UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
ESCOLA DE ARTES, CIÊNCIAS E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS CULTURAIS

VALÉRIA TEIXEIRA GRAZIANO

**Estado e diferença indígena na América Latina: (re)construções identitárias no contexto
da criação do Estado Plurinacional da Bolívia**

São Paulo

2016

VALÉRIA TEIXEIRA GRAZIANO

**Estado e diferença indígena na América Latina: (re)construções identitárias no contexto
da criação do Estado Plurinacional da Bolívia**

Versão original

Dissertação apresentada à Escola de Artes,
Ciências e Humanidades da Universidade de
São Paulo para obtenção do título de Mestre em
Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em
Estudos Culturais.

Área de Concentração:
Estudos Culturais

Orientadora:
Profa. Dra. Vivian Grace Fernández-Dávila
Urquidi

São Paulo
2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

CATALOGAÇÃO-NA-PUBLICAÇÃO

(Universidade de São Paulo. Escola de Artes, Ciências e Humanidades. Biblioteca)

Graziano, Valéria Teixeira

Estado e diferença indígena na América Latina : (re)construções
identitárias no contexto e criação do Estado Plurinacional da Bolívia /
Valéria Teixeira Graziano ; orientadora, Vivian Grace Fernández-Dávila
Urquidi. – São Paulo, 2016

178 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-
Graduação em Estudos Culturais, Escola de Artes, Ciências e
Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Versão original

1. Índios - Bolívia. 2. Movimentos sociais - Bolívia. 3. Bolívia -
2009-2016. 4. Identidade cultural. I. Urquidi, Vivian Grace
Fernández-Dávila, orient. II. Título

CDD 22.ed.- 305.8984

Nome: GRAZIANO, Valéria Teixeira

Título: Estado e diferença indígena na América Latina: (re)construções identitárias no contexto da criação do Estado Plurinacional da Bolívia

Dissertação apresentada à Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais.

Área de Concentração:

Estudos Culturais

Aprovado em: ____ / ____ / ____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Julgamento: _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Julgamento: _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Julgamento: _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Aos povos indígenas da América Latina, incansáveis na luta pelo direito de existirem e de habitarem outros mundos.

Aos meus pais.

Agradecimentos

Agradeço a todos que, de alguma forma, me incentivaram a continuar minha caminhada pelo nada fácil, mas extremamente fascinante, mundo da academia.

Em especial, à minha família, pelo amor incondicional e confiança sempre. Sem seu apoio e segurança a escolha desse caminho não teria sido possível.

À minha orientadora, Profa. Dra. Vivian Grace Fernández-Dávila Urquidi, pelo comprometimento, por todo o conhecimento compartilhado e por apoiar nossas ideias e projetos ao longo desses anos. Por ter sido muito mais do que orientadora. Por ser inspiração! Não tenho palavras para expressar toda a gratidão e alegria por ter podido caminhar ao seu lado.

Ao Ryoichi Sasakawa Young Leaders Fellowship Fund/ The Tokyo Foundation e à Faculdade de Economia e Administração da Universidade de São Paulo pela confiança e pelo apoio financeiro para a realização da pesquisa.

Ao professor Carlos Henrique Barbosa Gonçalves, por ter nos recebido no Programa, num momento de tantas adversidades, de braços abertos e com toda a sua generosidade. Pelas infinitas conversas acadêmicas e debates teóricos e por ter sempre nos apoiado em nossos esforços para construir espaços de diálogo para além da sala de aula.

Aos professores Eduardo Restrepo (Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá) e Salvador Schavelzon (UNIFESP), pelas valiosas contribuições durante minha banca de qualificação e por estarem sempre dispostos a compartilhar seus conhecimentos.

Aos professores Horácio Gutiérrez Gallardo, Renato Braz Oliveira de Seixas e Zilda Márcia Iokoi, pelos ricos debates e aprendizados em suas disciplinas.

Aos colegas dos Estudos Culturais, pela amizade e por enriquecerem minha trajetória com tantas trocas de experiências, sonhos e risadas. Em especial, aos colegas do grupo *Estudos Culturais: identidades e cultura política*, por compartilharem a crença nos Estudos Culturais enquanto projeto político de luta e transformação da realidade. Chiara Auricchio Beltrame, Damián Cabrera, Débora Antunes, Eduardo Ulian, Livia Lima da Silva, Luiz Melo, Maria Andrade, Norival Leme Jr., vocês estão no meu coração!

Aos colegas do grupo de estudos do PROLAM/USP sobre perspectivas críticas na América Latina, com quem descobri um pouquinho mais sobre esse nosso continente tão rico e desigual.

Ao grupo de pesquisa e extensão *Realidade Latino-Americana* (USP/UNIFESP), por compartilharem inesquecíveis momentos de descobertas e riquezas do mundo andino. Em especial

à Flávia Gimenez de Fávori, pelo companheirismo ao longo da viagem e pelas inúmeras conversas sobre nossas pesquisas, angústias e desejos.

Aos meus alunos na Universidade de Mogi das Cruzes, pela possibilidade de aprender ensinando todos os dias.

Aos meus amigos queridos, de perto e de longe, pelas palavras de incentivo e pela certeza de ter sempre um abraço acolhedor à minha espera, mesmo diante da minha prolongada ausência em razão da pesquisa.

A todos que me inspiram diariamente com suas lutas para construir outras realidades e outros mundos possíveis.

*“La Revolución India no será un Golpe de Estado. [...]
La Revolución India será una Revolución de otro género, de otra estirpe.
La Revolución India será la resurrección de la conciencia, del sentimiento
y de la voluntad del hombre nativo autóctono.”*

(REINAGA, 2010)

RESUMO

GRAZIANO, Valéria T. **Estado e diferença indígena na América Latina: (re)construções identitárias no contexto da criação do Estado Plurinacional da Bolívia**. 2016. Número total de f. 176. Dissertação (Mestrado em Estudos Culturais) – Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Versão original.

A Assembleia Constituinte que deu origem ao Estado Plurinacional da Bolívia no ano de 2009 marcou o encontro da *diferença indígena* com o Estado. Baseada em valores e paradigmas alternativos, tais como a plurinacionalidade, a interculturalidade e o *vivir bien*, a refundação do Estado se insere num contexto de mobilização e articulação de grupos historicamente marginalizados, os quais passaram a questionar a legitimidade do projeto de Estado-nação moderno. Tal processo impactou significativamente não só as estruturas de poder e as instituições estatais, mas também as referências, valores e discursos em torno das questões culturais, simbólicas e identitárias. Desse modo, a pesquisa teve como objetivo principal analisar como as identidades culturais e políticas dos diversos movimentos que compuseram o chamado Pacto de Unidade foram progressivamente reivindicadas, negociadas, articuladas e posicionadas em torno dos diversos temas e das disputas simbólicas e de poder, dando origem ao *indígena originário camponês*. Para tanto, foi realizada pesquisa interdisciplinar, a partir da (i) da teoria crítica latino-americana, mais especificamente do pensamento descolonial; (ii) dos Estudos Culturais e, em especial, dos Estudos Culturais *desde/sobre* América Latina; (iii) dos Estudos Pós-Coloniais; e (iv) das Epistemologias do Sul. Os documentos centrais para as análises realizadas foram as duas propostas formuladas pelo Pacto de Unidade para a Assembleia Constituinte entre 2006 e 2007, bem como o texto constitucional aprovado em 2009. A partir de tais análises, concluiu-se que a construção identitária em torno do *indígena originário camponês* representou uma importante chave de articulação para os movimentos indígenas, tendo relevância tanto simbólica, ao marcar a chegada dessa *diferença indígena* na institucionalidade estatal, quanto concreta, ao estabelecer novas relações entre povos e nações indígenas com a sociedade nacional e garantir o reconhecimento de direitos específicos. Embora as dificuldades e limitações relativas à articulação de interesses e visões de mundos tão diversos em uma identidade abrangente como o *indígena originário camponês* já venha se explicitando na prática política, deve-se reconhecer que o processo de formulação de um projeto de nação comum no âmbito do Pacto de Unidade demonstrou que os movimentos indígenas foram capazes de articular políticas identitárias bastante complexas e incorporar conteúdos mais amplos às suas lutas, desestabilizando os significados hegemônicos da nação e levando à reinvenção discursiva e prática da *comunidade imaginada*. Por fim, cabe destacar que o processo constituinte boliviano representou um importante passo não só na luta pela transformação das relações de poder entre Estado e sociedade, mas também como uma luta epistêmica contra o eurocentrismo como pensamento único e universal, apontando novos valores e horizontes civilizacionais, bem como novas possibilidades teóricas para a análise das identidades culturais contemporâneas.

Palavras-chave: Estado Plurinacional da Bolívia. Identidade Cultural. Movimentos Indígenas. América Latina. Estudos Culturais.

ABSTRACT

GRAZIANO, Valéria T. **State and indigenous difference in Latin America: estado y diferencia indígena en América Latina**: identities (re)construction in the context of the creation of the Plurinational State of Bolivia. 2016. Number of pages p. 176. Dissertation (Master in Cultural Studies) – School of Arts, Sciences and Humanities, University of São Paulo, São Paulo, 2016. Original version.

The Constituent Assembly that gave rise to the Plurinational State of Bolivia in 2009 has marked the encounter between the *indigenous difference* and the State. Based in values and alternative paradigms such as the plurinationality, the interculturality and the *vivir bien* (live well), the refounding of the State resulted from the context of mobilization and articulation of historically marginalized groups, which started questioning the legitimacy of the modern nation-state project. Such process has impacted significantly not only the power structures and the state-owned institutions, but also the references, values and discourses related to cultural, symbolic and identity questions. On that account, the research had as main objective analyze how the cultural and political identities of the different movements that integrated the so called Pact of Unity had been progressively reinvoked, negotiated, articulated and positioned around the multiple themes and the symbolic and power disputes, giving birth to the *indigenous originary peasant*. Therefore, interdisciplinary research was developed from (i) the Latin-American critical theory, more specifically the decolonial thought; (ii) the Cultural Studies and, in particular, the Cultural Studies *from/about* Latin America; (iii) the Postcolonial Studies; and (iv) the Epistemologies of the South. The main documents used to support these analyses were the two proposals formulated by Pact of Unity for the Constituent Assembly between 2006 and 2007, as well the constitutional text approved in 2009. From these analyses it can be understood that the identity construction around the *indigenous originary peasant* portrayed an important key of articulation for the indigenous movements, having both symbolic relevance, marking the arrival of this *indigenous difference* in the State institutions, and a concrete relevance, establishing new relation between indigenous people and nations and the national society and guaranteeing specific rights recognition. Although difficulties and limitations related to the articulation of interests and world views so different in an embracing identity as the *indigenous originary peasant* has already been shown in political practice, it is important to recognize that the formulation process of a common nation project inside the Pact of Unity has demonstrated that indigenous movements were capable of articulating identity politics extremely complexes and incorporating comprehensive contents to their fights, destabilizing the hegemonic meanings of nation and resulting in the discursive and practical reinvention of the *imagined community*. Finally, it is important to stress the Bolivian constitutional process represented a very important step not only in the fight for transformation of power relations between State and society, but also as an epistemic fight against the eurocentrism as a sole and universal thought, appointing new values and civilizational horizons, as well as new theoretical possibilities for the contemporary cultural identities analyses.

Keywords: Plurinational State of Bolivia. Cultural Identity. Indigenous Movements. Latin America. Cultural Studies.

RESUMEN

GRAZIANO, Valéria T. **Estado y diferencia indígena en América Latina:**

(re)construcciones identitárias en el contexto de la creación del Estado Plurinacional de Bolivia. 2016. Número total de f. 176. Disertación (Máster en Estudios Culturales) – Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Versión original.

La Asamblea Constituyente que dio origen al Estado Plurinacional de Bolivia en el año 2009 marcó un encuentro entre la *diferencia indígena* y el Estado. Basada en valores y paradigmas alternativos, tales como la plurinacionalidad, la interculturalidad y el vivir bien, la refundación del Estado se inscribe en un contexto de movilización y articulación de grupos históricamente marginados, que pasaron a cuestionar la legitimidad del proyecto de Estado-nación moderno. Dicho proceso influyó significativamente no sólo en las estructuras de poder y las instituciones estatales, sino también en las referencias, valores y discursos acerca de cuestiones culturales, simbólicas e identitárias. De este modo, la investigación tuvo como objetivo principal analizar cómo las identidades culturales y políticas de los distintos movimientos que compusieron el llamado Pacto de Unidad fueron progresivamente reivindicadas, negociadas, articuladas y posicionadas alrededor de diversos temas y disputas simbólicas y de poder, dando origen al *indígena originario campesino*. Para tal efecto, se realizó una investigación interdisciplinaria, a partir de (i) la teoría crítica latinoamericana, más específicamente del pensamiento descolonial; (ii) los Estudios Culturales y, en especial, los Estudios Culturales *desde/sobre* América Latina; (iii) los Estudios Poscoloniales; y (iv) las Epistemologías del Sur. Los documentos centrales para los análisis realizados fueron las dos propuestas formuladas por el Pacto de Unidad para la Asamblea Constituyente entre 2006 y 2007, así como el texto constitucional aprobado en 2009. A partir de los análisis realizados, se concluye que la construcción identitária en torno a lo *indígena originario campesino* representó un nodo de articulación importante para los movimientos indígenas, cobrando relevancia tanto simbólica, al marcar la llegada de esa *diferencia indígena* a la institucionalidad estatal, como concreta, al establecer nuevas relaciones entre pueblos y naciones indígenas con la sociedad nacional y garantizar el reconocimiento de derechos específicos. Aunque las dificultades y limitaciones relacionadas con la articulación de intereses y visiones de mundos tan diversos en una identidad abarcadora como la del *indígena originario campesino* ya se esté explicitando en la práctica política, es necesario reconocer que el proceso de formulación de un proyecto de nación común en el ámbito del Pacto de Unidad demostró que los movimientos indígenas fueron capaces de articular políticas identitárias bastante complejas e incorporar contenidos más amplios a sus luchas, desestabilizando los significados hegemónicos de nación y forzando la reinención discursiva y práctica de la *comunidad imaginada*. Finalmente, cabe destacar que el proceso constituyente boliviano supuso un importante paso no sólo para la lucha por la transformación de las relaciones de poder entre Estado y sociedad, sino también en tanto lucha epistémica contra el eurocentrismo como pensamiento único y universal, señalando nuevos valores y horizontes civilizacionales, así como nuevas posibilidades teóricas para el análisis de las identidades culturales contemporáneas.

Palavras-clave: Estado Plurinacional de Bolivia. Identidad Cultural. Movimientos Indígenas. América Latina. Estudios Culturales.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ANARESCAPYS	Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunitarios de Agua Potable
APG	Asamblea del Pueblo Guaraní
BID	Banco Interamericano de Desenvolvimento
CCCS	Centro de Estudos Culturais Contemporâneos
CIDOB	Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia
CNTCB	Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia
COB	Central Obrera Boliviana
CONAMAQ	Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu
CPE	Constituição Política do Estado
CPEMB	Central de Pueblos Étnicos Moxeños del Beni
CPESC	Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz
CPIB	Central de los Pueblos Indígenas de Beni
CSCB	Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia
CSCIB	Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia
CSUTCB	Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia
FNMCB-BS	Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia, “Bartolina Sisa”
INRA	Instituto Nacional de Reforma Agraria
IPSP	Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos
MAS	Movimiento al Socialismo
MNR	Movimiento Nacionalista Revolucionario
MRTKL	Movimiento Revolucionário Túpaj Katari de Liberación
MST	Movimiento Sin Tierra de Bolivia
NPE	Nova Política Econômica
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização das Nações Unidas
PIB	Produto Interno Bruto
PMC	Pacto Militar-Camponês
PODEMOS	Poder Democrático y Social

TCO	Terra Comunitária de Origem
TIPNIS	Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore
UN	Unidad Nacional

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
1.1 <i>DIFERENÇA INDÍGENA</i> E EPISTEMOLOGIAS <i>DESDE/PARA</i> O SUL	23
1.2 COLONIALIDADE, HETEROGENEIDADE E O (IM)POSSÍVEL ESTADO-NAÇÃO BOLIVIANO	30
1.3 ESTUDOS CULTURAIS, IDENTIDADES E ESTADO NA AMÉRICA LATINA	37
1.4 ESTRUTURA DO TRABALHO	44
2 ESTADO, NAÇÃO E DIFERENÇA INDÍGENA NA BOLÍVIA	46
2.1 ESTADO-NAÇÃO COMO COMUNIDADE IMAGINADA POR QUEM E PARA QUEM?	46
2.2 DO ESTADO COLONIAL AO ESTADO-NAÇÃO MODERNO: ABIGARRAMENTO, VIOLÊNCIA E HOMOGENEIZAÇÃO CULTURAL	54
2.2.1 O ciclo colonial: violência e exclusão indígena	54
2.2.2 O ciclo liberal: cidadania e mestiçagem como homogeneização	60
2.2.3 O ciclo nacional-popular: da mestiçagem à <i>comunidade imaginada</i>	65
2.3 COLONIALIDADE E DIFERENÇA INDÍGENA: COMO ANALISAR AS (RE)CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS CONTEMPORÂNEAS?	70
2.3.1 Da mestiçagem ao ch'ixi: disputas em torno da <i>comunidade imaginada</i>	70
2.3.2 Diferença indígena e (re)construções identitárias	75
2.3.3 A complexa articulação entre classe, raça e etnicidade	79
3 MOVIMENTOS INDÍGENAS, PROCESSO CONSTITUINTE BOLIVIANO E (RE)CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS	84
3.1 NEOLIBERALISMO, CRISES ESTATAIS E A EMERGÊNCIA DOS MOVIMENTOS INDÍGENAS	84
3.1.1 Projetos de nação: multiculturalismo liberal e a reivindicação indígena de um Estado Plurinacional	90
3.2 DO ESTADO-NAÇÃO AO ESTADO PLURINACIONAL: A LUTA POR OUTRO ESTADO E OUTRA SOCIEDADE	97

3.2.1 A Assembleia Constituinte	97
3.2.2 O Pacto de Unidade e o árduo caminho para a Assembleia Constituinte	101
3.3 PACTO DE UNIDADE E ASSEMBLEIA CONSTITUINTE: PROJETO DE NAÇÃO E (RE)CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS	107
3.3.1 A comunidade imaginada desde “abaixo”: o Pacto de Unidade e a construção de um projeto de nação alternativo	109
3.3.2 A identidade pensada desde “abaixo”: o Pacto de Unidade e a construção do indígena originário camponês como instrumento de ação política	118
3.3.3 A identidade construída desde “acima”: o MAS e a incorporação do indígena originário camponês como identidade flexível na CPE	128
4 REFLEXÕES: CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS E A POSSIBILIDADE DE UM OUTRO ESTADO	134
4.1 DIFERENÇA INDÍGENA E PROJETO CIVILIZATÓRIO	135
4.1.1 Plurinacionalidade, interculturalidade e <i>vivir bien</i>	140
4.2 DO ESTADO-NAÇÃO MESTIÇO À PLURINACIONALIDADE: IDENTIDADES COMO CONTINUIDADE OU RUPTURA?	146
4.2.1 O indígena originário camponês: mestiçagem ou identidade <i>ch'ixi</i>?	146
4.2.2 Nacionalismo, plurinacionalidade ou nacionalismo plurinacional?	152
4.3 ESTUDOS CULTURAIS SOBRE/DESDE AMÉRICA LATINA: O DESAFIO DA DESCOLONIZAÇÃO PENSADO A PARTIR DAS IDENTIDADES	155
5 CONCLUSÃO	161
REFERÊNCIAS	169

1 INTRODUÇÃO

Com a instalação da Assembleia Constituinte em 6 de agosto de 2006, na cidade de Sucre, iniciam-se na Bolívia intensos debates e disputas em torno de um novo projeto de nação e da necessidade de construção de um outro Estado. Este debate culminará na aprovação de uma nova Constituição Política do Estado, a qual deu origem ao Estado Plurinacional da Bolívia em 2009, um “*Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário, livre, independente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado e com autonomias*” (ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA, 2009).

Esse processo, considerado como a *refundação do Estado* a partir de valores e paradigmas alternativos, tais como a plurinacionalidade, a interculturalidade e o *vivir bien*¹, insere-se num contexto de mobilização e articulação de grupos historicamente marginalizados, os quais passam a questionar, especialmente na virada desse século, a legitimidade do projeto de Estado-nação moderno e a reivindicar direitos e transformações políticas e sociais baseadas em outras realidades e outros saberes. Desse modo, o projeto de plurinacionalidade que nascia das intensas articulações realizadas pelos movimentos indígenas com outros setores populares bolivianos tinha como horizonte o rompimento com a matriz republicana e capitalista colonial de exploração e dominação e a descolonização da sociedade a partir da proposição de um novo padrão civilizatório.

A chegada desses novos atores ao Estado e as tensões e disputas em torno da construção do projeto de nação no contexto da Assembleia Constituinte (2006-2007) impactaram não só as dinâmicas políticas e estruturas sociais, mas também resultaram na desestabilização das identidades culturais e políticas hegemônicas e subalternas, levando a novas e complexas articulações e a processos de (re)construções identitárias. Em última instância, indicou a emergência de uma nova hegemonia política e cultural a partir de sujeitos não tradicionais. Neste sentido, a pesquisa tem como objetivo analisar como as identidades culturais e políticas dos diversos grupos que se autoidentificam como *indígenas originários camponeses* e que compuseram o chamado Pacto de Unidade foram sendo articuladas em torno da construção de um projeto de nação alternativo. Ademais, busca compreender como a disputa ideológica a partir do lugar desse *sujeito indígena originário camponês* suscitou os debates acerca do novo texto constitucional e da construção de um novo projeto de nação e de Estado.

¹“El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble)” (Capítulo 2, Artigo 8.I. ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA, 2009).

Considerando que o Pacto de Unidade representou um lugar de encontro de maiorias e minorias indígenas, bem como de indígenas com camponeses e outros grupos subalternizados, entende-se que resultou de um importante esforço de articulação política, senão o mais importante da história dos movimentos indígenas e camponeses do país. Embora a diversidade de organizações que compuseram o Pacto de Unidade tenha resultado em um difícil e conflituoso processo de negociações internas, representou também um importante espaço de construção de consensos e na formulação da proposta para a nova Constituição Política do Estado que se tornaria hegemônica durante todo o processo constituinte. Destaca-se, especialmente, o fato de o Pacto de Unidade ter construído uma proposta de identidade política comum, que se expressou na noção do sujeito coletivo *indígena originário camponês*. Essa identidade teve como base o auto-reconhecimento como nações ou povos originários, ou seja, que preexistem ao Estado republicano, o que permitiu construir uma plataforma de reivindicações de direitos em torno de um *status* político particular, tais como autonomia e autodeterminação. Tal construção política do sujeito *indígena originário camponês* foi assumida pelo novo texto constitucional, aprovado pela Assembleia Constituinte em 2009.

Assim, a questão identitária será analisada a partir desse encontro da *diferença indígena* com o Estado, não como simples relação antagonica entre colonizador e colonizado, mas a partir da articulação das ambivalências e das complexas problemáticas que daí emergiram, tais como os embates inerentes à construção de novos projetos de nação e de identidades hegemônicas dentro do próprio movimento indígena camponês e com relação a outros grupos subalternizados e marginalizados; as contradições entre as reivindicações históricas dos movimentos indígenas e o projeto de Estado Plurinacional; as construções de novos espaços hegemônicos e possíveis rearticulações de dinâmicas de exclusão e subalternização produzidas por esse novo projeto de nação; bem como a incorporação de estratégias e elementos do discurso colonial no projeto plurinacional e nos processos de (re)construções identitárias indígenas.

Para tanto, será realizada pesquisa de caráter interdisciplinar, de natureza exploratória, a partir da revisão bibliográfica de abordagens e perspectivas (i) da teoria crítica latino-americana, mais especificamente do pensamento descolonial; (ii) dos Estudos Culturais e, em especial, dos Estudos Culturais *alternativos* que emergem na América Latina; (iii) dos Estudos Pós-Coloniais; e (iv) das Epistemologias do Sul.

Os documentos centrais para a análise que se pretende desenvolver nesta pesquisa serão as duas propostas de textos constitucionais apresentadas pelo Pacto de Unidade à Assembleia Constituinte, a primeira em 2006 e a segunda em 2007, bem como o novo texto

constitucional, aprovado em 2009. Todavia, serão considerados também os documentos produzidos pelos diversos movimentos e organizações que compunham o Pacto nesse período, bem como as propostas apresentadas à Assembleia por outras organizações, como o Movimiento al Socialismo (MAS), partido de Evo Morales, o qual incorporou e defendeu muitas das propostas do Pacto, e o Poder Democrático y Social (PODEMOS), principal bloco de oposição. Serão considerados, ainda, entrevistas e artigos dos integrantes da Assembleia Constituinte. O período de análise da pesquisa compreenderá o início do processo constituinte, em 2006, quando foi instalada a Assembleia Constituinte e o Pacto de Unidade apresentou sua primeira proposta relativa ao processo constitucional, até a aprovação da nova Carta Constitucional, em 2009. Porém, para compreender as disputas e tensões que marcaram o período constituinte, será imprescindível abordar os processos históricos relacionados à construção do Estado-nação boliviano.

