, uma mudança no plano formal: não cria esses sistemas, mas reconhece sua existência e busca reposicioná-los dentro de uma estrutura jurídica que historicamente os havia marginalizado.

Para compreender a justiça indígena em sua própria racionalidade, é necessário afastar-se das categorias construídas pelo direito positivo moderno que frequentemente procuram avaliá-la a partir de seus próprios critérios de validade. Como alerta o sociólogo aymara Marcelo Fernández Osco, não se deve cometer o equívoco de buscar no direito indígena simples “equivalências” ou paralelismos com as estruturas do direito estatal (FERNÁNDEZ, 2000: XVIII). A justiça indígena não constitui uma versão incompleta ou tradicional do direito moderno, mas uma forma própria de produção normativa baseada em outros fundamentos epistemológicos, sociais e culturais. Portanto, compreender esses sistemas jurídicos exige reconhecer seus próprios códigos, valores, práticas e formas de construção da autoridade. Diferentemente do modelo jurídico estatal, fundamentado predominantemente na codificação escrita, na separação entre direito e moral e na centralidade das instituições oficiais, os sistemas indígenas articulam memória coletiva, oralidade, território, espiritualidade e participação comunitária como elementos constitutivos da normatividade.

A dificuldade histórica do Estado boliviano em reconhecer essas formas jurídicas está relacionada à própria formação colonial do direito. Desde a colonização, estabeleceu-se uma hierarquia entre diferentes formas de conhecimento e organização social, na qual as práticas indígenas foram classificadas como inferiores, primitivas ou incompatíveis com a ideia moderna de

civilização. A divisão colonial entre a “cidade dos índios” e a “cidade dos brancos”[81] não representou apenas uma separação territorial, mas também uma hierarquização de saberes, instituições e formas de produzir justiça. Essa lógica permaneceu durante o período republicano, quando o direito estatal foi construído sob um paradigma monocultural que negava legitimidade aos sistemas normativos indígenas. Assim, o Direito, enquanto disciplina acadêmica e campo institucional de poder, desenvolveu-se a partir de categorias jurídicas ocidentais, deixando em segundo plano outras formas de compreender a autoridade, o conflito e a justiça.

Mesmo nas análises contemporâneas sobre direito indígena, permanecem frequentemente presentes categorias herdadas dessa matriz colonial, como as oposições entre “civilizados/bárbaros”, “letrados/orais”, “direito positivo/justiça indígena originária” ou “mestiço-indígena” (FERNÁNDEZ, 2010, p. 37). Essas classificações revelam que a disputa pelo reconhecimento da justiça indígena não é apenas jurídica, mas também epistemológica: trata-se de questionar quais conhecimentos são considerados legítimos para produzir direito. Assim, a crítica à colonialidade jurídica torna-se indispensável. Como propõem Silvia Rivera Cusicanqui (2004) e Bautista (2014), o conhecimento institucionalizado como ciência não é neutro nem universal, mas está atravessado por relações históricas de poder que definem quais saberes são reconhecidos e quais são marginalizados. Aplicado ao campo jurídico, esse argumento permite compreender que a exclusão dos sistemas normativos indígenas não ocorreu apenas pela ausência de reconhecimento legal, mas também pela imposição de uma determinada forma de compreender o direito como única racionalidade válida.

Um dos estudos mais representativos sobre os sistemas jurídicos indígenas nos Andes bolivianos é desenvolvido por Marcelo Fernández Osco em sua obra “La ley del ayllu: Práctica de jach’a justicia y jisk’a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras” (2000). O autor demonstra que a legitimidade do direito indígena não se encontra na existência de normas escritas semelhantes às produzidas pelo Estado, mas na continuidade histórica da memória comunitária, nas

[81] O colonialismo espanhol dividiu a sociedade em duas: a cidade dos brancos e a cidade dos índios, criando assim um senso comum que legitima as características da cidade dos brancos e desqualifica a cidade dos índios.

experiências compartilhadas e nos conhecimentos transmitidos coletivamente. A autoridade normativa nasce, nesse caso, da relação entre comunidade, território e história. Essa característica revela uma diferença central em relação ao positivismo jurídico moderno: enquanto este tende a localizar a validade do direito na sua produção institucional por órgãos autorizados, os sistemas indígenas encontram legitimidade na reprodução social da comunidade e na capacidade de manter o equilíbrio coletivo. O passado, portanto, não representa apenas uma referência simbólica, mas constitui uma fonte viva de autoridade normativa.

Além disso, Fernández Osco destaca que a justiça indígena possui uma dimensão ritual e espiritual que não elimina sua capacidade reguladora ou sancionadora. Ao contrário, seus mecanismos de resolução de conflitos articulam dimensões sociais, morais e jurídicas, buscando restaurar o equilíbrio comunitário (FERNÁNDEZ, 2000, p. 51). A sanção, nesse contexto, não possui como finalidade exclusiva punir o indivíduo, mas reconstruir as relações afetadas pelo conflito. A partir de seus estudos nas comunidades aymaras, o autor identifica diferentes níveis de justiça: a jach'a jucha ou justiça maior, relacionada aos conflitos considerados mais graves; a taypi ou justiça intermediária, aplicada a disputas que exigem equilíbrio entre diferentes interesses; e a jisk'a jucha ou justiça menor, voltada principalmente a conflitos cotidianos e familiares. Cada uma dessas dimensões envolve diferentes autoridades, procedimentos e formas de reparação, demonstrando a complexidade interna desses sistemas normativos.

Nas terras baixas bolivianas, que abrangem regiões amazônicas, do Chaco e do Pantanal, os sistemas jurídicos indígenas apresentam outras formas organizativas, embora mantenham elementos comuns relacionados à coletividade, à autoridade comunitária e à busca pela restauração das relações sociais. As decisões geralmente são construídas em espaços coletivos, como assembleias e cabildos, conduzidos por autoridades legitimadas pela própria comunidade (NORDENSKIÖLD, 2003). Nesses contextos, a justiça também não se limita à punição, mas busca reparar danos, reconstruir vínculos e preservar o equilíbrio social. A diversidade dos povos indígenas dessas regiões também se expressa na forma como estruturam seus mecanismos de decisão e resolução de conflitos, que estão relacionados às suas próprias trajetórias históricas, formas de ocupação

territorial e modos de organização interna. Assim, os sistemas jurídicos das terras baixas não constituem um modelo único ou homogêneo, mas diferentes expressões normativas construídas a partir das experiências específicas de cada povo e de suas relações com o território.

**Imagem 8. Autoridades indígenas aymaras iniciando o rito de permissão à terra antes de começar a reunião. Parcopata, 02/10/2023. Fonte: fotografia do próprio autor.**

Esses sistemas jurídicos indígenas existiam e funcionavam antes mesmo de seu reconhecimento pelo Estado boliviano e antes da previsão constitucional de igualdade hierárquica entre jurisdições. Como demonstra Aráoz (1991), as

comunidades indígenas já possuíam mecanismos próprios de resolução de conflitos plenamente eficazes dentro de seus espaços territoriais. A Constituição de 2009, portanto, não criou uma nova forma de justiça, mas reconheceu juridicamente uma realidade histórica anteriormente existente. Entretanto, o reconhecimento constitucional do pluralismo jurídico não eliminou as tensões entre diferentes formas de autoridade. Quando os conflitos permanecem restritos ao espaço comunitário, os sistemas indígenas continuam operando conforme suas próprias lógicas. O problema surge quando esses conflitos envolvem sujeitos externos, interesses econômicos, disputas territoriais ou atores vinculados à jurisdição ordinária. Nesses casos, a disputa deixa de ser apenas sobre a terra e passa a envolver também qual sistema jurídico possui legitimidade para decidir sobre o território.

É precisamente nessa tensão entre o reconhecimento formal do pluralismo jurídico e sua aplicação concreta que se inserem os conflitos analisados nos próximos estudos de caso. Neles será possível observar como comunidades indígenas, diante de disputas territoriais, acionam seus próprios sistemas normativos, mas enfrentam os limites impostos pela permanência de uma cultura jurídica estatal ainda marcada pelo monismo jurídico.

### 3.5. Estudo de Caso I: “Cada vez somos menos os originários que habitam essas terras” - Guarayos e o Conflito pelo Territorio

O ponto inicial desta pesquisa começou em Guarayos. Em 2021, as imagens divulgadas pela imprensa sobre os grandes incêndios que atingiram esse território do leste boliviano revelaram uma realidade marcada por profundas contradições: animais silvestres queimados, comunidades guarayas denunciando a destruição de seus territórios, milhares de hectares de floresta afetados e, ao mesmo tempo, um Estado que sustentava discursos sobre plurinacionalidade, proteção da Mãe Terra e defesa dos povos indígenas. Como era possível a coexistência desses discursos com uma realidade territorial marcada pela perda progressiva dos espaços indígenas?

Os responsáveis diretos pelos incêndios estavam vinculados, principalmente, à expansão de atividades pecuárias e agroindustriais que avançavam sobre áreas tradicionalmente ocupadas pelo povo guarayo. Contudo, o conflito revelava uma

dimensão ainda mais complexa: a presença dos chamados “interculturais”, denominação utilizada atualmente para grupos anteriormente identificados como colonizadores, tema que será desenvolvido no segundo capítulo. Muitos desses grupos, formados principalmente por indígenas provenientes das regiões altas andinas e dos vales, passaram a ocupar novos espaços territoriais considerados pelo Estado como “disponíveis” ou “improdutivos”, frequentemente com apoio ou respaldo de organizações sociais vinculadas ao próprio aparato estatal.

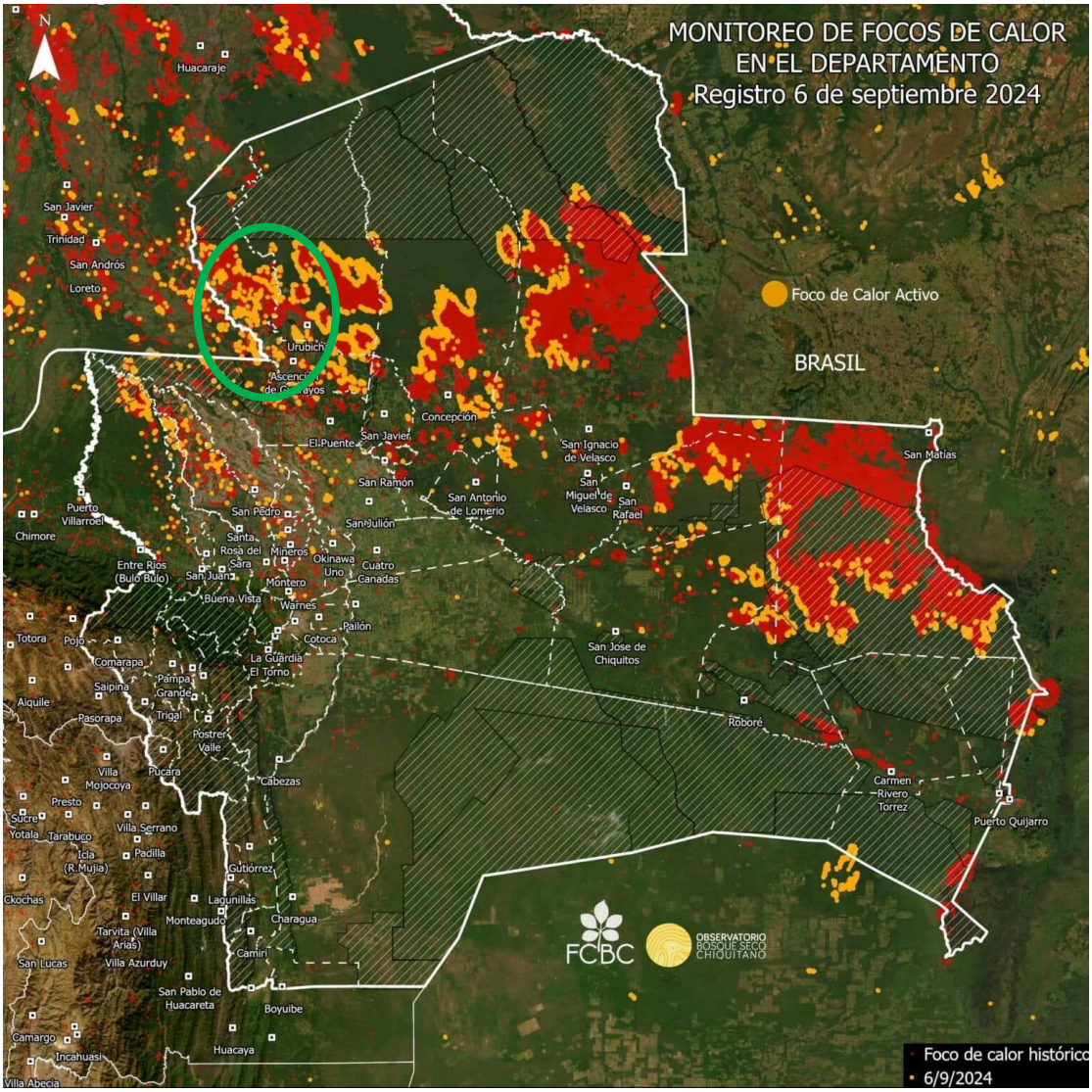


**Imagem 9. Mapa do departamento de Santa Cruz com os focos de calor e as áreas queimadas em 2024. A marcação em verde é de minha autoria e destaca os três municípios de Guarayos afetados pelo fogo.**

**Fonte: Observatório do Bosque Seco Chiquitano.**

A situação apresentava uma contradição particularmente significativa para a compreensão do Estado Plurinacional boliviano: povos indígenas ocupando territórios de outros povos indígenas. Como compreender essa realidade diante dos discursos de defesa da *Pachamama* e das concepções indígenas andinas que historicamente reivindicaram uma relação de equilíbrio com a natureza? O conflito guarayo evidencia, portanto, que a questão territorial indígena não pode ser reduzida a uma disputa entre proprietários e ocupantes, mas deve ser analisada a partir das diferentes racionalidades jurídicas, políticas e territoriais que disputam o significado da terra e do território na Bolívia contemporânea.

Ao chegar em Guarayos, era possível perceber que o território amazônico passava por um processo acelerado de transformação. Em Urubichá, município onde a presença cultural guaraya permanece mais fortalecida, dirigi-me ao cabildo indígena para dialogar com suas autoridades. No caminho até essa instituição, encontrei alguns membros do povo guarayo comercializando artesanatos nas ruas. Desde o primeiro contato, percebi certa desconfiança em relação à minha presença: um indígena aymara proveniente da região andina buscando compreender conflitos territoriais amazônicos era recebido com cautela. Essa desconfiança não era resultado apenas de uma diferença cultural ou geográfica, mas estava relacionada à própria história das relações entre povos indígenas na Bolívia. Durante décadas, setores andinos foram associados ao comércio, à ocupação de espaços econômicos e, mais recentemente, aos processos de expansão territorial por meio dos chamados assentamentos interculturais. Assim, minha presença como pesquisador indígena andino estava atravessada pelas próprias tensões históricas que constituíam o conflito territorial que buscava compreender.

### 3.5.1. Antecedentes territoriais

O povo indígena guarayo, localizado no departamento de Santa Cruz, habita uma região de transição entre os Andes e a Amazônia, espaço historicamente marcado por disputas territoriais, processos coloniais e diferentes formas de apropriação da terra. Desde o período colonial, seu território foi submetido à intervenção de missões religiosas, mecanismos de exploração da força de trabalho indígena e posteriormente às políticas estatais republicanas de ocupação e controle

territorial (CIPCA, 2007). Essa trajetória demonstra que a questão agrária na Bolívia nunca esteve limitada à distribuição formal da propriedade da terra. Como discutido anteriormente, o Direito Agrário estatal foi estruturado principalmente como instrumento de organização da produção e regularização da propriedade rural. Entretanto, para povos como os guarayos, o território possui uma dimensão mais ampla, vinculada à reprodução cultural, espiritual e comunitária de sua existência. A tensão central reside justamente no fato de que os mecanismos jurídicos estatais frequentemente reconheceram a terra como unidade produtiva, enquanto os povos indígenas a compreendem como espaço integral de vida coletiva.

Durante o século XX, especialmente após a Reforma Agrária de 1953, os guarayos passaram por um processo progressivo de redução territorial, enquanto se consolidava a presença de grandes fazendeiros, comerciantes de madeira e outros atores econômicos interessados na exploração dos recursos naturais. Como afirma Pereira:

> "La secularización, la reforma agraria, los partidos políticos y el gobierno nacional al desestructurar el sistema productivo, cambiando la esencia del régimen de propiedad de la tierra en guarayos, redujeron al indígena a una mísera dependencia de las estructuras sociales y económicas del Estado, castrando todas las iniciativas propias, para desarrollarse con autonomía" (PEREIRA, 2013, p. 123).

A análise de Pereira evidencia uma das principais contradições do processo agrário boliviano: embora a Reforma Agrária tenha representado uma ruptura formal com o regime latifundiário anterior, ela também incorporou uma lógica estatal de reorganização territorial que nem sempre reconheceu as formas próprias de organização indígena. A transformação dos regimes de propriedade acabou subordinando práticas comunitárias a modelos jurídicos e econômicos externos, reduzindo a autonomia dos povos sobre seus próprios territórios.

Para o povo guarayo, a titulação coletiva das terras tornou-se uma ferramenta central de proteção territorial e continuidade de seu modo de vida. Em 1969, mediante o Decreto Supremo nº 12268, foi criada a Reserva Florestal de Guarayos, com uma extensão aproximada de 1.200.000 hectares. Posteriormente, com a Lei nº 1715, o povo guarayo conseguiu a titulação de aproximadamente 1,473

milhões de hectares dentro da área da reserva. Contudo, essa conquista jurídica não impediu novos processos de ocupação territorial. Até 2016, devido à expansão de assentamentos promovidos por empresários agrícolas e migrações de camponeses provenientes das regiões altas (principalmente povos indígenas aymaras e quéchuas vinculados à produção agrícola e à expansão da monocultura da folha de coca[82]), a extensão efetivamente protegida da Reserva Florestal foi reduzida para menos de 700.000 hectares (BERTON, 2016). Esse processo provocou impactos ambientais significativos, especialmente pela contaminação dos solos e dos rios, afetando diretamente as formas tradicionais de vida das comunidades guarayas.

