

**Da descolonização
epistemo-política:
reflexões desde os casos
brasileiro e boliviano
para uma agenda política
intercultural**

On epistemopolitical
decolonization: reflections
from the brazilian and
bolivian cases towards an
intercultural politics

Cristian Jobi Salaini

Doutor em Antropologia Social – UFRGS. Porto Alegre/RS/Brasil. E-mail: salaini@gmail.com

Enrique Polto Taborda

Bacharel em Relações Internacionais – ESPM-Sul, Graduando em Ciências Sociais – UFRGS. Porto Alegre/RS/Brasil.
E-mail: e.taborda710@gmail.com

Resumo:

Este artigo propõe-se criar uma reflexão comparativa a partir de nosso trabalho de campo junto às comunidades quilombolas no Brasil e de nosso esforço de pesquisa sobre o processo constituinte na Bolívia (ocorrido entre 2006 e 2009). Primeiramente, expomos de forma breve os contextos de reconhecimento das comunidades quilombolas no Brasil e dos direitos dos povos indígenas na Bolívia. Em seguida, abordamos os dilemas e os limites deste reconhecimento que “esbarra” nos limites da colonialidade do poder. A abordagem, portanto, lida aqui com um processo absolutamente incompleto no que diz respeito às relações interculturais, no qual a radicalidade dos saberes indígena e quilombola não é levada até as últimas consequências – embora se note, no caso boliviano, um diálogo mais amplo, que se propõe, com maior ou menor sucesso, ir além do paradigma do “multiculturalismo” para um de *pluralismo ontológico*.

Palavras-chave: Brasil. Bolívia. Constituição. Colonialidade. Interculturalidade.

Abstract:

The proposal of this article is to create a comparative reflection based on our fieldwork with the quilombolas communities in Brazil and our research effort on the constituent process in Bolivia (between 2006 and 2009). Firstly, we briefly describe the contexts of recognition of *quilombola* communities in Brazil and the rights of indigenous peoples in Bolivia. Next, we address the dilemmas and limits of this recognition that "runs into" the limits of the coloniality of power. The approach, therefore, deals here with an incomplete process with regard to intercultural relations, in which the radicality of indigenous and *quilombola* knowledge is not taken to its ultimate consequences – though it is noted that, in the Bolivian case, a broader dialogue which intends, with more or less success, to go beyond the paradigm of “multiculturalism” to that of an *ontological pluralism*.

Keywords: Brazil. Bolivia. Constitution. Coloniality. Interculturality.

Introdução

A proposta deste artigo é criar uma reflexão comparativa a partir de nosso trabalho de campo junto às comunidades quilombolas no Brasil e de nosso esforço de pesquisa sobre o processo constituinte na Bolívia (ocorrido entre 2006 e 2009). Primeiramente, expomos de forma breve os contextos de reconhecimento das comunidades quilombolas no Brasil e dos direitos dos povos indígenas na Bolívia. Em seguida, abordamos os dilemas e os limites deste reconhecimento que “esbarra” nos limites da colonialidade do poder.¹ A abordagem, portanto, lida aqui com um processo absolutamente incompleto no que diz respeito às relações interculturais², no qual a radicalidade dos saberes indígena e quilombola não é levada até as últimas consequências.

A questão norteadora da presente reflexão gira em torno de uma relação agonística entre os espaços de construção jurídico-administrativos e os universos míticos/territoriais/simbólicos de grupos indígenas (Bolívia) e de grupos quilombolas (Brasil). Justifica-se aqui a pertinência de tal potencial comparativo no fato de que as duas experiências parecem revelar diferentes potenciais de diálogo entre estas dimensões. O nosso empreendimento maior aqui é demonstrar movimentos de avanços e retrocessos em ambos os casos. Em seguida, cabe tentar perceber em que medida os dois complexos sociais almejavam a não simples tarefa de reconhecimento de seus territórios e práticas sociais.

Com relação aos elementos aqui concernentes à questão quilombola, os mesmos são resultado de nosso trabalho de campo enquanto antropólogos peritos designados pelo INCRA para a construção de relatórios antropológicos de identificação de tais comunidades. Entre o ano de 2009 e 2014 tivemos o desafio de participar da construção de relatórios antropológicos no estado do Sergipe.³

O trabalho de campo realizado junto às comunidades de Caraíbas (município de Canhoba), Ladeiras (município de Japoatã) e Forte (município de Cumbe) é tomado como base da discussão referente às disjunções existentes entre o arcabouço mitológico-territorial e o quadro jurídico-administrativo destinado a tais comunidades. Neste sentido, o objetivo aqui é lidar com a não rara dificuldade dos operadores técnicos na percepção da linguagem nativa quilombola. A gênese

1 QUIJANO, Aníbal. “La colonialidad del poder y la experiencia latinoamericana”, In: BRICEÑO-LEÓN, Roberto; SONNTAG, Heinz R. (eds.), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, 1998.

2 DUSSEL, Enrique. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la Modernidad*. Madrid: Editorial Nueva Utopía, 1992.

3 Parte desta experiência resultou na tese de doutorado de Cristian Salaini, co-autor do presente escrito. O título da tese é “A Janela do Relatório Técnico: variabilidade, criatividade e reconhecimento social em contextos de perícia antropológica”. Programa de Antropologia Social da Universidade do Rio Grande do Sul (2012).

histórica, política e social acerca do caso quilombola apresentada no presente manuscrito é construída com base na literatura historiográfica e antropológica especializada.⁴

As principais fontes que dão base a nossa pesquisa acerca do processo constitucional boliviano são o trabalho etnográfico e teórico produzido durante a Assembleia Constituinte por autores latino-americanos como Salvador Schavelzon e Luis Tapia⁵, entre outros, além de um breve período de trabalho de campo no verão de 2017 em La Paz e Cochabamba quando, graças à distância temporal em relação aos eventos, estes puderam ser discutidos em perspectiva com alguns dos atores envolvidos.