Muitas mudanças ocorreram na política boliviana e nas alianças que foram formadas a partir do Pacto de Unidade desde que o novo texto constitucional entrou em vigor, em 2009. O Pacto de Unidade se fragmentou e diversos movimentos que o compunham já não integram mais um bloco sólido de apoio ao governo, já que o processo de implementação dos artigos constitucionais deu origem a um novo ciclo de tensões e disputas entre os diversos grupos e com relação ao governo do MAS. Desse modo, é importante ressaltar que, embora o escopo da presente pesquisa seja a análise do período constituinte, as negociações políticas entre os diversos movimentos indígenas e com relação ao Estado, bem como as articulações identitárias intrínsecas a tais processos, continuam abertas e em constante negociação e transformação.

Espera-se que a pesquisa contribua para a reflexão sobre os diversos e complexos processos de construção de projetos de nação hegemônicos, a partir do discurso de identidade, que marcam a América Latina contemporânea, buscando compreender os novos processos de (re)construções identitárias e as novas articulações que tendem a romper com a noção homogeneizadora de *identidade nacional*, fortemente atrelada ao Estado-nação como concepção eurocêntrica de organização política e cultural. Pretende-se, ainda, contribuir para a reflexão sobre questões fundamentais para os Estudos Culturais na atualidade e, em especial, para os Estudos Culturais que emergem na América Latina enquanto projeto político, teórico e epistêmico alternativo, abordando problemáticas tais como a real possibilidade de inclusão da *diferença indígena* no Estado; mestiçagem e construção de identidades homogêneas na construção da ideia de nação; as novas possibilidades de articulação entre identidade nacional

e identidade étnico-cultural, tal como sugere a incipiente noção de *identidade plurinacional*; os impactos da ideia de plurinacionalidade para os nacionalismos contemporâneos, dentre outros.

De uma perspectiva mais ampla, espera-se contribuir para os debates acerca dos impactos dos processos de colonização e das novas formas de exploração no sistema capitalista mundial para o desenvolvimento da América Latina, bem como sobre as possibilidades, limites e contradições do processo de refundação do Estado a partir da plurinacionalidade para a descolonização do poder nas sociedades latino-americanas, assim como para a descolonização do conhecimento, a partir do desenvolvimento de novas epistemologias, construídas *desde abaixo* e a partir das realidades nacionais e latino-americanas.

Para tanto, parte-se da compreensão de que, com a reconfiguração de poderes no sistema-mundo colonial moderno² e o aprofundamento do processo de globalização desde meados do século XX, os quais resultaram especialmente da criação da Organização das Nações Unidas (ONU) em 1945 e, posteriormente, das práticas neoliberais impostas pelo Consenso de Washington (1989), o modelo de Estado-nação tal como imposto pelo mundo europeu ocidental – embora tenha passado por diversas fases e modelos, tal como liberal-democrático, ditatorial ou de bem-estar social – vem sendo alvo de intensos questionamentos, colocando em xeque sua legitimidade como ator central dos processos políticos em diversas regiões do mundo. Diante deste contexto, o discurso da nação homogênea e a construção de identidades nacionais baseadas exclusivamente no vínculo com o Estado-nação, os quais por muito tempo garantiram relativa coesão e unidade do Estado moderno, têm sido intensamente confrontados. É neste sentido que o teórico indiano Homi Bhabha (1998) afirma que os conceitos de culturas nacionais homogêneas e a transmissão consensual de tradições históricas estão em profundo processo de redefinição no mundo atual.

Embora possa ter efeito pluralizante sobre as identidades, apontando novas possibilidades de articulação identitária, a globalização também resulta em movimentos contraditórios de retorno à tradição e de recuperação da suposta pureza da identidade nacional, resultando no ressurgimento e fortalecimento de movimentos nacionalistas, os quais podem contribuir para a recuperação da diversidade étnica e cultural local, mas também podem ser altamente destrutivos, dando origem a fundamentalismos, absolutismos e violências e exclusões de todas as minorias que possam abalar a ideia de nação homogênea e comunidade nacional (HALL, 2006). Desse modo, ao mesmo tempo em que a nação política e todas as identidades associadas a ela estariam sendo reabsorvidas em comunidades maiores, que estão *acima* do

² Em referência ao conceito proposto por Immanuel Wallerstein em sua obra *The Modern World-System*, publicada pela primeira vez em 1974, como um sistema de estados e regiões associado à expansão do capitalismo europeu.

Estado-nação e se interconectam com as identidades nacionais, há também um movimento *desde abaixo*, a partir dos quais indivíduos e grupos inscritos previamente nas entidades chamadas Estado-nação começam a redescobrir suas histórias, raízes e identidades esquecidas.

É neste cenário que ocorre a emergência de novos movimentos étnicos, inclusive interestatais, em diversas partes do mundo, os quais expõem a debilidade da fictícia autossuficiência de cada Estado-nação e fazem ressurgir *identidades soterradas*, nas palavras do antropólogo Xavier Albó (2002). Considerando que apenas uma pequena porcentagem da população mundial tem acesso aos benefícios da globalização hegemônica e que os indicadores de desigualdade social e econômica têm demonstrado uma alarmante tendência rumo à polarização, Albó (2002) entende que os projetos de desenvolvimento homogeneizadores implementados nos países andinos, ao excluírem setores importantes da população, em especial as populações indígenas do campo e da cidade, resultam no que ele denomina *efeito boumerang*. Desse modo, o retorno à consciência étnica e a multiplicação das organizações indígenas a partir da década de 1970 não representa um encapsulamento recessivo em direção ao passado, mas um fenômeno diretamente vinculado com a globalização, seja como reação a seus efeitos excludentes, seja pelas novas possibilidades criadas por ela.

É preciso considerar, ainda, as transformações no cenário regional que propiciaram a emergência de movimentos de excluídos e a chegada ao Estado desses atores não-tradicionais. Dentre elas, destacam-se a abertura democrática na América Latina durante os anos de 1980, a chegada ao poder por via eleitoral de governos progressistas na virada do século, o aumento do preço das *commodities* no mercado internacional e, ainda, a relativa ausência dos Estados Unidos na região em função da prioridade à chamada *guerra ao terror* a partir de 2001, os quais garantiram maior autonomia aos processos políticos domésticos (CUNHA FILHO; VIANA, 2016).

Liderados por grupos sociais, étnicos e culturais historicamente marginalizados, esses movimentos contra-hegemônicos (SANTOS, 2010) passaram a questionar a legitimidade do Estado-Nação, ressaltando os impactos dos processos coloniais na América Latina são ainda hoje evidentes em questões fundamentais como a estrutura de poder dominante, a imposição da lógica capitalista de exploração e a predominância de valores e paradigmas eurocêntricos. No que se refere especificamente à questão identitária, é preciso lembrar que a consolidação dos Estados modernos latino-americanos com base no modelo eurocêntrico de Estado-nação dependeu, na maioria dos casos, da construção de identidades nacionais baseadas em homogeneização cultural, as quais resultaram de longos processos de conquistas violentas,

negações e exclusões de grupos étnicos e culturais, destruindo sua vasta e plural história de identidades e memórias (QUIJANO, 2005b).

Diante desse contexto histórico de dominação e violência colonial, bem como das consequências da rearticulação das relações de exploração no sistema capitalista mundial, do aprofundamento da globalização e das políticas neoliberais nas últimas décadas do século XX – os quais resultaram em aumento de desigualdades e marginalização de muitas populações na América Latina –, multiplicam-se e se fortalecem movimentos intelectuais e políticos de resistência, os quais visam romper com essa lógica de exploração e subalternização imposta aos povos latino-americanos desde a conquista. Em países como a Bolívia, que possui uma significativa população indígena, os impactos desse padrão de poder são, todavia, mais explícitos.

Deve-se ressaltar, dessa forma, que o fortalecimento dos movimentos sociais na agenda política regional está ligado ao surgimento de inúmeros movimentos político-culturais indígenas e afro-latino-americanos nas últimas décadas, os quais, segundo o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005), colocaram definitivamente em questão a versão europeia ou ocidental da modernidade/razionalidade, propondo sua própria racionalidade como alternativa. Ele lembra que tais movimentos

negam a legitimidade teórica e social da classificação “racial” e “étnica”, propondo de novo a ideia de igualdade social. Negam a pertinência e a legitimidade do Estado-Nação fundado na colonialidade do poder. Enfim, embora menos clara e explicitamente, propõem a afirmação e reprodução da reciprocidade e de sua ética de solidariedade social, como opção alternativa às tendências predatórias do capitalismo atual. (QUIJANO, 2005b, p.26).

Na mesma linha de fundamentação dos movimentos indígenas, o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (2010; 2010b; 2011) tem insistido no argumento de que, quando os movimentos indígenas no continente e mundo afora reivindicam a redefinição e a refundação do Estado, o fazem por terem sofrido historicamente e continuar sofrendo as consequências da construção do Estado moderno a partir de uma concepção monolítica e centralizadora do poder e da violência e excludente ao ignorar, em seu discurso de comunidade nacional homogênea, a diversidade cultural, étnica e religiosa.

Dessa maneira, pode-se concluir que os atuais processos de (re)construções identitárias que marcam a América Latina, e a Bolívia em particular, inserem-se não só num contexto de aprofundamento da globalização, de tensão entre o *local* e *global* e de crise de identidades, mas também de rearticulação da *colonialidade do poder*. Assim, disputas em torno das questões identitárias refletem tanto as tensões inerentes aos processos de homogeneização

cultural impostos pelos mercados globais e de retorno ao local e reforço dos nacionalismos como respostas a esses processos, quanto as históricas lutas contra-hegemônicas, as quais visam romper com essa lógica de colonialidade e exclusão e, ainda, as disputas em torno da construção de modelos de Estado e de projetos de nação hegemônicos.

Conclui-se, portanto, que a chegada desses novos atores ao Estado ganha força com um discurso de luta contra a continuidade da situação colonial e do questionamento das reais possibilidades de saída para o subdesenvolvimento no marco do capitalismo, resultando em projetos políticos alternativos em termos de padrão civilizatório, desenvolvimento e identidade. Desse modo, pode-se afirmar que no Equador e, mais fortemente, na Bolívia, a organização dos movimentos indígenas foi central para os processos constituintes que resultaram na proposta de refundação do Estado a partir da plurinacionalidade, e suas lutas têm impactado profundamente não apenas as instituições e estruturas de poder, mas também as práticas e referências simbólicas, culturais e identitárias. É neste sentido que Santos (2010) afirma que a América Latina protagoniza hoje uma das mais avançadas lutas anticapitalistas e anticoloniais no cenário da chamada globalização contra-hegemônica, e a criação dos Estados Plurinacionais representam as experiências mais avançadas no continente em termos de refundação do Estado.

Embora o caminho entre a aprovação da nova Carta Constitucional e a efetiva refundação do Estado boliviano a partir da plurinacionalidade seja ainda bastante longo e, certamente, marcado por intensas disputas e contradições, a experiência boliviana pode aportar significativamente para a reflexão sobre a relação entre *Estado* e *nação* na América Latina ao propor alternativas não só para pensar a construção de um outro tipo de Estado, que se distancie do modelo republicano liberal historicamente imposto pela Europa ao resto do mundo, mas também para analisar os processos de (re)construções identitárias que se dão no contexto contemporâneo e para pensar novas formas de identificação cultural, distanciando-se do exclusivismo nacionalista, o qual tem tido implicações bastante perigosas, como a ascensão dos fundamentalismos. Representa, ainda, uma importante contribuição teórica, ao apontar caminhos e novas possibilidades para pensar a questão identitária no mundo contemporâneo, além de revelar as limitações das teorias eurocêntricas para analisar tais processos e indicar a necessidade de construção de novos instrumentos conceituais, teóricos e metodológicos, fundamentais não só para a compreensão de novas e emergentes realidades, mas também como projeto político essencial para a superação do colonialismo e do capitalismo na América Latina.

A partir do exposto, a pesquisa tem como objetivo principal analisar, a partir do contexto do processo constituinte boliviano (2006-2009), como as identidades culturais e

políticas dos diversos grupos que se autoidentificam como *indígenas originários camponeses* e que compuseram o chamado Pacto de Unidade foram progressivamente reivindicadas, negociadas, articuladas e posicionadas em torno dos diversos temas e das disputas simbólicas e de poder. Dessa forma, ao analisar os documentos produzidos pelo Pacto de Unidade para a Assembleia Constituinte entre 2006 e 2009, assim como a nova Carta Constitucional, buscarei identificar os projetos de nação e identitários que emergiram no âmbito do Pacto, como foram negociados pelos diversos grupos e movimentos que o compunham, quais se impuseram na construção de uma proposta comum para o processo constituinte, e as articulações realizadas com outros setores populares bolivianos. Será necessário, ainda, desconstruir os diversos discursos criados pelos diferentes grupos neste contexto, com vistas a compreender como a disputa ideológica a partir do lugar desse sujeito *indígena originário camponês* impactou nos debates acerca do novo texto constitucional e da construção de um novo projeto de nação e de Estado.

Ademais, pretende-se refletir sobre como as noções de identidade política e identidade cultural são rearticuladas no novo projeto de nação, a partir da análise do processo de negociação e construção do sujeito comum *indígena originário camponês* dentro do Pacto de Unidade, e de como esse novo sujeito coletivo foi incorporado à nova Carta Constitucional, ou seja, como se articula com a noção de *plurinacionalidade* e com a *identidade nacional boliviana*. Dessa forma, busca-se entender se tal construção representa uma continuidade ou ruptura com relação às concepções clássicas de identidade cultural nacional e se tal processo rompe com a ideia de mestiçagem, apontado para processos descolonizadores da sociedade e do Estado.

Considerando tais análises, será possível refletir acerca das contribuições do processo boliviano para o debate teórico acerca da identidade no âmbito dos Estudos Culturais, bem como sobre os limites da *identidade* como categoria eurocêntrica para a descolonização das sociedades e dos Estados na América Latina. Assim, pretende-se contribuir para as reflexões que se desenvolvem atualmente no campo dos Estudos Culturais sobre a questão identitária a partir de problemáticas como a real possibilidade de inclusão da *diferença* no Estado. Por fim, ressalta-se que a pesquisa se insere nos debates mais amplos sobre os impactos dos processos de colonização e da colonialidade do poder para os Estados modernos e para as questões identitárias na América Latina, com vistas a compreender como o processo de refundação do Estado na Bolívia a partir da plurinacionalidade pode contribuir para a descolonização do poder e do pensamento nas sociedades latino-americanas e, assim, para o desenvolvimento de novas epistemologias.

1.1 DIFERENÇA INDÍGENA E EPISTEMOLOGIAS DESDE/PARA O SUL

O trabalho se insere principalmente no campo dos Estudos Culturais, os quais se consolidaram como campo interdisciplinar de pesquisa e projeto teórico-político. Sabe-se que o foco desta abordagem são as articulações entre cultura e poder, buscando identificar tanto os processos de dominação e homogeneização, quanto as lutas políticas associadas com os movimentos de resistência. Neste sentido, mostra-se relevante para pensar as construções identitárias que se dão em países colonizados como os da América Latina e, de maneira mais específica, para refletir acerca dos processos de reconstruções identitárias no contexto do processo constituinte na Bolívia. Para tanto, serão abordadas, especialmente, (i) a tradição britânica dos Estudos Culturais, em especial, as contribuições de Stuart Hall – considerado um dos fundadores dos Estudos Culturais e (ii) os Estudos Culturais *sobre/desde* América Latina, em especial os *Estudios (Inter)culturales en Clave Decolonial*.

Os Estudos Culturais surgiram na Inglaterra entre as décadas de 1950 e 1960, num contexto de democratização da cultura, mais especificamente a partir dos trabalhos desenvolvidos por teóricos como Raymond Williams (1921-1988) e Richard Hoggart³ (1918-2014), este último fundador e primeiro diretor do Centro de Estudos Culturais Contemporâneos (CCCS) da Universidade de Birmingham. Cabe destacar que ambos eram provenientes de famílias operárias e que atuavam na educação dos trabalhadores, motivo pelo qual passaram a se interessar pelo estudo das influências da cultura popular na formação das mentalidades dessa classe. Assim, os dois eixos fundamentais para os Estudos Culturais que se desenvolvem a partir do CCCS foram a indústria cultural e a ênfase na cultura cotidiana da classe trabalhadora.

Progressivamente, o conceito de *hegemonia* ganha espaço nos Estudos Culturais britânicos e agregam-se ao Centro importantes teóricos ligados a novas temáticas, como raça, etnicidade e subculturas. Dentre eles, destaca-se a contribuição do afro-jamaicano Stuart Hall⁴ (1932-2014) para o desenvolvimento do campo dos Estudos Culturais, especialmente a partir da introdução das categorias *raça* e *etnicidade* como bases para a análise social, indo além da categoria central para o marxismo clássico, as *classes sociais*. Seu trabalho é uma das mais

³ Dentre suas obras, destacam-se *The Uses of Literacy: Aspects of Working Class Life* (1957), de Richard Hoggart; e *Culture and Society* (1958) e *The Long Revolution* (1961), de Raymond Williams. Destaca-se, ademais, as influências do historiador E. P. Thompson para os trabalhos desenvolvidos no CCCS, autor de *The Making of the English Working Class* (1963) e importante integrante da *New Left* britânica no final da década de 1950.

⁴ Juntamente com Raymond Williams e E. P. Thompson, Stuart Hall foi um dos fundadores da *New Left Review* em 1960 e nomeado seu primeiro editor. Dentre seus textos mais conhecidos, estão *Cultural Studies: two paradigms* (1980); *Notes on Deconstructing the Popular* (1981); *Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity* (1986), dentre outros.

importantes referências para os Estudos Culturais, inclusive para inúmeras vertentes que se desenvolvem na América Latina atualmente. Importante destacar, ademais, que os Estudos Culturais britânicos impactaram de maneira significativa o trabalho desenvolvido em campos como a antropologia, a sociologia e os estudos literários na América Latina (SZURMUK; IRWIN, 2009).

Para Hall (2014), os Estudos Culturais nasceram realmente com o debate sobre a natureza das transformações sociais e culturais na Grã-Bretanha pós-guerra como uma tentativa de dar conta da manifesta ruptura da cultura tradicional, em especial das culturas tradicionais de classe. Desse modo, “se situán en el registro del impacto de las nuevas formas de opulencia y la sociedad de consumo en la muy jerárquica y piramidal estructura de la sociedad británica” (HALL, 2014, p. 38). Apesar dos desafios que representava a construção de um projeto tal como o proposto por Hoggart e Williams dentro do espaço conservador e disciplinar da universidade, Hall (2014) destaca que o lado positivo era que o Centro estava ainda por ser inventado. Ele conta que,

En esta etapa no existía ningún lugar, ya fuera en las ciencias sociales o en las humanidades, donde uno pudiera encontrar el concepto de cultura seriamente teorizado. Las formas culturales contemporáneas no constituían un objeto de estudio serio en el mundo académico. Y las cuestiones políticas, relaciones tan complejas como son las de la cultura y política, no se consideraban asunto apropiado para el estudio, especialmente por estudiantes de postgrado. La estrategia del Centro para desarrollar a la vez el trabajo práctico que permitiría la investigación tanto de las formaciones de la cultura contemporánea como los modelos teóricos que ayudarían a clarificar lo que pasaba, fue diseñada como una serie de incursiones en otros terrenos disciplinarios (HALL, 2014, p. 42).

Portanto, os Estudos Culturais se consolidam como estudos críticos, como projeto epistêmico e político e como prática de intervenção. Diferenciando-se dos estudos sobre cultura até então desenvolvidos nos espaços institucionalizados da academia, intelectuais como Hoggart, Williams e Hall se dedicam a repensar o marxismo e sua relação com a cultura. Dessa forma, Grossberg (2012) entende que o projeto dos Estudos Culturais que nascem no CCCS tem como objetivo explorar as possibilidades históricas de transformação das realidades e relações de poder, buscando compreender os modos pelos quais o poder se organiza, mas também as possibilidades de sobrevivência, luta, resistência e transformação. Para ele, a partir da análise da realidade histórico-estrutural e articulando, de maneira interdisciplinar, as complexas relações entre cultura, economia, política e hegemonia, os Estudos Culturais devem buscar formas de imaginar outras realidades possíveis, “precisamente porque el presente no

tenía que ser como es, el futuro puede ir hacia otro lugar que aquel adonde parece dirigirse” (GROSSBERG, 2012, p. 116).

Desse modo, considerando o caráter interdisciplinar dos Estudos Culturais, bem como a necessidade de construir uma abordagem teórica e analítica que esteja baseada nas realidades histórico-estruturais da América Latina em geral, e da Bolívia em especial, a pesquisa será desenvolvida a partir de um constante diálogo entre os Estudos Culturais e outros campos da teoria crítica, incluindo: (i) os Estudos Pós-Coloniais; (ii) a teoria crítica latino-americana, em especial o chamado pensamento descolonial; e (iii) as Epistemologias do Sul, tal como proposta por Boaventura de Sousa Santos. Neste sentido, a pesquisa se aproxima de uma leitura dos Estudos Culturais *desde* a periferia ou, ainda, dos Estudos Culturais *sobre/desde* América Latina e, de maneira mais específica, dos Estudos Culturais *alternativos*, tal como propõe Catherine Walsh com os *Estudios (Inter)culturales en Clave Decolonial*, o qual, enquanto projeto político, teórico e epistêmico alternativo, busca dialogar com a teoria crítica latino-americana e com o pensamento descolonial, diferenciando-se dos *Cultural Studies* importados da academia norte-americana por diversos centros acadêmicos latino-americanos na década de 1990 (RESTREPO, 2012).

Os Estudos Pós-Coloniais e a teoria crítica latino-americana que se abordam nesta pesquisa indicam que as relações coloniais não se encerraram na maior parte do mundo após as independências formais dos países colonizados, tendo apenas se transformado diante da complexidade do atual contexto global (QUIJANO, 2005b; MIGNOLO, 2007; BHABHA, 1998). Como ressalta Bhabha (1998), considerado uma das principais referências teóricas do pensamento pós-colonial contemporâneo, a pós-colonialidade é justamente o lembrete das relações neocoloniais que continuam presentes na nova ordem mundial, abrindo espaço para histórias de exploração e para estratégias de resistência, dando, ainda, testemunho de “países e comunidades – no norte e no sul, urbanos e rurais – constituídos, se me permitem forjar a expressão, ‘de outro modo que não a modernidade’” (BHABHA, 1998, p. 26). O autor acredita que, ao emergir do testemunho de países colonizados e dos discursos das “minorias”, as perspectivas pós-coloniais “intervêm naqueles discursos ideológicos da modernidade que tentam dar uma ‘normalidade’ hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades, povos” (BHABHA, 1998, p. 239). Dessa maneira,

[...] empreendendo a releitura desconstrutora dos discursos hegemônicos metropolitanos, e atentando com especial interesse para seus silêncios, assim como investigando a produção cultural gerada a contrapelo da situação colonial, pós ou neocolonial, o Pós-Colonialismo é, ele próprio, um contra discurso em relação a teorias críticas ainda dominantes na academia. Sua

crítica intervém, através de diversas estratégias, na “*máster narrative*” do discurso ocidental, passado e presente, e problematiza os seus paradigmas, vistos como maniqueístas e binários. (GOMES, 2007, p. 102)

Cabe destacar que o desenvolvimento das correntes de pensamento contra-hegemônicas que se desenvolviam em diversas regiões do mundo ao longo das décadas de 1960 e 1970 se alimentavam mutuamente. Aliás, os Estudos Pós-Coloniais ficaram conhecidos também como Estudos Culturais Pós-Coloniais, já que seu desenvolvimento na academia norte-americana esteve estritamente relacionado com os Estudos Culturais e com a Crítica Literária. Em seus trabalhos, os autores pós-coloniais passam a articular as reflexões teóricas que vinham propondo os membros do CCCS com autores do pós-estruturalismo francês.

Destaca-se, neste contexto, o pensamento do palestino Edward Said (1935-2003), considerado um dos fundadores dos Estudos Pós-Coloniais. Publicada originalmente em 1978 e traduzida para 36 línguas, sua obra *Orientalismo* continua a ser uma das principais referências tanto para os Estudos Pós-Coloniais quanto para os Estudos Subalternos, dois campos que se tornaram fundamentais para o desenvolvimento dos Estudos Culturais em diversas regiões, inclusive na América Latina. Em *Orientalismo*, Said (2007) investiga os vínculos profundos entre a expansão colonial europeia e norte-americana e a constituição de um imenso corpo de saber literário, erudito e científico, o qual cria o Oriente como unidade discursiva que reflete os imaginários e interesses do poder ocidental sobre esta parte do mundo.