Diante desse cenário, em 2017, diferentes comunidades guarayas decidiram fortalecer a luta pela autonomia indígena como estratégia de proteção territorial, utilizando os direitos reconhecidos pela Constituição Política do Estado Plurinacional (CALLEJAS, 2017). Entretanto, esse processo permaneceu limitado pelas exigências institucionais e burocráticas estabelecidas pelo próprio Estado para o reconhecimento das autonomias indígenas, revelando uma das tensões centrais do constitucionalismo plurinacional boliviano: o reconhecimento formal dos direitos indígenas convive com estruturas administrativas que dificultam sua efetivação prática.

| Tipo de terra | Condições de venda / transferência | Proteção legal e limitações | Normativa aplicável |
|---|---|---|---|
| **Terras com títulos de propriedade** | Podem ser vendidas, transferidas ou hipotecadas somente | Devem estar registradas no INRA ou em Direitos Reais | - Lei INRA- Normativa registral |

[82] Embora a folha de coca seja de produção pré-colonial e seu consumo seja tradicional, a monocultura da coca produz a degradação dos solos e a perda da biodiversidade. Para obter mais informações sobre isso, ver: JACOBI, Johanna; LOHSE, Luis; MILZ, Joachim. El cultivo de la hoja de coca en sistemas agroforestales dinámicos en los Yungas de La Paz. **RevActaNova.**, Cochabamba , v. 8, n. 4, p. 604-630, sept. 2018. Disponible en http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1683-07892018000200008&lng=es&nrm=iso

| | | | |
|---|---|---|---|
| **individual (pequenas, médias ou grandes)** | se possuírem título individual inscrito nos órgãos competentes. | para que a venda seja válida e reconhecida legalmente. | (Direitos Reais) |
| **Terras Comunitárias de Origem (TCOs) e terras coletivas tituladas** | Não podem ser vendidas, alienadas, oneradas, penhoradas ou revertidas. | Possuem proteção especial para evitar o esbulho e garantir a integridade do território indígena. | - Lei INRA, art. 3- Constituição Política do Estado (CPE), art. 394 |

**Tabela VIII. Formas de aquisição e proteção da terra na Bolívia. Elaboração propia.**

### 3.5.2. O mercado ilegal de terras e desigualdade

O O território dos Guarayos, localizado na província de mesmo nome, no departamento de Santa Cruz, constitui uma das áreas indígenas mais extensas da região amazônica boliviana. Reconhecido oficialmente como Território Comunitário de Origem (TCO) pela Lei nº 1715 do Serviço Nacional de Reforma Agrária, esse espaço passou a ser juridicamente protegido como propriedade coletiva dos povos indígenas. Posteriormente, com a Constituição Política do Estado de 2009, essa categoria foi substituída pela denominação Terra Indígena Originária Camponesa (TIOC), reforçando o reconhecimento constitucional do caráter coletivo, indivisível e inalienável desses territórios. Entretanto, a proteção jurídica estabelecida pela legislação boliviana não eliminou as disputas históricas em torno da terra. Ao contrário, o caso guarayo evidencia uma das principais contradições do modelo agrário boliviano: embora o ordenamento jurídico reconheça formalmente a propriedade coletiva indígena, a realidade territorial continua marcada por mecanismos que permitem sua fragmentação, ocupação e apropriação por interesses externos. A existência de normas protetivas convive, assim, com práticas políticas, econômicas e administrativas que frequentemente enfraquecem a efetividade desses direitos.

Apesar da proibição legal de venda, transferência ou alienação das TIOC, nas últimas décadas desenvolveram-se diferentes estratégias para contornar essas limitações jurídicas. Entre elas, destaca-se o mecanismo conhecido como "certificação", utilizado como instrumento informal de reconhecimento de posse em favor de terceiros. Como explicam Colque e Vadillo:

> "El mecanismo utilizado para la transferencia de tierras comunitarias es lo que se conoce como 'certificación', que consiste en un documento escrito y firmado por la dirigencia guaraya reconociendo un determinado derecho de posesión a favor de terceros. Las certificaciones de los indígenas guarayos han sido utilizadas ampliamente por los adquirientes para respaldar sus trámites de saneamiento y titulación" (COLQUE Y VADILLO, 2022, p. 65).

Esse mecanismo revela uma dimensão complexa do conflito territorial: a disputa não ocorre apenas pela ocupação física da terra, mas também pela manipulação dos próprios instrumentos jurídicos criados pelo Estado para regular a propriedade agrária. Assim, categorias jurídicas como posse, titulação e saneamento, que deveriam funcionar como garantias de segurança territorial, podem ser apropriadas por grupos com maior capacidade econômica e política para legitimar processos de ocupação. Embora juridicamente as terras TIOC não possam ser comercializadas, membros das comunidades guarayas denunciam que determinadas lideranças, muitas vezes vinculadas a estruturas políticas próximas ao governo central, passaram a emitir certificações utilizadas posteriormente para solicitar processos de saneamento e titulação perante as instituições estatais. Dessa forma, o conflito territorial evidencia não apenas a presença de atores externos, mas também as tensões internas produzidas pela inserção das comunidades indígenas em sistemas administrativos e econômicos que operam segundo uma lógica distinta das formas tradicionais de organização territorial.

Nas últimas décadas, Guarayos tornou-se um dos principais epicentros do mercado ilegal de terras na Bolívia. O Instituto Nacional de Reforma Agrária (INRA), apesar de possuir a função institucional de regularizar e proteger os direitos agrários, demonstrou limitações para conter processos de avassallamiento, sobreposição de títulos, falsificação documental e ocupações promovidas por grupos ligados à agroindústria, à exploração florestal e ao tráfico de terras.

Essa situação demonstra que o problema agrário boliviano não pode ser compreendido apenas como uma falha administrativa ou como resultado de conflitos individuais pela posse da terra. Trata-se de uma disputa estrutural envolvendo diferentes projetos territoriais: de um lado, a concepção indígena do território como espaço coletivo de reprodução da vida, da cultura e das relações comunitárias; de outro, uma lógica econômica que transforma a terra em ativo produtivo e objeto de acumulação. Nesse sentido, o caso guarayo evidencia como a desigualdade territorial não é apenas consequência da ausência de normas jurídicas, mas também da permanência de estruturas de poder capazes de instrumentalizar o próprio direito para favorecer determinados interesses. Enquanto as comunidades guarayas continuam enfrentando obstáculos para garantir o reconhecimento efetivo de seus territórios, grupos econômicos e políticos ampliam seu controle sobre extensas áreas mediante relações de influência, violência, corrupção institucional e práticas clientelistas.

A experiência de Guarayos revela, portanto, uma das principais tensões do Estado Plurinacional boliviano: o reconhecimento constitucional dos direitos territoriais indígenas convive com práticas estatais e econômicas que continuam reproduzindo formas históricas de concentração e apropriação da terra. Essa contradição será aprofundada no estudo das disputas jurisdicionais que surgem quando os povos indígenas recorrem aos seus próprios sistemas normativos para defender seus territórios diante dessas ameaças.

### 3.5.3. Proteger o território

> “Desde nuestros abuelos sabemos que la tierra no tiene dueño. Que hay que tratarla con respeto. No hay que casar por demás, no hay que sacar el alimento por demás. Todo a su necesidad, sin exagerar. Al final todos vamos a volver a el, al abuelo, el nos va a recibir cuando moramos. Por eso hay que respetar a la tierra. Nuestros antepasados llegaron aquí para cuidar. Pero ahora todo ha cambiado. Todo quieren poner a la venta” (Irayigra, Urubichá, Santa Cruz. 6 de abril de 2023)

A fala de Irayigra expressa uma concepção territorial que se distancia profundamente da lógica moderna de propriedade privada, na qual a terra é compreendida como um bem apropriável, comercializável e passível de exploração econômica. Para o povo Guarayo, assim como para muitos povos indígenas

amazônicos, a terra não representa apenas um espaço físico delimitado por títulos jurídicos, mas constitui uma relação de pertencimento entre seres humanos, natureza, memória ancestral e reprodução coletiva da vida. O território não é compreendido como algo que pertence ao indivíduo; ao contrário, são os sujeitos que pertencem ao território.

**Imagem 10. Cabildo indígena de Urubichá, fotografia própria do autor.**

**5 de abril de 2023**

Essa forma de compreender a terra frequentemente foi interpretada, desde perspectivas externas vinculadas ao modelo desenvolvimentista, como ausência de racionalidade econômica ou como incapacidade de compreender o valor produtivo da propriedade[83]. Contudo, essa leitura revela justamente o limite das categorias

[83] Durante minha estadia na cidade de Santa Cruz de la Sierra, capital do departamento, é comum entre piadas e brincadeiras fazer referência ao "índio guarayo" como sinônimo de ignorante: "vamos a beber a lo guarayo", "qué tipo más tonto, ya parece un guarayo".

jurídicas modernas para compreender outras formas de relação territorial. O conflito guarayo demonstra que a disputa não ocorre apenas sobre quem possui um documento reconhecido pelo Estado, mas sobre quais sentidos de terra e território serão considerados legítimos dentro da ordem jurídica boliviana.

Diante das constantes ameaças ao seu território, o povo guarayo desenvolveu diferentes estratégias de resistência, tanto no campo organizativo quanto jurídico. Lideranças comunitárias denunciaram reiteradamente os processos de avasallamiento e buscaram apoio junto a organizações indígenas departamentais e nacionais (COLQUE Y VADILLO, 2022). A defesa da “terra e território” não representa apenas uma reivindicação fundiária, mas uma luta pela continuidade cultural, espiritual e comunitária, uma vez que a floresta, os rios e os espaços de vida fazem parte da própria identidade guaraya. Entretanto, essa resistência encontra obstáculos não apenas externos, mas também internos. A expansão dos interesses econômicos sobre o território indígena tem produzido processos de divisão comunitária e cooptação de algumas lideranças mediante promessas de benefícios econômicos ou políticos. Desse modo, o conflito territorial não pode ser reduzido a uma oposição simples entre indígenas e não indígenas, pois também envolve disputas internas sobre os sentidos da representação, da autoridade e da relação com o Estado.

Paulino Uraca, dirigente da organização indígena guaraya, relata um conflito ocorrido durante a gestão de 2022 na comunidade de Yaguarú, localizada no município de Urubichá. Embora faça parte da TCO Guarayos, a comunidade ainda possuía áreas não regularizadas em caráter familiar, situação que facilitava novas formas de ocupação e reivindicação por terceiros. Essa vulnerabilidade territorial estava relacionada ao interesse crescente de empresários ligados ao agronegócio e de grupos interculturais, especialmente porque Urubichá possui áreas consideradas favoráveis para o cultivo de soja. Segundo Uraca, em maio de 2022, grupos identificados como camponeses interculturais provenientes das regiões andinas ingressaram nos limites da comunidade alegando possuir documentos assinados por dirigentes da Central de Organizaciones de los Pueblos Nativos Guarayos (COPNAG), os quais supostamente reconheciam direitos de posse sobre essas áreas. Esses documentos eram utilizados como justificativa para solicitar

posteriormente processos de regularização e titulação perante as instituições estatais. A ausência de atuação efetiva do INRA na regularização dessas áreas criou um espaço de insegurança jurídica aproveitado por diferentes atores interessados na ocupação territorial. Como afirma Uraca:

> “Cada vez somos menos los originarios que habitamos estas tierras, y cada vez más personas de afuera, desde empresarios cambas hasta interculturales de La Paz, están entrando en nuestro territorio. Lo más grave es que ellos tienen papeles, y lo peor es que nuestros propios hermanos vendieron” (Paulino Uraca, Urubichá, 5 de junho de 2023).

A fala evidencia uma das principais contradições do conflito territorial guarayo: os mecanismos jurídicos criados para garantir segurança sobre a terra podem ser apropriados como instrumentos de legitimação de novas formas de ocupação. A existência de documentos não significa necessariamente a existência de legitimidade territorial, especialmente quando esses documentos são produzidos em contextos de assimetria política e econômica. Nesse ponto, torna-se necessário diferenciar as comunidades indígenas de base e suas formas cotidianas de organização das estruturas dirigentes vinculadas às instituições políticas. Durante o trabalho de campo realizado no território guarayo, observou-se que algumas das principais autoridades indígenas mantinham seus escritórios na cidade de Santa Cruz de la Sierra, distante das comunidades que formalmente representavam, retornando aos territórios apenas periodicamente. Essa distância espacial também revelava uma distância política entre as decisões tomadas pelas lideranças e as preocupações diárias das comunidades afetadas pelos conflitos territoriais. Como relata Alberto Armoye:

> “En vano los comunarios se han organizado para defender nuestra tierra, hemos querido hablar con algunos concejales, diputados, pero como somos pocos, no nos hacen caso. Más bien apoyan que vengan de otros lugares, dicen que ellos más bien van a poblar y trabajar el territorio. Estaría bien eso, pero ellos no llegan con respeto, nos quieren imponer sus prácticas” (Alberto Armoye, Urubichá, 26 de abril de 2023).

O conflito demonstra que o mercado ilegal de terras no território guarayo não funciona apenas por meio de ações individuais isoladas, mas depende de uma rede de relações envolvendo atores econômicos, autoridades locais e determinadas

estruturas institucionais. Embora grande parte do território esteja juridicamente protegida como TCO e área florestal, essas garantias formais não têm impedido práticas de ocupação, comercialização irregular e transformação da floresta em espaço de exploração econômica. Nesse processo, as próprias categorias jurídicas do Estado são mobilizadas de maneira contraditória. As chamadas “certificações” emitidas por dirigentes indígenas passam a funcionar como mecanismos intermediários entre práticas comunitárias de reconhecimento e procedimentos estatais de titulação, criando uma zona ambígua onde interesses privados conseguem penetrar territórios constitucionalmente protegidos. Como explica Armoye:

> “Las autoridades saben que no pueden vender y el que compra también es consciente que no puede comprar, pero como está en juego ganar dinero, entonces la autoridad vende a precio barato y el comprador paga ese monto barato porque sabe que puede perder su dinero. Pero los que más salen perdiendo somos nosotros, que tenemos que soportar las quemas de los árboles, la contaminación de los ríos y hasta el miedo de caminar tranquilo por nuestro propio territorio” (Alberto Armoye, Urubichá, 5 de junho de 2023).

A experiência guaraya revela, assim, uma tensão central do Estado Plurinacional boliviano: embora a Constituição reconheça os territórios indígenas e estabeleça princípios de proteção da Mãe Terra, a prática institucional continua atravessada por uma lógica agrária voltada à expansão produtiva e à valorização econômica da terra. A defesa territorial indígena encontra-se, portanto, diante de um cenário em que o direito reconhece formalmente seus direitos, mas os mecanismos estatais continuam permitindo práticas que fragilizam sua efetividade.

### 3.5.4. A inação institucional e a cumplicidade do Estado

A permanência do mercado ilegal de terras coletivas não pode ser compreendida sem analisar o papel das instituições responsáveis pela proteção territorial indígena. A apropriação irregular desses espaços depende não apenas da ação de grupos econômicos ou ocupantes externos, mas também da ausência, omissão ou atuação seletiva dos órgãos estatais encarregados de fiscalizar e garantir o cumprimento da legislação agrária. Na Bolívia, o Instituto Nacional de Reforma Agrária (INRA) e o Tribunal Agroambiental possuem competências centrais na proteção dos direitos agrários e territoriais reconhecidos pelo

ordenamento jurídico. Entretanto, no caso guarayo, observa-se uma profunda distância entre as funções institucionais previstas na norma e a realidade vivenciada pelas comunidades.