No Brasil

O artigo 68 da Constituição Federal Brasileira de 1988 e o seu aparato infraconstitucional criaram, do ponto de vista legal, uma revolução no que diz respeito aos processos de reconhecimento de comunidades quilombolas no Brasil. Esses grupos sociais que, através de um critério de autoatribuição étnica, denominam-se quilombolas possuem vínculos territoriais, culturais e simbólicos com o passado escravocrata brasileiro. O contexto favorável, resultado de batalhas políticas do cenário pré-Constituinte de 1988, possibilitou que uma diversidade de experiências de coletividades negras no Brasil pudesse ser reconhecida através da categoria jurídica “remanescentes de quilombo”.⁶

4 ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de “Quilombos: sematologia face a novas identidades”. In: SMDDH; CCN (org.). *Frexal: terra de preto. Quilombo reconhecido como reserva extrativista*. São Luis: SMDDH/CCN, 1996.p.11-19; “Quilombos: tema e problema”. In: SECRETARIA MARANHANSE DE DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS. *Jamary dos Pretos: terra de mocambeiros*. [Projeto Vida de Negro]. 1998; “Os quilombos e as novas etnias”. In: O’DYWER, Eliane Cantarino (org.). *Quilombos – identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002; ANJOS, José C.G. dos; SILVA, Sergio Baptista da. *São Miguel e Rincão dos Martimianos. Territorialidade e ancestralidade negra*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/FCP, 2004; BARCELLOS, Daisy (et.alli). *Comunidade negra de Morro Alto. Historicidade, identidade e territorialidade*. Porto Alegre: ed. da UFRGS/FCP, 2004; CARVALHO, José Jorge de (org.). *O quilombo do Rio das Rãs. Histórias, tradições, lutas*. Salvador: Edufba, 1996; CHAGAS, Miriam de Fátima. *Reconhecimento de direitos face aos (des)dobramentos da história: um estudo antropológico sobre territórios de quilombos*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2005; LEITE, Ilka Boaventura. *Quilombos: cidadania ou folclorização?* In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, n°13, 1999; *O legado do testamento. A comunidade de Casca em perícia*. Porto Alegre: ed. da UFRGS/FCP, 2003; O’DWYER, Eliane Cantarino (org.). *Terra de Quilombos*. Rio de Janeiro: ABA, 1995; (org.) *Quilombos. Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV/ABA, 2002.

5 SCHAVELZON, Salvador. As categorias abertas da nova Constituição boliviana. Formação do Estado Plurinacional: alguns percursos intelectuais. *Lugar Comum*, n. 27, p. 35-59, jan. 2011; *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: Etnografía de una Asamblea Constituyente*. La Paz: CLACSO/PLURAL/IWGIA/CEJIS, 2012; *El Pacto de Unidad como encuentro cosmopolítico. Revista Boliviana de Investigación*, v. 10, p. 235-261, 2013; TAPIA MEALLA, Luis. *Política salvaje*. La Paz: CLACSO / Muela del Diablo / Comuna, 2008.

6 ALMEIDA, 1996, 1998, 2002; ANJOS & SILVA, 2004; BARCELLOS et.al., 2004; CARVALHO, 1996; CHAGAS, 2005; LEITE, 1999, 2003; O’DWYER, 1995, 2002. Esse tema possui uma história mais longa que remonta, em sua gênese, a diferentes estudos e enfoques sobre comunidades negras rurais no Brasil (BRANDÃO, 1977; VOGT & FRY, 1996; BANDEIRA, 1988; GUSMÃO, 1990).

A literatura antropológica sobre o tema aponta para a desconstrução das versões frigorificadas – e coloniais – do conceito de quilombo que o relacionariam diretamente com as noções de “fuga” e “isolamento”, situando-o física e simbolicamente para fora do domínio da civilização.⁷ Almeida⁸ demonstra como diferentes autores tomaram como referência uma noção jurídico-formal de quilombo do período colonial, como aquela formulada como uma “resposta ao Rei de Portugal” decorrente de uma consulta feita ao Conselho Ultramarino de 1740. Segundo esta versão corrente, o quilombo seria definido por critérios fundamentais que envolvem a fuga, uma quantidade mínima de “fugidos”, a ideia de um isolamento geográfico (fora da civilização, em um espaço de natureza), a existência de um “rancho” e de “pilões”.⁹ Esta noção que toma o isolamento como critério central derivou na interpretação de um quilombo idílico e fora das relações de produção e de mercado, gerando “outro tipo de divisão, que descreve os quilombos marginalmente, fora do domínio físico das *plantations*”.¹⁰

A reflexão acerca do campo semântico do conceito de quilombo demonstra uma série de possibilidades associativas – ainda no pré-abolição – que não foram incorporadas nas definições formais acerca do quilombo, promovendo já uma defasagem entre as “situações práticas” e as definições jurídico-formais do ambiente colonial. Extensivo a este elemento, existe todo um conjunto de reflexões promovidas pela historiografia sobre o assunto que procura demonstrar como os grupos negros poderiam estabelecer uma posição de “fundo de fazenda”, produzindo relações de continuidade com o centro escravocrata, mantendo inclusive relações comerciais e de proximidade com as fazendas, vilas e cidades.¹¹

O quilombo, do ponto de vista teórico, apresenta uma genealogia que resulta em diferentes possibilidades interpretativas. Em um primeiro plano analítico, temos as versões que colocam o quilombo como reproduções de “modelos africanos”, uma forma de resistência cultural que promoveria relações diretas com a África. Em um segundo plano, temos uma interpretação classista do quilombo de Palmares, visto como um foco de resistência popular com relação às estruturas de dominação. Um terceiro plano de ressemantização do quilombo é encontrado no movimento negro que o coloca num plano de ícone da resistência negra. Os bastidores das discussões em torno do artigo 68 do ADCT da CF revelam pelo menos duas posições delineadas: uma diretamente ligada à

7 ALMEIDA, 2002.

8 ALMEIDA, 2002.

9 ALMEIDA, 2002.

10 ALMEIDA, 2002, p. 48.

11 GOMES, 1993.

militância, que entende o quilombo como um local fundamental de resistência da cultura negra, e outro, diretamente relacionado com as demandas por acesso à terra e à reforma agrária.¹²

Portanto, há de se ressaltar os tensionamentos existentes entre o campo jurídico-administrativo e o espaço das experiências práticas quilombolas. Os quilombos se apresentam enquanto espaços que sempre estiveram frente a processos de negociação com as ordens vigentes. Parte-se da premissa geral de que o artigo 68 da Constituição Federal Brasileira aparece enquanto mais um enquadramento político-jurídico que se articula com a historicidade destes grupos (algo que não minimiza o imenso ganho político derivado desta inovação constitucional).