O trabalho intelectual do indiano Homi Bhabha, autor da obra *O local da Cultura*, também é considerado central para a tradição dos Estudos Pós-Coloniais. A partir de reflexões sobre o discurso colonial e suas implicações para as construções identitárias, Bhabha (1998) desenvolveu conceitos que se tornaram fundamentais tanto para os Estudos Pós-Coloniais quanto para os Estudos Culturais, tais como diferença cultural, ambivalência, mimetismo e hibridização. Este último conceito, ele desenvolveu a partir do uso que faz Said (2007) da noção de hibridização em *Orientalismo*. Bhabha (1998) revela a complexidade e as ambiguidades que marcam as relações entre colonizado e colonizador, cujas fronteiras são difusas e levam a construções identitárias para além da relação *Eu-Outro*, resultando em hibridismos e processos de identificação que são sempre parciais, ambivalentes e abertos. Assim, o autor lembra que não só o colonizador constrói discursivamente o colonizado, mas que também o colonizado constrói o colonizador. Aproxima-se Bhabha (1998), neste aspecto, do pensamento de Franz Fanon (*Condenados da Terra*), cujas reflexões ocorrem à luz da luta anticolonial da Argélia. A noção de mimetismo, comum a ambos os autores, permite entender

a estratégia de desestabilização do discurso do colonizador a partir da apropriação desse *Outro*, que é “quase o mesmo, mas não exatamente” (BHABHA, 1998, p. 131).

Aproximando-se dos Estudos Pós-Coloniais, o pensamento descolonial latino-americano também propõe, a partir do testemunho de países colonizados e dos grupos silenciados e subalternizados, reconstruir histórias plurais e intervir nos discursos dominantes da racionalidade monocultural eurocêntrica. Neste sentido, pode-se afirmar, inclusive, que o pensamento descolonial surgiu como um desprendimento latino-americano autônomo do tronco principal do pensamento pós-colonial. Ambos coincidem na preocupação por estudar e denunciar a persistência dos efeitos do colonialismo nas sociedades contemporâneas, levando ao resgate de experiências dos subalternos colonizados e à busca pela desconstrução dos paradigmas da razão eurocêntrica desde as margens do mundo extra-europeu.

Mas é importante ressaltar as diferenças que fazem do pensamento descolonial uma corrente independente e original. A primeira delas é que, enquanto os pós-coloniais tomam como centro de seus trabalhos a experiência colonial na Ásia e África do século XIX, o pensamento descolonial focaliza suas análises na América Latina a partir da conquista colonial, no século XVI, momento que para os autores desta corrente marca o início da primeira modernidade. Outra diferença importante está relacionada às suas influências teóricas, já que, enquanto os autores pós-coloniais se apoiam em autores do pós-estruturalismo, o pensamento descolonial se desenvolve a partir da tradição crítica latino-americana, incluindo a Teoria da Dependência, a Filosofia e a Teologia da Libertação, e intelectuais afro-caribenhos como Franz Fanon e Aimé Césaire. A partir de tais leituras, o pensamento descolonial busca se distanciar de possíveis análises culturalistas e assume uma perspectiva que visa incluir, de maneira complexa, heterogênea e não-determinista, as dimensões econômica, política e cultural. Para tanto, resgata criticamente a teoria do sistema-mundo de Immanuel Wallerstein, “con el fin de otorgarle un ‘sustrato material’, pero no economicista, a sus estudios sobre la colonialidad” (GRUPO DE ESTUDIOS PARA LA LIBERACIÓN, 2010, p. 10).

Destaca-se, ademais, a introdução pelo pensamento descolonial do conceito de *colonialidade do poder*, concebido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano como um fenômeno muito mais complexo e profundo que o colonialismo, abarcando não apenas suas dimensões políticas, econômicas e militares, mas também epistemológicas e ontológicas. A partir do desenvolvimento teórico da categoria de análise proposta por Quijano (2005; 2005b), o pensamento descolonial entende que o novo padrão de poder global que nasce com a conquista colonial da América se estruturou e continua a se estruturar a partir de quatro eixos centrais: a colonialidade do poder, baseado em um sistema de classificação social e identitária, que dá

origem a uma lógica de hierarquização racial e sexual; a colonialidade do saber, a partir do eurocentrismo como perspectiva única de conhecimento; a colonialidade do ser, por meio da inferiorização, subalternização e desumanização; e a colonialidade da natureza e da vida (SANTOS, 2010; WALSH, 2008).

Considerando que a colonialidade do poder continua a definir as relações de exploração na América Latina no contexto do sistema-mundo colonial moderno, os autores descoloniais sugerem que é preciso primeiramente enfatizar a necessidade de tomar distância do pensamento eurocêntrico sob o qual tais relações foram estabelecidas, consolidadas e legitimadas, para que seja possível compreender de maneira abrangente as complexas lutas e processos de transformações radicais pelas quais passa a região, marcada por contextos culturais bastante diversos e por processos políticos heterodoxos. Como afirmam Castro-Gómez e Grosfoguel (2007, p. 17), tendo em vista que a primeira descolonização, iniciada no século XIX, foi incompleta, limitando-se à independência jurídico-política das periferias, a segunda descolonização, a qual se refere à categoria *decolonialidade*, deverá “dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas”.

Desse modo, o pensamento descolonial tem como ponto de partida a crítica ao eurocentrismo e se baseia na ideia central de que a colonialidade é inerente e constitutiva da modernidade, propondo como unidade analítica própria a *modernidade/colonialidade*, a qual sugere uma releitura do *mito da modernidade* a partir de seu lado oculto, a colonialidade (ESCOBAR, 2005). A partir dessa compreensão, autores como Aníbal Quijano, Arturo Escobar, Enrique Dussel e Walter Mignolo fundaram o *projeto ou grupo modernidade/colonialidade*, o qual se consolidou como um importante e ativo espaço para o desenvolvimento do pensamento crítico latino-americano neste início de século. Catherine Walsh (2008), coordenadora do Programa de Estudos Culturais Latino-Americanos da Universidad Andina Simón Bolívar e também integrante do grupo modernidade/colonialidade, ressalta que a perspectiva descolonial tem sido, desde a colonização e a escravidão, um importante eixo de luta dos povos sujeitos à violência estrutural e, por isso, tem importância e utilidade tanto como projeto e posicionamento político quanto do ponto de vista teórico-analítico. Portanto, a *decolonialidade* se mostra um importante projeto político e teórico-analítico, abrindo caminho para uma radical reconceitualização da teoria e da política na América Latina.

De fato, não é fácil analisar processos sociais, políticos e culturais novos, já que existe sempre o risco de se utilizar de quadros analíticos e conceituais antigos, o que pode levar

à desvalorização ou até mesmo à satanização do novo, ignorando seu potencial transformador e emancipador, nos termos de Santos (2010). Por isso, considerando as dificuldades e limitações da imaginação política e sociológica construída a partir das teorias eurocêntricas dominantes para dar conta dos problemas contemporâneos e, principalmente, das realidades emergentes no Sul, o autor defende a construção de novas epistemologias, as quais ele denomina genericamente de *Epistemologias do Sul*. De acordo com o autor, a construção de novas epistemologias desde o Sul⁵ tem como objetivo dar conta das experiências e saberes complexos, bem como das distintas formas de conhecimento e aprendizagem desenvolvidas nessa parte do mundo, aproximando-se das versões subalternas e marginalizadas de modernidade e racionalidade. Assim, as Epistemologias do Sul devem dar conta dos novos processos de produção de conhecimento e das novas relações entre diferentes tipos de conhecimento, a partir das experiências de grupos que tenham sofrido as desigualdades e discriminações geradas pelo capitalismo e pelo colonialismo.

A partir do exposto, entende-se que, para analisar os processos de (re)construções identitárias que emergem na América Latina na atualidade, torna-se imprescindível tomar distanciamento do pensamento e das categorias eurocêntricos, com vistas a analisar como a região está inserida no sistema-mundo colonial moderno e como suas estruturas continuam a definir as relações de subordinação, bem como de exclusão e invisibilidade da maioria dos povos da região. Conclui-se, assim, que somente a partir de tal análise histórico-estrutural e de sua articulação com a *colonialidade do poder* e da construção de novos paradigmas teóricos e epistemológicos, tal como propõe Santos (2010), será possível compreender os diversos e complexos movimentos liderados por grupos historicamente marginalizados na América Latina e as novas articulações entre identidade cultural e identidade política que emergem dessas lutas, bem como apontar caminhos para a descolonização dos Estados e sociedades latino-americanos.

⁵ O Sul é concebido metaforicamente nesta proposta, “como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Esta concepção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com exceção da Austrália e Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento econômico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte). A sobreposição não é total porque, por um lado, no interior do norte geográfico classes e grupos sociais muito vastos (trabalhadores, mulheres, indígenas, afrodescendentes) foram sujeitos à dominação capitalista e colonial e, por outro lado, porque no interior do Sul geográfico houve sempre as ‘pequenas Europas’, pequenas elites locais que se beneficiaram da dominação capitalista e colonial e que depois das independências a exerceram e continuam a exercer, por suas próprias mãos, contra as classes e grupos sociais subordinados” (SANTOS; MENEZES, 2010b, p. 12).

1.2 COLONIALIDADE, HETEROGENEIDADE E O (IM)POSSÍVEL ESTADO-NAÇÃO BOLIVIANO

Partindo da compreensão de que a constituição da América Latina integra o mesmo movimento histórico de mundialização do emergente poder capitalista, que definirá a Europa Ocidental como centro hegemônico e que configurará o atual padrão de poder, baseado na colonialidade, na modernidade e na globalidade, entende-se que é neste contexto que se configura o processo histórico que definirá a dependência histórico-estrutural da América Latina no nascente sistema-mundo colonial moderno, a qual continuará a marcar profundamente as sociedades latino-americanas. É neste sentido que o sociólogo peruano Aníbal Quijano afirma que,

Sin tal colonialidad del poder no sería posible entender y explicar la paradójica historia de las relaciones de América Latina dentro del mundo, ni del mundo de las relaciones sociales dentro de América Latina, ni sus recíprocas implicaciones. En otros términos, la historia del poder, de la cual hace parte la del “desarrollo”, sería ininteligible en América Latina. (QUIJANO, 2014, p. 206).

Embora tenha desenvolvido suas pesquisas sobre a configuração da *colonialidade do poder* na América Latina inspirado nas reflexões propostas por Pablo González Casanova⁶ e Rodolfo Stavenhagen⁷ nas décadas de 1960 e 1970 acerca do *colonialismo interno*, Quijano (2014) entende que a *colonialidade* se estruturou como um processo muito mais profundo e duradouro que o *colonialismo*. Para González Casanova (2015), a estrutura colonial e o colonialismo interno se distinguem da estrutura de classes porque não são apenas uma relação de domínio e exploração dos trabalhadores por proprietários de bens de produção e seus colaboradores, mas também uma relação de domínio e exploração de uma população por outra que pertence a uma etnia diferente. Assim, o colonialismo interno se refere a uma estrutura de relações sociais de domínio e exploração marcada pela

⁶ Seu texto seminal, “El colonialismo interno”, foi publicado originalmente em 1967. Ver também: “Colonialismo interno [una redefinición]. In: BORON, Atilio; *et al.* La teoría marxista hoy: Problemas y perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, agosto de 2006. Nesta última obra, onde atualiza a discussão em torno do conceito, o autor afirma: “En una definición concreta de la categoría de colonialismo interno, tan significativa para las nuevas luchas de los pueblos, se requiere precisar: primero, que el colonialismo interno se da en el terreno económico, político, social y cultural; segundo, cómo evoluciona a lo largo de la historia del Estado-nación y el capitalismo; tercero, cómo se relaciona con las alternativas emergentes, sistémicas y antisistémicas, en particular las que conciernen a ‘la resistencia’ y ‘la construcción de autonomías’ dentro del Estado-nación, así como a la creación de vínculos (o a la ausencia de estos) con los movimientos y fuerzas nacionales e internacionales de la democracia, la liberación y el socialismo” (GONZÁLEZ CASANOVA, 2006, p. 409 in BORON, Atilio; *et al.*, 2006).

⁷ Destaca-se sua obra “Siete tesis equivocadas sobre América Latina”, publicada em 1965.

heterogeneidade cultural, ou seja, por diferenças não apenas culturais, mas também étnicas, quando não civilizacionais, a partir da violência e da exploração que deram lugar às discriminações raciais e culturais.

Todavia, Quijano (2005) entende que não é possível apreender completamente esse poder racializado que opera dentro do Estado-nação sem sua articulação no sistema-mundo colonial moderno e, portanto, sem a colonialidade do poder. Para ele, a convergência de dois processos históricos foi fundamental para o estabelecimento desse novo padrão de poder: por um lado, a construção de novas identidades históricas a partir da ideia de raça e da codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados – o branco e o índio, a Europa e a América ou civilizado e selvagem, por exemplo –, as quais justificaram a dominação e, por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de produção e controle do trabalho em torno do capital e do mercado mundial, resultando no estabelecimento de uma nova estrutura de relações de produção na história do mundo, o capitalismo mundial. Dessa forma, Quijano (2005, p.118) explica que as novas identidades “foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho”, impondo-se hierarquicamente uma “sistemática divisão racial do trabalho”.

O processo de criação do Estado boliviano pode ser compreendido a partir dessa lógica proposta por Quijano (2005). Especialmente a partir de meados do século XVI, o aperfeiçoamento das bases econômicas e políticas da sociedade colonial será central para o estabelecimento do padrão de poder capitalista da primeira globalização na Bolívia. O território que até então correspondia à Audiência de Charcas, também conhecida como Alto Perú, respondeu à necessidade de organizar um espaço administrativo para o manejo da prata que saía do cerro rico de Potosí, convertendo-se em um dos centros produtores de mais riqueza do novo império espanhol na América ao proporcionar mais da metade da produção total de prata e ouro. Esse processo incluiu a organização de uma nova forma de trabalho, a *mita*⁸, trabalho forçado e assalariado baseado na exploração das populações indígenas nas minas de ouro e prata; a catequização e evangelização; e o reordenamento do território andino, a partir da criação de reduções que garantiriam tanto a desestruturação redes de autoridades e formas de organização das lideranças e governos indígenas, quanto uma maior retenção dos excedentes do trabalho nas minas e o pagamento de impostos (GARCÉS, 2013, p. 13).

⁸ Forma de exploração da força de trabalho indígena imposta pelos espanhóis no início do ciclo colonial. O costume local da *mit'a*, que significava o turno para o serviço ao inca, foi transformado na *mita*, turno para o trabalho imposto pelos colonizadores (GARCÉS, 2013).

Dessa forma, Potosí foi central para a imposição da modernidade mercantil capitalista e para a articulação da Bolívia na primeira globalização (GARCÉS, 2013, p. 13). Como se pode concluir, a inferiorização do índio neste caso foi fundamental para garantir a força de trabalho necessária para a exploração das minas e como forma de justificar tal exploração. Desde então, as populações indígenas foram vítimas de processos de dizimação pelo trabalho forçado e exaustivo nas minas, pelas doenças introduzidas pelos colonizadores e pela exclusão da cidadania e da garantia de qualquer direito. Considerando ainda que a independência dos Estados na América Latina não representou o fim do processo que se iniciou com a conquista colonial, mas apenas uma “rearticulação da *colonialidade do poder* sobre novas bases institucionais” (QUIJANO, 2005, p.135), conclui-se que a matriz colonial continua estruturando as sociedades latino-americanas, porém a partir de um novo marco, o capitalista global moderno.

Diante dessa perspectiva da colonialidade do poder como fator estruturante e determinante para os Estados modernos na América Latina, como explicar então as diferenças entre os processos históricos em cada país latino-americano ao longo dos séculos? Esse limitado desenvolvimento das forças produtivas, que enrijece a base estrutural do Estado, possibilitaria transformações históricas? Ou, como questiona Sinclair Thomson em seu prefácio à obra *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, de Silvia Rivera Cusicanqui, diante do aparente pessimismo estruturalista, “¿qué condiciones posibilitan una práctica de transformación social para salir de la jaula de la historia? (...) ¿dónde se encuentran esas fisuras en las estructuras que permitirían un grado de autonomía para los sujetos colectivos y desde dónde podría surgir una formación social alternativa?” (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 19). Como podem os sujeitos romper com seu destino econômico e político, dadas as profundas sedimentações e a complexidade de sua estruturação colonial?

A partir de tais questionamentos, o pensamento do italiano Antonio Gramsci parece dar algumas contribuições para compreender as mudanças históricas, mesmo diante de contextos de forte determinação como o latino-americano devido ao processo de exploração colonial e, posteriormente, a rearticulação dos projetos nacionais no contexto do capitalismo global e de consolidação do moderno sistema-mundo colonial. Uma das contribuições relevantes de Gramsci para refletir acerca da construção dos Estados modernos na América Latina é a sua compreensão de que o marxismo opera como teoria geral e que seus conceitos fundamentais foram desenvolvidos nos níveis mais altos de abstração. Por isso, recorrendo a Gramsci, Hall (2013) explica que, quando esses conceitos tiverem que ser aplicados a contextos históricos específicos, é necessário considerar a especificidade histórica local, mas também

desenvolver e aplicar novos conceitos, em um nível de operação mais baixo e concreto, que considere “níveis posteriores de determinação, além daqueles que dizem respeito às relações de exploração simples entre o capital e o trabalho” (HALL, 2013, p. 330). Como explica Hall (2013, p. 30), “Gramsci compreendeu que, quando esses conceitos tiverem que ser aplicados a estágios específicos do desenvolvimento do capitalismo, o teórico terá que descer de um nível de ‘modo de produção’ para outro nível de aplicação, mais baixo e mais concreto”.

No caso da Bolívia, foi o sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado (2009) que, a partir de um marxismo localizado e amparado em categorias gramscianas, construiu suas análises acerca da formação do Estado e da questão nacional na Bolívia. Desse modo, para analisar a formação do Estado na Bolívia, mostra-se fundamental a reflexão elaborada por ele acerca dos limites das teorias gerais, sobretudo em contextos como o boliviano, onde a diversidade cultural, estrutural e de tempos históricos não seguem a regularidade histórica ocidental. Para o autor, embora o marxismo seja imprescindível para compreender a articulação do capitalismo como uma das principais forças de configuração da modernidade e de homogeneização da substância social, fazendo com que as estruturas sociais tendam a parecer as mesmas nos diversos países da região e do mundo, não é uma teoria geral que sirva para explicar tudo, em qualquer contexto e tempo histórico. Neste mesmo sentido, Quijano (2014, p. 291) afirma que a constituição e o desenvolvimento histórico da América e do capitalismo mundial são a melhor demonstração de que, embora exista um padrão de poder dominante, trata-se sempre “de una articulación estructural entre elementos históricamente heterogêneos, es decir, que provienen de historias específicas y de espaciostiempos distintos y distantes entre sí”.

Assim, a dificuldade de transferir as categorias abstratas e generalizantes do marxismo para a América Latina são claramente denunciadas em Zavaleta Mercado (2009). Como explica Luis Tapia no prólogo da antologia *La autodeterminación de las masas* (ZAVALETA MERCADO, 2009), ao reconhecer os limites das teorias gerais, o autor recorre à categoria gramsciana do *nacional-popular* para buscar na história boliviana os rastros dos processos por meio dos quais os sujeitos se constituem e se articulam em torno da construção de um projeto de nação como projeto político, revelando as possibilidades de criação para além do que produz a homogeneização capitalista. Ele entende que, enquanto o capitalismo se impõe, no contexto global, como força homogeneizadora a partir da configuração do modo de produção e de estruturas socioeconômicas, o contexto local é marcado por modos de produção heterogêneos que resistem e coexistem de modo negado com o capitalismo, ainda que, no nível das superestruturas, os Estados busquem impor a unidade política em torno da ideia de nação.

É a partir dessas considerações que, recorrendo a Gramsci, Zavaleta Mercado (2009) desenvolveu a noção de *autonomia do político*, buscando dar conta da especificidade das histórias locais como construções deliberadas em contexto de fortes determinações estruturais. A crítica que Gramsci (1999) desenvolve ao economismo em análises marxistas clássicas pode ser um primeiro passo importante para responder às questões acima. Para o autor, combater o economismo ou reducionismo é fundamental pois, ao considerarem o aspecto econômico como única estrutura determinante, tais análises reduzem as demais dimensões da sociedade a meros reflexos do econômico, ignorando a complexidade das formações sociais. Ao operar dentro dos limites do marxismo como teoria geral e da compreensão de que as forças produtivas estabelecem as condições e limites para o desenvolvimento histórico, Gramsci não rejeita o fator econômico como determinante, mas lembra que ele define “o terreno sobre o qual as forças históricas se movem”, “o horizonte de possibilidades”, não determinando inteiramente o conteúdo e resultados das lutas (HALL, 2013, p. 342).

Como argumenta Hall (2013) acerca dos escritos de Gramsci, o economismo pode ser entendido, desse modo, como um reducionismo teórico, já que “não deixa praticamente nenhum espaço para se conceberem as dimensões políticas e ideológicas, muito menos outros tipos de diferenciação social, tais como as divisões sociais e as contradições que surgem em torno da raça, etnia, nacionalidade e gênero” (HALL, 2013, p. 337). Afastar-se do economismo torna-se então fundamental para o desenvolvimento de uma análise aprofundada das *relações de força* que marcam “a passagem decisiva da estrutura para as esferas das complexas superestruturas” (GRAMSCI, 1999, p. 405). E essa análise de *relações de forças* deve incluir não apenas as condições objetivas que posicionam as diferentes forças sociais, mas também os momentos políticos, ou seja, a avaliação do “grau de homogeneidade, autoconsciência e organização alcançado pelas várias classes” (GRAMSCI, 1999, p. 405), ambos fundamentais para a construção da *hegemonia*. Então, para Gramsci, o problema das relações entre a estrutura e a superestrutura é que precisa ser adequadamente postulado, com foco a superar o determinismo economicista.

Como sugere Tapia a partir da obra de Zavaleta Mercado (2009), no atual contexto de expansão do capitalismo global e de renovada força do modo de produção, é justamente o nível teórico da *autonomia do político* que permite refletir acerca dos diversos processos sociais locais e suas formas de unificação na história de cada país, a partir da constituição de sujeitos e da acumulação histórica interna de cada formação social. Essa forma como historicamente se articulam Estado e sociedade civil em cada história nacional por meio do conjunto de mediações e determinações externas é o que Zavaleta Mercado (2009) denomina

forma primordial. Tal noção permite analisar a construção local no contexto mundial, mas mantendo a reconstrução histórica interna como variável explicativa central. Além disso, a ideia de *autonomia do político* permite pensar os processos de resistência e as alternativas aos modelos de dominação econômica e política global que estão sendo imaginadas em níveis locais, nacionais e global. Dessa forma, o conceito revela-se fundamental para pensar os movimentos de contestação do Estado-Nação na América Latina, as alternativas que vêm sendo propostas ao neoliberalismo e as possíveis formas de democracia, tal como a democracia plurinacional.

Considerando a heterogeneidade dos modos de produção em âmbito local, a noção de *formação social*, ou seja, a articulação de uma diversidade de modos de produção, foi importante para diversas correntes marxistas nas décadas de 1960 e 1970 para explicar as diferenças socioeconômicas e políticas na América Latina. Todavia, para Zavaleta Mercado (2009), um dos traços fundamentais de países como Bolívia é a existência não só de uma diversidade de modos de produção, mas de uma diversidade de sociedades, incluindo um conjunto de relações sociais, línguas, concepções de mundo, estruturas de autoridades, tempos históricos e produtivos. Não são apenas países multiculturais, mas multisociais. Nestes contextos, os processos de produção e reprodução do Estado-nação são caracterizados por uma sobreposição desarticulada, a qual ele denomina *formação social abigarrada* ou *abigarramento*, um dos principais problemas em termos de produção e reprodução da ordem social e construção de novas formas de unidade política, quer dizer, de Estados-nação. Assim, para ele, o que temos em muitos lugares da América Latina é *abigarramento*, ou seja, processos de construção de Estado-nação que são parciais, que nunca puderam se completar e que por isso se impõem de modo violento sobre a heterogeneidade social.

Neste mesmo sentido, Rivera Cusicanqui (2010c) explica, a partir do conceito de *contradições diacrônicas* ou *contradições não coetâneas* de E. Bloch, a coexistência simultânea de uma multiplicidade de horizontes ou ciclos históricos que não deveriam ser ignorados nas análises sobre a construção do Estado-nação boliviano. Porém, enquanto Zavaleta Mercado (2009) interpretou as *formações sociais abigarradas* a partir especialmente da matriz estruturadora do capitalismo, Rivera Cusicanqui (2010c) enfatiza o horizonte colonial como matriz estruturante, com ênfase na *teoria do colonialismo interno*, que ela entende

como un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por tanto, las esferas coetâneas de los modos de producción, los sistemas político estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 36).

Para ela, os ciclos históricos posteriores – liberalismo e populismo – somente rearticulam as estruturas coloniais de longa duração, sem superá-las, apenas convertendo-as em novas modalidades de colonialismo interno, as quais continuam sendo cruciais para a compreensão da estratificação interna da sociedade boliviana, suas contradições sociais e os mecanismos de exclusão que estão na base das formas de violência estrutural mais profundas e latentes. Formas de violência visíveis que se combinam com outras mais sutis, quase invisíveis ou encobertas, por meio da *colonização da alma*, revelando a dominação colonial interna em sua complexidade e profundidade.

Conforme explica Tapia, Zavaleta Mercado entende que

en esas condiciones, el Estado-nación no es algo que se ha construido orgánicamente con relación al conjunto de los territorios y a la cualidad de la diversidad de sistemas de relaciones sociales, sino que es un Estado más o menos aparente, que corresponde más o menos, en los momentos óptimos de construcción del Estado-nación, a los ámbitos de modernidad configurada en esos territorios, pero no a los que todavía se organizan sobre la base de estructuras comunitarias. (TAPIA in ZAVALETA MERCADO, 2009, p. 25).