Para os moradores de Yaguarú, a defesa territorial possui fundamentos jurídicos claros: trata-se de uma TCO reconhecida pelo Estado, cuja integridade deveria ser protegida; os impactos ambientais provocados pelas novas ocupações violam os princípios estabelecidos pela Lei dos Direitos da Mãe Terra; e as instituições municipais, indígenas e nacionais deveriam atuar para garantir a preservação desse espaço de vida conforme os princípios da Lei Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para Viver Bem (Lei nº 300). Além disso, a comunidade sustenta que o próprio INRA possui responsabilidade pela situação atual, uma vez que a ausência de conclusão dos processos de regularização das propriedades familiares indígenas criou espaços de insegurança aproveitados por grupos interessados na ocupação territorial. Dessa forma, o conflito guarayo evidencia que a proteção dos direitos indígenas não depende apenas do reconhecimento constitucional ou da existência de normas protetivas, mas da capacidade das instituições estatais de romper com práticas históricas de concentração territorial e subordinação dos povos indígenas dentro do modelo agrário boliviano.

| Entidade / Sujeito Ativado (Artigo 39, Lei 300) | O que a Lei estabelece | Atuação na prática |
|---|---|---|
| **Autoridades públicas (qualquer nível do Estado)** | Estão obrigadas a ativar instâncias administrativas e/ou jurisdicionais para exigir a proteção e garantia dos direitos da Mãe Terra, no marco do desenvolvimento integral para Viver Bem. | Na prática, tendem a se vincular a setores economicamente poderosos, mostrando parcialidade em favor de cooperativas (caso Tacachaca) ou invasores agropecuários (caso Guarayos), limitando a proteção efetiva da Mãe Terra. |

| | | |
|---|---|---|
| **Ministério Público** | Deve ativar ações legais para garantir os direitos da Mãe Terra e supervisionar seu cumprimento. | Geralmente ativa casos contra comunidades indígenas, defendendo interesses de empresas mineradoras ou privadas frente aos povos indígenas (caso Tacachaca), evidenciando um viés em favor do capital privado. |
| **Defensoria da Mãe Terra** | Tem a função de zelar pelo cumprimento dos direitos da Mãe Terra, atuando como garantidora de sua proteção. | Sua consolidação está em pausa na Assembleia Legislativa; em termos práticos, a instituição ainda não existe, não cumprindo funções efetivas de proteção. |
| **Tribunal Agroambiental** | Deve resolver conflitos relacionados à terra, garantindo os direitos da Mãe Terra em disputas agroambientais. | Está mais focado em problemas de propriedade individual e não intervém de maneira efetiva em disputas por territórios indígenas, limitando seu impacto na proteção dos direitos coletivos. |

**Tabela IX. Competências das instituições responsáveis por garantir a defesa da terra e seus obstáculos. Fonte: elaboração própria com base no Artigo 35 da Lei nº 300 e informações de trabalho de campo.**

### 3.5.5. Algumas considerações sobre Guarayos

A venda ilegal de terras constitui uma prática recorrente na província de Guarayos. Até o momento, foram registrados múltiplos casos de novas ocupações protagonizadas pelos chamados interculturais e pecuaristas "carai"[84]. Por se tratar de uma TCO, os documentos privados de compra e venda realizados sobre esses territórios carecem de validade jurídica e apresentam vícios de nulidade. Entretanto,

[84] Talvez o caso mais notório até o momento seja o caso Londras, no município de El Puente, em Guarayos. Para mais informações a respeito, ver: https://ftierra.org/index.php/tema/tierra-territorio/1004-respuestas-breves-a-10-preguntas-sobre-el-conflicto-por-tierras-en-el-caso-las-londras

a ausência de validade formal não impede que essas transações produzam efeitos concretos no território. Os compradores ingressam nas áreas, estabelecem posse material, iniciam atividades produtivas e consolidam situações de fato que posteriormente são difíceis de reverter pelas próprias instituições estatais. Como observa o advogado Even Nina, especialista em matéria agrária em Ascensión de Guarayos:

> “Por más que el contrato de compra-venta no tenga valor legal, los propios comunarios, y ni el alcalde, ni la policía los puede desalojar del lugar. Tienen que existir un juez que disponga ello, y hasta que eso suceda, se pasa el tiempo, esa es la estrategia” (Even Nina, Ascensión de Guarayos, 8 de junho de 2023).

Essa situação evidencia uma das principais contradições do direito agrário estatal: embora exista uma estrutura normativa destinada à proteção dos territórios indígenas, sua eficácia depende de instituições que frequentemente operam em contextos marcados por disputas políticas, interesses econômicos e relações assimétricas de poder. A existência de uma norma jurídica que reconhece a propriedade coletiva indígena não garante, por si só, a proteção efetiva do território. Entre a previsão normativa e sua aplicação concreta existe um espaço de disputa no qual determinados sujeitos conseguem transformar situações ilegais em fatos juridicamente relevantes.

No caso das comunidades de Yaguarú, essa contradição manifesta-se na relação estabelecida com o INRA, percebido pelos comunitários como uma instituição distante e incapaz de responder às ameaças territoriais que enfrentam. Para eles, o Estado, que constitucionalmente deveria garantir a proteção dos territórios indígenas e da Mãe Terra, frequentemente atua de maneira insuficiente diante dos processos de avassalamento e expansão da fronteira agrícola. A demora na regularização das áreas familiares indígenas, a fragilidade dos mecanismos de fiscalização e a influência de interesses econômicos revelam uma distância entre o discurso jurídico de proteção e as práticas institucionais efetivamente desenvolvidas. Nesse cenário, a JIOC adquire uma relevância crescente como instrumento de organização política e defesa territorial. Mais do que uma alternativa ao sistema estatal, a justiça indígena representa uma forma própria de exercer autoridade, estabelecer normas e proteger os espaços de vida comunitários.

Embora o processo de construção da autonomia indígena em Guarayos não tenha alcançado sua consolidação institucional, a livre determinação reconhecida pela Constituição Política do Estado constitui uma base jurídica para fortalecer mecanismos próprios de governo e de resolução de conflitos. Como expressa Elizabeth Irayigra:

> “Estamos reuniéndonos para crear nuestra propia organización sin relación con el gobierno, más independientes. Desde la jurisdicción indígena vamos hacer respetar nuestro pueblo y nuestra forma de comprender la vida. Sabemos que es un camino difícil, no somos muchos como ustedes los aymaras. Pero ya es hora de que nos escuchen” (Elizabeth Irayigra, Urubichá, 28 de abril de 2023).

A partir dessas experiências, as comunidades passaram a desenvolver estratégias próprias de proteção territorial, como a elaboração de relatórios sobre os avassalamentos, a organização de comissões internas e a criação de espaços destinados ao fortalecimento da justiça indígena. Esses processos demonstram que a defesa do território não depende exclusivamente do reconhecimento formal concedido pelo Estado, mas também da capacidade das comunidades de exercerem suas próprias formas de autoridade e produção normativa. O caso de Guarayos permite observar, portanto, uma tensão central analisada pela crítica jurídica: a diferença entre o direito formalmente estabelecido e o direito efetivamente produzido nas relações sociais. Embora o ordenamento jurídico boliviano reconheça constitucionalmente os direitos dos povos indígenas e a pluralidade jurídica, a realidade territorial evidencia que essas garantias continuam condicionadas por estruturas institucionais e econômicas que reproduzem formas históricas de exclusão. Nesse sentido, o conflito guarayo revela que o problema não está apenas na ausência de normas protetivas, mas na permanência de uma racionalidade jurídica que frequentemente privilegia a propriedade, a produção econômica e os interesses do mercado em detrimento de outras formas de compreender a terra e o território.

Assim, Guarayos não representa apenas um conflito agrário localizado, mas um espaço onde se confrontam diferentes concepções jurídicas sobre a terra: de um lado, uma racionalidade vinculada à propriedade individual, à exploração econômica e à expansão produtiva; de outro, uma compreensão indígena do

território como espaço coletivo de existência, memória e reprodução da vida. Essa disputa evidencia os limites do direito agrário estatal quando analisado exclusivamente desde categorias positivistas e demonstra a necessidade de compreender os conflitos territoriais a partir de uma perspectiva plural, capaz de reconhecer outras formas de juridicidade presentes no Estado Plurinacional boliviano.

## 3.6. Estudo de Caso II: “Nós agora éramos os invasores!” - A comunidade de Tacachaca e o conflito com a mineração cooperativista

### 3.6.1. Contexto territorial e características da comunidade

A comunidade aymara de Tacachaca está localizada no município de Tacacoma, província de Larecaja, no departamento de La Paz. Seu território caracteriza-se pela presença de diferentes pisos ecológicos, que articulam zonas baixas de rios e vales com áreas intermediárias e regiões altas destinadas principalmente à agricultura tradicional. Essa diversidade territorial permite o cultivo de diferentes produtos, como tubérculos, milho e outros alimentos destinados principalmente à reprodução da vida comunitária, mantendo uma relação histórica entre território, produção agrícola e organização social.

Nas proximidades da comunidade encontra-se a Cooperativa Mineira Aurífera YANI R.L., cuja sede está localizada no município de Sorata, província de Larecaja. A proximidade entre as áreas de exploração mineral e os espaços tradicionalmente utilizados pela comunidade de Tacachaca produziu uma crescente tensão territorial, marcada pela sobreposição entre atividades mineradoras e áreas agrícolas comunitárias. Esse conflito evidencia uma das principais características dos atuais conflitos agrários na Bolívia: a disputa pelo território não ocorre apenas entre atores externos e povos indígenas, mas também entre diferentes sujeitos que possuem vínculos históricos com o mundo indígena e camponês. Nesse sentido, Tacachaca revela uma complexidade própria do Estado Plurinacional boliviano, no qual diferentes projetos de vida, modelos econômicos e formas de apropriação territorial entram em confronto.

**Imagem 11. Caminho de entrada para a comunidade de Tacachaca. Fotografia do autor, 2024.**

### 3.6.2. Origem e evolução das cooperativas mineiras na Bolívia

Para compreender o conflito envolvendo Tacachaca e a Cooperativa Mineira Aurífera YANI R.L., é necessário analisar brevemente a trajetória histórica das cooperativas mineiras na Bolívia, uma categoria que adquiriu crescente relevância econômica, política e ambiental nas últimas décadas.

As cooperativas mineiras, tal como se configuram atualmente, ganharam maior importância a partir da década de 1980, em um contexto marcado pela crise econômica, pela queda dos preços internacionais dos minerais e pelo aumento do desemprego, especialmente após a aplicação das políticas neoliberais que reestruturaram o setor minerador estatal (LE GOUILL, 2018). A desestruturação da Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL) e a demissão de milhares de trabalhadores mineiros produziram um cenário no qual as cooperativas apareceram

como uma alternativa de sobrevivência econômica para antigos trabalhadores da mineração. Como explica Carrillo:

> “Naquela época, os preços dos minerais eram baixos e o Estado adotou um pacote de políticas econômicas neoliberais. Como resultado, as empresas estatais de mineração (agrupadas na Corporación Minera de Bolivia, COMIBOL) foram desmanteladas, e dezenas de milhares de mineiros assalariados foram despedidos. Como uma espécie de ‘prêmio de consolação’, ou salvaguarda, a alguns grupos (cooperativas) de mineiros desempregados, mas organizados, foram concedidas permissões (a preços de patentes relativamente módicos) para continuar explorando a mina, particularmente em veios antigos ou em locais conhecidos por conter minerais” (CARRILLO, 2013, p. 238-239).

Inicialmente concebidas como formas coletivas de trabalho destinadas a garantir a sobrevivência econômica de setores populares, muitas cooperativas mineiras passaram, com o decorrer do tempo, por processos de transformação interna. Parte delas adquiriu maior capacidade econômica, incorporou tecnologias de exploração, ampliou sua produção e estabeleceu relações mais próximas com setores empresariais e políticos. Essa transformação modificou também o lugar ocupado pelas cooperativas no cenário nacional. De organizações inicialmente associadas à economia popular, passaram a constituir um setor com forte capacidade de mobilização política e influência institucional[85]. A resistência de determinados grupos cooperativistas diante de reformas ambientais ou tributárias demonstra como esses atores deixaram de atuar apenas como trabalhadores organizados e passaram a representar interesses econômicos específicos dentro da estrutura produtiva boliviana.

Entretanto, a análise das cooperativas mineiras exige evitar interpretações simplificadoras. Grande parte desses trabalhadores possui origem indígena, principalmente aymara, e sua presença no setor mineral está vinculada às próprias condições históricas de exclusão econômica e busca por alternativas de sobrevivência. Contudo, a identidade indígena de determinados sujeitos não elimina as contradições existentes entre diferentes formas de relação com o território.

[85] Para uma leitura sobre o poder no governo das cooperativas mineiras, ver a matéria: “Cooperativismo mineiro na Bolívia: o poder nas sombras que sufoca o Estado”, de Máximo Ferrer, na Agência de Notícias Ambientais: https://anabolivia.org/cooperativismo-minero-en-bolivia-el-poder-en-la-sombra-que-ahoga-al-estado/

Assim, grupos indígenas podem ocupar simultaneamente posições de subordinação diante do Estado e do mercado, mas também exercer práticas que geram impactos sobre outros territórios indígenas.

É justamente essa complexidade que aparece no caso de Tacachaca: uma comunidade aymara enfrenta os efeitos da expansão de uma atividade mineradora desenvolvida também por sujeitos indígenas, revelando que os conflitos territoriais contemporâneos não podem ser compreendidos apenas pela oposição entre indígenas e não indígenas, mas pela disputa entre diferentes projetos econômicos, políticos e territoriais.

### 3.6.3. Organização comunitária e estruturas sindicais

A comunidade de Tacachaca organiza sua representação política por meio da estrutura sindical camponesa, estando vinculada à Federação Departamental Única de Trabalhadores Camponeses de La Paz “Túpac Katari” e à Confederação Sindical Única de Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB). Na Bolívia, as organizações indígenas e camponesas desenvolveram diferentes formas de representação política, estruturadas principalmente em quatro grandes organizações nacionais: a Confederação Sindical Única de Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB), que reúne grande parte das organizações indígenas articuladas em sindicatos agrários; a Confederação Sindical de Comunidades Interculturais da Bolívia (CSCIB); o Conselho Nacional de Ayllus e Markas do Qullasuyu (CONAMAQ); e a Confederação dos Povos Indígenas da Bolívia (CIDOB), representante dos povos indígenas das terras baixas.

Embora essas organizações possuam trajetórias e projetos políticos distintos, todas expressam diferentes formas pelas quais os povos indígenas e camponeses buscaram construir mecanismos próprios de representação dentro do Estado boliviano. No caso de Tacachaca, a estrutura sindical possui uma trajetória histórica vinculada às políticas estatais de reorganização das comunidades indígenas desde a década de 1930. Como aponta Solíz (2012), o sindicato foi introduzido como uma forma considerada “moderna” de organização rural, buscando substituir ou reorganizar estruturas comunitárias consideradas tradicionais. Contudo, os povos aymaras não simplesmente adotaram essa

estrutura de maneira passiva; ao contrário, incorporaram o sindicato às suas próprias formas organizativas, atribuindo-lhe sentidos comunitários e transformando-o em uma ferramenta política própria.

Essa apropriação demonstra que as formas organizativas indígenas não permanecem estáticas diante das instituições externas, mas desenvolvem processos de ressignificação e adaptação. Assim, no caso de Tacachaca, o sindicato não representa uma ruptura com a organização comunitária, mas uma forma contemporânea pela qual a comunidade articula sua defesa territorial, sua identidade coletiva e sua capacidade de disputar espaços dentro do Estado boliviano.

### 3.6.4. O conflito: a comunidade acusada de invasão

Em Em 6 de junho de 2023, segundo o relato do secretário geral da comunidade indígena de Tacachaca, senhor Roberto Quispe[86], aproximadamente 45 pessoas externas à comunidade, acompanhadas por seis policiais, ingressaram no território comunal portando pedras e paus, sob o argumento de proteger-se diante de uma suposta tentativa de invasão. O episódio ocorreu poucos dias depois de a Cooperativa Mineira Aurífera YANI R.L. apresentar denúncia perante o Ministério Público contra diversos comunários pelo presumido delito de invasão em área minerária.

A acusação produziu uma situação paradoxal para os habitantes de Tacachaca: uma comunidade indígena, historicamente vinculada ao território que ocupa, passou a ser apresentada como responsável por invadir um espaço sobre o qual reivindica direitos territoriais ancestrais. Ao receberem as notificações judiciais, vários comunários questionaram a própria lógica da acusação. Nas palavras do senhor Roberto Quispe: “¿Cómo nosotros vamos a invadir nuestro propio territorio?” Esse questionamento revela uma das tensões centrais presentes nos conflitos territoriais contemporâneos na Bolívia: a existência de diferentes formas de compreender a relação entre sujeitos, território e direito. Enquanto a cooperativa

[86] Assim como no caso de Guarayos, os nomes utilizados neste estudo de caso são fictícios para proteger a identidade de meus interlocutores.

fundamenta sua posição a partir de documentos administrativos e autorizações vinculadas à atividade minerária, a comunidade sustenta sua legitimidade a partir de uma relação histórica, comunitária e cultural com o território. Assim, o conflito não se reduz apenas a uma disputa sobre limites físicos ou títulos jurídicos, mas envolve diferentes formas de produção de legitimidade territorial.

**Imagem 12. Moradores de Tacachaca dormindo em barracas na fronteira de seu território para proteger a comunidade diante da entrada de maquinário de mineração. Fotografia do autor, junho de 2024.**

A comunidade de Tacachaca afirma que a Cooperativa Mineira Aurífera YANI R.L. atua na região há mais de quarenta anos e que, nos últimos sete anos, passou a desenvolver atividades de mineração a céu aberto, provocando impactos ambientais relacionados à contaminação das águas e dos solos próximos às áreas comunitárias. Segundo as autoridades locais, embora a exploração inicialmente estivesse concentrada em áreas subterrâneas, com o tempo a atividade mineradora avançou sobre espaços vinculados ao território comunal, afetando áreas agrícolas e prejudicando inclusive a criação de animais. Diante dessa situação, a comunidade

organizou mecanismos próprios de defesa territorial, buscando proteger não apenas a superfície da terra, mas também os recursos existentes em seu subsolo. Esse aspecto é relevante porque evidencia uma diferença entre a concepção estatal moderna de propriedade, frequentemente fragmentada entre superfície e recursos naturais, e a compreensão indígena do território como uma unidade integral na qual terra, natureza, comunidade e vida estão interligadas.

Por outro lado, os representantes da cooperativa, utilizando documentação tributária e administrativa apresentada perante a Autoridade Jurisdicional Administrativa Mineira (AJAM), passaram a questionar a legitimidade das ações comunitárias e a utilizar mecanismos penais contra seus membros.

| Nível | Instituição | Descrição |
|---|---|---|
| **1** | **Ministério de Mineração e Metalurgia** | Órgão estatal responsável por definir e conduzir a política mineradora da Bolívia. Supervisiona e orienta as entidades sob sua tutela. |
| **2** | **Autoridade Jurisdicional Administrativa Mineira (AJAM)** | Entidade pública autárquica, com personalidade jurídica e patrimônio próprio, vinculada ao Ministério de Mineração. É responsável pela administração, controle e registro da atividade mineradora em todo o território nacional. |

**Tabela X. Informação obtida a partir da página oficial da AJAM.**

Dessa forma, um conflito inicialmente relacionado ao uso e proteção do território transformou-se também em um processo de criminalização dos próprios sujeitos que reivindicavam sua defesa. É importante destacar que a realidade de Tacachaca apresenta uma complexidade adicional: embora alguns membros da comunidade participem economicamente das atividades mineradoras da região, a maioria dos comunários mantém sua relação principal com a agricultura de subsistência e com formas tradicionais de organização comunitária. Portanto, não

se trata de uma oposição simples entre mineração e povos indígenas, mas de uma disputa interna sobre diferentes projetos de utilização do território, diferentes formas de compreender o desenvolvimento e diferentes sentidos atribuídos à relação entre economia e vida comunitária.