Neste sentido, os “quilombos de hoje” não se apresentam como uma reminiscência ou sobrevivência do passado. Ao contrário, a posição da qual emergem os quilombos sugere a existência de uma variedade de casos que produzem um arranjo mínimo para a sua definição. O processo de definição do quilombo apresenta relação direta com esquemas societários que se mantiveram vivos nos enquadramentos históricos e sociais, lutando pelas suas sobrevivências físicas e simbólicas, não obstante a sempre presente defasagem categórica produzida pelos classificadores externos. Como escreve Almeida:

Trata-se principalmente do resultado de processos de confrontação, e não de lugares utópicos e despolitizados. Aqui estaria a posição de onde emergem os quilombos. Em resumo, é uma impropriedade lidar com esse processo como “sobrevivência”, como “remanescente”, como sobra ou resíduo, porquanto sugere ser justamente o oposto: é o que logrou uma reprodução, é que se manteve mais preservado, é o que manteve o quadro natural em melhores condições de uso e é o que garantiu a esses grupos sociais condições para viver independentemente dos favores e benefícios do Estado.¹³

Apresentar, porém, o quilombo como objeto em disputa e submetido a alargamentos semânticos em função dos desafios empíricos apresentados pelos casos concretos não decorre em um esvaziamento de sua categoria e do seu potencial enquanto significante. A própria categoria, dotada de historicidade, é resultado de uma série de cruzamentos entre movimentos sociais, campo jurídico e administrativo e da própria disciplina antropológica. A questão aqui gira em torno de um diálogo criativo entre o “mundo nativo” e as operações públicas de reconhecimento que apresentam sempre um tipo de defasagem conceitual. Este elemento sempre acarreta em nova fixidez das categorias nominativas do Estado, que não dão conta dos processos apresentados através dos “fatos sociais quilombolas”. Conforme Arruti:

12 ARRUTI, José Maurício Andion. *Quilombos*. In: SANSONE, Lívio e PINHO, Osmundo Araújo (org.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

13 ALMEIDA, 2002, pp. 77-78.

O compromisso estabelecido entre discurso antropológico e discurso jurídico e administrativo neste processo de nomeação custou aos antropólogos a colaboração direta nas práticas divisórias estatais, por meio do estabelecimento de uma nova categoria classificatória, cuja função foi, novamente, reduzir a variedade das experiências e representações sociais a um modelo de denominação jurídico-administrativa.¹⁴

Neste sentido, ocorre, de forma paulatina, um deslocamento do sentido do quilombo compartilhado pelo movimento social negro das grandes capitais, para um sentido dado pelos movimentos de comunidades rurais que tinham como foco a luta pela terra. Esta articulação entre movimentos urbanos e rurais, que num primeiro momento localizavam-se de forma majoritária nos estados do Pará e do Maranhão, criam as condições necessárias para a construção de uma Articulação de Remanescentes de Quilombos de dimensão nacional. Vale ressaltar a existência de diversos grupos e movimentos sociais preocupados com a discussão sobre as comunidades negras rurais e as comunidades quilombolas. O primeiro grande encontro das comunidades negras rurais se dá em 1985, no Pará por meio dos Encontros de Raízes Negras. No Maranhão, o Centro de Cultura Negra passa a realizar apanhados sobre a situação das comunidades negras do estado já a partir de 1986, surgindo daí o I Encontro das comunidades negras do Maranhão.

Destas iniciativas surge um projeto Vida de Negro, que passa a mapear os usos, as formas de posses e a memória oral dos grupamentos negros. Vale notar que apesar de todas as iniciativas do campo popular, estas se processam de forma independente dos propositores parlamentares do artigo 68, revelando um diálogo bastante tímido entre estes campos, apesar da importância fundamental destes movimentos no processo.

Neste sentido, a discussão deixa de ter uma natureza polarizada entre uma dimensão cultural e uma dimensão camponesa da pauta; percebe-se que a gramática cultural destes grupos não pode ser dissociada de suas matrizes territoriais. Em termos gerais, esta foi a discussão que culminou na proposição do artigo 68 da Constituição Federal Brasileira. Podemos dizer que o quadro quilombola no Brasil se dá pela articulação entre movimento social, a luta pelo conceito de quilombo no campo historiográfico e pela participação dos antropólogos (a partir dos anos 1990) na condição de peritos de laudos e relatórios antropológicos destinados a essas comunidades. A figura da ABA (Associação Brasileira de Antropologia) aparece como ator fundamental nesta direção, através da incorporação de conceitos de etnicidade à discussão técnica e jurídica.¹⁵

A eleição de Luiz Inácio Lula da Silva representou, para os quilombolas e agentes sociais envolvidos com a causa étnica, a perspectiva de um governo que daria fim ao ciclo neoliberal, bem como a possibilidade de atender setores da sociedade que sempre foram excluídos do processo de

14 ARRUTI, 2008, pp. 26-27.

15 ARRUTI, 2008.

crescimento. O diálogo do governo com os movimentos sociais propiciou de imediato a revogação do Decreto 3912/01 do governo de Fernando Henrique Cardoso, que já era objeto de ação direta de inconstitucionalidade pelo Ministério Público Federal e organizações que apoiam a causa quilombola. Após a posse de Lula, foram organizados *workshops* com quilombolas, pesquisadores e setores do governo para a criação de uma ferramenta que auxiliasse o processo de reconhecimento dos direitos quilombolas. O resumo das discussões foi encaminhado à Presidência da República, e o resultado surgiu no dia 20 de novembro de 2003 com a sanção ao Decreto 4887/03, que define as atribuições dos organismos governamentais em relação aos processos de demarcação e de delimitação de territórios quilombolas.¹⁶

Setores conservadores no Congresso e veículos da grande mídia começaram uma campanha difamatória e, neste contexto, surgiu a Portaria nº 98 da Fundação Cultural Palmares, que tentava frear a iniciativa das comunidades se autodeclararem quilombolas conforme previsto na Convenção 169 da OIT. Em seguida, o antigo PFL (Partido da Frente Liberal), hoje DEM (Democratas), impetrou ação de inconstitucionalidade do Decreto 4887/03.

A pressão começou a ser sentida. As instruções normativas do INCRA sofreram alterações, num recurso dos setores conservadores diante da impossibilidade de revogação do Decreto 4.887. Em 2008, a Central Única dos Trabalhadores denunciou o governo brasileiro por descumprir a Convenção 169 da OIT (direito à autodeterminação), em razão da baixa efetividade da implementação do acesso à terra pelos quilombolas. O governo então lançou, com ampla divulgação, o Programa Brasil Quilombola, que previa recursos para aplicação nas comunidades. No decorrer do tempo, entretanto, constatou-se ser de muito baixa efetividade, sem que as comunidades pudessem ser realmente beneficiadas.

As ações do governo de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010), que foi pautado por um contexto de políticas de inclusão social em diferentes níveis da sociedade brasileira, cederam espaço, no governo Dilma Rousseff (2011-2016), a uma retórica “desenvolvimentista” que pretendeu consolidar a imagem do Brasil enquanto potência global. Esta retórica, contudo, gerou um tipo de esvaziamento de questões relativas ao reconhecimento e aos direitos de comunidades quilombolas no país, abrindo o flanco para o retorno de setores conservadores da sociedade brasileira para posições de decisão, gerando a ebulição do descontentamento daqueles que lutam pela efetivação dos direitos étnicos no país.¹⁷

16 SALAINI, Cristian; TOLEDO, Ubirajara. Demonstrations and the Quilombola Cause: New Protests for Old Claims. Hot Spots, *Cultural Anthropology*, 2013, disponível em: <<https://culanth.org/fieldsights/446-demonstrations-and-the-quilombola-cause-new-protests-for-old-claims>>, último acesso em: 20 mar. 2018.