Dessa forma, para Zavaleta Mercado (2009, P. 358), embora a questão nacional seja como universalidade uma só, cada país latino-americano vive uma parte dela como seu núcleo problemático: “para nosotros los bolivianos, al menos, la formación del Estado nacional y de la nación misma es algo no concluido en absoluto”. Por isso o autor afirma que, em contextos heterogêneos como o boliviano, os padrões de explicação com pretensões de universalidade tendem a converter-se em parte dos mecanismos e exploração e de dominação.

Portanto, para compreender as transformações que implicam o processo Constituinte e a refundação do Estado para a sociedade boliviana, mostra-se fundamental a reflexão acerca da construção do Estado a partir da articulação entre o atual padrão de poder global e do contexto histórico local, permitindo pensar as (re)construções identitárias no contexto da criação do Estado Plurinacional não apenas a partir de aspectos ideológicos e culturais, mas inscritas em contextos socioeconômicos específicos, marcados continuamente pelo colonialismo interno, pela dominação e pela violência estrutural que caracterizam o Estado e a sociedade bolivianos. Ademais, será necessário analisar os diferentes ciclos históricos, buscando identificar como esses distintos horizontes se articulam na atualidade, bem como compreender os vínculos entre a persistência do colonialismo e das violências estruturais com os processos de construções identitárias.

1.3 ESTUDOS CULTURAIS, IDENTIDADES E ESTADO NA AMÉRICA LATINA

Embora os Estudos Culturais tenham nascido na década de 1960 no Centro de Estudos Culturais Contemporâneos (CCCS) da Universidade de Birmingham, expandiu-se internacionalmente nas décadas de 1980 e 1990, especialmente a partir de sua introdução na academia norte-americana. Mas é importante ressaltar que o desenvolvimento do campo do lado de cá do Atlântico foi se distanciando do projeto inicialmente concebido por Hoggart e Williams, dando origem a um novo projeto, a partir de outras concepções, temas e abordagens e teóricas, sob a mesma etiqueta dos Estudos Culturais. Se, por um lado, é esse novo projeto, concebido nas universidades estadunidenses, que acabará ganhando mais espaço nas academias de diversos países latino-americanos neste período, por outro, fez com que a etiqueta dos Estudos Culturais fosse motivo de muita resistência por parte dos intelectuais latino-americanos, já que era feita uma associação imediata com o projeto que se desenvolvia nos Estados Unidos. Como explicam Szurmuk e Irwin (2009), essa resistência estava mais relacionada à sua organização disciplinar pela academia estadunidense do que com sua gênese ou seus textos fundacionais [em referência aos trabalhos do CCCS]. O antropólogo argentino Alejandro Grimson afirma que, “al institucionalizarse en Estados Unidos, los Estudios Culturales después pierden la cuestión del poder y de la hegemonia” (*in* RICHARD, 2010, p. 147), eixos centrais para o projeto dos Estudos Culturais britânicos.

Ademais, intelectuais como Néstor García Canclini e Jesús Martín-Barbero reivindicavam que já faziam Estudos Culturais muito antes da chegada da etiqueta na América Latina. Para teóricos como o antropólogo Daniel Mato (2002 *apud* RESTREPO, 2012), a importação da etiqueta pela academia latino-americana não só oblitera as relações específicas entre as práticas intelectuais sobre cultura e poder e os processos sociais a partir do qual operam muitos intelectuais na região, como também representa uma “expresión de un nuevo *colonialismo intelectual* de expansión del establecimiento estadunidense (en particular sus *area studies*), de sus principios de intelegibilidad y ‘políticas de la ignorancia’” (RESTREPO, 2012). Concordando com Daniel Mato, Restrepo (RICHARD, 2010) ressalta o risco de produção de invisibilidades ao subordinar os estudos que se desenvolvem na América Latina à rubrica dos *Cultural Studies*, especialmente pela vinculação que é comumente feita com os *Estudios Culturales Latinoamericanos* que se desenvolvem nas universidades estadunidenses:

Desde Estados Unidos el término ‘estudios culturales latinoamericanos’ a menudo significa cualquier estudio sobre la cultura adelantado por

intelectuales de los países latinoamericanos o por académicos latinoamericanistas. De ahí que se incluye en el mismo saco de los ‘estudios culturales latinoamericanos’ a autores como Jesús Martín Barbero, José María Arguedas, Walter Mignolo, Ángel Rama y Fernando Ortiz. Esta práctica es entendible por la confluencia de la tradición de los estudios de área que há constituido previamente el campo de los estudios latinoamericanos en la institucionalidad estadounidense y porque en los Estados Unidos estudios culturales se equipara con estudios interdisciplinarios sobre la cultura (RESTREPO, 2015).

Neste sentido, o autor ressalta a importância de diferenciar estudos *sobre* cultura de Estudos Culturais, já que, “aunque de cierta manera los estudios culturales ‘estudian’ la cultura o lo cultural esto no significa que cualquier estudio sobre la cultura o lo cultural puede ser adecuadamente considerado como estudios culturales” (RESTREPO, 2015). Lembra, ademais, que é preciso problematizar as expressões *América Latina* e *latino-americano*, conceitos que não são neutros e que não podem ser dissociados de sua configuração com os desenhos globais do século XIX. Assim, sugere abandonar a adjetivação do *latino-americano* e utilizar a expressão *Estudios Culturais sobre/desde América Latina*. A crítica cultural Nelly Richard (2010) concorda que deberíamos “invertir el gesto”, ou seja, “que esta vez debatamos nosotros sobre qué entendemos por Estudios Culturales ‘em’ América Latina y ‘desde’ América Latina, y no desde las clasificaciones de la academia internacional aunque, por supuesto, la circulación de nuestros trabajos es mediada por ella” (RICHARD, 2010, p. 151). Do mesmo modo, Grimson (*in* RICHARD, 2010, p. 147) ressalta que é preciso intervir politicamente na luta pelo sentido que se pretende dar aos Estudos Culturais *desde* América Latina, não aceitando o projeto imposto pelos Estados Unidos sobre os Estudos Culturais.

Ademais, Restrepo (2012) sublinha que, para além das influências britânicas e das relações sul-sul com intelectuais e projetos acadêmicos de outras áreas geográficas, como os estudos subalternos e o pós-colonialismo, o surgimento dos Estudos Culturais na América Latina não pode ser compreendido sem sua relação com a tradição ensaística latino-americana dos séculos XIX e XX. Por isso, para muitos autores, os Estudos Culturais que se desenvolvem na região são resultado de uma tradição própria, que remonta ao século XIX, mas que não desconhece as apropriações dos trabalhos desenvolvidos por autores europeus, asiáticos e estadunidenses durante o século XX (RESTREPO, 2012).

Mas a institucionalização do campo na América Latina se dá de maneira bastante heterogênea, resultando em projetos acadêmicos bastante diversos. Portanto, Restrepo (2012) entende que não seria adequado colocá-los todos sob a mesma rubrica dos Estudos Culturais, tais como as diferentes vertentes da crítica cultural, os Estudos Pós-Coloniais e os Estudos da

Subalternidade. Não cabe aqui abordar cada um destes diferentes projetos e os debates que suscitam. Interessa-me apenas marcar a existência de tal disputa como horizonte para compreender as contribuições dos Estudos Culturais que nascem no CCCS na análise das transformações que marcam atualmente a região, bem como refletir acerca da importância do desenvolvimento de projetos de Estudos Culturais próprios, *desde/sobre* a América Latina.

Apesar de toda a pluralidade que marca o campo, composto por múltiplas vertentes e projetos, Restrepo (2015) e Grossberg (2012) alertam para a necessidade de definir suas especificidades, já que nem tudo cabe dentro do projeto dos Estudos Culturais. Dessa forma, apontarei alguns traços e características que configuram o projeto epistêmico e político dos Estudos Culturais, diferenciando-o dos estudos *sobre* cultura desenvolvidos por áreas como a antropologia, sociologia ou literatura. Como pondera Grossberg (2012), os Estudos Culturais apareceram em diversos lugares, a partir de disciplinas e projetos intelectuais diversos e, por isso, defini-los é, sem dúvida, um risco. Neste sentido, ele afirma:

A veces se supone que cualquier definición inevitablemente implicaría cerrar sus fronteras, y que ello entraría en contradicción con la propia política de los estudios culturales. Sin embargo, creo que es necesario correr el riesgo. Sin alguna noción que dé cuenta de su especificidad, nada evitará que se conviertan en la última apropiación y marginalización administrativa de la ilustración crítica o política. Y lo que es más importante, sin esa noción de especificidad, precisamente perdiéndose con facilidad, el la medida en que se convierte cada vez más en un significativo casi vacío del estudio de la cultural, o del estudio político de la cultura, lo que reduce a una estrategia de marketing (GROSSBERG, 2012, p. 21).

Para Restrepo (2015), o primeiro aspecto para definir o que se entende por Estudos Culturais se refere à própria categoria cultura, que nos Estudos Culturais é entendida em sua relação mutuamente constitutiva com o poder, ou de *cultura-como-poder* e de *poder-como-cultura*. A segunda característica, que está relacionada a tal conceitualização da cultura, seria a identificação dos Estudos Culturais não como uma disciplina, mas como um campo interdisciplinar ou transdisciplinar, visando compreender os “complejos amarres de lo cultural y el poder en lo concreto se requería de una labor intelectual no reduccionista” (RESTREPO, 2015). Assim, os Estudos Culturais se constituem como um pensamento não reducionista, ou seja, nenhum elemento pode ser isolado de suas relações, assumindo um compromisso com a abertura e a contingência da realidade social (GROSSBERG, 2012). Desse modo,

los estudios culturales han reaccionado al economicismo e historicismo presente en las versiones del marxismo vulgar, pero también han reaccionado al culturalismo de las versiones de la antropología más convencional o al

textualismo de las versiones postmodernas y banales de la teoría social contemporánea (RESTREPO, 2015).

Esse não reducionismo, amplamente defendido por Stuart Hall em sua trajetória acadêmica, leva Grossberg (2012) a considerar o *contextualismo radical* o coração dos Estudos Culturais. Para o autor, o contextualismo radical se plasma no conceito de *articulação* como forma de designar tanto os processos básicos de produção da realidade, de contextos e de poder, como a prática analítica. Ele explica que a articulação requer tanto a desconstrução quanto a reconstrução, levando à compreensão de que, o que aparecia antes como um todo harmônico e natural, sem fissuras, foi forjado por peças diversas e divergentes.

La articulación comienza descubriendo la heterogeneidad, las diferencias, las fracturas, en las totalidades. Pero no puede terminar allí, en la negatividad de la crítica, porque la heterogeneidad nunca permanece pura y simplemente como heterogeneidad. Siempre se rearticula en otras totalidades; tal es el ser mismo de la relación entre la vida y el poder. Y si los intelectuales que se desempeñan en el campo de los estudios culturales no entran en esta lucha, con todo el trabajo de análisis e imaginación que requiere, si no intentan reflexionar detenidamente sobre las realidades de las articulaciones y las posibilidades de rearticulación, entonces el proyecto abandona el sentido mismo de la posibilidad política que lo mueve (GROSSBERG, 2012, p. 38).

Desse modo, por meio da desarticulação e rearticulação das complexas e desiguais relações de força e de poder, os Estudos Culturais se constroem como uma prática interdisciplinar, como forma de ir além do reducionismo e compreender cada contexto e cada formação cultural específica. Segundo Restrepo (2015), trata-se de “la invitación a rearticular creativa y críticamente aquellos aspectos conceptuales o metodológicos de orígenes disciplinarios múltiples [...] em función de las preguntas y en el estilo propio de los estudios culturales”.

Contudo, Grossberg (2012) ressalta que o *contextualismo radical* não significa a negação categorias mais abstratas ou gerais, tais como as categorias propostas pelo marxismo clássico, ou ainda, negar o racismo e o colonialismo, e sim a compreensão de que tais abstrações e conceitos são “ellos mismos siempre contextuales y tienen sus propias condiciones materiales de posibilidad”, levando a análise de um contexto a se abrir para uma “multiplicidad de contextos superpuestos, de contextos que operan en diferentes escalas, y de lo que podríamos llamar contextos integrados” (GROSSBERG, 2012, p. 44). Neste sentido, ao focar as articulações que se dão em distintos níveis e contextos superpostos, assim como a necessidade de construir categorias que deem conta de realidades específicas, o projeto dos Estudos

Culturais se aproxima das preocupações teóricas de René Zavaleta Mercado discutidas acima para analisar a realidade histórico-estrutural boliviana.

Ademais, o contextualismo radical dos Estudos Culturais leva à reconfiguração da relação com a teoria, entendida como fonte que deve ser utilizada de modo estratégico para responder problemáticas, lutas e contextos particulares (GROSSBERG, 2012). Assim, implica um compromisso com uma prática particular como um trabalho político-intelectual, considerado tão importante dentro quanto fora do âmbito acadêmico. Ou seja, concebe-se um projeto de Estudos Culturais não desde a teoria em si, mas em relação com à teorização *desde* as práticas e lutas políticas (WALSH, 2008). Grossberg (2012) entende que os Estudos Culturais “son una forma de habitar la posición del académico, el maestro, el artista y el intelectual, una forma (entre muchas) de politizar la teoría y de teorizar la política” (GROSSBERG, 2012, p. 23). Para Restrepo (2015), esta é a razão pela qual os Estudos Culturais constituem um pensamento *sin garantías*, como um projeto pensado sempre a partir de uma aberta *vontade política*.

No que se refere mais especificamente às contribuições do pensamento de Stuart Hall para o campo dos Estudos Culturais na América Latina, ressalta-se sua crítica às teorias tradicionais no que se refere ao esquecimento da questão do colonialismo como fundante do mundo moderno, tema de extrema relevância para o contexto latino-americano. Ademais, destaca-se suas complexas conceitualizações sobre *identidade*, *raça* e *etnicidade* como base para a análise social, para além das *classes sociais*. Tendo em vista que, no contexto latino-americano, a luta de classes foi articulada historicamente como antagonismo principal para entender as relações de poder e disputas pela hegemonia, a esquerda tradicional acabou ocultando as diferenças existentes em uma só categoria homogeneizante, tal como demonstra a construção do sujeito camponês, e as lutas ancestrais dos povos indígenas e afrodescendentes acabaram perdendo sua centralidade (RESTREPO; WALSH; VICH, *in* HALL, 2014). Para Hall (2014), a chave para as análises a partir dos Estudos Culturais radica justamente na possibilidade de uma articulação positiva da diferença, das margens, colocando em tensão os sistemas de representação que fixam e naturalizam as diferenças e construindo uma luta comum de resistência, sem suprimir as heterogeneidades e sem fixar fronteiras identitárias permanentes.

Walsh (2012) lembra, ainda, a importância de Stuart Hall para a região e, em especial, para a região andina, no que se refere à teorização desde as práticas e lutas políticas, já que leva ao reconhecimento de que os movimentos ancestrais político-sociais também produzem teoria, ou seja, configuram-se também como movimentos epistêmicos. O projeto de nação que nasce dos movimentos indígenas bolivianos durante o processo constituinte, por

exemplo, apresenta um importante potencial para essa teorização *desde e com* as lutas políticas, já que suas propostas, embasadas em valores, cosmovisões e conceitos próprios, desestabilizaram os significados hegemônicos em torno do Estado e da nação e possibilitaram um amplo debate conceitual sobre formas alternativas de vida, de organização política e de pensamento. Por fim, pode-se afirmar que, ao questionar o pressuposto homogeneizante da ideia de Estado-nação como *comunidade imaginada*, seu pensamento enfatiza as ambivalências e as fissuras de tal imaginação, tornando-se muito pertinente para a análise dos processos de refundação do Estado na América Latina a partir da plurinacionalidade. É neste sentido que Hall (2014) afirma que a capacidade de viver com a diferença será o assunto chave do século XXI.

No que se refere aos projetos desenvolvidos atualmente na América Latina, interessam-me, especialmente, os chamados Estudos Culturais *alternativos*, expressão utilizada por Catherine Walsh com o objetivo de se distanciar das correntes menos críticas dos *Cultural Studies* norte-americanos, mas também da primeira geração dos Estudos Culturais que se desenvolvem na América Latina, voltados especialmente ao estudo das indústrias culturais e do consumo (RESTREPO, 2012). Tais projetos buscam se aproximar do pensamento crítico latino-americano e, no caso específico dos *Estudios (Inter)culturales en Clave Decolonial* – tal como propõe Catherine Walsh (2012) –, aproximam-se principalmente do pensamento descolonial.

Considerando que a *colonialidade do poder* continua a definir as relações de exploração, exclusão e invisibilidade da maioria dos povos da região no contexto do sistema-mundo colonial moderno, bem como a necessidade de tomar distância do pensamento eurocêntrico sob o qual tais relações foram estabelecidas, consolidadas e legitimadas, mostra-se apropriada a articulação entre Estudos Culturais *alternativos* e pensamento descolonial como caminho possível para compreender as complexas lutas e processos de transformações neste início de século na América Latina, em especial as lutas empreendidas por grupos historicamente marginalizados e as disputas e posições em torno de suas (re)construções identitárias. Ademais, tal articulação mostra-se relevante para o processo de construção dos Estudos Culturais na América Latina como um campo interdisciplinar com categorias e conceitos próprios, ou seja, para a construção de perspectivas teóricas e epistemológicas que reflitam a complexidade e a diversidade que marcam os processos históricos e culturais na região.

É neste sentido que Walsh (2012) propõe o projeto de *Estudios (Inter)culturales en Clave Decolonial*, o qual está baseado em três eixos centrais: o intercultural, o interepistêmico e o decolonial. Como projeto pensado desde as lutas, práticas e processos que

se dão na América Latina e que questionam os legados eurocêntricos, coloniais e imperiais, visa transformar e construir condições radicalmente distintas de pensar, conhecer, ser, estar e conviver. Aproximando-se da proposta de Stuart Hall de *vocação política e intervenção*, Walsh (2012) entende que é preciso construir o trabalho desde as fronteiras entre universidade e sociedade, estabelecendo “encuentros e intercambios de distinto indole con el afan pedagogico-metodologico de pensar desde y pensar con, lo que he nombrado en otros lugares como parte de una interculturalidad critica y pedagogia decolonial” (WALSH, 2009 *apud* WALSH, 2012). Dessa maneira, deve romper com as tendências neoliberais, imperiais e globalizantes que se baseiam em formulações teóricas monolíticas, monoculturais e “universais” e que posicionam o conhecimento científico ocidental como central, negando ou relegando ao *status* de não conhecimento os saberes produzidos a partir de outras racionalidades sociais e culturais. Assim, propõe pensar *desde, junto e com* os movimentos indígenas e afrodescendentes que ganharam força na América Latina a partir da década de 1990.

Todavia, considerando que tal projeto se apoia no pensamento descolonial como horizonte para construção do conhecimento, revela-se um importante desafio a articulação da crítica ao eurocentrismo e à colonialidade, como categorias gerais e abstratas inerente à tal pensamento, com o *contextualismo radical* e o *antireducionismo* que caracterizam o projeto político e intelectual dos Estudos Culturais tal como proposto por Hall e outros intelectuais do CCCS. Dessa maneira, entende-se que é justamente esta articulação que deve ser privilegiada como forma de seguir construindo os Estudos Culturais *desde/sobre* América Latina, como projetos que sejam capazes de responder às novas realidades e demandas políticas e teóricas que emergem com os processos de transformação empreendidos por movimentos historicamente subalternizados.

Espera-se, deste modo, que a presente pesquisa contribua para a compreensão das construções identitárias que se dão no contexto da Assembleia Constituinte, mas também para os debates acerca da construção de projetos dentro do campo dos Estudos Culturais que sejam capazes de responder aos mundos e lutas contemporâneos. Como sugere Grossberg (2012, p. 116), “para los estudios culturales, el comienzo de todas las luchas politicas debe ser el conocimiento acerca de donde estamos, como llegamos aqui y adonde vamos. Solo entonces podemos comenzar a preguntarnos si hay otros futuros posibles [...]”. Assim, à medida que buscam compreender como o mundo contemporâneo chegou a ser o que é, os Estudos Culturais devem apontar e criar formas de transformá-lo, tendo como obrigação imaginar um outro mundo possível.

1.4 ESTRUTURA DO TRABALHO

Considerando que para analisar as disputas inerentes aos projetos de nação que culminaram na criação do Estado Plurinacional é fundamental compreender os diferentes projetos de nação hegemônicos que marcam a história boliviana, o primeiro capítulo será dedicado à compreensão de como os povos indígenas foram incorporados aos discursos do Estado nos distintos horizontes ou ciclos históricos – colonial, liberal e nacional-popular –, bem como as estratégias de resistência, articulações e negociações realizadas pelos movimentos indígenas em torno de sua incorporação à nação política. Para tanto, na primeira parte do capítulo, abordarei o processo histórico de constituição do modelo de Estado moderno e das ideias de *nação* e *nacionalismo* que a teoria política considera como padrão na Europa e sua posterior imposição aos territórios colonizados, bem como a emergência de movimentos de resistência que passam a reivindicar o reconhecimento da autonomia ou a não identificação de grupos étnicos e culturais com a *nação* tal como imposta. Após uma breve análise dos distintos projetos de nação hegemônicos ao longo da história boliviana no que se refere à questão indígena, refletirei sobre alguns aspectos relacionados à análise de processos de reconstruções identitárias contemporâneos, incluindo as possibilidades de reconhecimento de *diferenças* e as articulações entre *classe*, *raça* e *etnicidade*.

No segundo capítulo, abordarei a formação da identidade a partir dos sujeitos, o que implica o contexto de emergência e fortalecimento dos movimentos indígenas na Bolívia a partir da década de 1990, em organização contra a imposição de políticas neoliberais e a profunda crise econômica que marcou o país neste período. Em seguida, discutirei os impactos para as populações indígenas do projeto de nação hegemônico neoliberal, baseado no multiculturalismo e, em oposição, a ascensão de discursos baseados na etnicidade e o fortalecimento dos movimentos indígenas e camponeses, propiciando a construção de um projeto de nação alternativo que ganharia força com a vitória de Evo Morales nas eleições presidenciais de 2005. Como resultado de tais processos, foi instalada em 2006 a Assembleia Constituinte, a qual será analisada na segunda parte do capítulo. De maneira mais específica, abordarei o processo de consolidação e atuação do Pacto de Unidade, bem como o projeto de nação que ganha força em seu interior, incluindo a construção do sujeito *indígena originário camponês*. Será discutida também a incorporação de tal projeto pelo MAS e na versão final do texto aprovado pelo Congresso Constituinte, dando origem a um novo sujeito de direito na Constituição Política do Estado (CPE).

No último capítulo, considerando o encontro da *diferença indígena* com o Estado, refletirei acerca das possibilidades da descolonização do Estado a partir de sua refundação com base em novos paradigmas, concebidos pelos movimentos indígenas, tais como a plurinacionalidade, a interculturalidade e o *vivir bien*, buscando entender se apontam uma ruptura ou possível conciliação com o pensamento eurocêntrico moderno, o capitalismo e o liberalismo. Posteriormente, abordarei, de maneira mais específica, a construção do sujeito coletivo comum *indígena originário camponês*, com vistas a discutir se representa uma ruptura com relação à lógica homogeneizadora que marcou os projetos de nação anteriores e as possibilidades de conciliação entre *nacionalismo* e *plurinacionalidade* que emergem desta construção. Por fim, considerando as análises realizadas ao longo do trabalho, desenvolverei uma breve reflexão de caráter teórico, de modo a apontar as possíveis contribuições deste processo de reconstruções identitárias que se deu no âmbito do processo constituinte boliviano para pensar novas possibilidades de articulação identitária com relação ao Estado (ou para além dele) na América Latina. Dessa forma, a pesquisa busca contribuir para as discussões que se dão no campo dos Estudos Culturais *sobre/desde* a América Latina no que se refere aos limites e possibilidades de inclusão das *diferenças* no Estado e de ruptura com as construções homogeneizadoras como àquelas empreendidas em nome do multiculturalismo e da diversidade que marcam os discursos estatais hegemônicos contemporâneos.

2 ESTADO, NAÇÃO E DIFERENÇA INDÍGENA NA BOLÍVIA

2.1 ESTADO-NAÇÃO COMO COMUNIDADE IMAGINADA POR QUEM E PARA QUEM?

Diante dos atuais debates políticos e teóricos acerca da legitimidade e do poder do Estado no sistema-mundo globalizado e dos diversos movimentos de resistência que emergem em seu interior, especialmente a partir de reivindicações como o reconhecimento de autonomia de diversos povos ou da não identificação de grupos étnicos e culturais com a *nação* tal como imposta, emergem em diversas partes do mundo tensões em torno dos significados e contradições inerentes à equiparação do binômio *Estado e nação*. Observa-se que a síntese Estado-Nação, na realidade concreta, não se realizou por completo em inúmeros – senão a maioria – dos casos. Dentre os muitos exemplos, destacam-se os Estados que possuem várias nações em seu interior, as quais reivindicam seu reconhecimento e independência, tal como demonstram os movimentos separatistas na Espanha; as nações sem Estados, como os casos dos povos curdos e dos palestinos; ou, ainda, as nações que foram separadas em diferentes Estados, gerando tensões diversas, tais como demonstram os casos de criação de novos Estados na região dos Balcãs e em diversos países do continente africano.