### 3.6.5. Criminalização e defesa comunitária

Os conflitos territoriais na região andina da Bolívia frequentemente revelam uma característica recorrente: diante das limitações percebidas nas instituições estatais, muitas comunidades indígenas buscam fortalecer seus próprios mecanismos jurídicos e políticos de resolução de conflitos. Desde o reconhecimento constitucional da Jurisdição Indígena Originária Camponesa (JIOC), várias comunidades passaram a reivindicar sua capacidade de exercer autoridade sobre assuntos vinculados à vida comunitária e à proteção territorial. No modelo jurídico estatal, os conflitos relacionados à terra e aos recursos naturais são encaminhados principalmente por instituições como o Instituto Nacional de Reforma Agrária (INRA), o Tribunal Agroambiental e, no caso das atividades mineradoras, órgãos administrativos especializados. Entretanto, para muitas comunidades indígenas, essas instituições representam espaços marcados por burocracia, demora processual e uma racionalidade jurídica que frequentemente não incorpora suas próprias formas de compreender o território.

Diante da ameaça de prisão contra vários comunários, a comunidade de Tacachaca realizou inicialmente um manifesto público denunciando as acusações e os riscos enfrentados por seu território. Um aspecto significativo desse documento foi a escolha conceitual dos termos utilizados: a comunidade não reivindicava apenas a defesa da “terra”, mas do “território”. Essa distinção não é meramente terminológica; expressa uma compreensão mais ampla, na qual o espaço territorial envolve dimensões econômicas, culturais, espirituais e coletivas. Posteriormente, as autoridades comunitárias apresentaram uma declinação de competências, argumentando que a controvérsia não correspondia a um simples delito de invasão, mas a um conflito territorial entre uma comunidade indígena e uma cooperativa mineira, matéria que deveria ser analisada a partir dos princípios constitucionais de pluralismo jurídico e autonomia indígena.

O tribunal do município de Sorata, responsável inicialmente pelo caso, rejeitou essa possibilidade, argumentando que a controvérsia correspondia à jurisdição ordinária e que a justiça indígena não possuía competência sobre assuntos relacionados à mineração. Diante dessa decisão, as autoridades de Tacachaca recorreram ao Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP), apresentando, em 23 de agosto de 2023, uma solicitação para que fosse definido qual órgão jurisdicional possuía competência para conhecer o conflito. Entretanto, enquanto aguardavam uma decisão constitucional, os comunários continuaram enfrentando processos judiciais promovidos pela cooperativa, incluindo acusações por delitos como roubo qualificado e associação criminosa. A ausência de uma resposta definitiva do TCP produziu uma situação de insegurança jurídica, na qual a comunidade permanecia submetida simultaneamente à pressão territorial e à criminalização judicial.

Nesse intervalo, a cooperativa também realizou campanhas públicas de deslegitimação contra os comunários, acusando-os de tentar apropriar-se da atividade mineradora e questionando seus reais interesses na defesa territorial. Como resposta, a comunidade buscou apoio em diferentes instituições, incluindo uma visita ao INRA em La Paz. Contudo, a resposta institucional foi limitada sob o argumento de que os processos de saneamento e titulação territorial ainda não estavam concluídos, reduzindo a capacidade estatal de intervenção.

### 3.6.6. Instituições e desigualdade

Esse cenário levanta questões fundamentais sobre a eficácia da lei e das instituições estatais: de que serve um amplo arcabouço jurídico de proteção aos povos indígenas se sua aplicação concreta tende a favorecer aqueles que dispõem de maior poder econômico, político ou institucional? Como garantir a defesa da Mãe Terra e dos direitos territoriais quando as instâncias encarregadas de protegê-los frequentemente operam segundo lógicas que privilegiam a atividade extrativa em detrimento das formas comunitárias de vida? A experiência de Tacachaca evidencia que o problema não se limita à existência de normas, mas às relações de poder que condicionam sua interpretação e aplicação.

O caso de Tacachaca reflete uma constante presente em diversos conflitos territoriais na região andina da Bolívia. Experiências como as de Zongo (PACHAGUAYA e MARCANI, 2016), Qhara Qhara (RUIZ QUISPE, 2024) ou Chirapaca (COPA, 2017) revelam um padrão recorrente: comunidades indígenas que buscam exercer direitos formalmente reconhecidos pela Constituição Política do Estado, mas que se deparam com uma cultura jurídica ainda fortemente marcada por concepções monoculturais do direito. Apesar da construção constitucional do Estado Plurinacional, persistem práticas institucionais que tendem a subordinar ou limitar o exercício efetivo da Jurisdição Indígena Originária Camponesa.

Como foi discutido nos capítulos anteriores, a relação dos povos indígenas com a terra não pode ser reduzida a uma questão de propriedade. O território constitui um espaço de reprodução material, organização política, memória histórica e continuidade cultural. Entretanto, os conflitos contemporâneos demonstram que as disputas territoriais não ocorrem apenas entre povos indígenas e atores externos identificados como empresas ou latifundiários. Em muitos casos, como ocorre em Tacachaca, os conflitos envolvem também setores indígenas que, a partir de diferentes inserções econômicas e relações com o Estado, passam a defender projetos distintos sobre o uso e o controle dos recursos naturais. Essa realidade evidencia que os povos indígenas não constituem um bloco homogêneo, mas sociedades atravessadas por diferenciações econômicas, políticas e territoriais cada vez mais complexas.

Nesse contexto, o Movimento ao Socialismo (MAS), força política que conduziu o país durante quase duas décadas, desempenhou um papel decisivo na reorganização das relações entre Estado e organizações sociais. A ampliação da participação política de setores indígenas e camponeses representou uma conquista histórica inegável. Contudo, esse mesmo processo também fortaleceu determinados grupos sociais que passaram a disputar recursos territoriais e econômicos a partir de posições privilegiadas de proximidade com o aparato estatal. Em consequência, conflitos que anteriormente eram interpretados como disputas entre indígenas e não indígenas passaram a assumir formas mais complexas, envolvendo disputas entre diferentes setores indígenas por terra, recursos naturais

e acesso ao desenvolvimento econômico. A percepção dessa transformação foi sintetizada pelo dirigente Ramiro Mamani:

> “Antes podíamos salir a las calles y gritar contra un gobierno que promovía políticas antiindígenas. Ahora la gente nos dice: ‘ya tienes un presidente indígena, ya tienes diputados indígenas, ya tienes un Estado Plurinacional, ¿de qué te quejas?’” (Entrevista realizada em 14 de junho de 2024, Tacachaca, Bolívia).

Esse depoimento expressa uma das principais tensões do período plurinacional. O reconhecimento formal da diversidade e dos direitos indígenas não eliminou automaticamente as estruturas de poder herdadas do passado. Em muitos casos, a colonialidade jurídica continua operando por meio de instituições, procedimentos e práticas que limitam a capacidade dos povos indígenas de exercer plenamente sua autonomia e defender seus territórios. Essa contradição torna-se particularmente visível quando se analisa a jurisprudência do Tribunal Constitucional Plurinacional. Existem decisões que fortalecem a jurisdição indígena e reconhecem sua competência em conflitos territoriais e minerários. O caso de Zongo, analisado em minha dissertação (CHAMBI, 2021), constitui um exemplo emblemático. Segundo a amauta Marcela Quisbert Pillco, sua comunidade obteve duas decisões históricas nas quais o TCP reconheceu a competência da Jurisdição Indígena Originária Camponesa para resolver conflitos relacionados à mineração em seu território. Contudo, o reconhecimento jurídico não foi acompanhado por mecanismos eficazes de implementação.

Como relatou um magistrado do próprio Tribunal Constitucional, “nosotros ya cumplimos con lo nuestro, hasta ahí llega el derecho”. Essa afirmação revela um dos principais limites do modelo jurídico estatal: a distância entre a produção da norma e sua efetiva materialização na realidade social. A questão central deixa então de ser apenas quem tem razão juridicamente, para tornar-se quem possui capacidade real de fazer valer aquilo que o direito reconhece. A reação das empresas mineradoras em Zongo ilustra essa problemática. Em vez de acatar as decisões comunitárias respaldadas constitucionalmente, responderam mediante a apresentação de múltiplos processos penais contra dirigentes indígenas, acusando-os de delitos como roubo qualificado ou associação criminosa. O objetivo não era apenas jurídico, mas também político: desgastar lideranças, fragmentar a

organização comunitária e elevar os custos da mobilização territorial. Foi nesse contexto que um dirigente de Zongo perguntou:

> “Hermano, ¿qué tipo de documento podemos elaborar para que los fiscales y jueces no acepten más estas denuncias en nuestra contra, ya que el caso ya está resuelto? ¿Cómo hacemos para que no sigan denunciándonos?”

A pergunta é reveladora porque evidencia que o problema já não reside na ausência de reconhecimento jurídico. O conflito desloca-se para outro plano: o da efetividade do direito. Em outras palavras, a comunidade havia vencido juridicamente, mas continuava perdendo no terreno das relações concretas de poder. Sob a perspectiva da crítica jurídica desenvolvida anteriormente, casos como Tacachaca demonstram que o direito não opera como um sistema neutro de normas aplicadas de forma uniforme, mas como um campo de disputa atravessado por interesses econômicos, relações de poder e conflitos de legitimidade. A existência de normas constitucionais favoráveis aos povos indígenas não garante, por si só, sua materialização. Entre o reconhecimento formal e a realização efetiva dos direitos existe um espaço de disputa política no qual intervêm instituições, empresas, organizações sociais e comunidades.

O caso de Tacachaca permite compreender que os conflitos territoriais contemporâneos não se limitam à discussão sobre propriedade ou exploração econômica dos recursos naturais. Eles colocam em questão o próprio significado da justiça, da autonomia e do pluralismo jurídico no Estado Plurinacional. É justamente nesse terreno de tensões entre diferentes racionalidades jurídicas, formas de autoridade e projetos de território que se expressam os desafios da construção de uma justiça verdadeiramente intercultural na Bolívia contemporânea.

### 3.6.7. Algumas considerações sobre Tacachaca

O caso de Tacachaca evidencia uma configuração distinta daquela observada em Yaguarú, no município de Urubichá, província de Guarayos. Neste cenário, não se trata da ocupação territorial promovida por novos assentamentos ou pela expansão da fronteira agrícola, mas de um conflito entre uma comunidade indígena aymara e uma cooperativa de mineração aurífera cujas atividades afetam

diretamente o território comunal. Além disso, por estar vinculada à Federação Departamental de Trabalhadores Camponeses Tupak Katari, a comunidade possui uma trajetória consolidada de organização coletiva e mobilização política, construída historicamente em torno da estrutura sindical agrária. Isso faz com que Tacachaca não se apresente como um ator isolado, mas como uma coletividade dotada de mecanismos organizativos próprios para enfrentar situações de conflito. Contudo, ao confrontar interesses ligados à mineração aurífera, sua capacidade organizativa passa a disputar espaço com um setor economicamente estratégico e politicamente influente no contexto boliviano.

Assim como ocorreu em diversos conflitos territoriais analisados ao longo desta pesquisa, os comunários não recorreram inicialmente ao Instituto Nacional de Reforma Agrária (INRA) para defender seus direitos. Em vez disso, acionaram sua própria jurisdição indígena e utilizaram os mecanismos previstos pelo ordenamento constitucional para solicitar ao Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP) a definição da autoridade competente para conhecer o caso. Essa decisão não é casual. Ela expressa a percepção de que as instituições estatais responsáveis pela gestão dos conflitos agrários e territoriais frequentemente não oferecem respostas adequadas às demandas indígenas, sobretudo quando estas envolvem interesses econômicos de grande relevância.

No entanto, a experiência de Tacachaca revela os limites concretos dessa estratégia. Desde 2023 até o presente momento, a solicitação de conflito de competências permanece sem resolução definitiva. Enquanto a controvérsia jurisdicional segue em aberto, os processos penais contra os comunários continuam avançando na jurisdição ordinária. Produz-se, assim, uma situação paradoxal: aqueles que reivindicam a proteção de seu território passam a ocupar a posição de acusados perante o sistema judicial estatal. Em entrevista realizada em março de 2025 com o juiz de Sorata, autoridade que acompanha um dos processos vinculados ao conflito, este afirmou:

> “En vano están activando las autoridades indígenas estos conflictos de competencia. No tiene reglamento la jurisdicción indígena y la Ley de Deslinde Jurisdiccional es muy clara, los pueblos indígenas no pueden conocer casos de minas, agrarios, penales y civiles. Creo que lo que hacen es por retardar o paralizar el proceso” (Sorata, 12 de marzo de 2025).

Essa posição expressa uma interpretação recorrente entre operadores da jurisdição ordinária, segundo a qual a Jurisdição Indígena Originária Camponesa deve permanecer subordinada aos limites impostos pela Lei de Deslinde Jurisdiccional. Tal entendimento, contudo, ignora que o próprio Tribunal Constitucional Plurinacional estabeleceu, em decisões como a SCP 0874/2014, que as restrições previstas nessa lei não podem ser interpretadas de forma isolada, mas devem ser compatibilizadas com os princípios constitucionais do pluralismo jurídico, da autodeterminação dos povos indígenas e da igualdade hierárquica entre jurisdições reconhecida pela Constituição Política do Estado. Mais do que uma controvérsia jurídica, o conflito de Tacachaca evidencia uma disputa em torno da própria definição de quem possui legitimidade para decidir sobre o território. De um lado, a cooperativa sustenta sua posição mediante títulos, autorizações administrativas e procedimentos reconhecidos pelo aparato estatal. De outro, a comunidade reivindica sua autoridade a partir de sua condição histórica de ocupante do território e de seu direito constitucional de exercer formas próprias de justiça. O que está em disputa não é apenas a exploração de um recurso mineral, mas também o reconhecimento efetivo da capacidade dos povos indígenas de governar e proteger seus espaços de vida.

Diante da demora das instituições estatais, a comunidade passou a complementar sua estratégia jurídica com outras formas de ação política. Paralelamente ao trâmite perante o TCP, os comunários organizaram uma comissão encarregada de documentar o conflito, denunciar publicamente as ameaças sofridas e estabelecer contato com meios de comunicação. A intenção não era substituir a via jurídica, mas ampliar os espaços de visibilidade do conflito e reduzir a assimetria de poder existente entre uma comunidade rural e uma cooperativa com maiores recursos econômicos e capacidade de influência institucional.

**Imagem 13. Autoridades indígenas de Tacachaca em cobertura nacional do Canal 4, denunciando a criminalização de seus comunitários pela empresa mineradora. 16 de agosto de 2023. Fonte: extraído do Canal 4.**

A experiência de Tacachaca mostra que a defesa territorial não se desenvolve exclusivamente nos tribunais ou nas instâncias administrativas. Ela também se constrói por meio da organização comunitária, da mobilização coletiva e da disputa pela legitimidade pública de determinadas reivindicações. Nesse sentido, o caso revela que, quando os mecanismos institucionais se mostram lentos ou insuficientes, as comunidades indígenas recorrem simultaneamente a diferentes formas de ação para sustentar seus direitos. Mais do que uma simples estratégia circunstancial, trata-se de uma prática política orientada à proteção do território e à defesa da autonomia comunitária diante de atores que dispõem de maior poder econômico e institucional. A persistência do conflito em Tacachaca demonstra, portanto, que o reconhecimento formal do pluralismo jurídico não garante, por si só, condições efetivas para o exercício da justiça indígena, especialmente quando esta

entra em tensão com interesses econômicos vinculados à exploração de recursos naturais.

### 3.6.8. Comentários sobre os dois casos

Os casos de Guarayos e Tacachaca permitem identificar elementos comuns que ultrapassam as particularidades de cada contexto territorial. Embora se desenvolvam em regiões ecológicas, históricas e culturais distintas, ambos evidenciam que as disputas contemporâneas pela terra e pelo território na Bolívia não podem ser compreendidas apenas como conflitos de propriedade ou de delimitação espacial. O que está em jogo é a capacidade dos povos indígenas de decidir sobre seus próprios espaços de vida diante do avanço de projetos econômicos orientados pela lógica da acumulação. Em ambos os casos, os atores que pressionam os territórios indígenas pertencem, em grande medida, a setores também compostos por populações indígenas ou camponesas, mas inseridas em dinâmicas produtivas vinculadas ao mercado, seja por meio da expansão da fronteira agrícola, da produção de soja ou da exploração mineral. Essa constatação revela que os conflitos atuais não podem ser explicados exclusivamente por categorias étnicas, mas exigem considerar as profundas transformações econômicas e sociais que atravessam os próprios povos indígenas.

Sob essa perspectiva, os dois casos colocam em evidência uma tensão central do Estado Plurinacional boliviano. Enquanto a Constituição Política do Estado e a legislação sobre a Mãe Terra reconhecem princípios como o Vivir Bien, a proteção dos ecossistemas e os direitos coletivos dos povos indígenas, as políticas de desenvolvimento continuam fortemente orientadas pela ampliação das atividades extrativas e produtivas voltadas ao mercado. Dessa forma, os territórios indígenas convertem-se em espaços onde se confrontam diferentes projetos de sociedade: de um lado, formas de relação com a terra que enfatizam a reprodução da vida, a comunidade e a continuidade territorial; de outro, formas de apropriação que privilegiam a produtividade econômica, a rentabilidade e a inserção nos circuitos de acumulação de capital.