17 SALAINI; TOLEDO, 2013.

No governo Dilma Rousseff, houve um distanciamento dos movimentos sociais e um recrudescimento das relações. A celebrada postura de uma gestão “técnica” mascarava a aproximação com setores da agroindústria que, até então, não tinham seus interesses contemplados pelo governo. Esta orientação permitiu o realinhamento e o fortalecimento da bancada ruralista, paralisando as ações do governo e permitindo que confrontos com os quilombolas voltassem a ocorrer de norte a sul do país.

Em 2009 surge a Instrução Normativa número 57. Os procedimentos administrativos introduziam, então, exigências estranhas à disciplina antropológica, e revelavam uma valorização de parâmetros tidos e vistos como mais “objetivos”, mas que procuravam gerar uma fixidez a formas complexas que perfazem as experiências sociais dos diversos grupos estudados. O artigo 10 da instrução normativa traz, entre outras coisas, a fundamentação do RTID (Relatório Técnico de Identificação e Delimitação) baseado em ‘elementos objetivos’ no que diz respeito às informações antropológicas e etnográficas. Cabe notar que o movimento quilombola interpreta as mudanças apresentadas na IN 57 como um retrocesso às demandas políticas deste setor da sociedade brasileira.¹⁸

A construção de tal IN é entendida como o resultado de pressões de proprietários de terras, órgãos militares e de setores do parlamento federal, como aquela produzida, ainda em 2004, pelo DEM (Democratas e antigo PFL) com a intenção de impetrar ação de inconstitucionalidade ao Decreto 4.887/03. A partir deste quadro, há uma crescente desconfiança acerca das identidades quilombolas, assim como de seus territórios e de suas práticas ancestrais. Os próprios setores responsáveis pelo reconhecimento de tais grupos passam, muitas vezes, a se perguntar sobre a importância dos aspectos mitológicos que compõem o cosmos dos grupos originários. Portanto, segundo esta lógica vinda “de cima”, o questionamento é direcionado ao caráter comprobatório das narrativas e dos mitos nativos: “seriam estes dados sérios ou até mesmo importantes, perguntam-se os operadores? Afinal, precisamos de dados técnicos e objetivos”.

Prevalece uma visão de território como espaço somente ocupado por moradias, e não uma interpretação abrangente que tensione as dicotomias clássicas entre natureza e cultura ou ainda *mythos* e *logos*. Cabe ressaltar que a experiência de campo revela a possibilidade incrível de percebermos um verdadeiro cabedal tecnológico constituído no seio de tais comunidades. O acesso à mitologia e à corporalidade quilombola não se reduz, segundo as lógicas locais, a uma simples retomada de eventos pretéritos. O que está em jogo é a possibilidade criativa de resistências coletivas que revigoram práticas de gestão e pertencimento territoriais. Referimo-nos

18 SALAINI, 2012.

especificamente ao catálogo medicinal ativo destes grupos, às tecnologias de parentesco, às noções práticas do “bem viver” e de gestão territorial.¹⁹ No entanto, tais práticas nem sempre são acessíveis, à primeira vista, a um “leitor desavisado”:

A perspectiva jurídica se interessaria em acolher a profundidade do imaginário expressivo das “leituras” mítico-históricas? Como a revelar uma insuficiência dos recursos analíticos que indagavam sob o estrito foco na procura de origens de negros fugidos, supunha que a aproximação aos meandros e indícios que essas narrativas estavam evocando estaria muito longe do que até então fora plausível pensar historicamente – ou mesmo juridicamente – sobre as terras de quilombos.²⁰

Em nosso trabalho de campo junto às comunidades quilombolas do estado do Sergipe pudemos ter contato com a complexa lógica mitológica que perfaz o caminho histórico destes grupos sociais. O mito, sobretudo, apresenta-se como uma dimensão expressiva da territorialidade do grupo. O mito traduz-se enquanto metáfora possível que agrupa diferentes camadas históricas, servindo como um tipo de visualizador de fronteiras simbólico-territoriais do grupo em questão. A apreensão da dimensão mítica do grupo remete a uma série de eventos pretéritos que ajudam a entender a lógica de ocupação do grupo. Eles também expressam noções de perigo existentes nas fronteiras territoriais. Certos contornos sobre o vínculo do grupo com uma dimensão cosmológica expressiva de seu contato com a natureza, de uma maneira bastante intensa, fazem parte do arsenal interpretativo do grupo sobre sua vivência no espaço.

Veja-se o caso do mito da Caipora. A figura da Caipora é conhecida do cabedal folclórico brasileiro. Segundo narrativa recorrente, ela é um tipo de “encantado”, uma força sobrenatural que, não raramente, confunde os caçadores mais desavisados. É possível “sentir” que a Caipora está presente através de seus longos assobios que indicam a necessidade de certo cuidado ao adentrar na mata. Ela tem o poder de confundir o caçador fazendo-o perder a noção de referência geográfica, “invertendo” o norte e o sul, o leste e o oeste, o que, não fosse a atuação da Caipora, seria algo completamente comum e corriqueiro ao caçador acostumado com o espaço. Conforme Mauês:

Fora do caso desses encantados mais famosos, como se dá o processo desencantamento? Como disse antes, os encantados são pessoas que, ao contrário dos santos, não morreram, mas se encantaram. Neste processo não interfere nenhum mérito moral, como no caso dos santos, que são frequentemente pensados como pessoas que praticaram o bem enquanto eram vivas. As pessoas se encantam porque são atraídas por outros encantados para o “encante”, seu local de morada. O encante se encontra “no fundo”, normalmente no dos rios e lagos, em cidades subterrâneas ou sub-aquáticas. Para que alguém seja levado para o fundo, por um encantado, é preciso que este “se agrade” da pessoa, por alguma razão. É comum a ideia de que, se alguém for levado por algum encantado para visitar o encante, deve evitar comer as coisas que lhe são oferecidas, caso contrário se encantará, não

19 SALAINI, 2012.

20 CHAGAS, 2005.

podendo mais viver no mundo da superfície, como os demais seres humanos. Há também a ideia de que os grandes pajés são levados pelos encantados para o fundo, onde aprendem sua arte; mas, neste caso, eles retornam à superfície, como xamãs, para poder praticar a pajelança. É muito forte, na região do Salgado, a ideia dessas entidades como encantados ou bichos do fundo. Mas não está ausente a referência constante aos “encantados da mata”, que são apenas dois: a Anhangá e a Curupira. Trata-se, neste caso, de seres perigosos, que podem provocar mau-olhado nas pessoas, ou “mundiálas”, isto é, fazê-las perder-se na mata. Isto acontece com os caçadores que cometem “abusos”, sobretudo os que têm o costume de caçar persistentemente um só tipo de caça.²¹

Parece ser autoevidente o fato de esse mito dialogar com perspectivas sobre a natureza, servindo como uma espécie de tabu e limite àquele que se embrenha na mata. O que interessa aqui, todavia, é referenciar o espaço que esse mito ocupa, no quilombo de Caraíbas, enquanto veículo da identidade. O mito, contudo, faz parte de um universo imaginário muito maior que faz parte dessa forma de “ser” e “estar” no mundo. Portanto, isolá-lo não faz parte da estratégia última de análise. O que importa notar é que, no caso em questão, o mito da Caipora realiza uma operação que engloba um tempo pretérito e um tempo presente. Mesmo que a Caipora não seja mais tão facilmente encontrada nos dias de hoje – em função da menor densificação das matas, segundo os relatos locais – basta “dar umas voltas por aí no mato para encontrá-la”.