Para compreender essas diversas reações de contestação do Estado-nação que emergem na atualidade, os quais têm resultado em transformações como a refundação do Estado na Bolívia e no Equador a partir da *plurinacionalidade*, será preciso primeiramente fazer uma breve contextualização do processo de constituição do Estado moderno no continente europeu e das ideias inerentes de *nação* e *nacionalismo*, bem como compreender a maneira como tal modelo de Estado foi imposto ao restante do mundo e suas consequências para as nações étnicas preexistentes e suas culturas nativas. A partir disso, será possível buscar, nos momentos constitutivos⁹ dos projetos de nação hegemônicos que marcam a história boliviana, as rearticulações discursivas, políticas e estratégicas em torno da incorporação do *indígena* ao Estado nacional.

Assim, torna-se fundamental, em primeiro lugar, fazer a distinção histórica entre as noções de *Estado* e *nação*. A partir de uma sociologia da cultura, Renato Ortiz (2000, p. 43)

⁹ Em referência ao conceito proposto por Zavaleta Mercado (2009), Tapia explica que o momento constitutivo “es aquel donde algo adquiere la forma que va a tener la vida social por un buen tiempo hacia delante, es el momento en que se articula algo, así como un programa de vida social o de un orden social que va a funcionar como gran determinación o un horizonte de gravedad y dentro del cual han de caer los hechos que ocurren durante un buen tiempo” (TAPIA, 2009, p. 21 in ZAVALETA MERCADO, 2009).

opõe o conceito de *Estado*, entendido como uma “máquina político-administrativa, instituição que detém o monopólio da violência sobre um território determinado”, do conceito de *nação*, a qual está integrada a um poder central, porém “articulando uma unidade mental e cultural de seus habitantes”. Na mesma perspectiva, Hall (2006) sugere que a *nação* deve ser compreendida como uma comunidade simbólica, a qual tem capacidade de gerar um sentimento de identidade e lealdade. É neste sentido que ele afirma que o Estado-nação nunca foi simplesmente uma entidade política, mas um sistema de representação cultural.

Fue también siempre una formación simbólica – un sistema de representación – que producía una “idea” de la nación como “comunidad imaginada”, con cuyos significados podíamos identificarnos y que, a través de esta identificación imaginaria, formaba a sus ciudadanos como “sujetos” (HALL, 2014, p. 600).

Considerando tal reflexão, o autor ressalta a importância do debate sobre as construções dos nacionalismos e das identidades nacionais no mundo contemporâneo, o que nos leva à tese da nação como *comunidade imaginada*, a partir da qual Benedict Anderson sugere que as diferenças entre as nações estariam na forma como são imaginadas, isto é, de que a identidade nacional seria totalmente dependente da ideia coletiva que os sujeitos que comporiam a nação fariam dela (WOODWARD, 2012). Em sua obra *Comunidades Imaginadas* (publicada originalmente em 1983), Anderson (2012) explora os principais fatores que contribuíram para a emergência de nacionalismos no mundo ocidental durante os últimos séculos, buscando no momento histórico do nascimento do nacionalismo rastros que permitissem melhor interpretá-lo. *O que confere sentido à nação? Por que as pessoas estão dispostas a morrer por essas invenções?* Essas são algumas perguntas que guiam sua investigação.

A partir da análise das mudanças sociais e das diferentes formas de consciência, o autor buscou delinear os processos pelos quais a nação passou a ser imaginada e, uma vez imaginada, moldada, adaptada e transformada. Vários fatores objetivos e subjetivos incidiriam nessas transformações nos países ocidentais: a consolidação do projeto do Iluminismo e a secularização do pensamento, o declínio das comunidades religiosas e dos reinos dinásticos, e a valorização das línguas vulgares. Além disso, a primazia do capitalismo e o advento da imprensa e da tipografia, as novas dinâmicas de poder no sistema mundial, bem como as novas concepções de tempo e de apreensão do mundo.

Para o autor, diante de tantas transformações políticas, econômicas e socioculturais nos séculos XVIII e XIX no mundo europeu e nos territórios “descobertos” e das

instabilidades que tais mudanças geravam, imaginar novas comunidades, constituídas a partir de novos parâmetros, tornou-se uma reação possível, e as ideias de *nação* e *nacionalismo* enquadravam-se perfeitamente nesse novo pensamento e novas necessidades. Anderson (2012) lembra que, desde a Segunda Guerra Mundial, as revoluções vitoriosas têm-se definido em termos nacionais, e que a *nation-ness* – conceito que se aproxima da ideia de *sentimento nacional* – constituiu-se como o valor mais universalmente aceito no cenário ocidental como legítimo na vida política da era moderna. Ele sustenta que a admissão de novos membros pelas Nações Unidas a cada ano refletiria a consolidação do fenômeno da Estado-nação europeu como novo modelo a ser seguido por todos os países do globo.

O autor lembra, ainda, que o *nacionalismo* enquanto política oficial de afirmação de identidades sofreu na Europa um processo de modulação desde o fim do século XVIII, adaptando-se a diferentes épocas, regimes políticos, economias e estruturas sociais. Dessa forma, conclui que a *comunidade imaginada* espalhou-se por todas as sociedades contemporâneas, inclusive as não ocidentais. Ele afirma também que o nacionalismo oficial foi, desde o início, uma política consciente por parte dos Estados em busca de autoproteção, intimamente ligada à manutenção dos interesses dinástico-imperiais e, por isso, concluiu que o nacionalismo oficial continua a servir, em primeiro lugar, aos interesses do Estado, inclusive às lideranças pós-revolucionárias, mesmo que de forma mais sutil.

Como resultado, para compreender o nacionalismo, seria necessário analisar os processos históricos relacionados ao seu surgimento, as alterações de seus significados ao longo do tempo e porque possuem uma legitimidade emocional tão profunda. É nesse contexto que Anderson (2012) propõe a definição de *nação* como *comunidade política imaginada, limitada e soberana*. *Imaginada* porque os membros de uma nação nunca conhecerão a maioria de seus compatriotas. *Limitada* porque possui fronteiras finitas, ainda que elásticas. *Soberana* porque surge no contexto do Iluminismo e da destruição dos reinos dinásticos divinamente instituídos, no qual o Estado soberano é o símbolo dessa liberdade. E como comunidade porque, apesar da desigualdade e da exploração existente no interior das nações, são sempre concebidas a partir de uma solidariedade profunda e horizontal.

Embora seja considerado um clássico para os estudos sobre o nacionalismo, *Comunidades Imaginadas* suscitou, e ainda suscita, inúmeras críticas e intensos debates. A expressão cunhada por Anderson é amplamente contestada, por exemplo, por autores dos estudos pós-coloniais, para quem essa noção ignora as questões fundamentais das relações de poder no sistema mundial e dentro do Estado, e das desigualdades internas e externas, as quais impactam de maneira inequívoca no processo de formação das identidades (SAID, 2007;

BHABHA, 1998). Neste sentido, a expressão *comunidade imaginada* seria demasiadamente ingênua e simplista. Ademais, é preciso destacar que Anderson parte de uma concepção eurocêntrica sobre a história universal e sobre a formação do Estado-nação, deixando de explorar outras possibilidades de imaginar a nação fora desse contexto europeu ocidental – marcado pelo paradigma da modernidade e pela primazia do capitalismo global – a partir, por exemplo, dos movimentos de resistência anticolonial.

Ao avaliar a partir de um cenário externo à cultura ocidental, Bhabha (1998) reconhece que a ideia de nação representa uma força histórica poderosa no Ocidente, “uma representação cuja compulsão cultural reside na unidade impossível da nação como força simbólica”. Ademais, o autor chama a atenção de que, no campo teórico, houve uma tendência a leituras restritivas acerca da nação: como aparato ideológico do poder do Estado, a partir de uma “leitura apressada estrita e funcionalista de Foucault ou Baktin”, ou a partir de uma visão mais utópica, como a expressão inconsciente ou emergente do sentimento “nacional popular” conservado em uma memória radical. Contrariamente a tais tendências, o autor indiano ressalta que a nação é, dentro das representações culturais da modernidade, uma das principais estruturas marcadas pela ambivalência ideológica e, por isso, é uma substância de difícil compreensão.

O primeiro aspecto a ressaltar é que, muito embora a nação possa ser construída como uma *comunidade imaginada*, nem todo projeto de nação imaginado consegue realizar-se, sendo pertinente perguntar, como lembra Chatterjee (2002), “quién imagina la comunidad” e “para quién es imaginada”, para não reduzir a nação ao projeto nacional de uma elite ou um setor particular. Um segundo aspecto, é o que aponta o politólogo colombiano Cruz Rodríguez (2012). Para ele, Anderson considera que as nações se imaginam como comunidades de iguais, isto é, de solidariedade horizontal, pese à desigualdade evidente. Mas isso não seria generalizável às experiências pós-coloniais, em países nos quais em certos momentos a nação foi imaginada como comunidade de desiguais ou ao menos se produziram lutas entre as formas de imaginá-la de sujeitos hierarquicamente diferentes. Ele entende que essa reflexão é fundamental para examinar conjunturas nas quais o legado colonial, que concebia, por exemplo, os indígenas como inferiores, tornou-se hegemônico na definição da nação, tal como nas repúblicas andinas, incluindo a Bolívia.

Como lembra Zavaleta Mercado (2009), a formação do Estado nacional nas semicolônias não poderia seguir o curso de crescimento “normal”, como se deu nos processos europeus, já que “la fase última del Estado nacional de los países opresores, que es el imperialismo, obstaculiza la realización del Estado nacional de la semicolonía” (ZAVALETA

MERCADO, 2009, p. 45). Ao lutar pela defesa de seus recursos naturais e de seu mercado interno, as semicolônias ameaçam e tornam vulnerável a riqueza e a naturalidade do Estado imperialista. Por isso, para ele, a construção dos Estados nas semicolônias como “la forma política de su organización por la que pueden crear su unidad nacional, su identidad cultural y realizar su soberanía, para industrializarse y convertirse en naciones modernas” (ZAVALETA MERCADO, 2009, p. 45), só poderia se dar em momentos de emergência política nos países do centro, como as guerras, ou a partir da mobilização revolucionária das massas com vistas à realização da revolução.

Assumindo que toda semicolônia pretende realizar seu Estado nacional e se converter em nação moderna, Zavaleta Mercado (2009) afirma que, ao ser impedido de constituir-se como Estado em sua forma moderna seguindo o transcurso do tempo e o seu desenvolvimento histórico, tal como na Europa, países como a Bolívia, marcados pela exclusão, perseguição e alienação da nação precisam “invadir-se a si mesmos” com vistas a organizar-se e tomar violentamente o poder. Ou seja, enquanto na Europa muitos povos puderam tornar-se nação no sentido político sem interrupção de seu desenvolvimento histórico, em países com a Bolívia, a nação é, pelo contrário, uma decisão histórica, uma escolha (ou imposição). Isso, segundo ele, tem um caráter tão flagrante de luta e insubmissão que não poderia ser alcançado sem a mobilização das massas, “que contienen, de un modo o de otro —culturalmente como el campesinado o neurálgicamente como el proletariado— a la nación”. Por isso, para o autor, “no se puede hablar de nacionalismo en Bolivia sin hablar de movilización de las masas”, ou seja, a nação não pode constituir-se enquanto Estado moderno senão com “el ascenso y la toma del poder por las clases que contienen o que han conservado a la nación” (ZAVALETA MERCADO, 2009, p. 46).

Relacionado com o desigual modo de apropriação da nação em países colonizados, o terceiro elemento a destacar, à contramão do modelo andersoniano, é que, como ressalta Hall (2014), a formação do Estado moderno e das identidades culturais nacionais se deu a partir da exclusão e da absorção de todas as enormes diferenças presentes no território que forma o Estado, ou seja, foram negociadas *contra* a diferença. No caso da Bolívia, contra o índio. Como afirma o intelectual boliviano e atual vice-presidente García Linera (2013, p. 02), “la nacionalidad boliviana emergió de la colonia sin indios; más aún, cabalgando en contra de los indios, considerados solo como herramientas parlantes de trabajo y elementos de desprecio”. Apesar das muitas diferenças entre seus membros, o discurso construído pelo Estado-nação em torno da *cultura nacional* buscará unificá-los a partir da formação e imposição de uma única identidade cultural, “para representá-los todos como pertencendo à mesma e

grande família nacional” (HALL, 2006, p. 59). Por isso, Hall (2006, p. 59) afirma que “uma cultura nacional nunca foi um simples ponto de lealdade, união e identificação simbólica. Ela é também uma estrutura de poder cultural”.

Na América Latina, a criação formal dos Estados nacionais e a consolidação de identidades nacionais e nacionalismos oficiais dependeu de um longo processo histórico de violência e negação de identidades culturais e étnicas que não coincidiam com a forma hegemônica do Estado-nação, ou seja, dependeu do esmagamento das *nações étnicas* e sua aproximação forçada com o Estado moderno e sua *nação política*. Neste sentido, a *colonialidade do poder* (QUIJANO, 2005; 2005b) foi fundamental para a consolidação dos projetos hegemônicos de nação e para a consolidação das formas diversas de Estado-nação na América Latina. No caso da Bolívia, a invenção da nação dependeu de intensos processos de homogeneização cultural, os quais se deram a partir de diferentes estratégias de exclusão ou inviabilização dos indígenas e das tentativas de incorporação passiva aos projetos de nação hegemônicos nos diferentes ciclos históricos, os quais serão analisados mais adiante (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012; GARCÉS, 2013; RIVERA CUSICANQUI, 2010c).

Como lembra Zavaleta Mercado (2009), em toda sociedade existem fontes diversas de produção de poder e ideologia, principalmente em sociedades não nacionalizadas. Por isso o Estado é o encarregado de impor a unidade, o Estado é o símbolo da unidade daquilo que não está unido em outros planos, é o “encargado de manifestar como unidad esto que tiende a existir como dispersión” (ZAVALETA MERCADO, 2009, p. 94). Considerando a *formação social abigarrada* de Estados heterogêneos como a Bolívia, onde existem não só uma diversidade de modos de produção, mas também de sociedades e tempos históricos não articulados ou articulados sob o regime da violência estatal, essa construção se torna ainda mais complexa e tensa.

A partir da análise da construção dos diferentes projetos de nação bolivianos, Álvaro García Linera (2009), lembra que a coesão social ou unidade econômica não são em si mesmas pré-requisitos para a formação nacional, bem como a unidade territorial, de cultura e língua são produtos do devir da nação, são sua validação histórica e sua verificação material. Ou seja, são o resultado da consolidação da nação, não o ponto de partida para sua formação. Dessa forma, o que importa para a consolidação da nação é a maneira como esses elementos são articulados e como suas conotações históricas são lidas, interpretadas e significadas, dando sentido à construção de uma identidade nacional.

Ao considerar as formações nacionais como discursos performativos, ele destaca a importância das construções discursivas e das lideranças no que se refere à formação das

identidades e suas capacidades de articular demandas, disponibilidades, expectativas e solidariedades em esquemas simbólicos de agregação e ação política autônoma. É por isso que o autor entende que as formações nacionais não requerem a existência prévia de uma comunidade étnica para sua consolidação, mas a capacidade de gerar processos de construção de comunidades de consentimento político, mediante os quais definir um *nós* em oposição aos *outros*. E é a partir dessa conclusão que García Linera (2009, p. 289) afirma que, em geral, “la nación ha de ser precisamente la producción de una nueva etnicidad (real o ficticia), que permita proyectar imaginadamente en el pasado la pertinencia y necesidad de la existencia actual de la nación”.

É neste mesmo sentido que Cruz Rodríguez (2012) sugere que a análise dos projetos de nação boliviana não deve se tratar de verificar o quanto a nação boliviana é mestiça ou índia, ou se se aproxima do que deveria ser a nação ideal, mas trata-se de “analizar la manera como la nación o lo que esta deber ser, es concebida tanto por las élites de estos países como por los movimientos indígenas, así como la forma en que sus proyectos de nación entran en pugnacidad por darle un significado” (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012, p. 20). Embora o projeto de nação hegemônico se inscreva no plano simbólico em torno do significado da nação, seus resultados são concretos, definindo-se a partir do exercício do poder e do reconhecimento de direitos. Portanto, mais que compreender o imaginário da nação em si, é preciso enfatizar a construção do Estado e da nação como inconclusos e como “el problema en torno al que se libran todas las luchas políticas e ideológicas” (ZAVALETA MERCADO, 2009, p. 358).

Considerando o conceito de hegemonia a partir da ideia de *momento de hegemonia* de Gramsci (1999)¹⁰, ressalta-se ainda o fato de que o projeto de nação hegemônico precisa ser continuamente construído, buscando articular relações sociais estáveis a seu favor para garantir sua perpetuação. Dessa forma, como lembra Cruz Rodríguez (2012, p. 27), a definição da nação será sempre “parcial, incompleta y negociable”, devendo o projeto hegemônico articular elementos dos projetos de nação dos grupos subordinados. Implica, ainda, “que el significado de la nación no está dado de una vez y para siempre, sino que cambia con el tiempo según las relaciones de poder y las articulaciones entre proyectos de nación” (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012, p. 27). Tal compreensão da construção da nação com uma luta hegemônica constante

¹⁰ Para Gramsci, a construção da hegemonia depende do “grau de homogeneidade, autoconsciência e organização alcançado” para a manutenção da *unidade de classe*, bem como da articulação de interesses dos grupos que formam o *bloco histórico*. É neste sentido que o autor adota a ideia de momento de hegemonia, distinguindo no mínimo três momentos: o econômico, o corporativo e o nacional-popular.

permite analizar el “problema indígena” em forma distinta a la lógica inclusión/exclusión, sin omitir la desigualdade de la lucha. Estudiar la construcción de la nación como una lucha hegemónica permite examinar cómo los indígenas son articulados a los proyectos de nación hegemónicos, cómo participan en estos, y las formas como los movimientos indígenas construyen su identidad en la lucha por realizar sus proyectos de nación. Los movimientos articulan, en sus acciones y discursos, otros sectores afines a sus proyectos de nación y definen adversarios comunes, así establecen los contornos de su identidad. (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012, p. 26).

Neste sentido, o conceito de hegemonia implica na impossibilidade de uma inclusão ou exclusão total dos indígenas na construção da nação, abrindo espaço para questionar tal dicotomia, sem desconhecer a desigualdade de condições na luta pelo projeto de nação hegemônico. Permite, ainda, “desmitificar las perspectivas esencialistas y puristas de la identidad, tanto mestiza como india, para observar los procesos de ‘invención’ por los que esta transcurre y el devenir histórico contingente de los proyectos y demandas” (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012, p. 20).

É preciso considerar, ainda, que as disputas em torno dos significados da *nação* e da construção da *comunidade imaginada*, os quais darão sentido aos projetos de nação hegemônicos, estão intrinsecamente relacionadas com a luta de classes, a partir das contradições entre opressores e oprimidos, mas também entre classes nacionais e classes estrangeiras. Não representa uma simples oposição entre nação e imperialismo, já que as oligarquias e outros setores são formados por estrangeiros que ocupam o país ou que se constituem como antinacionais cultural ou economicamente. É neste sentido que Zavaleta Mercado (2009, p. 47) ressalta que “el nacionalismo sin el concepto de la lucha de las clases no sería sino otra forma de alienación”. A partir dessa constatação, o autor sublinha a importância de se pensar tanto a nação quanto o poder e o Estado como construções históricas. Ademais, ao ressaltar a construção da nação como política e necessariamente conflitiva, afasta-se das análises culturalistas e destaca esse processo como contingente, resultado da relação de forças, durante o qual os sujeitos posicionam-se estrategicamente. Assim, os sujeitos na disputa pela hegemonia constroem suas identidades durante a própria luta, não estando definidos *a priori*, ou restritos a uma classe, por exemplo, como apontam algumas abordagens marxistas clássicas.

Neste sentido, é importante ressaltar que os projetos de nação hegemônicos construídos pelas elites nacionais no esforço de consolidação dos Estado-nação nunca foram passivamente aceitos pelas sociedades latino-americanas e, desse modo, é preciso sempre fazer a distinção entre os nacionalismos oficiais e os nacionalismos que emergiram em diferentes épocas, em diversos países da região, a partir de movimentos populares e revolucionários que

visavam justamente romper com as relações de colonialidade impostas à América Latina e, consequentemente, com a lógica de imposição do modelo eurocêntrico do Estado-nação. É desse contexto histórico de lutas contra-hegemônicas pela construção de outro tipo de Estado, não baseado na impossível inclusão da totalidade dos povos que compõem o território numa única nação, que emergem em países com a Bolívia e o Equador os processos mais recentes de reivindicação do reconhecimento de seu caráter plurinacional.

A partir de tais considerações, serão brevemente explorados em seguida os três horizontes ou ciclos históricos que marcam a história boliviana – colonial, liberal e nacional-popular, tal como propõe Rivera Cusicanqui (2010c) –, buscando compreender os processos de construção das identidades indígenas tanto a partir do Estado quanto dos próprios movimentos indígenas, bem como entender o lugar que os indígenas ocuparam nos projetos hegemônicos de nação imaginados a partir das elites políticas e econômicas e o lugar que ocupa a *bolivianidade* enquanto *comunidade imaginada* nos projetos de nação dos movimentos indígenas. Como explica Rivera Cusicanqui (2010c, p. 39), os três horizontes ou ciclos históricos que definiram a construção de diferentes projetos de nação hegemônicos continuam a interatuar no ciclo atual devido à colonialidade, ao *abigarramento* e a persistência das *contradições não-coetâneas* que marcam a construção do Estado boliviano. Desse modo, tal análise em perspectiva histórica será fundamental para o entendimento dos acontecimentos mais recentes que culminaram na refundação do Estado a partir da plurinacionalidade, bem como nos processos de (re)construções identitárias dos movimentos indígenas.

2.2 DO ESTADO COLONIAL AO ESTADO-NAÇÃO MODERNO: ABIGARRAMENTO, VIOLÊNCIA E HOMOGENEIZAÇÃO CULTURAL

2.2.1 O ciclo colonial: violência e exclusão indígena

A Compilação das Leis das Índias no final do século XVII pode ser considerada um marco fundamental para a história boliviana, pois com ela se torna evidente a cisão entre o mundo indígena e o mundo espanhol. Tal legislação considerava o mundo colonial dividido em duas entidades: a República dos Espanhóis e a República dos Índios. Enquanto para o estado colonial a segregação física e normativa das populações era fundamental para evitar o total extermínio da força de trabalho indígena, para o índio a ideia de duas repúblicas contribuiu para o desenvolvimento de uma complexa visão acerca do território, não como espaço delimitado,

mas como jurisdição para exercício do próprio governo, a partir das autoridades étnicas locais, visão esta que se consolidaria como memória indígena de longa duração (GARCÉS, 2013).

Embora protegessem as comunidades, as leis coloniais mantiveram intacta a condição servil dos índios e o objetivo de integrá-los ao sistema importado pela Espanha. Os invasores ocidentais já estavam convencidos de possuir a verdade e de que os povos indígenas eram inferiores e não civilizados, o que justificava sua exploração econômica por meio tanto do trabalho forçado quanto do pagamento de impostos. Justificava, ademais, sua evangelização, motivo pelo qual o cristianismo foi, nessa época, um importante aliado e agente do colonialismo (BARRE, 1985).

Por isso Rivera Cusicanqui (2010c, p. 26) entende que o colonialismo espanhol “se instaló sobre la ficción de una cualidad sub-humana atribuida a aquellos pueblos creyentes en otras deidades y practicantes de otras formas de relación con el cosmos”. A dicotomia criada pelo confronto das culturas nativas e a cultura ocidental a partir da oposição entre cristianismo e paganismo, bem como a ideia de hierarquização dessas culturas, foram fundamentais para a culpabilização e inferiorização das populações indígenas e para o desenvolvimento de mecanismos de disciplinamento cultural. A estruturação desse sistema colonial, baseado não apenas na exploração física dos indígenas, mas também na imposição do eurocentrismo como modo único de pensamento e construção de valores, será fundamental para a construção da etnicidade e para a definição das identidades culturais, já que passará a constituir um “sustrato profundo de mentalidades y prácticas sociales que organizan los modos de convivencia y sociabilidad en lo que hoy es Bolivia” (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 39).

É neste sentido que Rivera Cusicanqui (2010c) afirma que a invasão e o saque de templos indígenas no contexto da conquista colonial na Bolívia representaram a “muerte de los dioses” e a destruição de uma estrutura simbólica e do ordenamento ético-político dos sistemas sociais indígenas, e por isso são também um genocídio aberto, tanto simbólico quanto material. Com a invasão, foram introduzidas doenças e pragas antes desconhecidas pelos povos andinos, além das mortes causadas pelas guerras e massacres sistemáticos da população civil. Ela afirma que, a partir de uma população estimada entre sete e oito milhões de habitantes em 1530, houve um decréscimo de 60% a 65% nos primeiros 30 anos de conquista, e ao redor de 40% adicionais até 1590¹¹.