Nesse sentido, não é casual que as comunidades de Guarayos e Tacachaca mobilizem precisamente o marco normativo relacionado à Mãe Terra para sustentar

suas reivindicações. Em Guarayos, a defesa territorial encontra respaldo em disposições da Lei nº 300 que promovem a desmercantilização da relação entre seres humanos e natureza e proíbem a conversão de áreas florestais para outros usos produtivos. Em Tacachaca, a comunidade recorre aos dispositivos que estabelecem responsabilidades para atividades extrativas que provoquem danos irreversíveis aos componentes da Mãe Terra. Em ambos os casos, observa-se um processo significativo: as comunidades utilizam a própria linguagem jurídica estatal para defender formas de vida que frequentemente entram em tensão com os modelos de desenvolvimento promovidos pelo Estado. Trata-se de uma dinâmica que dialoga diretamente com as reflexões da crítica jurídica discutidas anteriormente, na medida em que evidencia que o direito não opera apenas como instrumento de regulação, mas também como um campo de disputa no qual diferentes sujeitos procuram afirmar projetos distintos de justiça e territorialidade.

Por outro lado, os casos analisados também revelam os limites concretos do reconhecimento jurídico quando este não é acompanhado por mecanismos efetivos de implementação. Como destacou a amauta Marcela Quisbert Pillco, da região de Zongo, em entrevista realizada em outubro de 2022:

> “Cuando tenemos problemas dentro de la comunidad rápido podemos defendernos, ahí sí nuestra justicia es pronta y oportuna. Pero cuando tenemos que defendernos con la justicia ordinaria ahí es otro tema. Ellos tienen infraestructura, nosotros no tenemos nada”.

Esse testemunho sintetiza uma realidade recorrente nos conflitos territoriais indígenas. Enquanto os mecanismos comunitários costumam oferecer respostas rápidas e próximas às realidades locais, as instâncias estatais frequentemente aparecem marcadas pela lentidão, pela burocracia e por profundas assimetrias de poder. Não se trata apenas de um problema administrativo, mas de uma desigualdade estrutural no acesso à justiça. As comunidades ingressam nesses espaços em condições desiguais frente a empresas, cooperativas ou grupos econômicos que dispõem de maiores recursos financeiros, técnicos e políticos para sustentar suas posições.

Nesse contexto, a atuação do Instituto Nacional de Reforma Agrária (INRA) adquire especial relevância. Tanto em Guarayos quanto em Tacachaca, a ausência

de processos oportunos de saneamento e regularização territorial aparece como um elemento que contribui para a persistência dos conflitos. A demora na definição de direitos territoriais cria zonas de incerteza jurídica que acabam sendo aproveitadas por diferentes atores para expandir atividades econômicas sobre territórios indígenas. A consequência é paradoxal: uma instituição criada para garantir segurança jurídica no campo termina sendo percebida por muitas comunidades como incapaz de proteger efetivamente os direitos que deveria assegurar.

A partir de uma perspectiva crítica, esses casos permitem compreender que o problema agrário na Bolívia não se reduz à existência ou ausência de normas jurídicas. Tanto a proteção dos territórios indígenas quanto os direitos da Mãe Terra encontram amplo reconhecimento no ordenamento constitucional e legal. A questão central reside nas relações de poder que condicionam a aplicação, interpretação e efetivação dessas normas. Os conflitos analisados mostram que o direito agrário não pode ser concebido como um instrumento técnico e neutro destinado apenas à administração da terra. Trata-se de um campo profundamente político, onde se confrontam projetos de desenvolvimento, racionalidades jurídicas e formas distintas de compreender a relação entre sociedade e território.

Por isso, pensar um Direito Agrário crítico implica deslocar o foco da simples regulação da propriedade para a análise das disputas concretas que atravessam os territórios. Significa reconhecer que a terra não constitui apenas um recurso econômico, mas também um espaço de reprodução cultural, política e espiritual. Significa, igualmente, problematizar as limitações das instituições estatais quando estas não conseguem responder às demandas dos sujeitos que historicamente afirmam proteger. Os casos de Guarayos e Tacachaca demonstram, em última instância, que as lutas pela terra e pelo território continuam sendo um dos espaços privilegiados para observar as tensões entre pluralismo jurídico, desenvolvimento econômico, autodeterminação indígena e justiça social no Estado Plurinacional da Bolívia.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Constituição Política do Estado Plurinacional da Bolívia, a partir dos marcos analíticos desenvolvidos pelo professor García Villegas (2012), pode ser compreendida como uma constituição “aspiracional”, isto é, uma ordem constitucional que surge em um contexto de crise social e política e que não se limita a organizar institucionalmente o Estado, mas projeta um horizonte de transformação. Nesse sentido, a Constituição boliviana de 2009 expressou a expectativa de superar as bases coloniais e monoculturais do Estado republicano, incorporando como fundamentos a descolonização, a interculturalidade, o pluralismo jurídico e o reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos coletivos de direitos.

Entretanto, a distância entre o projeto constitucional e sua concretização revela uma das principais tensões analisadas nesta pesquisa: a existência de um amplo reconhecimento normativo que não necessariamente se traduz em transformações efetivas nas estruturas sociais e jurídicas. Como destaca García Villegas (2012), as constituições aspiracionais dependem de dois elementos fundamentais para sua realização: (1) a mobilização política permanente das forças sociais que deram origem ao processo constituinte; e (2) a existência de mecanismos institucionais capazes de garantir a efetividade das normas constitucionais (GARCÍA VILLEGAS, 2012, p. 93). No caso boliviano, ambos os elementos enfrentaram importantes limitações. Por um lado, setores dos movimentos indígenas e sociais que impulsionaram a transformação constitucional passaram, após sua incorporação ao aparato estatal, por processos de institucionalização que reduziram sua autonomia política. Por outro, as instituições responsáveis por garantir a aplicação dos novos direitos continuaram operando, em grande medida, dentro de uma cultura jurídica marcada por práticas herdadas do Estado republicano.

Diante desse cenário, emerge uma questão: qual é o alcance real das transformações constitucionais quando os fundamentos materiais e institucionais que sustentam a ordem jurídica permanecem em disputa? Em outras palavras, até

que ponto uma mudança normativa é capaz de modificar relações históricas de poder quando os próprios mecanismos responsáveis por sua implementação continuam estruturados a partir de racionalidades anteriores?

A partir de uma perspectiva crítica do direito, especialmente em diálogo com a tradição marxista, é possível compreender que parte das dificuldades enfrentadas pelos povos indígenas não decorre simplesmente da ausência de normas protetivas, mas da existência de uma tensão permanente entre reconhecimento jurídico e transformação social. Como observa Pashukanis (2016), a criação de novas categorias jurídicas pode produzir a aparência de uma ruptura profunda, quando, na realidade, muitas vezes conserva a estrutura fundamental da forma jurídica moderna. Assim, a incorporação de novos direitos pode representar um avanço importante, mas também pode limitar-se a uma renovação discursiva da própria forma jurídica, sem necessariamente alterar as relações sociais e econômicas que sustentam determinadas formas de desigualdade.

Essa reflexão permite compreender um dos paradoxos centrais revelados por esta pesquisa: a Bolívia possui uma das legislações mais avançadas do continente em matéria de direitos indígenas e proteção da natureza, mas, simultaneamente, persistem práticas institucionais que reproduzem antigas hierarquias de poder. O reconhecimento constitucional do Estado Plurinacional, portanto, não eliminou automaticamente as estruturas coloniais presentes no campo jurídico, administrativo e econômico. Ao contrário, revelou a complexidade de transformar um modelo estatal historicamente construído sobre a exclusão de outras formas de conhecimento, organização social e relação com o território. Nesse sentido, o Estado Plurinacional corre o risco de reproduzir as mesmas lógicas do Estado republicano, ainda que sob uma nova linguagem constitucional. A incorporação de conceitos como pluralismo, interculturalidade e direitos da natureza pode perder seu potencial transformador quando não é acompanhada por mudanças nas práticas institucionais e nas relações de poder que estruturam a sociedade. A existência de uma nova gramática jurídica não garante, por si só, uma nova realidade social.

No entanto, essa constatação não implica assumir uma posição de rejeição absoluta ao direito ou às conquistas normativas alcançadas. Pelo contrário, como demonstram autores da crítica jurídica, o direito constitui simultaneamente um

espaço de dominação e de disputa. Embora esteja atravessado por relações de poder, ele também pode ser apropriado pelos sujeitos historicamente marginalizados como uma ferramenta de reivindicação e resistência. Portanto, as normas constitucionais podem funcionar como aquilo que Gargarella (2013) denomina “cláusulas adormecidas”: dispositivos que, embora não produzam imediatamente as transformações prometidas, podem ser ativados em determinados contextos políticos e sociais para fortalecer processos de luta e reivindicação de direitos.

Essa perspectiva também dialoga com Oscar Correas (1984), para quem, em sociedades democráticas, apesar das limitações estruturais do direito, a disputa pela efetivação dos direitos reconhecidos continua sendo um caminho principal. A defesa dos direitos conquistados, a exigência de seu cumprimento e a mobilização social em torno deles constituem mecanismos capazes de tensionar a cultura jurídica dominante e ampliar os limites do próprio campo jurídico. Assim, a transformação do direito não ocorre apenas pela criação de novas normas, mas também pela disputa social em torno de seus significados e de sua aplicação concreta. A partir dessa compreensão, os desafios enfrentados pelos povos indígenas na Bolívia não podem ser analisados apenas como problemas de insuficiência normativa, mas como expressão de uma disputa mais profunda sobre os sentidos do direito, do território e da justiça. A efetividade dos direitos indígenas exige não apenas sua presença nos textos legais, mas também uma transformação das formas de interpretar, aplicar e produzir o conhecimento jurídico.

Por essa razão, pensar criticamente o campo agrário exige superar uma compreensão estritamente normativa da terra e reconhecer que os conflitos territoriais envolvem diferentes formas de existência, racionalidades econômicas e projetos de sociedade. O direito agrário, quando reduzido à aplicação técnica da legislação positiva, tende a reproduzir uma visão limitada da realidade rural. Em contrapartida, uma abordagem crítica exige o diálogo com outras áreas do conhecimento, especialmente a antropologia, a história e a sociologia, permitindo compreender que a relação dos povos indígenas com a terra não se restringe à propriedade jurídica, mas envolve dimensões coletivas, culturais, políticas e territoriais. Assim, esta tese sustenta que a construção de um direito comprometido

com os povos indígenas e com a proteção dos territórios exige mais do que novos reconhecimentos normativos: requer uma transformação da própria forma de compreender o direito. Trata-se de deslocar uma visão jurídica centrada exclusivamente no Estado e na propriedade para uma perspectiva capaz de reconhecer outros sujeitos, outros saberes e outras formas de organização da vida coletiva.

- **Sobre a Mae Terra / Pachamama**

O conceito de *Pachamama* transformou-se, nas últimas décadas, em uma categoria amplamente difundida nos debates nacionais e internacionais sobre direitos da natureza, crise climática e proteção dos territórios indígenas. Entretanto, é fundamental enfatizar que, embora possua raízes em povos indígenas dos Andes, sua origem histórica e seus sentidos ontológicos não correspondem necessariamente à totalidade das formas indígenas de compreender a relação entre humanos e natureza. Destacar essa questão é necessário porque os povos indígenas, historicamente, enfrentaram processos de homogeneização cultural que buscaram reduzir suas múltiplas formas de existência a uma identidade única e facilmente assimilável pelo Estado e pelos discursos externos. Mesmo categorias que surgem como reivindicatórias ou emancipatórias podem, quando universalizadas sem reflexão crítica, reproduzir novas formas de invisibilização das diferenças internas entre povos indígenas.

A proposta do Estado Plurinacional da Bolívia nasceu justamente com a intenção de superar essa lógica histórica de homogeneização, reconhecendo a existência de múltiplas nações e povos dentro de um mesmo espaço político. No entanto, permanece uma tensão: embora o projeto plurinacional tenha buscado incorporar a diversidade indígena, determinadas categorias jurídicas e políticas acabaram sendo construídas a partir da experiência histórica e cultural dos povos andinos, especialmente aymaras e quéchuas, que possuem maior peso demográfico e político no país. Como consequência, as especificidades dos povos indígenas das terras baixas, cujas formas de organização social, territorialidade e relação com os seres da natureza possuem outras configurações, nem sempre encontraram o mesmo reconhecimento dentro do imaginário plurinacional. Essa

tensão apareceu de maneira evidente nas conversas realizadas com lideranças indígenas e ativistas ambientais da Amazônia brasileira. Muitos desses sujeitos relatavam que, durante suas infâncias e nos processos tradicionais de transmissão de conhecimento dentro de suas comunidades, conceitos como *Pachamama* ou Mãe Terra não ocupavam necessariamente um lugar central. Isso não significava uma ausência de relação profunda com a natureza, mas uma forma distinta de compreender o território. Para muitos povos amazônicos, a vida não se organiza a partir da centralidade de um único elemento, como a terra, mas através de uma rede complexa de relações entre rios, animais, florestas, espíritos e seres ancestrais que constituem o próprio território enquanto espaço de existência.

Essa diferença é essencial porque permite compreender que a defesa indígena da natureza não pode ser reduzida a uma única linguagem universal. A emergência da categoria “Mãe Terra” no cenário internacional possui uma importância política inegável, pois possibilitou aos povos indígenas construir uma linguagem comum diante da crise climática e das ameaças que afetam seus territórios. Contudo, sua utilização como categoria global também exige cautela, pois pode transformar diferentes cosmologias indígenas em uma narrativa única e simplificada. A defesa da vida e do território não depende da eliminação das diferenças entre os povos, mas justamente do reconhecimento de que existem múltiplas formas indígenas de compreender e proteger essas relações.

Essa questão torna-se particularmente relevante no contexto boliviano, onde organizações indígenas das terras baixas passaram a questionar aquilo que denominam como uma forma de “colonialismo andino” dentro das próprias políticas estatais. Essa crítica não se refere apenas à ocupação física dos territórios amazônicos por populações provenientes das regiões altas, mas também à imposição de determinadas formas culturais e políticas de compreender o desenvolvimento, a terra e a organização comunitária. Como analisado anteriormente, as políticas estatais de colonização implementadas durante as décadas de 1980 e 1990 promoveram deslocamentos de famílias aymaras e quéchuas para regiões amazônicas consideradas pelo Estado como espaços disponíveis para expansão agrícola e integração econômica. Esses processos migratórios foram inicialmente apresentados como políticas de desenvolvimento,

integração nacional e interculturalidade. Inclusive durante os primeiros anos do governo de Evo Morales, a categoria “interculturais” foi institucionalizada como expressão de convivência entre diferentes povos indígenas. Entretanto, os conflitos territoriais posteriores demonstraram que a interculturalidade, quando não acompanhada de reconhecimento efetivo das diferenças territoriais e ontológicas, pode transformar-se em uma nova forma de assimilação. Os conflitos observados em territórios como Guarayos revelam que a disputa não ocorre apenas entre indígenas e não indígenas, mas também dentro do próprio campo indígena, envolvendo diferentes projetos de relação com a terra: de um lado, territórios compreendidos como espaços coletivos de reprodução da vida; de outro, territórios inseridos em dinâmicas econômicas voltadas à acumulação e ao mercado.

- **Sobre o pachamamismo**

A distância entre o discurso oficial de proteção da Mãe Terra e a realidade concreta dos territórios indígenas constitui uma das principais contradições do processo plurinacional boliviano. Em 2024, a Bolívia registrou uma das maiores crises de queimadas de sua história recente, especialmente nas regiões amazônicas e nas terras baixas, impulsionadas pela expansão da fronteira agrícola, pelo avanço da pecuária e por um marco normativo que favoreceu práticas de desmatamento e conversão de áreas florestais[87]. Essa realidade revela uma contradição estrutural: um Estado que incorporou constitucionalmente a defesa da Mãe Terra continua reproduzindo políticas econômicas baseadas na exploração intensiva dos territórios.

Fenômeno semelhante pode ser observado em outros países da América Latina, como o Brasil, onde lideranças indígenas continuam sendo vítimas de ameaças e violências por defenderem seus territórios diante da expansão de atividades econômicas como mineração, pecuária e agronegócio. Em ambos os contextos, os povos indígenas permanecem entre os grupos socialmente mais vulneráveis, apesar de serem reconhecidos internacionalmente como sujeitos fundamentais na proteção ambiental. Essa realidade demonstra que a questão

[87] Para mais informações a respeito, ver: https://fundacionsolon.org/2020/02/20/las-leyes-incendiarias-en-bolivia/

ambiental não pode ser analisada apenas como um problema ecológico, mas como uma disputa política sobre quem possui poder de decidir sobre os territórios e seus usos. Assim, a afirmação indígena de que “temos que defender a Mãe Terra, a *Pachamama*” não deve ser interpretada como uma manifestação meramente espiritual ou simbólica. Ela expressa uma posição política diante de modelos econômicos que transformam territórios vivos em espaços de exploração. A defesa da Mãe Terra envolve relações de poder, conflitos econômicos, disputas jurídicas e diferentes concepções sobre desenvolvimento. O território indígena não é apenas um espaço físico protegido por normas ambientais; é um espaço onde se confrontam projetos distintos de sociedade.

Entretanto, a própria linguagem da Mãe Terra também foi apropriada por setores externos aos povos indígenas, muitas vezes esvaziando seu conteúdo político. Em determinados discursos ambientalistas urbanos, a relação indígena com a natureza é apresentada de forma idealizada, como se os povos indígenas fossem sujeitos naturalmente harmônicos com o ambiente, sem conflitos internos, disputas políticas ou processos históricos concretos. Essa visão, aparentemente positiva, reproduz uma forma de essencialização que transforma os povos indígenas em símbolos da natureza, retirando deles sua dimensão política enquanto sujeitos coletivos que lutam por direitos, autonomia e território.