Essa forma “fantástica” encontrada durante nosso trabalho de campo de narrar os fatos importantes da vida social deixa transparecer um território quilombola que está ali latente, não obstante as pressões externas no sentido de sua desarticulação. Mesmo que o território físico esteja hoje limitado, em função da sucessiva perda territorial e das reconfigurações espaciais derivadas dos processos e avanços dos proprietários maiores, a narrativa mítica ajuda a acessar esse território que se corporifica nos espaços através da ação mítica – os “tempos do mato” e o “cuidado” com a natureza.

Portanto, vale ressaltar que o “campo quilombola” sofreu e sofre riscos de retrocesso, seja na arena administrativa, seja na arena jurídica e política mais ampla. Neste sentido, nota-se que tais “desconfianças” e “insensibilidades” acima descritas, tomam, no momento atual, contornos claros e objetivos. Assim, nosso argumento aqui gira em torno da noção de uma circularidade narrativa entre a macro e a micropolítica. Principalmente quando tais características são apropriadas e revigoradas por setores mais conservadores da sociedade brasileira.

A partir de 2015, é criada, por parlamentares ligados ao agronegócio e representantes dos setores conservadores do mundo político, uma CPI (Comissão Parlamentar de Inquérito) com o objetivo de averiguar – entre outras coisas – a veracidade das identidades quilombolas e indígenas

21 MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião*. ESTUDOS AVANÇADOS v.19 n. 53, 2005, p. 264.

no Brasil. Neste sentido, o laudo antropológico passa a ser um objeto disposto ao escrutínio de tais parlamentares da CPI, normalmente sofrendo a acusação de serem falsos ou fraudulentos. Entre os argumentos apresentados pelo relatório final de tal CPI, encontramos aqueles que dizem que os quilombos contemporâneos não seriam compostos por descendentes de escravos fugidos, retomando então uma definição colonial da noção de quilombo absolutamente destoante daquela compartilhada atualmente pelos grupos quilombolas, pelo movimento social e pelo campo da antropologia social. Hoje existem cerca de 120 pessoas indiciadas por tal CPI, entre elas, antropólogos, servidores públicos, religiosos e pesquisadores.

Na Bolívia

Embora separados no tempo por mais de 15 anos, há muitos paralelos que podem ser encontrados ao analisar comparativamente as propostas de reconhecimento étnico-cultural no Brasil desde 1988 e o processo de formulação da Constituição do Estado Plurinacional da Bolívia, promulgada em 2009.

Na Bolívia, as políticas “multiculturalistas” dos anos 1990 – levadas adiante por um governo de corte liberal com um vice-presidente indígena – já deixavam transparecer o fato de que esses grupos passariam ao primeiro plano da política nacional.²² Após uma progressiva intensificação da atuação dos movimentos sociais (indígenas, indígenas sindicais, sindicais não indígenas, entre outros) ao longo da década, os anos 2000 iniciaram como um dos períodos de mais forte tensão social, política e econômica da história recente do país. Marcado por conflitos históricos como a *Guerra del Agua*, e a *Guerra del Gas*, esse período desembocou na eleição, em dezembro de 2005, de Evo Morales, líder sindical de origem aimará, como presidente do país.²³ Tal feito só foi possível graças ao poder de base proporcionado pelos movimentos sociais indígenas e sindicais que conformavam o *Pacto de Unidad*;²⁴

Dessa forma, prontamente avançaram as pautas em torno das quais a aliança representada por Morales se forjou – sendo a mais importante delas a Assembleia Constituinte, convocada em julho de 2006.²⁵ A Constituinte foi um processo lento e tenso, marcado, na maior parte do tempo, pela intransigência da oposição – liderada pelo partido PODEMOS – tanto quanto do partido do

22 SCHAVELZON, 2012.

23 LACROIX, Laurent. *Bolivia: refundación del modelo nacional y tensiones políticas*. Cuadernos de Estudios Latinoamericanos, n. 1, jan.-jun. 2007, pp. 29-47; CRUZ RODRÍGUEZ, Edwin. *Movimientos Indígenas, Identidad y Nación en Bolivia y Ecuador: Una genealogía del estado plurinacional*. Quito: Abya-Yala, 2012.

24 ZUAZO, Moira. *¿Los movimientos sociales en el poder? El gobierno del MAS em Bolivia*. Nueva Sociedad, v. 227, mai.-jun. 2010.

25 SCHAVELZON, 2013.

governo (MAS) e seus aliados. De agosto de 2006 a fevereiro de 2007 as discussões estiveram centradas no Regulamento de Debates, com o MAS buscando a votação por maioria simples e o PODEMOS defendendo como forma de votação a maioria de dois terços, que foi, por fim, a forma vencedora.²⁶

Durante esse mesmo período, outra parte da Assembleia Constituinte ocupou-se da formação de 21 comissões temáticas, as quais iniciaram seu funcionamento parcial em janeiro de 2007. Porém, em meados desse ano, um pequeno conflito relacionado à campanha pela mudança da capital do país de La Paz para Sucre (sede dos Poderes Judiciário e Eleitoral, bem como da Constituinte) cresceu e intensificou-se, tornando-se uma divisão a nível nacional que congelou o processo constitucional por meses, deixando a Constituinte imersa entre protestos violentos em Sucre e outras cidades.²⁷

Apenas em outubro de 2008, após um referendo de ratificação que deu ao MAS o respaldo de 67,4%, foi que a oposição se dispôs a reconhecer a versão final da Constituição e apoiar o referendo de ratificação após revisar o texto e negociar as alterações demandadas. Foi nesse momento do processo constitucional que o governo – em detrimento de sua base de apoio proveniente dos movimentos indígenas – fez a maior parte das concessões que anularam várias das proposições impulsionadas pelas organizações sociais. Por fim, em janeiro de 2009, o plebiscito pela nova Constituição venceu com 62% e em fevereiro ela foi promulgada com uma cerimônia histórica em El Alto, cidade de maioria aimará ao lado de La Paz.