Mas a colonização na região andina não aconteceu sem resistências, tendo que derrotar os levantes indígenas que emergiram desde 1530, como o *takiy unquy*, coletivo de

¹¹ Em referência aos cálculos realizados por Wachtel (WACHTEL, 1976 *apud* RIVERA CUSICANQUI, 2010c).

resistência religiosa contra a cristianização que levou ao reestabelecimento do culto pré-incaico dos *wak'as* ou ancestrais comunais, e o Estado Inca rebelde de Willkapampa, na região de Cusco, que pode ser entendido como um movimento político de resistência que buscou expulsar definitivamente os espanhóis ou o reconhecimento de um Estado Inca paralelo e autônomo. Entre os rebeldes que integraram esse movimento estava Tupac Amaru I, cuja captura e decapitação em Cusco em 1572 renovou mais uma vez a memória traumática da morte de Atawallpa logo no início da conquista colonial dos Andes e a “*conmoción cósmica que significó para los indios el hecho colonial*” (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 45).

A derrota dos movimentos indígenas resultará não apenas na consolidação da cisão entre os mundos índios e espanhol, mas também se tornará um dos traços constitutivos da situação colonial futura:

Se genera, a partir de entonces, una percepción mítica del invasor, que continua viva hoy en día: la idea de que no es plenamente humano, sino un ser maligno: el *lik'ichiri*, o *kharisiri* (qhichwa y aymara, el que corta o extrae la grasa), que ha llegado para acabar con la gente, sacándole el untu o grasa, o sea el fluido vital más importante del cuerpo, de acuerdo a la visión indígena. (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 45).

Todavia, o movimento mais significativo da época colonial no território hoje conhecido como Bolívia emergiu no final do século XVIII, liderado pelo aimara Tupac Katari e sua mulher, Bartolina Sisa. Em 1782, ao formar um exército de 80 mil homens, o movimento se levantou em armas e tomou a região de La Paz. Detido em Achacachi, foi esquartejado e se tornou um importante personagem para a memória dos movimentos indígenas que surgirão na Bolívia posteriormente. A importância da imagem de Tupac Katari para os movimentos indígenas se explicita na adoção frequente de seu nome por organizações camponesas, culturais e sindicais contemporâneas. Para Rivera Cusicanqui (RIVERA CUSICANQUI, 2010a),

las rebeliones del siglo dieciocho fueron una propuesta de orden social basada en el reconocimiento de las diferencias; en la posibilidad de una civilidad compartida y una autoridad legítima. Ese nuevo orden social no implicaba necesariamente la expulsión o el exterminio, más bien adoptó la imagen de una restitución o reconstitución: el “*mundo al revés*” (Waman Poma) devolvería sus fundamentos éticos al orden social. Se construiría un espacio de mediación pensado y vivido desde una sintaxis propia (RIVERA CUSICANQUI, 2010a, p. 14).

Embora esse período de levantes tenha representado uma brutal reatualização do feito colonial, como dominação sustentada na violência física e na *colonização das almas*, tais acontecimentos também demonstraram a força dos movimentos de resistência indígena,

organizados a partir de uma complexa articulação entre a dimensão política da luta com a defesa de sua cosmovisão e ordem simbólica, levando ao questionamento da ordem colonial como um todo.

É neste período também, no final do século XVIII, que começa a se constituir a identidade aimara tal como se conhece hoje, já que antes da chegada dos espanhóis “el panorama social y cultural de los Andes mostraba un abigarrado mosaico de diversas etnias lenguas y unidades de pertenencia” (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 42). Como explica Albó (2002, p. 106), antes da conquista colonial não era possível falar em uma identidade comum aimara ou quéchua, e as formas de identificação mais claras se davam a níveis inferiores, sejam locais ou, “más probablemente por adscripción a determinados linajes, ayllus o federaciones de éstos a niveles más o menos envolventes”. Dessa forma, ele entende que

La identificación de aymaras y quechuas como grupos homogéneos, cada uno con su propio territorio siquiera lingüístico, fue en buena medida resultado de la nueva situación colonial, que "redujo" a los ayllus y comunidades en torno a nuevos pueblos para fines fiscales y evangelizadores, cortando progresivamente sus vínculos con sus avanzadas en otras ecologías, y que fomentó determinadas "lenguas generales" o francas para facilitar la evangelización (ALBÓ, 2002, p. 107).

É neste sentido que Rivera Cusicanqui (2010c) afirma que as identidades plurais que constituíam o Estado multiétnico do Império *Tawantinsuyu* foram submetidas a um intenso processo de homogeneização que resultou na criação de novas identidades coloniais, tais como o *índio*, o *aimara* e o *quéchua*. Até então, os povos que integravam o *Tawantinsuyu*, formado por uma multiplicidade de *ayllus*, *markas* e federações étnicas, não se reconheciam como parte de um mesmo “povo”.

Sin duda fue la experiencia colonial la que produjo su forzada unificación, en la medida en que homogenizó y degradó a una diversidad de pueblos e identidades al anonimato colectivo expresado en la condición de indio, es decir, de colonizado (BOUYSSSE, 1987 *apud* RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 42).

Revela-se então fundamental entender como se deu a construção do *índio* como categoria associada à constituição da *colonialidade do poder* e seus impactos para a produção de subjetividades. Como lembra García Linera (2009), a categoria *índio* foi introduzida pelos representantes da Coroa espanhola como categoria tributária e fiscal, e acabou por estabelecer uma divisão do trabalho e a hierarquização dos saberes, resultando numa complexa estratificação social. Ele ressalta ainda que, para que a tributação funcionasse, a indianidade foi

construída pela colônia como um discurso naturalizador das estruturas de dominação social, identificando o índio com o que não está capacitado, que deve ser educado, doutrinado e governado, consolidando a *colonialidade do ser e do pensar*. Essa estigmatização por meio da indianidade naturalizou práticas de exclusão econômica e legitimou monopólios políticos e culturais.

Desse modo, o padrão de poder colonial, associado ao eurocentrismo como única fonte de conhecimento e legitimação, construiu o *índio* como categoria homogeneizadora que passa a englobar todos os diversos povos que habitavam o vasto território latino-americano antes da chegada dos conquistadores, marcando a diferença, do ponto de vista civilizatório ocidental, entre o *Eu*, europeu, superior e civilizado, e o *Outro*, indígena, inferior e selvagem, com vistas a justificar a dominação e exploração desses povos. É neste sentido que Santos (2010b) afirma que o conhecimento eurocêntrico ocidental é um pensamento abissal, criando um sistema de distinções visíveis e invisíveis e dividindo a realidade social em dois universos distintos: o universo “deste lado da linha” e o universo “do outro lado da linha”. Ele explica que

a divisão é tal que o “outro lado da linha” desaparece enquanto realidade, tornando-se inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceita de inclusão considera como sendo o Outro. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha (SANTOS, 2010b, p. 23).

A partir de tais considerações, pode-se afirmar que os novos sistemas de dominação e de exploração colonial que resultaram na imposição de um novo padrão de poder, baseado na ideia de *raça*, naturalizou, com base nas relações étnicas, a exploração econômica e o exercício violento do poder que foram impostos aos sobreviventes desde a conquista da América. Por isso, a construção dos Estados modernos na América Latina a partir do modelo eurocêntrico do Estado-nação dependeu, quase sempre, de longos processos de conquistas coloniais violentas, negações e exclusões de grupos étnicos e culturais, o que resultou na destruição de sua vasta e plural história de identidades e memórias e uma única identidade, *índios*, foi imposta à população sobrevivente (QUIJANO, 2005b).

Não apenas eliminou fisicamente uma parcela significativa da população através de sua intensa exploração, mas também simbolicamente, ao invisibilizar a maioria dos povos nativos da América Latina. Essa hierarquização racial ou étnica do mundo tem força

estruturante e contribui para a delimitação simbólica das diferenças sociais, aumentando, com sua força, a força da diferenciação social.

La discriminación expresada racialmente, al menos en Bolivia, hoy ya no es sólo una invención estatal o tributaria; es, por sobre todo, un sentido común. Y en la medida en que se trata de una estructuración imaginada del mundo, mediante la cual tanto dominantes como dominados se ven y ven a los demás en el mundo, tiene un papel efectivo de estructuración práctica de ese mundo (GARCÍA LINERA, 2009, p. 285).

Mas, apesar de toda a carga de violência e exclusão que resultou a construção do *índio* para as populações nativas, García Linera (2009) lembra que seu significado tem sido historicamente apropriado e articulado pelos próprios movimentos indígenas como capital étnico específico nas lutas de resistência, a partir de processos de diferenciação ou aproximação com o Estado, de acordo com o contexto de cada momento histórico:

De Katari a los Willcas del siglo XIX; de la república del Qullasuyu a los rebeldes de Ayopaya de 1949; del apedreamiento a Barrientos en Omasuyus al bloqueo de caminos de 1979; de los comités de autodefensa en el Chapare a la última avalancha comunal aimara de septiembre hay un fondo común, que comprime épocas y lugares para destacar el significado concreto cambiante, pero también persistente e irreductible, de lo que se ha acordado llamar “lo indígena”. (GARCÍA LINERA, 2009, p. 260).

O pensador peruano José Carlos Mariátegui (2010) se tornou referência entre os intelectuais marxistas latino-americanos ao ser um dos primeiros a denunciar, ainda no início do século XX, que o problema das raças na América Latina tem suas raízes na economia e no regime da propriedade da terra. Sob o argumento da inferioridade ou primitivismo, bem como da suposta rendição cultural e moral das raças oprimidas, os poderes coloniais legitimaram a exploração de indígenas, negros e mulatos e garantiram seus interesses econômicos na América. A ignorância, o atraso e a miséria dos indígenas são consequências de sua servidão, não de sua inferioridade, tal como historicamente fizeram crer as classes exploradoras – primeiro os espanhóis, depois os *criollos*¹² e mestiços. Dessa forma, ele concluiu que a questão da raça tal como articulada pelo colonialismo na América Latina tem dois papéis fundamentais: (i) no âmbito do sistema capitalista mundial, garante ao poder imperialista a exploração da mão de obra da população atrasada e miserável para a extração de riquezas naturais a baixo custo; (ii) impede que o problema da luta pela independência nacional seja assimilado nos países da América com forte porcentagem de população indígena.

¹² Em referência aos descendentes de espanhóis nascidos na América Espanhola.

Ao invisibilizar os povos não-europeus, a colonialidade do poder e a construção cultural da raça e do racismo marcaram e continuam a marcar as fronteiras identitárias na América Latina, impactando profundamente na construção de subjetividades, valores, memórias e sentidos de mundo. Como lembra Quijano (2005b),

a colonialidade do poder implicava então, e ainda hoje no fundamental, a invisibilidade sociológica dos não europeus, “índios”, “negros” e seus “mestiços”, ou seja, da esmagadora maioria da população da América e sobretudo da América Latina, com relação à produção de subjetividade, de memória histórica, de imaginário, de conhecimento “racional”. Logo, de identidade (QUIJANO, 2005b, p. 24).

Considerando tais impactos do ciclo colonial para as populações nativas, Rivera Cusicanqui (2010c) acredita que a colonização da região andina pode ser entendida como *momento constitutivo* (em referência ao conceito de Zavaleta Mercado), ou como *pachakuti*¹³ colonial, na concepção andina, que partiu em dois a história dos Andes. Desde então, cada ciclo de reformas empreendidas pelas elites nada mais representou que a reconstituição contínua da “estructura vertical y depredadora del colonialismo”, renovando seus “mecanismos de justificación y encubrimiento” (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 26). Dessa forma, a discriminação que marcou o horizonte ou ciclo colonial, baseado na negação da humanidade aos colonizados e de sua especificidade organizativa e cultural, continuará presente na sociedade boliviana, a partir de discursos renovados e novos mecanismos de mascaramento e disciplinamento cultural.

2.2.2 O ciclo liberal: cidadania e mestiçagem como homogeneização

Com a conquista da independência, os *criollos* independentistas conseguirão impor seu projeto de nação, constituindo-se como o primeiro projeto nacional hegemônico. Mas a consolidação da nação representaria um grande desafio para eles, já que não existia uma “comunidade de sangue” entre os *criollos*, e também não poderiam criar uma identidade a partir da diferenciação com os espanhóis, já que compartilhavam religião e língua. Além disso, a ruptura representada pela independência impedia o retorno literal ao passado para reivindicar a nação. Assim, encontraram no discurso republicano liberal, baseado na igualdade e liberdade

¹³ Como explica Rivera Cusicanqui (2010c, p. 43), o termo significa, em quéchua e aimara, “la revuelta o conmoción del universo”. *Pacha*=tiempo-espacio; *kuti*=vuelta, turno, revolución. Como muchos conceptos andinos, *pachakuti* puede tener dos sentidos divergentes y complementarios (aunque también antagónicos en ciertas circunstancias): el de catástrofe o el de renovación”.

dos cidadãos, uma alternativa para seu projeto, o qual irá impor a necessidade de romper com a concepção colonial das “duas repúblicas” e com o Pacto de Reciprocidade estabelecido durante o ciclo colonial (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012).

Embora o pensamento liberal tenha introduzido a noção de igualdade básica de todos os seres humanos, na Bolívia tal reconhecimento se deu a partir de preceitos da sociedade oligárquica do século XIX, a qual apontava um conjunto de ações culturais civilizatórias, baseadas em ideias que ganham força no continente europeu e que iriam sustentar um novo complexo de paradigmas fundamentais para as reformas estatais e culturais do período, tal como o evolucionismo de Darwin, o ideário positivista e as influências do Iluminismo. Essas ideias-forças foram fundamentais para a consolidação de uma forma de pensamento baseada em oposições como bárbaro-civilizado ou avançado-atrasado, e que acabaram reforçando o imaginário de polaridade e hierarquização das culturas ocidental e nativa e, assim, justificando “una nueva y violenta agresión contra la territorialidad indígena, comparable tan sólo a la fase del saqueo colonial temprano” (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 40). Ademais, é importante lembrar que, neste período, a cidadania não era um direito, mas uma qualidade de indivíduos letrados e que, assim como o sufrágio censitário, esteve vigente na Bolívia até o ano de 1952.

Todavia, a impossibilidade de romper radicalmente com os vínculos coloniais resultou na impossibilidade de excluir totalmente os indígenas da nova nação boliviana, sendo incorporados passivamente aos projetos de nação hegemônicos durante todo o século XIX. Embora tenham mantido a extração mineral como base da economia republicana, as elites buscavam na política de exportação o caminho para a construção de uma ideia de modernização do país e, por isso, preocupavam-se em projetar uma imagem renovada de nação boliviana diante do concerto de nações civilizadas (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 80). A partir de então, deixam de enfatizar a oposição civilização/barbárie predominante até a segunda metade do século XIX, cedendo espaço para a articulação seletiva de elementos indígenas no imaginário nacional, recuperando-o como fonte de nacionalidade para a construção da *mestiçagem ideal*, baseada na esperança pela prevalência da raça branca e no resgate das imagens dos gloriosos ancestrais indígenas (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012).

A reforma cultural eurocentrista que será tida pelas novas elites como fundamental para a consolidação da nação moderna justificará a incorporação passiva dos indígenas aos projetos de nação, a partir de políticas de proteção e tutela, bem como de projetos de educação indígena, destinados a civilizá-lo. Assim, aos indígenas não era negada a *bolivianidade*, mas deveriam enquadrar-se no projeto de nação sob as condições estabelecidas pelas elites *criollas*. Como afirma Cruz Rodríguez (2012),

en el imaginario de los liberales, el miedo a lo indígena funcionaba como un elemento que justificaba mantenerlos subordinados en el proceso de construcción de la nación. El miedo a la “guerra de razas” entre las élites bolivianas caló hondo en los juicios llevados a cabo al término de la guerra federal, en el desarrollo de los cuales los imaginarios acentuaron su supuesto salvajismo, brutalidad y sadismo. Para las élites criollo-mestizas esa actitud de “venganza” era irreconciliable con el proyecto de unidad nacional” (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012, p. 66).

Dessa forma, a nova sociedade independente e liberal nascerá marcada pela cisão irreconciliável entre os dois mundos, mas agora sem os mecanismos normativos estabelecidos pelo pacto colonial e, ainda, marcada por retrocessos com relação à própria colônia, como a substituição da Lei das Índias pelo massacre de índios e trabalhadores empregado pela elite *criolla* contra o mundo índio-*cholo*, renovando assim os mecanismos de opressão e exclusão por meio da negação da humanidade dos índios. Embora a Bolívia e demais repúblicas andinas tenham sido fundadas a partir dos princípios liberais de liberdade, igualdade e fraternidade, na prática continuarão a reproduzir o mecanismo de hierarquização racial e social imposto pelo colonialismo ao longo dos séculos XIX e XX (GARCÉS, 2013). Ou seja, era um projeto nacional das elites para as elites, cujos interesses não envolviam o conjunto do território e de sua população. Não era, portanto, um projeto nacional, mas um projeto preocupado com a própria reprodução enquanto classe e, para tanto, buscava alcançar um consenso entre as elites que desse lugar a uma elite hegemônica que articularia o restante do país. (IRUROZQUI, 1992 *apud* GARCÉS, 2013, p. 21)

Neste mesmo sentido, García Linera (2009) entende que o advento da República na Bolívia não significou o fim da estrutura social colonial e, dessa forma, a distribuição de terras, a estratificação social e o regime de tributos não sofreram transformações radicais. O tributo indígena seguiu vigente até 1874 e a ideia de castas continuou legitimando a exploração de cunho colonial na Bolívia até meados do século XX. Todavia, para ele, o que se manteve como mais duradouro foi o sistema de crenças e valores dominantes antes do processo independentista, o qual consolidou “las diferencias sociales a través de la invención estatal del “indio”, no sólo como categoría tributaria, sino, ante todo, como el “otro negativo”, ordenador de los esquemas simbólicos con los que las personas daban sentido al mundo, incluidos los propios indios” (GARCÍA LINERA, 2009, p. 271). Pode-se afirmar, então, que tanto no período colonial quando nos diferentes momentos políticos da República, ao menos até 1952, a exclusão étnica do indígena será parte do eixo articulador da coesão estatal.

Em termos econômicos, embora a Bolívia tenha vivenciado um processo de recuperação da mineração da prata entre 1860 e 1870, o período liberal oligárquico será

mercado especialmente pela emergência de enclaves mineiros para exploração de um novo produto, o estanho. Um pequeno grupo de reformistas liberais que ganharam espaço no cenário político e econômico propunham projetos relacionados ao livre comércio e à desregulamentação governamental da mineração, bem como a construção de ferrovias que dessem acesso ao mercado mundial, conquista considerada fundamental para a entrada do país na modernidade (GARCÉS, 2013). Para tanto, era importante destruir todo o aparato jurídico das comunidades indígenas, suas propriedades comunais e o tributo indígena, já que estes eram vistos pelas elites modernizantes como legados coloniais contrários à cidadania individual e a seus interesses econômicos (GARCÉS, 2013).

Tais ideias acabaram resultando em tentativas fracassadas de reforma agrária, tal como o decreto de José María Achá, de 1863, que propunha a subdivisão das terras comunais e sua redistribuição entre unidades domésticas indígenas, ou a Lei de Comunidades de Mariano Melgarejo, de 1866, que expropriaria as propriedades comunais em favor do Estado, do qual os indígenas deveriam adquirir títulos individuais (GARCÉS, 2013). Outro decreto, de 1868, autorizou o leilão de comunidades inteiras. Essas reformas levarão a uma “refeudalização” do meio rural, a qual irá beneficiar a burocracia estatal (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012). A Lei de Exvinculação, criada em 1874 e implementada na década de 1880, irá concretizar a extinção do direito indígena às propriedades coletivas e às autoridades tradicionais por meio da concessão do direito de propriedade individual da terra e da aplicação de um imposto universal à mesma em substituição da contribuição indígena. Para os reformadores, a comunidade, ao permanecer nas mãos de “uma raça” em “estado semisselvagem”, era improdutiva e, por isso, deveria ser eliminada. Assim, a lei, que foi denominada por alguns autores como “a primeira reforma agrária”, pretendia criar camponeses proprietários. Implicava na ruptura definitiva com o Pacto de Reciprocidade colonial ao desligar o Estado da proteção às comunidades indígenas (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012).

A partir de então, os indígenas passam a estar sujeitos às leis civis, submetidos às autoridades brancas ou mestiças e ao assédio do mercado de terras (GARCÉS, 2013). Tais medidas não só afetaram a propriedade da terra e desarticularam as comunidades indígenas, como resultaram na expansão, na segunda metade do século XIX, do latifúndio sobre as propriedades comunais e a generalização das relações servis entre indígenas e fazendeiros. Ademais, afetaram suas relações internas das comunidades indígenas com o Estado ao desarticularem as autoridades tradicionais locais, substituindo-as por funcionários locais designados pelo Estado. Como na maioria dos casos os indígenas não podiam comprar a terra,

tornam-se colonos ou dependentes, e a Lei de Exvinculação e os paradigmas liberais de igualdade e direitos acabam por representar sua exclusão do direito à cidadania.

Na perspectiva dos indígenas, a existência da comunidade era compatível com a nação boliviana, já que o tributo garantiria sua lealdade ao Estado no marco do Pacto de Reciprocidade. Todavia, os reformadores entendiam que o tributo supunha certa independência às comunidades e, portanto, a persistência de um estamento contrário à liberdade e igualdade da cidadania liberal, bem como ao livre comércio e mercado, entendidos como fundamentais para a construção da nação moderna, homogênea e civilizada (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012). A resistência indígena a tais reformas era encarada como uma mostra de seu caráter “incivilizado”. Cabia ao Estado inserir as populações indígenas no mercado nacional, de forma a civilizá-las e incorporá-las à nação. Assim, as experiências modernizantes propostas pelas elites *criollas* continuavam articulando de forma passiva os indígenas ao seu projeto de nação.

É neste sentido que Barre (1985) afirma que, embora o liberalismo proclamasse a igualdade jurídica, ao permanecerem inalteradas, as estruturas do Estado seguiram reproduzindo a desigualdade de fato. E conclui que,

paradójicamente, la ‘descolonización’ de América por parte de los criollos frente a España, acentuó el proceso de colonización de los indios. La era republicana, que introduce la formación de nuevos estados con miras a transformarlos en verdaderos “estados-nación”, significa objetivamente un empeoramiento de la situación de los indios con respecto a la época colonial (BARRE, 1985, p. 29).

Na tentativa de resistir a tais pressões impostas pelo liberalismo, os indígenas recorreram nesse período à memória colonial para resgatar os espaços que eram oferecidos pelo Pacto de Reciprocidade, defendendo a ordem tradicional na qual baseavam suas relações com o Estado e as prerrogativas que tinham tanto durante o período colonial quanto em parte do republicano, agora ameaçadas pelo projeto de nação dos reformadores liberais. Em geral, as ações de resistência dos indígenas não foram violentas, tendo recorrido à justiça republicana e se apropriado do discurso de cidadania para demandar educação e o reestabelecimento do tributo. Ademais, articularam-se às disputas entre as elites, instrumentalizando-as em função de seus objetivos imediatos, participando, ainda que de maneira subordinada, na construção da nação (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012). Assim, apesar dos esforços frequentes para articulá-los passivamente aos projetos de nação, os indígenas não foram sujeitos passivos nesse processo, mas conquistaram certa autonomia em relação ao projeto liberal, reivindicando um projeto próprio, enquanto se apropriavam do discurso hegemônico para atingir seus objetivos.

Duas guerras que marcaram o país entre o final do século XIX e meados do século XX foram fundamentais para a consolidação das ideias de *nação* e de *bolivianidade*: a Guerra do Pacífico e a Guerra do Chaco. Como resultado da Guerra do Pacífico (1879-1883), a Bolívia perdeu sua saída para o mar para o Chile, trauma que se tornou fundamental para a articulação do sentimento de nacionalidade e para a reformulação da identidade nacional boliviana (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012). A Guerra do Chaco (1932-1935) foi outro momento crucial para o projeto de nação boliviano, já que representou um momento de encontro no campo de batalha das diversas populações que habitavam seu território. Naquele momento, “oficiales mestizos de clase media y soldados originarios de diferentes culturas étnicas descubrieron sus diferencias y diversidad social, económica y cultural”, mas também o pertencimento a um espaço “nacional” comum. Assim, “Unidos en la adversidad de la guerra sentaron las bases de un movimiento nacional que enfrentó a la oligarquía minero-feudal y terminaría triunfante en las jornadas insurreccionales de abril del 1952” (YAKSIK; TAPIA, 1997 *apud* GARCÉS, 2013, p. 21).

Neste mesmo período emergem o sindicalismo camponês, a experiência de educação indígena em Warisata e os novos partidos políticos, os quais passam a questionar o velho Estado oligárquico e a demandar a incorporação do índio na vida pública do país (ALBÓ, 1990 *apud* GARCÉS, 2013). Desde o estatuto republicano e, posteriormente, ao longo da etapa liberal, o índio não será incorporado às decisões estatais e à cidadania, que seguirá tendo como base, na prática, a herança familiar, um tipo de *ciudadania patrimonial* (GARCÍA LINERA, 2009). Como lembra García Linera (2009), o número de cidadãos votantes na Bolívia passa de 2% para apenas 3% do total da população entre 1880 e 1951. Desse modo, embora o advento da república e a conquista de direitos políticos individuais tenham representado, ao menos formalmente, o fim do regime colonial de divisão do trabalho, não resultaram no desaparecimento de uma estrutura cognitiva da realidade, baseada na representação racializada ou etnificada do mundo e na naturalização das diferenças e atitudes sociais.