É nesse contexto que surge a crítica ao chamado “pachamamismo”. Mais do que uma crítica à espiritualidade indígena ou ao conceito de *Pachamama*, essa noção permite questionar a transformação das cosmologias indígenas em símbolos despolitizados, consumidos como elementos culturais, enquanto as estruturas econômicas responsáveis pela destruição territorial permanecem intactas. O problema não está na existência da categoria Mãe Terra, mas na sua apropriação superficial, desvinculada das lutas concretas dos povos indígenas contra a expansão do capital sobre seus territórios. Por isso, a defesa da Mãe Terra não pode ser reduzida a uma postura moral individual ou a uma consciência ambiental abstrata. Como afirmou Chico Mendes, “ambientalismo sem luta de classes é mera jardinagem”. Essa afirmação mantém grande atualidade para compreender os conflitos territoriais indígenas: a crise ambiental está profundamente relacionada às estruturas econômicas e políticas que determinam quem controla a terra, quem

decide seus usos e quem sofre as consequências da exploração. Assim, a defesa da *Pachamama*, quando compreendida desde uma perspectiva crítica, não representa apenas uma reivindicação cultural indígena, mas uma disputa pela transformação das relações sociais que sustentam a apropriação desigual da natureza.

- **Sobre a jurisdição indígena**

Embora os sistemas de justiça indígena na Bolívia sejam reconhecidos pela Constituição Política do Estado de 2009 e possuam, em termos formais, igualdade hierárquica com a jurisdição ordinária, a presente pesquisa evidencia que esse reconhecimento ainda não se traduz plenamente em uma igualdade material entre sistemas jurídicos. A existência de uma previsão constitucional, por si só, não elimina as relações históricas de poder que estruturaram o campo jurídico boliviano. Como demonstrado pelos casos analisados, persiste uma assimetria entre a jurisdição indígena e a jurisdição ordinária, na qual esta última continua ocupando uma posição de maior legitimidade institucional, capacidade coercitiva e reconhecimento estatal.

Essa situação revela uma das principais contradições do processo plurinacional: enquanto o Estado reconhece constitucionalmente o pluralismo jurídico, suas próprias instituições continuam operando, em grande medida, a partir de uma cultura jurídica monista, na qual o direito estatal permanece como referência principal para definir os limites, a validade e a competência dos outros sistemas normativos. Assim, o problema da jurisdição indígena não reside apenas na existência ou ausência de normas que a reconheçam, mas na dificuldade de transformar a estrutura jurídica dominante para aceitar efetivamente outras formas de produzir justiça.

No caso das terras baixas, especialmente na experiência dos comunitários de Yaguarú, em Urubichá, província de Guarayos, observa-se que o exercício da Jurisdição Indígena Originária Camponesa (JIOC) encontra-se ainda em processo de fortalecimento. Diante da incapacidade das instituições estatais de responder adequadamente aos conflitos territoriais e às violações contra a integridade da terra,

a comunidade passou a reconstruir e fortalecer seus próprios mecanismos organizativos e jurídicos como instrumentos de defesa territorial. Nesse contexto, a jurisdição indígena deixa de ser apenas uma forma tradicional de resolução interna de conflitos e passa a assumir uma dimensão política mais ampla: a defesa da autonomia, da continuidade cultural e do controle comunitário sobre o território.

Essa experiência demonstra que a jurisdição indígena não deve ser compreendida como uma estrutura fixa e imutável, preservada fora da história. Pelo contrário, ela é uma prática viva, que se transforma conforme as necessidades e desafios enfrentados pelos povos indígenas. Os conflitos contemporâneos, especialmente aqueles relacionados à expansão econômica sobre territórios indígenas, obrigam as comunidades a reelaborar suas estratégias jurídicas e políticas, articulando seus conhecimentos tradicionais com os instrumentos normativos reconhecidos pelo próprio Estado.

A experiência de Tacachaca evidencia uma dimensão diferente desse processo. Ao recorrer à jurisdição indígena para defender seu território diante da atividade mineradora desenvolvida por uma cooperativa vizinha, a comunidade utilizou as ferramentas jurídicas oferecidas pelo próprio Estado Plurinacional, especialmente o conflito de competências jurisdicionais perante o Tribunal Constitucional Plurinacional. Entretanto, a demora institucional e a continuidade dos processos penais contra os dirigentes comunitários demonstram que o reconhecimento formal da jurisdição indígena ainda enfrenta obstáculos concretos quando entra em conflito com interesses econômicos e setores com maior capacidade política. Além disso, o caso de Tacachaca permite observar uma transformação importante nas próprias formas contemporâneas de exercício da justiça indígena. Diferentemente de uma visão idealizada que apresenta esses sistemas apenas como práticas comunitárias tradicionais baseadas exclusivamente na oralidade, na memória e nos costumes, a realidade atual demonstra uma crescente interação com a linguagem jurídica estatal. Especialmente entre povos indígenas andinos, observa-se uma aproximação entre as formas próprias de justiça e as categorias do direito positivo, criando uma espécie de juridicização da prática comunitária.

Como afirma o amauta Maximiliano Flores, “hoje em dia aqueles que se dizem autoridades indígenas parecem mais advogados do que autoridades originárias”, pois muitas lideranças já não utilizam necessariamente apenas os protocolos herdados dos mais velhos, mas também recorrem a normas constitucionais, leis e argumentos jurídicos para fundamentar suas decisões. Essa transformação não deve ser interpretada simplesmente como uma perda da autenticidade da justiça indígena ou como uma assimilação completa pelo direito estatal. Pelo contrário, ela revela a capacidade dos povos indígenas de apropriar-se estrategicamente das ferramentas jurídicas disponíveis para defender seus próprios projetos coletivos.

Essa realidade confirma um dos argumentos centrais desta tese: o pluralismo jurídico não significa a existência de sistemas jurídicos isolados e imutáveis, mas um campo permanente de interação, tensão e disputa entre diferentes formas de produzir normas e justiça. A jurisdição indígena contemporânea se encontra, portanto, em uma posição ambígua: ao mesmo tempo em que busca preservar suas próprias lógicas comunitárias, precisa dialogar e disputar reconhecimento dentro de uma estrutura jurídica estatal ainda marcada por padrões coloniais.

Nesse sentido, o fortalecimento da jurisdição indígena não depende apenas de ampliar seu reconhecimento normativo, mas de transformar as relações de poder que definem quais conhecimentos jurídicos são considerados legítimos. Enquanto a justiça indígena continuar sendo avaliada a partir dos critérios exclusivos da racionalidade jurídica estatal, o pluralismo permanecerá limitado a uma dimensão simbólica. A efetivação do Estado Plurinacional exige, portanto, não apenas reconhecer a existência de outros sistemas jurídicos, mas aceitar que eles possuem capacidade própria de produzir justiça, interpretar conflitos e construir respostas adequadas às realidades territoriais dos povos indígenas.

- **Sobre o direito agrário**

O Direito Agrário na Bolívia consolidou-se como campo jurídico específico a partir da Reforma Agrária de 1953, em um contexto marcado pela necessidade de transformar a estrutura fundiária herdada do período colonial e republicano. Sob o

lema “a terra é para quem a trabalha”, a reforma representou uma ruptura importante com o regime latifundiário e introduziu uma nova forma de compreender a relação entre propriedade, produção e função social da terra. A partir desse momento, a terra deixou de ser regulada exclusivamente pelas categorias do direito civil, centradas na propriedade privada individual, passando a ser incorporada a um campo jurídico próprio, orientado à redistribuição, ao reconhecimento de sujeitos agrários e à organização da produção rural.

Entretanto, como demonstrado ao longo desta tese, essa transformação não significou uma ruptura completa com a racionalidade jurídica moderna. O Direito Agrário boliviano nasceu sob uma dupla tensão: por um lado, representou uma ferramenta de transformação social ao questionar a concentração fundiária e reconhecer direitos dos trabalhadores rurais; por outro, manteve como referência principal uma concepção produtivista da terra, compreendida basicamente como meio de produção e espaço destinado à integração econômica nacional. Dessa forma, embora tenha superado parcialmente a visão civilista da propriedade absoluta, continuou operando dentro de uma lógica em que a terra era valorizada principalmente por sua capacidade produtiva e por sua inserção no mercado.

Essa contradição explica, em grande medida, as diferentes trajetórias assumidas pelo direito agrário em distintas regiões da Bolívia. Nos Andes, onde os povos indígenas já possuíam formas próprias de organização territorial baseadas em comunidades, ayllus e sistemas de reciprocidade, a Reforma Agrária não significou simplesmente uma redistribuição de terras, mas também uma tentativa de reorganizar juridicamente relações territoriais que já existiam historicamente. O direito estatal reconheceu parcialmente essas comunidades, mas frequentemente reinterpretou suas formas coletivas de existência a partir de categorias externas, reduzindo territórios vivos e complexos a unidades agrárias de produção.

Nas terras baixas, especialmente na Amazônia boliviana, o processo assumiu características distintas. O Estado promoveu políticas de colonização e ocupação territorial orientadas à expansão da fronteira agrícola e à integração dessas regiões ao mercado nacional e internacional. Nesse espaço, o direito agrário esteve fortemente associado à ideia de desenvolvimento econômico, favorecendo

projetos agroindustriais, pecuários e extrativistas que, muitas vezes, entraram em tensão com as territorialidades indígenas existentes. Assim, enquanto o discurso jurídico apresentava a ocupação produtiva da terra como símbolo de progresso, para muitos povos indígenas significava a redução de seus espaços de vida e a ameaça à continuidade de seus modos próprios de existência.

A criação do Instituto Nacional de Reforma Agrária (INRA), em 1996, buscou responder a essas tensões mediante processos de saneamento, titulação e regularização da propriedade agrária. Posteriormente, no marco do Estado Plurinacional, essa instituição passou a possuir também a responsabilidade de reconhecer direitos coletivos territoriais dos povos indígenas. Entretanto, os casos analisados nesta tese demonstram que existe uma distância significativa entre o reconhecimento normativo e sua efetivação concreta. A demora nos processos de titulação, a burocratização institucional e a influência de interesses econômicos revelam que o problema agrário boliviano não reside apenas na ausência de normas, mas na permanência de estruturas de poder que condicionam a aplicação do direito. Portanto, o INRA evidencia uma das principais contradições do constitucionalismo plurinacional: uma instituição criada para garantir segurança jurídica sobre a terra continua sendo percebida por muitas comunidades indígenas como distante de suas realidades e incapaz de responder às suas necessidades territoriais. A insegurança jurídica que deveria ser resolvida pelo Estado acaba transferindo às próprias comunidades a responsabilidade de defender seus territórios mediante mecanismos políticos, comunitários e jurídicos próprios.

Com a Constituição Política do Estado de 2009, novas perspectivas foram incorporadas ao campo agrário, especialmente mediante o reconhecimento da Mãe Terra, dos direitos ambientais e da Jurisdição Agroambiental. Em teoria, essa transformação permitiria superar uma visão exclusivamente produtivista do Direito Agrário, aproximando-o de uma concepção mais ampla de proteção territorial e equilíbrio ecológico. Entretanto, os limites observados na prática demonstram que a incorporação de novas categorias jurídicas não necessariamente modifica as estruturas profundas do pensamento jurídico dominante. A própria atualização do Direito Agrário para um Direito Agroambiental, embora represente um avanço importante, ainda enfrenta o desafio de não transformar a proteção ambiental em

uma categoria meramente técnica ou administrativa. A defesa da natureza, desde as perspectivas indígenas analisadas nesta tese, não pode ser reduzida à gestão sustentável de recursos naturais, pois envolve relações históricas, espirituais, culturais e políticas com o território. A terra não é apenas um objeto de proteção jurídica, mas um espaço de reprodução da vida coletiva.

Nesse ponto, permanece uma das principais dívidas do modelo jurídico boliviano: a ausência de um diálogo efetivo entre a Jurisdição Agroambiental e a Jurisdição Indígena Originária Camponesa. Embora ambas possuam reconhecimento constitucional, continuam funcionando como campos jurídicos pouco articulados. Os casos de Guarayos e Tacachaca demonstram que, quando os conflitos territoriais envolvem interesses econômicos significativos, as formas próprias de organização indígena ainda enfrentam dificuldades para serem reconhecidas como verdadeiras formas de produção jurídica.

Por isso, a crise do Direito Agrário boliviano não deve ser interpretada apenas como um problema de aplicação da lei, mas como uma crise de suas próprias categorias fundamentais. Enquanto continuar compreendendo a terra principalmente como propriedade, recurso produtivo ou objeto de regulamentação estatal, terá dificuldades para responder aos conflitos contemporâneos envolvendo povos indígenas, meio ambiente e território. O desafio não consiste em abandonar o Direito Agrário, mas em reconstruí-lo criticamente a partir das experiências históricas e das formas de conhecimento que foram marginalizadas pelo direito moderno. Um Direito Agrário comprometido com o Estado Plurinacional precisa reconhecer que existem diferentes racionalidades territoriais convivendo no mesmo espaço político. Isso significa compreender que a terra pode ser, simultaneamente, espaço de produção, território coletivo, memória ancestral, elemento espiritual e condição de existência de determinados povos. A descolonização do Direito Agrário passa, portanto, pela superação da ideia de que apenas uma forma jurídica de relação com a terra possui validade universal.

Assim, o futuro do Direito Agrário na Bolívia dependerá de sua capacidade de abandonar uma perspectiva exclusivamente regulatória e abrir-se a um verdadeiro diálogo intercultural. Mais do que incorporar novas palavras em sua

linguagem normativa, como “plurinacionalidade”, “Mãe Terra” ou “sustentabilidade”, é necessário transformar as formas pelas quais o direito compreende, interpreta e decide sobre os territórios. Somente dessa maneira poderá deixar de ser apenas um instrumento de administração dos conflitos agrários para tornar-se um campo jurídico capaz de contribuir efetivamente para a justiça territorial, a defesa dos povos indígenas e a construção de um pluralismo jurídico material.

## REFERÊNCIAS


ALBÓ, Xavier. “ACHACACHI, MEDIO SIGLO DE LUCHA CAMPESINA”. Cuadernos de Investigación Nº 19. CIPCA. La Paz. 1979.

ALBÓ, Xavier. Pueblos indios en la política. Cipca, 2002.

ALBÓ, X. “Justicia indígena en la Bolivia Plurinacional”- En B. Sousa Santos (ed.) Justicia indígena, Plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia (pp. 201-248). Quito, Ecuador. Ediciones Abya-Yala. 2012.

ARGUEDAS, Alcides. Pueblo enfermo. Barcelona: Vda. de Luis Tasso, 1911.

ARAOZ, V. R. Hacía una Antropología Jurídica. Oruro: Temas Jurídicos Andinos, 1991. (Série Marca 8).

AZEVEDO, Marta Maria. Povos indígenas no Alto Rio Negro: padrões de nupcialidade e concepções sobre reprodução. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 14., 2004, Caxambu. Anais [...]. Belo Horizonte: ABEP, 2004.

BARIÉ, Cletus Gregor. Doce años de soledad de los derechos de la Madre Tierra en Bolivia. Naturaleza y Sociedad. Desafíos Medioambientales, n. 4, p. 142-182, 2022.

BALANSÓ, J. Minifaldas, valkirias y...amazonas valencianas. ABC, pág. 27. Obtenido de http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/1970/08/02/107.html.1970.

BAUTISTA, Rafael. Del mito del desarrollo al horizonte del vivir bien. ¿Por qué fracasa el socialismo en el largo siglo XX? La Paz: Imprenta yo soy si Tú eres ediciones, 2017.

BAUTISTA, Rafael. Reflexiones des-coloniales. La Paz: Rincón Ediciones, 2014.

BERNAND, Carmen. Don Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, “sacerdote” del Cerro. Runa, v. 40, n. 1, 2019.

BERTOM, Eduardo Franco. “Reserva Forestal Guarayos: cuando la conservación depende de la titulación del territorio indígena en Bolivia”. Publicado en el portal MONGABAY, 2016.

BRASIL DE CARVALHO, Joseneide; PANTOJA, Luciele Santos. Impressões do colonizador sobre os indígenas Bora e Uitoto em O Noroeste Amazônico. In: SILVA, Francisco Bento da; NASCIMENTO, Maria de Fátima; CAPAVERDE, Tatiana da Silva (org.). Narrativas literárias: ensaios críticos e tradução cultural. Rio Branco: Nepan Editora, 2020. p. 39-58.

BRASILEIRO, Danielle Moreira. Expressões da questão indígena e da proteção social: o caso dos Kanamari (Tüküna) na Terra Indígena (T.I.) Vale do Javari. 2020. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2020.

BURMAN, Anders. Yatiris en el siglo XXI. El conocimiento, la política y la nueva generación. Nuevo Mundo Mundos Nuevos, [S. l.], 30 maio 2011. Disponível em: http://journals.openedition.org/nuevomundo/61331. Acesso em: 19 abr. 2025.

BOBBIO, Norberto (1993) “EL POSITIVISMO JURÍDICO”, Debate. Madrid, España.

CANELAS, Amado. Mito y realidad de la Reforma Agraria en Bolivia. México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano, 1966.

CALLEJAS, Hernan. “Urubichá le dice SÍ a la Autonomía Indígena en Asamblea Consultiva del Pueblo Guarayo”, Publicado en el portal CIPCA. La Paz, Bolivia, 2017.

CARDIM, Pedro. Os povos indígenas, a dominação colonial e as instâncias de justiça na América portuguesa e espanhola. In: Os indígenas e as justiças no mundo Ibero-americano (sécs. XVI-XIX). Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2019. p. 29-84.

CARRILLO, Felix; SALMAN, Ton; SORUCO, Carola. Cooperativas de minería de pequeña escala en Bolivia: De salvavidas de los pobres a maquinaria de manipulación política. Letras Verdes. Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales, n. 14, p. 235-254, 2013.