Ao longo de todo o processo, o *Pacto de Unidad* foi uma instância de coordenação para as organizações sociais rurais e/ou indígenas do leste e oeste da Bolívia (chamadas, respectivamente, de Terras Baixas do Chaco e Amazônia e as Terras Altas andinas). O Pacto fora criado com o objetivo de articular as ações dos movimentos, primeiro para a implementação da Assembleia Constituinte e, após seu início, para discutir e promover os interesses dos setores camponeses e de povos indígenas (entre outros setores da sociedade) ao longo da Constituinte.²⁸

De início, encontra-se aí uma das distinções fundamentais entre os dois processos. Enquanto no Brasil os interesses indígenas e quilombolas estiveram em larga medida mediados por outros atores, e embora tenha havido considerável incidência de movimentos formados por aqueles grupos, sua participação se deu de maneira mais indireta, com o inverso acontecendo na Bolívia. Ali o próprio processo constituinte teve a ação direta dos grupos interessados como principal força impulsora. E assim também no conteúdo do novo texto: por mais que concessões tenham sido

26 CARRASCO ALURRALDE, Inés Valeria; ALBÓ, Xavier. *Cronología de la Asamblea Constituyente*, T'inkazos: Revista Boliviana de Ciencias Sociales, v. 11, n. 23-24, 2008.

27 SCHAVALZON, 2012.

28 ZUAZO, 2010.

feitas, é nítido que o “projeto original” de Constituição para o governo foi o documento criado pelo Pacto de Unidad, contendo em si propostas tão radicais quanto a representação direta indígena, a educação intercultural bilíngue e o reconhecimento legal dos saberes medicinais indígenas.²⁹

Mesmo na versão final, o Estado assumiu “como princípios ético-morais da sociedade plural” os ideais de distintos povos indígenas como *suma qamaña* (do aimará, viver bem), *ñandereko* (do guarani, vida harmoniosa) e *qhapaq ñan* (caminho nobre), entre outros (Artigo 8, I). Entre esses, o conceito do *buen vivir* (ou *vivir bien*, como usualmente é traduzido ao espanhol da língua aimará) merece particular atenção, pela centralidade que tem tido como conceito-chave na política indígena da América Latina em anos recentes (por exemplo, a ideia *sumaj kawsay/buen vivir* foi central na Assembleia Constituinte equatoriana de 2007/2008 ao haver sido proposta pela Confederação das Nacionalidades Indígenas do Equador). *Suma qamaña* combina a ideia de bem-estar material com a coexistência social pacífica e o apoio e solidariedade mútuos.³⁰

O *suma qamiri* é a pessoa “que vive e convive bem, porque é acolhido por todos e sabe acolher a todos e colaborar com o pouco ou muito que tiver. De certa forma, não se pode dar individualmente, mas em e com um grupo social”.³¹ *Suma qamaña* resulta, assim, “[n]uma espécie de meta-valor (ao que outros valores, como igualdade e inclusão, devem estar sujeitos”.³² Mesmo o sistema educativo (Artigo 80, I, Capítulo VI) e o modelo econômico proposto (Artigo 306, I, III, Capítulo VI) aparecem como devendo ser guiados pelo princípio do *suma qamaña*.

Além disso, foram reconhecidas 36 etnias ou nações indígenas que fazem parte do país, e suas línguas admitidas como oficiais. Tornando, assim, evidente a radicalidade presente na composição da nova Constituição – e que, mesmo encontrando forte contrapeso na oposição a reformas desse teor, manteve-se presente até o final do processo constitucional.

A potência crítica de tal discurso é também encontrada nas legislações posteriores, em direção às quais foram empurradas muitas decisões durante a Assembleia Constituinte, sobretudo as chamadas *Ley de Madre Tierra n° 71* e a *Ley Marco de Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien n° 300*, de dezembro de 2010 e outubro de 2012, respectivamente. A lei n° 71 marcou a primeira declaração jurídica de reconhecimento de direitos à *Pachamama*, que, no Artigo 5° de seu segundo capítulo, afirma: “para efeitos da proteção e tutela de seus direitos, a Mãe Terra adota o caráter de *sujeito coletivo* de interesse público” e lista a seguir uma série de direitos dos quais goza,

29 SCHAVALZON, 2013.

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

31 ALBÓ, Xavier. *Suma qamaña = el buen convivir*. La Paz: Centro de Investigación del Campesinado (CIPCA), 2009.

32 BARIÉ, 2014, p. 16.

entre os quais: o direito à vida e à existência; a continuar seus ciclos e processos vitais, entre outros.³³

O anteprojeto dessas leis é um manifesto cosmopolítico³⁴ que costura conceitos conformando notáveis diálogos interculturais. O imaginário indígena está presente em diversos momentos do texto, a começar pelo preâmbulo, no qual se descreve a origem do universo e do planeta mesclando elementos da astrofísica e da cosmologia modernas com as noções andinas de tais elementos, dando-se, em seguida, uma definição para a *Pachamama*, como “[...] *el conjunto de los espacio-tiempos y el ciclo de estos espacio-tiempos; el espacio-tiempo cósmico, del pluriverso; el espacio-tiempo del presente, del lugar, del territorio, de la biodiversidad; el espacio-tiempo interior, de las entrañas de la tierra, de los cuerpos [...]*”.³⁵

Do mesmo modo, a diversidade epistêmica aparece como um dos temas centrais de todo o processo. Na Constituição figura o direito dos povos indígenas “a que seus saberes e conhecimentos tradicionais, sua medicina tradicional, seus idiomas, seus rituais e seus símbolos e vestimentas sejam valorizados, respeitados e promovidos”, e a tais comunidades se garante “a propriedade intelectual coletiva de seus saberes, ciências e conhecimentos, assim como a sua valorização, uso, promoção e desenvolvimento”. Na mesma linha, a Lei Nº 300 tem, entre seus princípios, o “diálogo de saberes”, assumindo a “complementaridade entre os saberes e conhecimentos tradicionais e as ciências”, evidenciando a centralidade do *pluralismo epistemológico* na política boliviana.

As reflexões aqui propostas vêm ao encontro do que Enrique Dussel³⁶ chama de *transmodernidade*. Tal conceito busca indicar a irrupção, desde as exterioridades relativas do mundo moderno, de culturas universais em seus próprios processos de desenvolvimento que assumem os desafios da Modernidade (e ainda da “pós-Modernidade” euroamericana), mas respondem a eles *desde Outro lugar* – o lugar da Alteridade. Ao olhar para os conceitos indígenas adotados pela Constituição Plurinacional da Bolívia, nos encontramos com esses elementos que irrompem questionando a Modernidade e, ao mesmo tempo, relacionando-se com ela (por exemplo, quando elementos jurídicos de uma cultura oral entram em diálogo com uma Constituição estatal, moderna, escrita), por meio da busca da *interculturalidade* que – indo além do “multiculturalismo” (baseado no mero reconhecimento sem atenção às hierarquias) –, coloca essas diferentes culturas em um diálogo político tão simétrico quanto possível.