2.2.3 O ciclo nacional-popular: da mestiçagem à comunidade imaginada

Em meados do século XX, emergem na Bolívia os projetos de nação construídos a partir dos paradigmas da modernização e do desenvolvimento, e o indígena passa a ser articulado ativamente ao projeto estatal como camponês e assimilado como mestiço. Para Cruz Rodríguez (2012), as transformações produzidas pela Revolução de 1952, em especial a sindicalização e o sufrágio universal, permitiram às elites do Movimento Nacional

Revolucionário (MNR) interpelar ao *povo*, formado majoritariamente por camponeses indígenas, dando-lhes voz e destacando-os como pilar da nação boliviana. Pela primeira vez, o indígena era articulado de maneira ativa no projeto de nação, porém a partir da identificação como camponês mestiço.

O nacionalismo revolucionário tinha em seu início posições anti-imperialistas e anti-colonialistas e, embora se baseasse no discurso da *mestiçagem*, o projeto hegemônico do MNR entendia que o indígena constituía as raízes da nação boliviana, rompendo com a dicotomia civilização/barbárie e resgatando figuras de antepassados indígenas como fonte para a reinvenção da história da nação. Cruz Rodríguez (2012) entende que o tipo de mestiçagem proposta por tal projeto nacional diferia dos projetos formulados anteriormente pelas elites coloniais e *criollas*. Enquanto os projetos anteriores se baseavam numa *mestiçagem idealizada*, a partir da articulação das próprias elites com os antepassados indígenas gloriosos, o projeto nacional-popular buscou se aproximar da ideia de *mestiçagem real*. Dessa forma, pela primeira vez, “los fundamentos de la nación boliviana no se encontrarían exclusivamente en asimilarse a las “naciones civilizadas”, sino en rescatar lo propio” (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012, p. 90). Na prática, porém, esse discurso estatal foi borrando as diferenças culturais e passou a enfatizar uma identidade baseada no camponês proprietário mestiço, falante do espanhol e integrado ao mercado.

Diferentemente das reformas propostas ao longo do século XIX, as quais resultaram na consolidação do sistema de fazenda e das relações servis, que privavam o indígena da cidadania e de uma participação ativa no processo de construção da nação, a reforma agrária levada a cabo em 1952 pelo projeto nacional-popular pôs fim ao poder da fazenda sobre os indígenas e suas comunidades. Todavia, os camponeses passam a exercer um tipo de cidadania tutelada pelo partido e pelos militares no poder e mediante mecanismos clientelistas canalizados pelo aparato sindical, o que resultará em grande dependência do indígena com relação ao Estado (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012). Além disso, a nacionalização das minas e o fim do domínio dos barões do estanho, que levaram à criação de empresas estatais e à centralização pelo Estado do processo de desenvolvimento econômico do país, reforçarão os mecanismos burocrático-clientelares que irão balizar a relação Estado-sociedade, colocando freio ao processo revolucionário. Para Rivera Cusicanqui (2010c), o clientelismo se converteu no estilo político dominante, permitindo reconstituir um modo de dominação estatal patrimonial-colonial e patriarcal de longa duração.

A reforma agrária resultou, ainda, na formação de minifúndios improdutivos e forçou a migração dos camponeses indígenas para as cidades ao privilegiar a propriedade

privada em detrimento da propriedade coletiva indígena. Assim, a reforma teve consequências paradoxais. Ao impulsionar processos como a migração massiva para as cidades e o acesso à educação, por exemplo, o projeto nacional-popular acabará por possibilitar “la emergencia de experiencias organizativas autónomas e identidades indígenas” (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012, p. 85). E, embora pretendesse converter indígenas em camponeses, a reforma agrária terminou por impulsionar a emergência dos movimentos indígenas, articulados em torno de suas identidades étnico-culturais.

A universalização do sindicato também resultou em processos contraditórios para o projeto nacional-popular. Por um lado, a sindicalização massiva reforçou a nova articulação colonial-civilizatória ao ignorar as formas de organização política internas dos *ayllus* e incentivar a cidadanização a partir da desarticulação da organização comunal e da delegação de poderes a entidades separadas e distanciadas do controle social (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 96). Por outro lado, os indígenas continuaram a se organizar, internamente, pela lógica dos *ayllus*, ao passo que, externamente, souberam instrumentalizar o sindicato para seus próprios fins, dando início à sua organização autônoma.

Aunque en clave de campesino, la interpelación del MNR le permitió al indígena romper con la marginación a que estuvo sometido durante los gobiernos oligárquicos. La pervivencia de las autoridades tradicionales en el sindicato posibilitó que este mecanismo simultáneamente funcionara como un aparato de cooptación por parte del Estado, en manos del MNR y posteriormente de los militares y como un instrumento de los campesinos indígenas para participar en la política a nivel local y nacional como ciudadanos (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012, p. 97).

Dessa forma, a participação nos sindicatos acabou sendo fundamental para que os indígenas não só experimentassem fazer parte da comunidade política boliviana, mas também para despertar a necessidade de uma organização e identidade próprias. Para Cruz Rodríguez (2012), esse processo levou à posterior emergência de uma elite política e intelectual indígena que reivindicaria um discurso próprio, diferenciando-se de outros grupos subalternizados. Neste sentido, buscarão participar ativamente da disputa pelos significados em torno da revolução e de sua identidade como índio, não aceitando passivamente a identificação como camponês ou mestiço (GARCÉS, 2013).

Por outro lado, com uma interpretação diferente, Rivera Cusicanqui (2010c) entende que, com a revolução de 1952 e a inauguração do ciclo nacional-popular, os projetos de nação dos ciclos anteriores não morreram por completo, mas passaram a interatuar no novo contexto histórico, estabelecendo assim novos mecanismos de subordinação da *pleble cholo-*

índia, os quais garantiram uma reforma estatal como um instrumento para, nas palavras dela, “cambiar sin que nada cambie” (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 40). Neste sentido, a autora afirma que “el carácter imaginario de la comunidad que se construyó en torno a la identidad mestiza” (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 97) pode ser entendido como uma construção ideológica que serviu para encobrir a reprodução das *contradições diacrônicas* e, assim, a reemergência do horizonte colonial. Para ela, essa imagem da *bolivianidade* que excluía mais da metade da população se impunha a partir da coação e da eficácia pedagógica, sendo as noções de *povo*, *aliança de classes* e *luta de classes* perfeitamente funcionais a estes propósitos. A autora conclui que a força hegemônica que teve este imaginário coletivo se deve tanto à legitimidade que a revolução brindou ao projeto nacional-popular quanto ao desejo de articular um sentido de pertencimento para as classes médias protagonistas das reformas, talvez como compensação pela insegurança causada pelo “tránsito deculturador por los eslabones indio-cholo-mestizo” (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 97).

Mas o golpe de Estado em 1964 liderado pelo General René Barrientos, então vice-presidente, transformaria as relações entre Estado e sociedade a partir do estabelecimento do Pacto Militar-Camponês (PMC) com a *Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CNTCB), substituindo a relação Sindicato-Partido-Estado do governo do MNR. Por outro lado, a criação de organizações indígenas autônomas deslocaria a articulação com o governo no âmbito do PMC, em especial após o massacre de 1974 em Tolata e Epizana (Cochabamba) perpetrado pelo governo de Hugo Bánzer. No final da década ocorreram as primeiras tentativas de rompimento com o PMC mediante a articulação do Bloco Campesino Independente, dos colonizadores e do altiplano aimara. (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012; GARCÉS, 2013).

A luta pela autonomia indígena resultou, na década de 1970, na emergência do katarismo, movimento criado por um grupo de estudantes influenciados pelas ideias do intelectual e indianista boliviano Fausto Reinaga, sob o lema “já não somos campesinos de 52” (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012). Em sua formação convergiam movimentos culturais surgidos nos anos de 1960 a partir do descontentamento com a realidade econômica e social nos centros urbanos e da percepção negativa da identificação étnica no âmbito rural. Diante da frustração com relação ao modelo de cidadania aprofundado com a revolução de 1952, bem como do desafio imposto pela identificação como *cidadãos de segunda classe*, os kataristas reforçarão a identidade aimara ou índia como eixo articulador de suas reivindicações e como visão de mundo. Garcés (2013) lembra, ainda, que o movimento katarista será o articulador, por meio da *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB), da

proposta de criação de um Estado Plurinacional, embora ainda não exatamente com este nome. A proposta defendida pelo grupo se baseava na crítica ao processo de homogeneização cultural que caracterizava o projeto nacional-popular e, neste sentido, buscou “operar em uma contra-homogeneização que fora em direção contrária à unidade cultural da mestiçagem como identidade nacional imposta desde 1952” (SCHAVELZON, 2010, p. 70).

Para García Linera (2009), os processos de democratização e homogeneização cultural iniciados com a revolução de 1952, embora tenham transformado em parte o regime de exclusão étnica e cultural do Estado oligárquico, em muitos aspectos seguiu reproduzindo a segregação social. A língua, por exemplo, continuou atuando como fator de exclusão da cidadania para a população indígena, que foi obrigada a aprender o castelhano para exercer seus direitos, já que a revolução de 1952 definiu-o como único idioma oficial do Estado, desprezando os idiomas indígenas. Desse modo, “entre 1952 e 1976, entre 60 e 65% da população boliviana que tinha como língua materna um idioma indígena somente pôde exercer seus direitos de cidadania por meio de um idioma estrangeiro” (GARCÍA LINERA, 2009). Ademais, ele lembra que o voto universal impunha um único modelo organizacional de direitos políticos, o liberal, ignorando as sociedades tradicionais portadoras de outros sistemas de organização política e de autoridade. Ao ignorar os saberes, modos de vida e sistemas organizativos dos povos indígenas, o Estado criado em 1952 mantém um tipo de construção hierarquizada da sociedade, destinando aos camponeses indígenas, mais uma vez, “los puestos más bajos en la lucha por la conquista de saberes políticos y educativos legítimos” (GARCÍA LINERA, 2009, 276). Assim, o Estado cria uma

nueva maquinaria social de exclusión de los indígenas, aunque ahora no por la fuerza de la ley o las armas, sino de manera “suave”, por medio de los procedimientos y los contenidos que llevarán a que, de una manera aparentemente “natural”, los puestos jerárquicos en el aparato estatal, en la gestión de la cultura y en la economía, estén ocupados por los grupos de larga tradición castellanohablante, por los herederos de las antiguas redes de poder colonial, marcados por procesos de individuación (GARCÍA LINERA, 2009, p. 278).

Trata-se, para o autor, de uma re-etnificação modernizada da divisão social do trabalho, dos ofícios, dos poderes e das hierarquias políticas, os quais seguem reproduzindo desigualdades, porém agora camufladas pelo discurso da igualdade e da cidadania. É neste sentido que Rivera Cusicanqui (2010c, p. 92) afirma que o terreno das ideologias e mentalidades coletivas estava sujeito à vigilância estatal, tendo os dispositivos do novo Estado assumido um

sentido pedagógico de modo a “convencernos a nosotros mismos que en Bolivia ya no existían indios, ni oligarcas, ni dominación colonial, ni “perdedores” de la historia”. Assim,

todos eramos urgidos a ingresar por la puerta ancha de una nueva identidad, que debía articularse en torno al paraguas englobante de La Nación Boliviana. Triunfaría, por fin, el jus soli, por encima del arcaico jus sanguinis, como base de un nuevo sentido de pertenencia, culturalmente mestizo e históricamente moderno, a través de una Nación que se haga viable por fin, mediante una profunda reforma económica y político-cultural que acabe con el aislamiento, la fragmentación y la segregación internas que habían impedido su advenimiento en el pasado y frustrado de ese modo el sueño de los forjadores de la independencia patria (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 92).

Ela ressalta, ainda, que o processo de construção da nova identidade boliviana, baseada na mestiçagem, possui uma elevada carga de violência estrutural que não pode ser ignorada. No plano ideológico, destaca-se o estreito vínculo entre a pedagogia “consensual” da escola fiscal e a pedagogia coativa do quartel como mecanismos de disciplinamento cultural, com o objetivo de “integrar” na sociedade aqueles que pertenciam ao mundo cholo-índio e que deveriam aprender, à força, acerca de seus novos “direitos e deveres”. As operações ideológicas maniqueístas como civilização/barbárie e desenvolvimento/atraso continuaram a justificar a segregação e a violência. Assim, seguiram funcionando como ideologias de “rendenção” e “salvação da alma” que imperaram nos tempos coloniais e que não deixaram de existir nos ciclos posteriores.

2.3 COLONIALIDADE E DIFERENÇA INDÍGENA: COMO ANALISAR AS (RE)CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS CONTEMPORÂNEAS?

2.3.1 Da mestiçagem ao *ch'ixi*: disputas em torno da *comunidade imaginada*

A partir da análise dos diferentes horizontes ou ciclos históricos, é possível concluir que a mestiçagem, em suas diferentes concepções, teve um papel fundamental na resolução do *problema do índio* e construção dos diferentes projetos de nação, consolidando o sentimento de *bolivianidade*. A partir de diferentes estratégias, – seja como exclusão violenta da população indígena pelos espanhóis durante o período colonial, como discurso integrador hegemônico baseado na *mestiçagem ideal* e na cidadanização no ciclo liberal, ou como estratégia de homogeneização a partir do discurso da *mestiçagem real* durante o ciclo nacional-popular –, a mestiçagem foi fundamental para a construção de um discurso privilegiado,

formulado pelas elites nacionais, que garantiu a emergência de novos mecanismos de dominação social e de encobrimento dos traços racistas e coloniais que continuavam presentes na sociedade boliviana.

Embora tenha sofrido inúmeras alterações e adaptações desde o século XIX, a lógica dominante nos discursos sobre mestiçagem até meados do século XX foi essencialmente a de inferiorizar o mestiço, o *cholo* e o indígena colonizado, negando seus valores e atribuindo-lhes o mal absoluto e a culpa por todos os atrasos e desgraças do país. A ideia de mestiçagem como amálgama (*melting pot*), ou seja, a visão celebratória da mestiçagem como fusão de raças e culturas, ganhou espaço nos discursos políticos a partir da década de 1930 e foi fundamental para a construção do “homem novo” que nasce a partir da Guerra do Chaco. Tal discurso celebratório foi fundamental para o desenvolvimento de um forte sentimento nacionalista e de uma visão progressista da sociedade boliviana, criando a ideia de harmonia entre classes e grupos étnico-culturais. A partir de então, a comunidade territorial (*jus soli*) moderniza e substitui as arcaicas comunidades de parentesco (*jus sanguinis*), e tem sua expressão máxima na realização da nação como *comunidade imaginada* consolidada pelo projeto nacional-popular (RIVERA CUSICANQUI, 2010c).

Foi justamente com o objetivo de encobrir os conflitos racistas e culturais que a noção de mestiçagem se tornou eixo central para o imaginário liberal republicano, levando à defesa paternalista da “redenção do índio” e sua transformação em mestiço ou camponês. Essa visão celebratória da mestiçagem se consolida com o Estado nacional-popular de 1952, que o adota como ideologia oficial a partir de políticas voltadas ao disciplinamento cultural e de mecanismos de antidemocráticos de dependência e clientelismo que sentaram as bases para uma nova construção colonial a partir do Estado, visando construir uma *comunidade imaginada boliviana*.

Na década de 1990, o discurso da mestiçagem perde espaço nos discursos oficiais e acadêmicos na América Latina para a noção de *hibridismo*, a qual será amplamente utilizada pelos chamados globalistas para seguir exaltando as mesclas e fusões culturais, porém agora a partir do marco do capitalismo global. É a partir da obra do argentino Néstor García Canclini intitulada *Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade* (publicada originalmente em 1989) que o termo ganha espaço nos estudos culturais latino-americanos. Ao propor o conceito de hibridismo para analisar as transformações e misturas interculturais propriamente modernas, Canclini (2005) define hibridação como “procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (CANCLINI, 2005,

p. 14). O autor acredita que a ênfase na hibridização encerra a pretensão de estabelecer identidades puras ou autênticas e coloca em evidência o risco de delimitar identidades locais autocontidas e a-históricas.

Mas sua visão bastante positiva desses processos de hibridização no contexto do capitalismo global foi alvo de intensos debates. Para a crítica literária Zilá Bernd,

assim como o conceito de mestiçagem foi uma cilada da modernidade [...] talvez também o conceito de híbrido corresponda a mais uma utopia (da pós-modernidade), que encobriria um certo imperialismo cultural prestes a apropriar-se de elementos de culturas marginalizadas para reutilizá-las a partir dos paradigmas de aceitabilidade das culturas hegemônicas (BERND, 2004, p.101 *apud* KERN, 2004, p.59).

Por isso Kern (2004, p. 61) ressalta que o conceito de hibridismo tal como proposto por Canclini pode se tornar perigoso ao ser utilizado como instrumento da cultura hegemônica e daqueles que ocupam o poder, e afirma que o “otimismo cancliniano torna ainda mais fácil que o conceito de hibridismo acabe servindo ao ‘lado errado’, acabe justificando a continuada exclusão da classe subalterna”. No caso boliviano, Rivera Cusicanqui (2010c, p. 68) acredita que a celebração da mestiçagem como fusão de raças e culturas garantiu a reconstituição das estruturas coloniais profundas e sua atualização nos diferentes ciclos históricos e que, dessa forma, impôs uma “camisa de fuerza para la comprensión del fenómeno, puesto que se ve al tercero resultante de los dos elementos amalgamados, como algo totalmente nuevo”.

Diante de toda violência e exclusão que o período colonial representou para as populações indígenas, as possibilidades de ascensão social e sobrevivência passavam necessariamente pela negação de suas culturas como opção desesperada para escapar dos estigmas sociais e da violência, distanciando-se, portanto, da ideia de fusão harmoniosa ou de livre trânsito social e cultural entre o mundo índio e o mundo europeu.

En unidades étnicas crecientemente fragmentadas, empobrecidas y despojadas, el desequilibrio entre las penurias y las seguridades que brindaba la pertenencia étnica debió haberse resuelto frecuentemente en favor de una nada fácil ruptura con la parentela y el territorio de origen, con toda su secuela de violencia autoimpuesta o forzada sobre la prole (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 74).

Assim, as dinâmicas sociais relacionadas à ascensão econômica dos estratos mestiços na sociedade colonial são marcadas por profundas e complexas ambiguidades, já que a melhoria da situação econômica poderia resultar tanto em processos de aculturação e de

negação de suas identidades quanto de conquista de certo prestígio entre os *de baixo* e, assim, a recuperação de formas indígenas de hegemonia no novo contexto cultural da colônia (RIVERA CUSICANQUI, 2010c). Ademais, não representava, na maioria dos casos, o fim da segregação e violência pelas classes superiores. As novas gerações mestiças seguirão renovando o desejo do êxito econômico como condição para tentar superar a barreira da segregação cultural ao longo dos diferentes ciclos históricos.

Durante o ciclo liberal, o paradigma da modernidade civilizada e o discurso integrador da cidadania criaram mecanismos de exclusão mais sutis, mas não necessariamente menos violentos, como a escola, o quartel, o mercado e o sindicato, os quais resultaram na submissão e perda de autonomia das populações mestiças e indígenas por meio da coação e do disciplinamento, a partir de um processo de cidadanização que continuou a articular e aprofundar as estruturas coloniais profundas. Posteriormente, o ciclo nacional-popular completará a tarefa de cidadanização, disciplinamento cultural e controle político, consolidando a ideia de homogênea e mestiça nação boliviana como *comunidade imaginada*.

Dessa forma, mostra-se impossível pensar a mestiçagem em contextos marcados pela colonialidade, tal como o boliviano, como fusão harmoniosa ou simples assimilação, mas como intensos conflitos e hibridizações forçadas, marcadas por assimetrias de poder, e que resultam em processos ambivalentes, “agonísticos” e “antagonísticos” (BHABHA, 1998; HALL, 2012). Para Bhabha (1998, p. 162), “o hibridismo é o signo da produtividade do poder colonial, suas forças e fixações deslizantes; é o nome da reversão estratégica do processo de dominação pela recusa”.

É neste sentido que Rivera Cusicanqui (2010a, p. 70), ao criticar o conceito de hibridismo como possibilidade de mescla harmônica de dois diferentes, propõe a noção de *ch'ixi*, palavra aimara que para ela equivale à *sociedade abigarrada* de Zavaleta Mercado (2009), enfatizando “la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan”. É a partir desse entendimento que ela afirma que cada uma dessas diferenças “se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa” (RIVERA CUSICANQUI, 2010a, p. 70). A palavra *ch'ixi* possui diversas conotações e, ao seguir a ideia aimara de “algo que es y no es a la vez”, “conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él”:

es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el

negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo (RIVERA CUSICANQUI, 2010a, p. 70).

Por esse motivo, apesar da forte determinação que o contexto colonial impõe às construções identitárias, é importante lembrar que a constituição das identidades mestiças e indígenas na Bolívia não pode ser compreendida a partir da simples oposição entre colonizador e colonizado, mas como um mundo ambivalente e de exclusões encadeadas, tal como propõe Rivera Cusicanqui a partir do conceito de *cadeias de relações de dominação colonial*, o que implica que “cada estrato se afirme sobre la negación de los de ‘abajo’ y sobre el anhelo de apropiación de los bienes culturales y sociales de los de ‘arriba’” (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 77). Assim, o mundo mestiço deve ser compreendido com um espaço no qual as relações de discriminação atravessam o conjunto da formação social, e o sujeito se torna tanto vítima quanto vitimizador, ou seja, tanto sujeito como objeto de opressão, em relações que são marcadas pelo ocultamento ou exaltação das diferenças culturais.

Assim, a consolidação do mundo colonial resulta na elaboração de uma ampla gama de terminologias étnicas, baseadas na cor da pele, origem sanguínea e símbolos culturais, bem como na imposição de estereótipos raciais que garantem a perpetuação da colonialidade do poder. Durante o ciclo colonial, por exemplo, os vários estamentos de mestiços, culturais e/ou raciais, eram fundamentais como fatores de diferenciação para a cobrança do tributo e da *mita*, ou seja, era exigida de acordo com a maior ou menor proximidade com a sociedade nativa:

los indios pagaban tasa completa y eran los únicos obligados a la *mita*, en tanto que los classificados como “cholos” estaban exentos de este servicio laboral (pagaban, eso sí, una tasa menor), y aquellos categorizados como “mestizos” estaban libres de ambas prestaciones (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 74).

Embora os mestiços consigam escapar de determinadas formas de opressão impostas aos indígenas, seguem despertando medo no espanhol e no *criollo*, e alimentando mecanismos de exclusão, segregação e discriminação (RIVERA CUSICANQUI, 2010c). Os processos de homogeneização impostos pelo discurso da cidadania durante os ciclos liberal e nacional-popular, por exemplo, revelam como a construção do cidadão mestiço de segunda classe é eficaz na reprodução sutil de formas de discriminação tanto pelos estratos superiores como entre os próprios estratos mestiços ou com relação ao indígena rural. Esse processo marcado por violências explícitas e encobertas, que “aceita para excluir”, ou que “afirma como condição para negar”, é o que Rivera Cusicanqui (2010c) denomina de *mestiçagem colonial andina*. Para ela, “a ambiguidade destes discursos e sua polaridade interna parecem funcionais

à dominação cultural das elites mestiço-criollas, contribuindo com o prolongamento de sua apropriação exclusiva do aparato do Estado por quase cinco século” (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 118).

Hoy podría añadirse que esta estrategia narrativa “dividida” resulta característica de situaciones y personajes poscoloniales, donde las etiquetas de distinción y segregación son en gran medida contextuales y varían según la intención interpelatoria del sujeto. En el discurso dominante, esta operación se repite para encubrir un “núcleo duro” racista que desprecia a los indios y a los cholos mientras al mismo tiempo los interpela parcialmente como a ciudadanos (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 19)

2.3.2 Diferença indígena e (re)construções identitárias

Pode-se afirmar então que as identidades culturais na Bolívia serão historicamente forjadas a partir de articulações em torno da ideia profundamente ambígua de mestiçagem, as quais resultarão tanto na negação da identidade indígena quanto na celebração da figura do mestiço no imaginário da nação. Mas as populações indígenas nunca aceitaram passivamente serem articuladas pelas elites aos projetos de nação hegemônicos e buscarão se aproximar ou distanciar de sua identidade étnica e outras identidades atribuídas “de fora” como estratégia de sobrevivência ou de contestação das identidades coloniais que historicamente lhes foram impostas, resultando em processos identitários conflitivos, amparados simultaneamente “en la vanagloria y el autorechazo, en la mimesis y en la exaltación de la ‘diferencia’” (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 127).

Para Rivera Cusicanqui (2010c), é justamente a partir da confrontação de “estereótipos e etiquetas” que se pode compreender esta dialética como um processo forjador de identidades: “Lo ‘indio’ o lo ‘cholo’ en Bolivia, no sólo lo son ‘en sí’ ni ‘para sí’ mismos sino ante todo ‘para otros’” (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 66). Isso implica no reconhecimento radicalmente perturbador de que somente por meio da relação com o Outro, com aquilo que falta, é possível construir o significado positivo e, portanto, a identidade (HALL, 2012). Mas é importante enfatizar que, no contexto colonial, ao se criar estereótipos étnicos que naturalizam conotações raciais e marcam as tênues fronteiras de exclusão dos *de abaixo*, os processos identitários conferem desiguais capacidades de diferenciar e atribuir identidade ao *outro*, além de estabelecer um rígido sistema de estratificação.