CAPIBERIBE, Artionka. “A língua franca do suprassensível: sobre xamanismo, cristianismo e transformação”. MANA 23(2): 311-340, 2017 – DOI http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442017v23n2p311

CAPIBERIBE, Artionka; DIAS, Camila. “Os índios na Constituição” – São Paulo: Ateliê Editorial, 2019.

CARVALHO, João Carlos de. Indianismo, indigenismo ou pós-indianismo? Revista de Estudos de Literatura, Cultura e Alteridade - Igarapé, v. 11, n. 2, 2018. DOI: 10.47209/2238-7587.v.11.n.2.3167. Disponível em: https://periodicos.unir.br/index.php/igarape/article/view/3167. Acesso em: 24 ago. 2025.

CHAMBI, Mayta Roger Adan. Jurisdicción indígena y colonialidad jurídica en la Bolivia plurinacional: desafíos de la autodeterminación indígena. 2021. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Políticas Públicas) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2021.

CHAMBI, R.; CHUQUIMIA, G.; CLAROS, F. La reconstitución del Jach’a Suyu y la Nación Pakajaqi. Entre el poder local y la colonialidad del derecho indígena. La Paz: Fundación PIEB, 2010.

CHUQUIMIA, G. La Justicia en Bolivia y la Jurisdicción Indígena u Originaria. La Paz: UMSA, 2020.

CIPCA. Gwarayu mba’ekwasa. Saberes del Pueblo Guarayo. Ministerio de Educación, CIPCA, 2007.

CLAVERO, Bartolomé. Derecho agrario entre código francés, costumbre aymara, orden internacional y constitución boliviana. Revista de Estudios Políticos, n. 125, p. 225-250, 2004.

COPA, Pabón Vianca “DISPOSITIVOS DE OCULTAMIENTOS EN TIEMPOS DE PLURALISMO JURÍDICO EN BOLIVIA” - Tesis de Maestría de la Universidad Autónoma San Luis de Potosí. México, 2017.

COLQUE, Gustavo, VADILLO, Alcides. Territorios indígenas enajenados. El furtivo mercado de tierras de la TCO Guarayos. Fundación tierra. La Paz, Bolivia. 2022.

CORNEJO, Atilio. El Virrey Don Francisco de Toledo. Salta: Limache-Salta, 1983.

CORREAS, V. O. La democracia y las tareas de los abogados en américa latina. Revista de la Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1984.

CORREAS, Oscar. “El derecho indígena frente a la cultura jurídica dominante de los jueces”- Jueces para la democracia, ISSN 1133-0627, Nº 22, pp. 102-107. Ciudad de México. 1994.

CORREAS, O. “El pluralismo jurídico. Un desafío al Estado contemporáneo”. Revista Mexicana De Ciencias PolíTicas Y Sociales, 41(168). doi: http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1997.168.49392. 2015.

CORRES, Moisés Jaime Bailón. Derechos Humanos de los pueblos indígenas: El debate colonial y las leyes de indias de 1681. Cidade do México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2015.

CORTÉS, Hernán. Segunda carta de relación. Introdução e notas de María de la Paz Canales. Cidade do México: Novus Orbis, 1984.

COSTA, S. L. PET-Comunidades Indígenas na UFBA: notas preliminares de um projeto ainda em construção. In: A. E. C. Freitas (Org.). Intelectuais indígenas e a construção da universidade pluriétnica no Brasil: povos indígenas e os novos contornos do programa de educação tutorial/ conexões de saberes (pp. 143-155). Rio de Janeiro: E-papers. 2015.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Os direitos do índio: ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DE LA CADENA, Marisol. Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds. Durham: Duke University Press, 2015.

DE LA CADENA, Marisol. Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da ‘política’. Maloca: Revista de Estudos Indígenas, v. 2, p. 1-37, abr. 2019.

DE LA CADENA, Marisol; RISOR, Helen; FELDMAN, Joseph. Aperturas ontoepistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena. Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología, n. 32, p. 159-177, 2018.

DE CELIS, Juan Ignacio Estévez Rubín. La hegemonía revolucionaria en Bolivia: el MNR y La Revolución de 1952. Reflexión política, v. 21, n. 43, p. 22-34, 2019.

DE ROJAS, José Luis. Cambiar para que yo no cambie: la nobleza indígena en la Nueva España. Buenos Aires: Sb editorial, 2016.

DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. Direito agrário e meio ambiente. Revista de Direito Agrário, Brasília, n. 7, p. 11-24, 1988.

DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. O direito envergonhado (O direito e os índios no Brasil). Revista IIDH, San José, n. 15, p. 145-164, 1992.

DE SANTILLAN, Fernando. Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas. Tello, 1950.

DESCOLA, Philippe. Más allá de naturaleza y cultura. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2012.

DI SALVIA, Daniela, et al. Para una dialéctica de la naturaleza andina. Aproximaciones filosófico-antropológicas a las creencias quechuas en los Apus y la Pachamama. 2011.

DIEZ ASTETE, Alvaro. Compendio de etnias indígenas y ecorregiones de bolivia. Amazonia, Oriente y Chaco. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2018. (Biblioteca del Bicentenario).

DUSSEL, Enrique. 1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “Mito de la modernidad”. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2021.

ECHEVERRIA, Bolívar. La modernidad de lo barroco. Cidade do México: Ediciones Era, 2000.

ECHEVERRIA, Bolívar. Antología Bolívar Echeverría Crítica de la modernidad capitalista. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2011.

ELLIOTT, J. La conquista española y las colonias de América. In: BETHELL, L. (Ed.). Historia de América Latina. Vol. 1. Barcelona: Editorial Crítica, 1991. p. 125-169.

ESCOBAR, Arturo. “Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso”. Revista de Antropología Social. p. 23-62, 2012.

EZCARZAGA, Fabiola. Correspondencia. Reinaga, Carnero y Bonfil. Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos. México. 2014.

FAVRE, Henri. Bolívar y los indios. Histórica, Lima, v. 10, n. 1, p. 1-18, 1986.

FABRICANT, Nicole. “Movilizando a los desplazados de Bolivia: la política indígena y la lucha por la tierra”. Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 2012.

FANON, Frantz. Los condenados de la tierra. Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social. La Paz, Bolivia. 2016.

FERNÁNDEZ, Osco Marcelo. La ley del ayllu. La Paz: PIEB, 2000.

FERNÁNDEZ, Osco Marcelo. Prácticas del derecho indígena originario en Bolivia. Conamaq. CIDOB. 2010.

FILHO, Clayton Mendonça Cunha; GONÇALVES, Rodrigo Santaella; DÉA, Ariane Dalla. The National Development Plan as a political economic strategy in Evo Morales's Bolivia: accomplishments and limitations. Latin American Perspectives, 2010, p. 177-196.

FITZPATRICK, Peter. La mitología del Derecho Moderno. Cidade do México: Siglo XXI, 1998.

FONSECA, Aldenice et al. Ciência do povo Tukano: plantas –dahseá ahkotisékó– e rituais de iniciação e benzimento –bahsésé. RECH-Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar, v. 9, n. 2, p. 319-335, jul./dez. 2024.

FORERO, Enrique. Francisco de Paula Santander (1792-1840). Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Bogotá, v. 44, n. 172, p. 686-689, sept. 2020. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0370-39082020000300686&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 20 abr. 2025.

FUNDACIÓN JUBILEO. Amazonía boliviana Entre la Deuda, la Crisis Climática y el Extractivismo. La Paz: Fundación Jubileo, 2024.

GARCÍA, Jordam Pilar. El “espacio blanco” recorrido por d’Orbigny, 1831-1832. Una representación de Guarayos y sus habitantes. Revista Complutense de Historia de América, v. 43, p. 209-232, 2017.

GARCÍA LINERA, Álvaro. Radiografía de las nuevas izquierdas. Le Monde Diplomatique, La Paz, n. 10, 2003.

GARCÍA-TORNEL. Justicia Comunitaria. Vicepresidencia Plurinacional de Bolivia. Justicia, Democracia y economías populares. 2019

GARCIA- VILLEGAS, Mauricio “NOTAS PRELIMINARES PARA LA CARACTERIZACIÓN DEL DERECHO EN AMÉRICA LATINA” - El Otro Derecho No. 26-27. ILSA. Bogotá, Colombia, 2002.

GARCÍA VILLEGAS, Mauricio. Constitucionalismo aspiracional: derecho, democracia y cambio social en América Latina. Análisis político, Bogotá, v. 25, n. 75, p. 89-110, 2012.

GARGARELLA, Roberto. Injertar derechos sociales en Constituciones hostiles a ellos. Papeles de relaciones ecosociales y cambio global, 2013, vol. 122, p. 37-57.

GARZÓN LÓPEZ, Pedro. Pluralismo jurídico, derecho indígena y colonialidad jurídica: repensando el derecho desde la colonialidad del poder. Ius Inkarri, v. 8, n. 8, p. 329–346, 2019.

GOLOVANEVSKY, Laura; GONZÁLEZ, Natividad; BERGESIO, Liliana. Pueblos Indígenas en Jujuy y Argentina: Condiciones de vida y desigualdad social. In: JORNADAS DE ECONOMÍA POLÍTICA EN CONTEXTOS REGIONALES, 1., 2018, Jujuy. Anais [...]. Jujuy: [s. n.], 2018.

GONÇALVES, Chryslen Mayra Barbosa. “Epistemologias Manchadas: mestiçagem e sujeitos políticos da descolonização na Bolívia andina” – Rio de Janeiro, Ape’ku, 2023.

ANZALDÚA, Gloria; MORAFA, Cherrie; CASTILLO, Ana. Una carta a escritoras tercermundistas. Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos, 1980, p. 1-3.

GRENNI, Héctor. Las "Leyes de Indias": un intento por considerar a los indígenas como personas con derechos. Revista de Historia del Derecho, Buenos Aires, n. 32, p. 189-214, 2004.

GRONDIN, Marcelo; VIEZZER, Moema. Abya Yala! Genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários das américas. Rio de Janeiro: Bambual, 2021.

GUDYNAS, Eduardo. Direitos da Natureza. Ética biocêntrica e políticas ambientais. São Paulo: Elefante, 2019.

GUDYNAS, Eduardo. ¿Por qué Bolivia no reconoce los derechos de la Naturaleza? Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES), Montevideo, 2018. Disponível em: https://ambiental.net/2018/05/por-que-bolivia-no-reconoce-los-derechos-de-la-naturaleza/. Acesso em: 24 abr. 2025.

GUITERAS MOMBIOLA, Anna. Colonización, explotación y tenencia de la tierra en la Amazonía boliviana, siglos XIX-XX. In: CONFERENCIA INTERNACIONAL CAPITALISMOS SALVAJES: ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA DEL EXTRACTIVISMO EN SUDAMÉRICA, out. 2018, Rennes. Anais [...]. Rennes: [s. n.], 2018.

GALLOIS, Dominique T. “Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?” In: Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, pp. 37 – 41

GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA, Pedro. Quinquenario o historia de las guerras civiles del Perú (1544-1548) y de otros sucesos. Madrid: Atlas, 1963-1964. (Biblioteca de Autores Españoles, 165-166).

GUTELMAN, Michel. Estructuras agrarias y reformas agrarias. Barcelona: Fontanella, 1978.

HAESBAERT, Rogério. “Território como r-existência: do corpo-território ao território-corpo (da terra)”. In: . Território e descolonialidade: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia; Universidade Federal Fluminense, 2021, pp. 161-216.

HUANACUNI, Fernando. Los Derechos de la Madre-Tierra. Revista Jurídica de Derecho, v. 3, n. 4, p. 157-169, jan./jun. 2016.

INRA. Breve historia del reparto de tierras en Bolivia. De la titulación colonial a la reforma agraria y la ley inra; certezas y proyecciones de la ley de reconducción comunitaria en Bolivia. La Paz: INRA, 2010.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZACIÓN. Proyectos de Colonización. La Paz: INC, 1974.

KAIOWÁ, Alvaro de Azevedo Gonzaga. Decolonialismo Indígena. São Paulo: [s. n.], 2023.

KANT, Emmanuel. ¿Qué es la Ilustración? Foro de educación, vol. 7, no 11, p. 249-254. 2009

KANT, Emmanuel. Crítica de la razón pura. Taurus, Pensamiento. ISBN: 84306-0594-0. 2005

KASTAYA, Quispe Kawi. Estado Federal Aymara. Geopolitica y la teoría del nacionalista Kolla-Aymara. Editorial Marquez Marka. El Alto, Bolivia. 2016.

KELSEN, Hans. Teoria pura del derecho. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1981.

KENNEDY, Duncan. “LA ENSEÑANZA DEL DERECHO COMO FORMA DE ACCION POLÍTICA”. Siglo XXI Editores. Buenos Aires, Argentina. 2012.

LAIME, Teofilo; LUCERO, Virginia; ARTEGA, Mabel. Paytani Arupirwa. Diccionario bilingüe. La Paz: Plural Editores, 2020.

LE GOUILL, Claude. Cooperativas mineras y capitalismo salvaje en Bolivia. En Colloque international. Capitalismes sauvages: Anthropologie historique des extractivismes en Amérique du Sud. 2018.

LEMA, Ana Maria. Amazonía boliviana: ¿Historia de un olvido? In: Cooperación Amazónica, el Proyecto RLA /92/G 32. La Paz: [s. n.], 1997.

LEÓN, Jorge Enrique. Consideraciones sobre los procesos de enseñanza-aprendizaje en materia jurídica. Revista de la Facultad de Derecho, Bogotá, n. 38, p. 243-264, 2015.

LEÓN, Jorge Enrique. Tres modelos de pedagogía jurídica - Superación del positivismo jurídico en el aula o una enseñanza integral del derecho. Revista de la Facultad de Derecho, Bogotá, n. 38, p. 265-286, 2015.

LLANOS L., David. Coca, sindicato y poder: Economía campesina en los tiempos de erradicación y post-erradicación forzosa de la hoja de coca en el Chapare. Temas Sociales, La Paz, n. 28, p. 11-42, 2008.

LUCÍA, Aguerre. Universalidad en disputa: la lógica de la dominación cultural en el Debate de Valladolid (1550-51). Tópicos, Cidade do México, n. 57, p. 307-347, 2019.

MACUSAYA, Carlos. Batallas por la identidad Indianismo, katarismo y descolonización en la Bolivia contemporánea. Lima: Ediciones Hwan Yunpa, 2019.

Mamani, P. R. “EL ESTADO NEOCOLONIAL. Una mirada al proceso de la lucha por el poder y sus contradicciones en Bolivia”. La Paz, Bolivia. Rincón Ediciones. 2017.

MARROQUIN, Alejandro. Balance del indigenismo. Informe sobre la política indigenista en América. Cidade do México: Ediciones Especiales, 1977.

MARTÍN RUBIO, María del Carmen. El Cuzco incaico, según Juan de Betanzos. Estudios de historia social y económica de América, Alcalá de Henares, n. 10, p. 25-36, 1993.

MATTOS, CLG. “A abordagem etnográfica na investigação científica”. In MATTOS, CLG., and CASTRO, PA., orgs. Etnografia e educação: conceitos e usos [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2011. pp. 49-83.

MCKAY, Ben M. Extractivismo agrario: Dinámicas de poder, acumulación y exclusión en Bolivia. La Paz: Fundación Tierra, 2018.

MELGARITO, Alma Guadalupe. ¿Qué es la crítica jurídica? Los usos del punto de vista crítico en el derecho y el enfoque discursivo. Nuestrapraxis. Revista de

Investigación Interdisciplinaria y Crítica Jurídica, Cidade do México, n. 1, p. 1-21, 2018.

MÉNDEZ, Miguel Menéndez. El trato al Indio y las Leyes Nuevas: Una aproximación a un debate. Tiempo y sociedad, Madrid, n. 1, p. 23-47, 2009.

MONTES DE OCA, Ismael. Geografía y clima de Bolivia. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, Lima, v. 24, n. 3, p. 357-368, 1995.

MURRA, John. El mundo andino, población medio ambiente y economía. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

NASCIMENTO, Gomes Rita. A universidade não está preparada para a diversidade: racismo, universidades e povos indígenas no Brasil. Universidades, n. 87, p. 1-15, jan./mar. 2021.

NINO, Carlos Santiago. Introducción al análisis del derecho. Buenos Aires: Astrea, 2003.

NORDENSKIOLD, Erland. Indios y blancos en el Nordeste de Bolivia. La Paz: Plural editores, 2003.

ONDEGARDO, Juan Polo de. El mundo de los Incas. Madrid: Historia 16, 1990. (Crónicas de América, 58).

OSSORIO, Ángel. El alma de la toga. Madrid: Colección Clásicos de Derecho, 2008.

OTERO, Gustavo Adolfo. Vida Social en el Coloniaje. La Paz: Editorial G.U.M., 1942.

PACHAGUAYA, Pedro; MARCANI, Juan Carlos. Etnografía de un litigio interlegal: la defensa jurídica desde la jurisdicción indígena en Bolivia. Tinkazos, 2016, vol. 19, no 39, p. 135-154.

PACHAGUAYA, P. La crisis de la justicia y la justicia indígena en Bolivia. In: Histórias Indígenas. Memória, interculturalidade e cidadania na América Latina. São Paulo: Humanitas, 2020. p. 145-162.

PASHUKANIS, Evgeny. Teoría general del derecho y marxismo. 2. ed. La Paz: Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social, 2016.

PAZ, Ballivián Danilo. Estructura agraria boliviana. La Paz: Plural Editores, 2009.

PERALTA, Abraham. Cheqa Qolla – Sistema Jurídico Kolla. Taripiri, UTA, Qollasuyu, Tawantinsuyu, 2010.

PEREIRA, Hugo. Sociología de la historia del pueblos Guarayo en su realidad actual. Ascensión de Guarayos: Gobierno Municipal de Ascencion de Guarayos, 2013.