33 VIDAL, John. Bolivia enshrines natural world’s rights with equal status for Mother Earth, *The Guardian*, 10 abr. 2011.

34 STENGERS, Isabelle. The Cosmopolitical Proposal. In: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter (eds.): *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005, p. 994-1004.

35 PACTO DE UNIDAD. *Anteproyecto Ley de Madre Tierra*, 2011, p. 7.

36 DUSSEL, Enrique. *Transmodernidad e Interculturalidad: Interpretación de la Filosofía de la liberación*. México: UNAM, 2005, p. 19.

Não obstante os aparentes avanços, os anos seguintes à promulgação da Constituição viram a ruptura do *Pacto de Unidad*, marcada pela clivagem entre os dois imaginários nela presentes. De um lado, o imaginário indígena, com suas proposições de descolonização radical do Estado, representação direta das diferentes etnias e autonomia territorial; de outro, o *nacional-popular* das organizações sindicais, baseado num nacionalismo popular orientado à industrialização dos recursos naturais do país e um clássico discurso desenvolvimentista de modernização.³⁷

Já presente desde as discussões na Assembleia, a clivagem foi crescendo na medida em que a oposição já não representava uma ameaça à permanência do processo constituinte, até que em 2011, com as tensões que ficaram conhecidas como *Conflicto del TIPNIS (Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure)*, a ruptura fez-se permanente. O conflito (que não cabe discutir aqui, dado o espaço disponível) aconteceu com a oposição dos principais movimentos indígenas e grande parte das populações que habitam o TIPNIS à construção de uma rodovia que atravessaria o território, promovida pelo governo e defendida pela outra parte do *Pacto de Unidad*. Mais uma vez, na América Latina, a estrutura colonial fazia-se evidente no conflito entre um governo desenvolvimentista e povos indígenas. Outro ponto de encontro entre os dois casos aqui analisados.

Considerações Finais

Se, por um lado, os movimentos indígenas e quilombolas e sua participação na Constituinte deixaram marcas na história e na política latino-americana através de sua influência nas páginas das respectivas Constituições (com maior ou menor radicalidade, como vimos ao colocar dois casos em perspectiva), por outro, a *continuidade colonial* conforma as principais barreiras para a descolonização epistêmica (e política) em jogo. Enquanto o discurso constitucional é perpassado com maior facilidade pelo discurso indígena, a estrutura política pós-colonial não permite que tais elementos ingressem tão rápido.

Em termos comparativos, nosso trabalho evidencia a diferença de profundidade entre os casos brasileiro e boliviano em direção a um movimento de libertação latino-americana. Apesar de todas as contradições internas presentes nos dois processos históricos de liberação dos grupos originários da Bolívia e do Brasil, se pode evidenciar, no caso boliviano, um movimento mais amplo no que diz respeito às relações interculturais entre estado e os grupos indígenas. As próprias categorias empregadas nos casos acima apresentados evidenciam estes diferentes arranjos.

No caso quilombola por nós aqui analisado, percebe-se que a maior defasagem entre o espectro categorial jurídico-administrativo e o cabedal vivencial quilombola releva riscos que não

37 ZAVALETA, René. *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI, 1986; TAPIA MEALLA, 2008.

estão apenas contidos na “estética” ou nos caprichos de um laudo/relatório antropológico. Os discursos desconfiados conseguem ganhar níveis mais altos de organização estrutural, derivando, como podemos visualizar nos dias atuais, uma possível perda de direitos constitucionalmente constituídos.

No caso boliviano algumas noções indígenas são percebidas como categorias juridicamente relevantes (apresentando uma operação mais radical do ponto de vista da transmodernidade), mas no caso brasileiro (apesar dos avanços de 1988) somos capturados por certa lógica de um multiculturalismo liberal. Ou seja, um reconhecimento que alcança limites claros do ponto de vista do diálogo concreto. Enquanto no Brasil as categorias do reconhecimento são firmadas nas noções de identidade, a experiência boliviana revela a aposta nas cosmologias, nos *modus vivendi* e no *buen vivir* da diversidade indígena boliviana.

Quando diferentes culturas sendo capazes de entrar em um diálogo horizontal onde os dois ou mais “mundos” reconhecem um ao outro como antagonistas políticos, uma *pluralização ontológica da política* é reivindicada³⁸, e é nesse ponto que os conceitos indígenas incluídos na Constituição do Estado Plurinacional da Bolívia se mostram radicais.

O que buscamos ressaltar aqui é a força de uma realidade que, ao menos no plano constitucional, foi criada e, a despeito dos resultados imediatos (ou da ausência deles), deu um novo marco às relações políticas e jurídicas entre os diferentes sujeitos. Portanto, ainda que cientes das contradições e limitações internas a cada um destes processos históricos, se aposta aqui na ideia de uma descolonização mais radical no caso do processo constitucional boliviano.

Referências

ALBÓ, Xavier. *Suma qamaña = el buen convivir*. La Paz: Centro de Investigación del Campesinado (CIPCA), 2009.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de preto, terras de santo, terras de índio – uso comum e conflito*. In: HÁBETTE, J; CASTRO, Edna (org.). *Na trilha dos grandes projetos*. Belém: NAEA/UFPA, 1989, p.163-196.

_____. *Quilombos: sematologia face a novas identidades*. In: SMDDH; CCN (org.). *Frexal: terra de preto. Quilombo reconhecido como reserva extrativista*. São Luis: SMDDH/CCN, 1996.p.11-19.

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

_____. *Quilombos: tema e problema*. In: SECRETARIA MARANHANSE DE DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS. *Jamary dos Pretos: terra de mocambeiros*. [Projeto Vida de Negro]. 1998.

_____. *Os quilombos e as novas etnias*. In: O'DYWER, Eliane Cantarino (org.). *Quilombos – identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

_____. *Terras Tradicionalmente Ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais*. *Revista de Estudos Urbanos e Regionais*. V.6, n.1 p.9-32, maio 2004.

ANJOS, José C. G. dos. *O TERRITÓRIO DA LINHA CRUZADA: Rua Mirim versus Avenida Nilo Peçanha – Porto Alegre (1992-93)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) –PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

_____. SILVA, Sergio Baptista da. *São Miguel e Rincão dos Martimianos. Territorialidade e ancestralidade negra*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/FCP, 2004.