PIETSCHMANN, Horst. Estado y conquistadores: las capitulaciones. Historia Mexicana, Cidade do México, v. 37, n. 2, p. 249-262, 1987.

PIERINI, Francesco P. Mitología de los Guarayos de Bolivia. Anthropos, Salzburg, v. 2, n. 1, p. 1-28, 1908.

PIZARRO ZELAYA, Antonio. Leyes de Burgos: 500 años. Diálogos Revista electrónica de historia, San José, v. 14, n. 1, p. 31-78, 2013.

POMA DE AYALA, Guamán. El primer nueva coronica y buen gobierno. Cidade do México: Siglo XXI Editores, 1980.

PORTUGAL, Pedro. El MAS y la degradación de la Pachamama en pachamamismo. La Paz: Rincón Ediciones, 2024.

PRADA, Raúl. Análisis de la nueva Constitución Política del Estado. Crítica y emancipación: Revista latinoamericana de Ciencias Sociales, v. 1, p. 35-50, 2008.

PRADA, Raúl. Estado plurinacional comunitario autonómico y pluralismo jurídico. In: Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia. 1ª ed. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya-Yala, 2012.

PREUSS, Konrad Theodor. Religión y mitología de los Uitotos: pt. Introducción a los textos. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1994.

PUENTE, Rafael. Recuperando la Memoria. Una historia crítica de Bolivia. La Paz: Plural Editores, 2011.

ROJAS QUIROGA, Ricardo. Controversias de la nueva Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien. Análises e Opinião CIPCA, La Paz, v. 14, 2012.

QUIJANO, Anibal. “COLONIALIDAD Y MODERNIDAD/RACIONALIDAD”. En Perú 108 Indígena, Lima, Perú, pp. 11-20. 1992.

REINAGA, Fausto. La Revolución India. La Paz: Viceministerio de Descolonizaicón. Bolivia, 2014.

RESTREPO, Eduardo. Descentrando a Europa: aportes de la teoría postcolonial y el giro decolonial al conocimiento situado Decentralizing Europe: contributions of postcolonial theory and the decolonial shift to situated knowledge. 2016.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. La noción de "derecho" o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. Aportes Andinos, Quito, n. 11, out. 2004.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Oprimidos pero no vencidos. La Paz: La mirada salvaje, 2010.

ROJAS, Tudela Farit. Hacia una nueva gramática constitucional. Ciencia y Cultura, La Paz, n. 26, p. 11-34, 2011.

RUIZ QUISPE, Omar. Situación del ejercicio de la Jurisdicción Indígena Originaria Campesina en la nación Qhara Qhara. Revista Tribunal, 2024, vol. 4, no 8, p. 1-13. SAAVEDRA, Bautista. El Ayllu. La Paz: Imprenta artística, 1903.

SAID, Edward. Representaciones del Intelectual. Barcelona: Paidós.1996.

SANTILLÁN, Hernando de. Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas. In: JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos (ed.). Tres relaciones de antigüedades peruanas. Asunción: Editorial Guarania, 1950. p. 33-131.

SANTOS-GRANERO, Fernando. Las fronteras son creadas para ser transgredidas: magia, historia y política de la antigua divisoria entre Andes y Amazonía en el Perú. Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines, Lima, v. 34, n. 3, p. 375-398, 2005.

SARKISYANZ, Manuel. Kollasuyu: história indígena de la Republica de Bolivia. Quito: Abya Yala, 2013.

SCHAVELZON, Salvador. “EL NACIMIENTO DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA, ETNORGAFIA DE UNA SAMBLEA CONSTITUYENTE”, En CEJIS, PLURAL Editores, La Paz, Bolivia, 2012.

SEPÚLVEDA GINÉS DE, Juan. Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios. Fondo de Cultura Económica, 1941.

SCOLFARO, Aline. Formação e transformação de coletivos entre os Waikhana do rio Papuri (alto rio Negro). Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, Belém, v. 19, n. 1, p. 1-28, 2024.

SENDÓN, Pablo Federico. Ayllus del Ausangate: Parentesco y organización social en los Andes del sur peruano. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016.

SERULNIKOV, Sergio. Legitimidad política y organización social en las comunidades indígenas de la provincia de Chayanta (siglo XVIII). Anuario de Estudios Americanos, Sevilla, v. 61, n. 1, p. 69–101, 2004.

SIECKMANN, Jan. Norma jurídica. In: Enciclopedia de filosofía y teoría del derecho. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015. v. 2, p. 789-812.

SILVA, Almir Batista da et al. Religiosidade potiguara: tradição e ressignificação de rituais na aldeia São Francisco. Baía da Traição-Pb. Revista Anthropológicas, Recife, v. 22, n. 1, p. 123-150, 2011.

SOLIZ, Carmen. La modernidad esquiva: debates políticos e intelectuales sobre la reforma agraria en Bolivia (1935-1952). Revista Ciencia y Cultura, La Paz, n. 29, p. 23-47, 2012.

SOLÓN, Pablo. ¿Es posible el vivir bien? La Paz: Fundación Solón, 2016.

SOUSA, Igor. Acampamento Terra Livre (2004 – 2022): organizações indígenas, lideranças e memórias. In: Historia, Crises ambiental y vulnerabilidades sociais. São Paulo: [s. n.], 2022. p. 145-162.

SORUCO, Ximena; PLATA, Gustavo. Los barones del Oriente. El poder en Santa Cruz ayer y hoy. La Paz: Fundación TIERRA, 2008.

STRATHERN, Marilyn. O gênero da dádiva. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

TARIANO, Ismael. Mitologia tariana. Manaus: Valer Editora, 2023.

TERCEROS CUELLAR, Elva. El derecho a la tierra de las comunidades y la jurisdicción agroambiental en Bolivia. Revista Anual, La Paz, n. 18, p. 45-68, 2023.

TICONA, Alejo Esteban. Organización y Liderazgo Aymara 1979-1996. La Paz: Universidad de la Cordillera, 2000.

TROUILLOT, Michel-Rolph. “Silenciando o passado: poder e a produção da história”. – Curitiba: huya, 2016.

UNTOJA, Fernando; MAMANI, Ana. Pacha: el pensamento simultâneo. La Paz: Ediciones Ayra, 2000.

URQUIDI, Arturo. Temas de Reforma Agraria. La Paz: Editorial Juventud, 1976.

URIOSTE, Miguel. Bolivia. La Reforma Agraria abandonada. Los valles y el altiplano. *Debate Agrario*, 2004, vol. 37, p. 161-182.

VALENCIA, Vega Alipio. El indio en la Independencia. La Paz: Biblioteca boliviana de autores contemporáneos, 1961.

VELASQUEZ, Mamani Pablo. Antologia del Neoindianismo. Editorial Nina Katari. El Alto, Bolivia. 2025.

VILLARPANDO, Nicole Daiana Villalta; MONTAÑO, Jessica Bernarde Torres. Análisis de la aplicación del proceso contencioso y contencioso administrativo en la legislación y jurisprudencia del Tribunal Agroambiental de Bolivia. Chornancap Revista Jurídica, v. 2, n. 1, p. 99-113, 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. Visão Global, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 61-74, 2012.

WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo jurídico: nuevo marco emancipatorio en América Latina. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003.

WOLKMER, Antonio Carlos. Intruduçao ao pensamento jurídico crítico. Editora Academica. São Paulo. 1991.

WOLKMER, Antonio Carlos. Introducción al Pensamiento Jurídico Crítico. ILSA. Colección en clave de sur. Colombia. 2003.

WRIGHT, Robin. História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.

YAMPARA, Simón. ¿Desarrollo/progreso o summa qamaña de los ayllus andinos? La Paz: Documento de Trabajo, 2004.

ZAVALETA, René. Lo nacional-popular en Bolivia (México: Siglo XXI). 1986.

ZELEDÓN, Ricardo Zeledón. Origen, formación y desarrollo del derecho agrario en los derechos humanos (hipótesis para una investigación). Revista de Ciencias Jurídicas, San José, n. 60, p. 89-104, 1988.

ZELEDÓN, Ricardo Zeledón. Fundamentos para una" Teoría Pural del Derecho Agrário" Contemporáneo (Parte II). *Journal of Law and Sustainable Development*, 2014, vol. 2, no 2, p. 15-48.

ZÚÑIGA, Roberto Herrera. Las metáforas del racismo: apuntes sobre el positivismo boliviano. Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, 2009.

## REFERÊNCIAS NORMATIVAS E JURISPRUDENCIAIS

*Constituições e normas constitucionais*


- Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. Promulgada em 7 de fevereiro de 2009.
- Ley Nº 1585 de Reforma a la Constitución Política del Estado. Promulgada em 12 de agosto de 1994.


*Legislação boliviana*


- Ley Nº 071 de Derechos de la Madre Tierra. Promulgada em 21 de dezembro de 2010.
- Ley Nº 073 de Deslinde Jurisdiccional. Promulgada em 29 de dezembro de 2010.
- Ley Nº 144 de la Revolución Productiva Comunitaria Agropecuaria. Promulgada em 26 de junho de 2011.
- Ley Nº 1715 del Servicio Nacional de Reforma Agraria. Promulgada em 18 de outubro de 1996. (Lei que criou o Instituto Nacional de Reforma Agraria – INRA).
- Ley Nº 300 Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien. Promulgada em 15 de outubro de 2012.
- Ley Nº 337 de Apoyo a la Producción de Alimentos y Restitución de Bosques. Promulgada em 11 de janeiro de 2013.
- Ley Nº 3545 de Modificación de la Ley Nº 1715, Reconducción de la Reforma Agraria. Promulgada em 28 de novembro de 2006.
- Ley Nº 502 de Ampliación del Plazo y Modificación a la Ley Nº 337 de Apoyo a la Producción de Alimentos y Restitución de Bosques. Promulgada em 2014.
- Ley Nº 741 de Autorización de Desmonte hasta 20 Hectáreas para Pequeñas Propiedades y Propiedades Comunitarias o Colectivas para Actividades Agrícolas y Pecuarias. Promulgada em 29 de setembro de 2015.


*Normas processuais e institucionais*


- Código Procesal Constitucional, Ley Nº 254. Promulgado em 5 de julho de 2012.
- Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA). Criado pela Ley Nº 1715 del Servicio Nacional de Reforma Agraria, de 18 de outubro de 1996.

*Jurisprudência constitucional boliviana*

- Sentencia Constitucional Plurinacional (SCP) Nº 0037/2013. Tribunal Constitucional Plurinacional de Bolivia.
- Sentencia Constitucional Plurinacional (SCP) Nº 0026/2013. Tribunal Constitucional Plurinacional de Bolivia.
- Sentencia Constitucional Plurinacional (SCP) Nº 1422/2012. Tribunal Constitucional Plurinacional de Bolivia.
- Sentencia Constitucional Plurinacional (SCP) Nº 0874/2014. Tribunal Constitucional Plurinacional de Bolivia.

*Legislação indígena comparada*

- Lei Nº 6.001/1973 – Estatuto do Índio. Brasil. Promulgada em 19 de dezembro de 1973.

## GLOSSÁRIO DE TERMINOLOGIAS INDÍGENAS

A elaboração deste glossário parte da necessidade de reconhecer que as línguas indígenas não constituem apenas instrumentos de comunicação, mas também formas próprias de interpretar, organizar e produzir sentidos sobre o mundo. Nesse sentido, torna-se necessário ampliar a produção de dicionários e estudos lexicais construídos a partir das próprias línguas indígenas, contribuindo para uma compreensão mais aprofundada das diferentes realidades históricas, sociais e cosmológicas dos povos originários. Muitas categorias indígenas não possuem correspondentes diretos nas línguas ocidentais, e suas traduções podem reduzir ou deslocar dimensões importantes de seus significados. Assim, este glossário não pretende estabelecer equivalências definitivas, mas oferecer uma aproximação aos termos utilizados ao longo da pesquisa, considerando seus contextos de origem e suas diferentes dimensões de sentido.

**Achachilas (aymara):** denominação dada pelos povos aymaras aos seus seres tutelares mais poderosos, principalmente relacionados às montanhas e aos nevados. São compreendidos como ancestrais protetores que estabelecem relações de cuidado, proteção e reciprocidade com as comunidades humanas.

**Acullico (aymara e quechua):** ação de mascar folhas de coca em um ambiente ritual. O acullico constitui uma prática cotidiana e cerimonial entre os povos andinos, vinculada às relações comunitárias, ao trabalho coletivo e às formas de comunicação com outros seres e entidades do mundo andino.

**Ayllu (aymara e quechua):** forma de organização social, política e territorial dos povos andinos baseada em relações de parentesco, reciprocidade e pertencimento coletivo. O ayllu não corresponde apenas a uma unidade administrativa ou familiar, mas a uma forma de vida que articula humanos, território, seres tutelares e práticas comunitárias.

**Añangayu (guarayo):** referente ao deus principal e criador do povo guarayo, associado à origem do mundo e à organização espiritual desse povo.

**Apus (quechua):** denominação andina para se referir às montanhas sagradas. Os apus são compreendidos como seres tutelares que possuem agência própria e estabelecem relações de proteção e reciprocidade com as comunidades andinas.

**Arakwaviyare (guarayo):** referente ao conselheiro ou sábio do povo guarayo, pessoa reconhecida por seus conhecimentos e capacidade de orientação dentro da comunidade.

**Ayni (aymara e quechua):** prática de reciprocidade presente entre os povos andinos, especialmente aymaras e quéchuas, baseada na colaboração mútua e na troca de trabalho, apoio e cuidado entre pessoas, famílias e comunidades.

**Caraí (guaraní):** termo utilizado pelos povos guaranis para se referir ao homem branco ou não indígena. O termo aparece em diferentes contextos históricos para designar aqueles que não pertencem ao grupo indígena.

**Ch’alla (aymara):** ação de derramar um líquido, geralmente água ou bebida, sobre a terra, com o propósito de dar de beber à Pachamama ou agradecer aos seres tutelares. É uma prática de reciprocidade que expressa reconhecimento e respeito pelas forças que sustentam a vida.

**Ch’ullu (aymara):** peça andina feita de lã, geralmente de alpaca ou outros animais, utilizada para proteger a cabeça do frio. Além de sua função prática, o ch’ullu também possui significados relacionados à identidade cultural e à pertença aos povos andinos.

**Huipil (nahuatl):** veste mesoamericana utilizada geralmente por mulheres, composta por uma blusa ou vestido sem mangas, confeccionada com tecidos bordados. Seus desenhos e formas podem expressar elementos da história, identidade e pertencimento cultural dos povos que os produzem.

**Jayapacha (aymara):** conceito relacionado a uma dimensão distante ou além do espaço imediato. Refere-se a uma compreensão andina do espaço-tempo que ultrapassa a experiência física presente, vinculando diferentes dimensões da existência.

**Marka (aymara):** conjunto de comunidades que formam uma união administrativa e territorial dentro da organização política andina. Historicamente, a marka articula diferentes ayllus em uma estrutura coletiva mais ampla.

**Mink’a (quechua):** instituição andina que implica uma forma de trabalho coletivo realizado pela comunidade, geralmente em atividades agrícolas ou obras de interesse comum. Expressa um princípio de cooperação e reciprocidade entre os membros da comunidade.

**Mit’a (quechua):** instituição incaica que implicava o trabalho coletivo das comunidades para serviços do Estado Inca. Durante a colonização espanhola, esse conceito foi transformado e utilizado principalmente para designar formas de trabalho forçado nas minas, distanciando-se do seu sentido original de organização coletiva.

**Pachamama (aymara):** nome pelo qual os povos andinos se referem à Mãe Terra. A Pachamama não corresponde apenas à ideia ocidental de natureza ou território, mas a uma entidade relacional vinculada à origem, reprodução da vida, reciprocidade e cuidado entre humanos e outros seres.

**Pacha (aymara e quechua):** conceito andino que articula as dimensões de tempo e espaço em uma mesma categoria. Não corresponde apenas à ideia ocidental de lugar físico, pois envolve também temporalidade, origem, movimento e relações entre diferentes dimensões da existência.

**Pytü (guarayo):** referente aos povos inimigos e, sobretudo, a lugares associados à escuridão. O termo aparece relacionado às classificações cosmológicas e territoriais do povo guarayo.

**Qhip nayra uñtasis sarnaqapxañani (aymara):** princípio andino que significa caminhar pelo presente com o passado diante dos olhos. Refere-se à compreensão de que o passado orienta a caminhada coletiva e constitui uma referência para interpretar o presente e projetar o futuro.

**Taqpacha (aymara):** conceito que expressa a ideia de totalidade ou conjunto integrado. Refere-se à compreensão das relações entre diferentes elementos da existência como partes conectadas de uma mesma realidade.

**Tupã (tupi):** nome atribuído ao deus criador principal e ancestral em tradições dos povos de língua tupi.

**Waxt'as (aymara):** ritual de agradecimento realizado à Pachamama e aos seres tutelares por meio de oferendas. Constitui uma prática de reciprocidade na qual humanos reconhecem sua relação de dependência e cuidado com outros seres.

**Wak'as (aymara):** denominação dada a lugares considerados sagrados, como montanhas, pedras, lagos e rios. São espaços entendidos como portadores de força e significado dentro das relações espirituais e territoriais dos povos andinos.

**Wiphala (aymara):** bandeira multicolorida dos povos andinos. Representa a identidade coletiva, a diversidade dos povos originários e a organização política dos movimentos indígenas contemporâneos.

**Yatiris (aymara):** denominação atribuída aos especialistas do conhecimento andino, conselheiros e mediadores das relações rituais e espirituais. A palavra está

relacionada ao verbo “saber”, indicando aquele que possui conhecimento sobre as práticas e relações do mundo andino.

**Ʉhpó Kõãkhum (Piratapuya):** nome dado ao deus do trovão na cosmologia do povo Piratapuya, relacionado às forças naturais e espirituais que organizam o mundo desse povo.