_____. *O tribunal dos tribunais: onde se julga àqueles que julgam raças*. *Horizontes Antropológicos*, v. 11, 2005.

_____. *Remanescentes de quilombos: reflexões epistemológicas*. In: Ilka Boaventura. (Org.). *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: Nova Letra Gráfica e Editora, 2005, v. 1, p. 89-112.

APPADURAI, Arjun. *The past as a scarce resource*. *Man*, v. 16, p. 201-219, 1982.

ARRUTI, José Mauricio Andion. “*A Emergência dos Remanescentes*”: *Notas para o Diálogo entre Indígenas e Quilombolas*. Rio de Janeiro, In: *Revista Mana*, nº 2, Vol. 3, Museu Nacional, outubro de 1997, (pp.7-38).

_____. *Agenciamentos políticos da 'mistura': identificação étnica e segmentação negro-indígena entre os Pankararu e os Xocó*. *Estudos Afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 02, p. 211-395, 2002.

_____. *Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru- São Paulo Edusc, 2006.

_____. *Quilombos*. In: SANSONE, Lívio e PINHO, Osmundo Araújo (org.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território negro em espaço branco*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

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

BARTH, Fredrik. *A análise da cultura em sociedades complexas*. In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: contracapa, 2000.

BARCELLOS, Daisy Macedo de. *O fantasma de Dona Branca: assombrações e ameaças num assentamento rural*. *Revista Barbarói*, Santa Cruz do Sul, n.12, p. 41-52, 2000.

BARCELLOS, Daisy (et.alli). *Comunidade negra de Morro Alto. Historicidade, identidade e territorialidade*. Porto Alegre: ed. da UFRGS/FCP, 2004.

BENSA, A. *Da micro-história a uma antropologia crítica*. In: REVEL, Jacques (org). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

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

CARRASCO ALURRALDE, Inés Valeria; ALBÓ, Xavier. *Cronología de la Asamblea Constituyente, T'inkazos: Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, v. 11, n. 23-24, 2008.

CARVALHO, José Jorge de (org.). *O quilombo do Rio das Rãs. Histórias, tradições, lutas*. Salvador: Edufba, 1996.

CHAGAS, Miriam de Fátima. *Reconhecimento de direitos face aos (des)dobramentos da história: um estudo antropológico sobre territórios de quilombos*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2005.

COMIN DE CARVALHO, Ana Paula. *O Espaço da Diferença no Brasil: etnografia de políticas públicas de reconhecimento territorial e cultural negro no sul do país*. Porto Alegre: UFRGS, 2008. Doctoral Thesis in Social Anthropology. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

CRUZ RODRÍGUEZ, Edwin. *Movimientos Indigenas, Identidad y Nación en Bolivia y Ecuador: Una genealogía del estado plurinacional*. Quito: Abya-Yala, 2012.

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

DUSSEL, Enrique. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Editorial Nueva Utopía, Madrid, 1992.

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

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

_____. *Ley n.º 71 de Derechos de la Madre Tierra*, 2010.

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

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

GOMES, Flávio dos Santos. *O “Campo negro” de Iguaçu: escravos, camponeses e mocambos no Rio de Janeiro (1812-1883)*. In: *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n° 25, pp. 43-72, 1993.

_____. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, séc. XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *A dimensão política da cultura negro no campo: uma luta, muitas lutas*. Tese (Doutorado em antropologia social). São Paulo: Usp, 1990.

LACROIX, Laurent. *Bolivia: refundación del modelo nacional y tensiones políticas. Cuadernos de Estudios Latinoamericanos*. n. 1, jan.-jun. 2007, pp. 29-47.

LEITE, Ilka Boaventura. *Quilombos: cidadania ou folclorização?* In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, n°13, 1999.

_____. *O legado do testamento. A comunidade de Casca em perícia*. Porto Alegre: ed. da UFRGS/FCP, 2003.

_____. LEITE, Ilka B. (Org.). *Laudos antropológicos em debate*. Florianópolis: Nuer/UFSC e ABA, 2005. pp. 89-112.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião* ESTUDOS AVANÇADOS 19 (53), 2005.

MELLO, Marcelo Moura. *Caminhos criativos da história. Territórios da memória em uma comunidade negra rural* 2008 (Dissertação de mestrado). Campinas. Universidade Estadual de Campinas, 2008.

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

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. *Os cativos e os homens de bem: experiências negras no espaço urbano*. Porto Alegre: EST Edições, 2003.

O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). *Terra de Quilombos*. Rio de Janeiro: ABA, 1995.

_____. (org.) *Quilombos. Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV/ABA, 2002. 268p.

_____. *Laudos Antropológicos: pesquisa aplicada ou exercício profissional da disciplina?* In: LEITE, Ilka B. (Org.). *Laudos antropológicos em debate*. Florianópolis: Nuer/UFSC e ABA, 2005. pp. 214-238.

_____. *O Papel Social do Antropólogo. A aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2010.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. MANA - *Estudo de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v.4, n. 1, p. 47-77, abr., 1998.

PACTO DE UNIDAD. *Anteproyecto de Ley de Madre Tierra*, 2011. Disponível em: <<http://www.cambioclimatico.org.bo/derechosmt/052011/AnteproyectoMT%20220211.pdf>>. Acesso em: 10 mar. 2018.

QUIJANO, Aníbal: “La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana”, en Roberto Briceño-León y Heinz R. Sonntag, (editores), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, CENDES, LACSO, Nueva Sociedad, Caracas, 1998.

SALAINI, Cristian Jobi. *A “janela” do relatório técnico: variabilidade, criatividade e reconhecimento social em contextos de perícia antropológica*. Porto Alegre, Brasil: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2012.

_____; TOLEDO, Ubirajara. Demonstrations and the Quilombola Cause: New Protests for Old Claims. *Cultural Anthropology*, v. 1, p. 1-1, 2013.

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

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

_____. As categorias abertas da nova Constituição boliviana. *Formação do Estado Plurinacional: alguns percursos intelectuais*. Lugar Comum, n. 27, p. 35-59, jan. 2011.

STENGERS, Isabelle. The Cosmopolitical Proposal. In: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter (eds.): *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005, p. 994-1004.

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

VIDAL, John. *Bolivia enshrines natural world's rights with equal status for Mother Earth*, *The Guardian*, 10 abr. 2011. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/environment/2011/apr/10/bolivia-enshrines-natural-worldsrights>>. Visualizado: 4 abr. 2017.

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

ZUAZO, Moira. ¿Los movimientos sociales en el poder? El gobierno del MAS em Bolivia. *Nueva Sociedad*, v. 227, mai.-jun. 2010. Disponível em: <<http://nuso.org/articulo/losmovimientos-sociales-en-el-poder-el-gobierno-del-mas-en-bolivia/?page=1>>. Acesso em: 10 jun. 2017.