Es decir, que la identidad de uno no se mira en el otro como en un espejo, sino que tiene que romper o atravesar este espejo para reencontrar um sentido afirmativo a lo que en principio no es sino un insulto o prejuicio racista y

etnocêntrico. [...] Así, la imagen desvalorizada que el q'ara tiene del índio o del cholo, no lo sería tanto si no estuviera como doblada y reforzada por la autodesvalorización. La complejidad de los procesos de aculturación en una sociedad colonial emana entonces de esta colocación jerárquica, tanto como de la caleidoscópica diversidad y relatividad de los contextos en los que funcionan los estereotipos culturales y raciales (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 67).

Desse modo, as construções identitárias não podem ser compreendidas fora das relações de poder e das desigualdades inerentes ao processo de negociação e disputas em torno das identidades, já que a posição no espaço social e o capital simbólico de quem diz o quê, condicionam a construção, legitimação, apresentação e manutenção das identidades. Sendo as identidades negociações de sentido, “crucial será determinar, assim, quem pergunta pela identidade, em que condições, contra quem ou a favor de quem, com que propósitos e com que resultados” (MENDES, 2002, p. 505). As identidades “emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder” (HALL, 2012, p. 109) e, como ato de poder, se afirmam a partir do constrangimento e da repressão do que a ameaça.

Como lembra Rivera Cusicanqui (2010c), a vestimenta *chola paceña* é um dos exemplos mais eloquentes da negação da própria etnicidade a partir da estratégia de incorporação de elementos do colonizador, e que termina paradoxalmente por constituir uma nova marca da etnicidade, com a qual, em determinadas circunstâncias, se reforça o status subalterno e os mecanismos de exclusão dos estratos superiores da sociedade e, em outros, constitui-se como importante estratégia de afirmação identitária.

Ideada inicialmente como una estrategia de mimesis que permitiría a las indígenas migrantes cambiar su status y acceder al mundo mercantil y social dominante, la pollera, mantón de Manila y sombrero Borsalino (adoptado en el siglo xix) se han convertido en emblema de una etnicidad discriminada y excluida, que niega y afirma ambigüamente las diferencias de gesto y de conducta, pero las enmascara también en aspiraciones y autopercepciones “mestizas” o de “clase media” (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 128).

Desse modo, a diferença que marca historicamente os processos identitários não deve ser entendida como uma separação radical e estável, mas a partir do conceito de *différance*¹⁴ como uma diferença que é posicional, condicional e conjuntural. Tal noção de *différance* se constitui como as possibilidades de significação da língua, a captura dos movimentos incessantes de significação que é a condição para sua produção, em oposição ao

¹⁴ Utilizado por Hall (2014) e Bhabha (1998) em referência ao conceito proposto por Jacques Derrida.

conceito fixo de *difference* como estrutura de diferença¹⁵. Como explica Hall (2014, p. 354) “esa pequeña ‘a’, por más perturbadora que sea, que casi no se oye cuando es hablada, pone la palabra en movimiento hacia nuevos significados, y sin embargo no oculta el rastro de los otros significados en su pasado”. Assim, ao manter-se suspendida entre dois verbos franceses – *diferenciar-se* e *postergar* - essa noção de *différance* resulta na ideia de *efeitos de diferença* e na recusa de um jogo de oposições binárias reversíveis, levando a uma noção de política que, segundo Hall (2014), requer que pensem tanto na posicionalidade como no movimento, ambos juntos, vivendo na tensão entre a identificação e a diferença. Bhabha (1998) recorre à mesma noção de Derrida para afirmar que “o pacto da interpretação nunca é simplesmente um ato de comunicação entre o Eu e o Você designados no enunciado” (BHABHA, 1998, p. 66), exigindo que esses dois lugares sejam mobilizados na passagem do que ele denomina “Terceiro Espaço”. Portanto, a diferença cultural é um “processo de significação através do qual afirmações da cultura ou sobre a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade” (BHABHA, 1998, p. 63) representando muito mais que a controvérsia entre conteúdos oposicionais ou tradições antagônicas.

No que se refere especificamente ao contexto latino-americano, um conceito que tem melhor permitido articular a questão da diferença no processo de construção identitária é o de *diferença colonial*, proposto pelo semiólogo argentino Walter Mignolo (2011), como outra categoria fundamental e espaço epistemológico para o pensamento decolonial. A noção de *diferença colonial* tem como objetivo revelar que as *diferenças* criadas a partir do sistema de classificação social e racial imposto pela *colonialidade do poder* não constituem um traço essencial ou natural das culturas não europeias e nem partem da etnicidade dos povos em si, mas são fenômenos construídos e reproduzidos a partir da articulação dessas formas globais de poder. Portanto, ao sublinhar a diferença irreduzível entre a perspectiva do colonizador e do colonizado, o conceito de *diferença colonial* enfoca o conhecimento e as dimensões culturais do processo de subalternização efetuado pela colonialidade do poder (WALSH, 2012).

Assim, em sociedades como a boliviana, marcada profundamente pelas estruturas coloniais, os processos de diferenciação e classificação cultural sobreviverão às transformações democratizantes dos ciclos históricos posteriores, passando a fazer parte dos comportamentos mais profundamente enraizados em toda a sociedade boliviana.

¹⁵ Em referência ao conceito formulado pelo linguista Ferdinand de Saussure.

La capacidad de leer y discriminar signos complejos, compuestos de un sinnúmero de sutiles diferenciaciones de gesto corporal, acento, tipo y calidad de la vestimenta, “costumbres”, etc., seguramente fue adquirida en esta multiseccular experiencia de clasificación discriminatoria, hasta llegar a formar parte del *habitus* y las percepciones culturales más básicas de la sociedad (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 78).

A partir do exposto, vale ressaltar que as identidades devem ser analisadas, tal como propõe Hall (2012), como conceito estratégico e como processo relacional e de diferenciação, ou seja, não essencialista e nunca acabadas ou completas, cujas fronteiras são sempre cambiantes, sendo construídas e transformadas de múltiplas maneiras, tanto a partir da realidade histórica e socioeconômica e das relações e posições de poder, como no interior das representações simbólicas e produções discursivas. Resultam, então, em processos contínuos de negociações identitárias, a partir de estratégias diversas de identificação e diferenciação que serão sempre ambivalentes (BHABHA, 1998).

Partindo de tal concepção não essencialista para pensar as construções identitárias na Bolívia, entende-se que as identidades devem ser entendidas como construções que se dão no interior dessas lutas e que resultam em diferentes concepções para as identidades indígenas, tanto a partir do Estado quanto dos próprios movimentos indígenas, nos diferentes momentos históricos, transformando-se a partir das posições estratégicas defendidas por esses grupos. Enquanto a marcação da diferença é importante para o reconhecimento de direitos coletivos, por exemplo, o reconhecimento como cidadãos bolivianos pode garantir acesso a políticas e direitos estabelecidos a partir do Estado. Outra consideração importante sobre os processos identitários e sua relação com a construção de projetos de nação tem a ver com a definição de *maiorias* ou *minorias* étnicas ou nacionais, já que também resultam das relações de poder em jogo.

El que un grupo cultural presente su identidad como identidad mayoritaria constituye una estrategia de lucha por la definición de la nación más que una constatación empírica, aunque la reivindicación de su identidad no se agote en lo instrumental (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012, p. 29).

Assim, tal como propõe Hall (2014), a noção de identidade deve ser pensada sempre sob rasura, como resultado da luta política e da articulação entre experiências e sujeitos. Tal noção de identidade deve ser entendida como historicamente e discursivamente construída de maneira contínua (RESTREPO, 2014). Conclui-se, então, que as identidades nunca se completam, não estão nunca terminadas e, como a própria subjetividade, estão sempre em processo de formação e desmonte. Por isso, Hall (2014) sugere que, mais que abordar em termos

de identidade, deveríamos analisar em termos de estrutura de identificação, como um processo inacabado e sempre construído a partir da ambivalência e da cisão, ou seja, marcado também pelo que falta, pela relação com o *outro* e pela representação. Mas, como sublinha Restrepo (2014), isso não quer dizer que também não sejam produzidos *fechamentos provisionais*, os quais têm o efeito de fazer parecer que as identidades são completas e estáveis. Assim,

tenemos la noción de la identidad como algo contradictorio, compuesto de más de un discurso, compuesto siempre a través de los silencios del otro, escrito en, y a través de, la ambivalencia y el deseo. Éstas son maneras sumamente importantes de intentar pensar una identidad, que no es una totalidad sellada ni cerrada (HALL, 2014, p. 321).

Construídas a partir das articulações entre discursos e práticas, “essas identidades são ativadas, estrategicamente, pelas contingências, pelas lutas, sendo permanentemente descobertas e reconstruídas na ação” (MENDES, 2002, p. 505), produzindo subjetividades e o sentimento individual de pertencimento e permanência identitária. Por isso Restrepo (2014) afirma que, para analisar os processos identitários, é preciso explicar tanto a construção de posições múltiplas do sujeito como as estratégias de identificação e de produção de subjetividades:

Así, en el análisis de las identidades no basta con identificar cuáles son las posiciones de sujeto existentes en un momento determinado (o de cómo se han llegado a producir), sino que también es necesario examinar cómo subjetividades concretas se articulan (o no) a estas interpelaciones desde ciertas posiciones de sujeto (RESTREPO, 2014, p. 105).

Portanto, a análise dos processos de (re)construções identitárias na Bolívia que será realizada no capítulo seguinte deverá partir da compreensão de que os sujeitos definem continuamente suas identidades, construindo o sentido de pertencimento, coletividade e nação e delineando projetos políticos e alteridades no calor das lutas. O impedimento de acesso à nação majoritária e a negação de uma identidade ou identificação com ela levarão os grupos marginalizados a buscar um lugar, uma posição, a partir do redescobrimento ou da busca de suas raízes e da recuperação de suas histórias perdidas.

2.3.3 A complexa articulação entre classe, raça e etnicidade

Como já discutido anteriormente, a construção de categorias que agora conhecemos como raça, cor ou etnia e o derivado complexo racismo/etnicidade não são apenas

inerentes ao eurocentrismo que se prolonga na América Latina. São seus fundamentos e têm permanecido inalterados com o fim do regime colonial, já que este não representou o fim da colonialidade do poder (QUIJANO, 2014). Desde então, as diferenças fenotípicas entre vencedores e vencidos têm sido usadas como justificativa para a produção da categoria raça, fundamental para o padrão mundial de poder capitalista eurocêntrico e colonial moderno. Ao criar novas identidades sociais e distribuí-las a partir desse padrão de poder, a ideia de raça estabeleceu-se e se reproduziu como a forma básica de classificação social universal, estando na base da produção de novas relações intersubjetivas de dominação e na perspectiva de conhecimento mundialmente imposta. Consequentemente, a dominação foi e continua a ser exercida não apenas em termos de classe, mas, antes de tudo, em termos étnico-raciais.

Dessa forma, mostra-se essencial compreender as construções da *diferença colonial* e das identidades a partir da complexa articulação entre categorias como *raça*, *etnia* e *classe*. Rivera Cusicanqui (2010c, p. 118) defende que não é possível compreender as construções identitárias na Bolívia sem analisar como se articula a estratificação social (ou de classe) com a estratificação étnico-cultural, já que é “el modo cómo se van tejiendo entre sí ambos sistemas de estratificación, es lo que caracteriza precisamente a las formas de la interacción entre las clases y grupos socioculturales en Bolivia”. Essa sobreposição de critérios continua a ter um peso constitutivo e segue diferenciando e estruturando as relações sociais.

En el sentido común contemporáneo de la sociedad persiste, por ejemplo, la asociación entre indio y “clase campesina”; entre cholo y “clase trabajadora”, y entre criollo o “blanco” y “clase señorial o burguesa”, con las implícitas valoraciones diferenciales que tales categorías asignan a los distintos tipos de trabajo o no-trabajo. El lenguaje contribuye así a crear convenciones que permiten a los distintos interlocutores encubrir los verdaderos criterios — coloniales— de estratificación social, pero al mismo tiempo reproducir los mecanismos segregadores que los alimentan (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 78).

Assim, a discussão sobre o tamanho da população indígena hoje presente na Bolívia envolve intensas disputas em torno do *problema índio* nos projetos de nação hegemônicos que, a partir de interesses diversos em construí-los como *maioria* ou *minoría* nacional, resultaram em inviabilização, assimilação ou exaltação da identidade indígena. Estão relacionadas, ainda, com as diferentes estratégias de resistência ao longo da história adotadas pelos movimentos indígenas na relação com o Estado nacional e nos processos simbólicos de construções identitárias, os quais resultam em ressignificações constantes do que se entende por *índio*. Os primeiros censos realizados no país utilizavam como critério a ideia de *raça*,

entendida como cor da pele, para contabilizar a população indígena. Posteriormente, foram utilizados como critérios a língua falada, e, ainda, a articulação entre raça e língua, ou entre raça e critérios ocupacionais. Todavia, o critério de autoclassificação foi introduzido no censo boliviano apenas em 2001. Neste ano, 62% da população se declarou como indígena ou originário. No último censo, realizado em 2012, porém, apenas 41% dos bolivianos se autodeclararam como pertencentes a povos indígenas originários ou afrobolivianos, e 58% como mestiços ou brancos.

Neste contexto, a construção dos discursos etnificadores, os quais têm origens no passado colonial, garantiram concretude a maneiras singulares de classificar ou descrever diferenças que continuam a ser entendidas como étnicas (HALL, 2014). Como construções políticas do regime colonial, García Linera (2009) argumenta que

las etnicidades son procesos por los cuales ciertas colectividades son definidas como extranjeras en sus propios territorios, y son despojadas del control de la vida política y económica de ese mismo territorio, por lo que la colonia y la república pueden ser entendidas como continuos procesos de etnización de los pueblos indígenas (GARCÍA LINERA, 2009, p. 280).

Dessa maneira, o autor chama a atenção para o fato de que, não raro, a construção de etnicidade a partir de políticas coloniais tem por objetivo naturalizar as diferenças de classe, reduzindo-as a diferenças culturais.

La etnización de los indígenas, al disociar la comunidad cultural de la soberanía territorial, crea la base estructural de los procesos de exclusión, discriminación y explotación social que caracterizan a los regímenes de ocupación. En ese sentido, las designaciones étnicas pueden ser también leídas como artefactos culturales y políticos de los complejos sistemas de enclasmiento social que, mediante el trabajo del poder simbólico de determinadas fracciones de clase, permite en unos casos naturalizar las diferencias de clase y, en otros, consagrar diferencias culturales como pautas de diferenciación social fundamentales. (GARCÍA LINERA, 2009, p. 281).

Mas, ao mesmo tempo em que as categorias étnicas e raciais são fundamentais para a reprodução da estrutura colonial, elas podem servir de instrumento contra-hegemônico aos movimentos indígenas. García Linera (2009, p. 282) acredita que, em determinadas circunstâncias, as diferenciações étnicas em geral, e as classificações raciais em particular, podem ser entendidas como um capital específico: “el capital étnico que, junto con los otros capitales económicos, culturales, sociales y simbólicos, ayudan a conformar los principios de diferenciación de clase”. A reivindicação da identidade étnica que lhes foi historicamente negada pelos projetos de nação hegemônico, os quais buscaram identificá-los como

camponeses ou mestiços, pode justamente se tornar o impulsionador da luta dos movimentos indígenas pela descolonização da sociedade.

Barre (1985) concorda que a consciência étnica tem um potencial revolucionário ao levar à tomada de consciência política, e lembra que, nascido com a colonização da América, o termo índio “es retomado con fuerza para denunciar la persistencia de la relación colonial, subrayando el hecho de que la colonización no ha terminado y, a la vez, se utilizan las mismas armas del colonizador para volverlas contra él” (BARRE, 1985, p. 19). É neste sentido que Hall (2014) sugere abandonar o que ele denomina *velhas etnicidades* - operadas a partir do discurso dominante e da sua equivalência com o nacionalismo, o imperialismo, o racismo e o Estado – para construir uma nova e positiva concepção do termo, de uma etnicidade construída a partir das margens e da periferia, baseada no reconhecimento das diferenças.

Hall (2014, p. 543) enfatiza que “la izquierda no debería temer este asombroso regreso de la etnicidad”, já que, “aunque la etnicidad sigue siendo, en muchos lugares, una fuerza reaccionaria de sorprendente adaptabilidad y poder, sus nuevas formas se articulan políticamente en una dirección distinta”. Nesta mesma direção, Mariátegui (2010), defende que a possibilidade de sucesso de um projeto revolucionário na América Latina passa necessariamente pela consciência de classe e de sua articulação com a raça. Ele entende que, em países com significativa população indígena, tal como a Bolívia, a reivindicação do índio é a reivindicação popular e social dominante e, por isso, “el factor raza se complica con el factor clase en forma que una política revolucionaria no puede dejar de tener [ambas] en cuenta” (2010, p. 74).

Lembrando que a divisão do mundo colonial em dois se dá primordialmente pelo fato de pertencer ou não à determinada raça, Fanon (2005, p. 56) afirma que, nas colônias, a infraestrutura se corresponde mutuamente com a superestrutura, e a causa é também consequência: “se é rico porque se é branco, se é branco porque se é rico”. Nesse mundo, “a espécie dirigente é, antes que nada, a que vem de fora, a que não se parece com os autóctones, aos ‘outros’” (FANON, 2005, p. 57). Neste sentido, as construções identitárias nos contextos coloniais não podem ser compreendidas fora da articulação entre superestrutura e estrutura. Numa sociedade marcada fortemente pela determinação do padrão de poder colonial e pelo *abigarramento* como a boliviana, é justamente essa complexa relação entre estrutura e superestrutura que precisa ser explorada para que seja possível entender as contradições e limites no que se refere à construção do novo Estado Plurinacional, mas também as fissuras que possibilitaram o fortalecimento dos movimentos indígenas e a possibilidade de introduzirem novas concepções e valores de mundo numa estrutura estatal. Dessa forma, revela-se

fundamental considerar os vínculos entre a persistente colonialidade e as construções simbólicas e discursivas pelos diversos grupos sociais.

Embora definam o terreno no qual se estabelecerão as lutas dos movimentos indígenas, a análise somente das estruturas é insuficiente para explicar a capacidade que tiveram os movimentos indígenas em influenciar o processo constituinte. É preciso analisar também “la forma como los movimientos y las identidades se desarrollan en la producción de discursos y la realización de acciones colectivas” (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012, p. 110), ou seja, é necessário entender como essas identidades vão sendo forjadas, disputadas e reconstruídas. Para tanto, é imprescindível considerar a categoria que Zavaleta Mercado (2009) denomina como *autonomia do político*, tornando-se possível compreender os processos de construção de seus discursos políticos e as articulações dessas identidades indígenas – a partir da identificação com outros atores que possuem interesses comuns e da diferenciação com relação aos opositores –, bem como as negociações com os diversos atores em torno dos significados de um novo projeto de nação.

A partir das tentativas de resistir à marginalização, os grupos historicamente excluídos começam, pelas margens, a entrar na luta pela representação. Para Hall (2014), essa luta é o que dá origem a qualquer contra-política do local e, também, ao anti-racismo, anti-sexismo e anti-classismo *como guerra de posições*. Assim, a estratégia de hegemonia sugerida por Hall (2014) não implica no desaparecimento ou na destruição da diferença, mas na construção de uma vontade coletiva *através* da diferença. Neste mesmo sentido, Cruz Rodríguez (2012, p. 25) afirma que “la hegemonía es producto de una lucha como resultado de la cual los sujetos constituyen su identidad”, e que “*siempre* supone relaciones de articulación, posibilidades de alianza entre distintos sujetos y de construcción de un proyecto político común, pues ello es lo que garantiza su aceptación, el ‘consentimiento’ de los subordinados”.

Dessa maneira, conclui-se que a análise proposta nesta pesquisa acerca das construções identitárias no âmbito do processo constituinte boliviano, as quais deram origem ao *indígena originário camponês* como sujeito de direito na nova Constituição do país, deverá incluir, com base nas contribuições dos Estudos Culturais, da teoria crítica latino-americana e dos Estudos Pós-Coloniais, tanto a abordagem do contexto histórico e as consequências das transformações estruturais que possibilitaram a emergência dos movimentos e identidades indígenas, quanto o estudo dos projetos políticos e interpelações identitárias presentes nos discursos e, ainda, as funções ideológicas que vêm cumprindo cada uma dessas construções identitárias, em cada momento histórico.

3 MOVIMENTOS INDÍGENAS, PROCESSO CONSTITUINTE BOLIVIANO E (RE)CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS

3.1 NEOLIBERALISMO, CRISES ESTATAIS E A EMERGÊNCIA DOS MOVIMENTOS INDÍGENAS

Uma onda de manifestações e conflitos sociais tomou conta da Bolívia nos primeiros anos do século XXI. O resultado foi a instalação da Assembleia Constituinte em 2006 após um longo processo extremamente complexo de transformações políticas, marcadas tanto pelo esgotamento do modelo de Estado nacionalista, instaurados pela revolução de 1952 e que se esgota a início da década de 1980, quanto pela crise do estado neoliberal imposto desde 1986. Paralelamente à crise do Estado nacionalista e do neoliberal, o período que culmina com a Assembleia Constituinte está marcado pela ascensão de movimentos sociais baseados na reconstrução de identidades étnicas e na contestação à persistente *colonialidade do poder* como eixo estruturador da sociedade e reproduzidor de desigualdades e exclusões.

Ao longo do ciclo nacional-popular, o Estado foi consolidando seu poder a partir de uma lógica de relações clientelares de poder, as quais permitiram a constituição de um pacto que garantiu a hegemonia do MNR sobre o conjunto dos setores mobilizados, com base na distribuição de recursos provenientes da exportação mineira. Todavia, com a drástica redução do preço dos minerais no mercado internacional, em especial do estanho, a principal atividade econômica do país foi profundamente afetada ao longo da década de 1970, fazendo perder a capacidade de cooptação política do Estado clientelar. A perda de capacidade redistributiva e clientelar pelo Estado boliviano desde o princípio da década de 1980, combinada com uma severa crise econômica, resultaram na ruptura do pacto social criado pela revolução de 1952 e em torno da qual se mantinham as relações de força entre Estado e sociedade (PAJUELO TEVES, 2007).

Durante as décadas de 1980 e 1990, foram implementadas sucessivas reformas neoliberais na tentativa de enfrentar a grave crise econômica que assolava a Bolívia. A Nova Política Econômica (NPE), programa de ajuste estrutural imposto pelo governo de Víctor Paz Estenssoro (1985-1989) diante do catastrófico cenário enfrentado pelo país no ano de 1985, pode ser considerado o marco do fim do Estado de 1952, tornando-se a Bolívia o primeiro país sul-americano a adotar formalmente as políticas neoliberais do Consenso de Washington. O Produto Interno Bruto (PIB) havia caído drasticamente, a inflação era uma das mais altas do mundo e o comércio da cocaína cresceria com potencial a se igualar com as exportações legais

do país. As medidas impostas pelo modelo neoliberal constituíram as bases para profundas transformações nas relações Estado-sociedade ao privatizar as minas estatais, liberalizar a economia, desregular os salários, abrir o país para investimento estrangeiro direto e cortar todas as medidas protecionistas e subvenções ao consumo básico. Inseridas num contexto de imposição das chamadas políticas de ajuste pelos organismos multilaterais aos países do Sul e que marcará profundamente toda a América Latina na última década do século XX, tais medidas tiveram efeitos extremamente contraditórios (RIVERA CUSICANQUI, 2010C; GARCÉS, 2013). Para Pajuelo Teves (2007), ao invés de articular efetivamente os diversos problemas sociais e políticos, as reformas neoliberais na Bolívia acabaram por aprofundar as fissuras que em pouco tempo revelaram uma grave crise de hegemonia estatal.

Embora a NPE tenha sido capaz de reduzir em poucos meses a hiperinflação (passando de 12000% para 9%), os custos dessa política foram muito altos para a sociedade boliviana, incluindo a demissão de mais de 20 mil mineiros – que tiveram que migrar para as cidades ou o oriente – em seu primeiro ano de implementação e de 35 mil operários em cinco anos. Dessa forma, em apenas três anos, cerca de 70% da força de trabalho passou a depender da economia informal (Kohl y Farthing, 2006 *apud* Garcés, 2013). Além disso, a demissão em massa de trabalhadores representou não apenas uma medida econômica, mas a desarticulação dos sindicatos camponeses e o abalo do movimento trabalhista, resultando no enfraquecimento do poder de importantes organizações como a Central Obrera Boliviana (COB), que havia sido o principal instrumento de luta dos trabalhadores nos primeiros momentos da Revolução de 1952 (GARCÉS, 2013).

Por isso, Rivera Cusicanqui (2010c) afirma que o neoliberalismo reeditou as reformas do fim do século XIX, articuladas em torno da noção liberal de cidadania e de estratégias de homogeneização e disciplinamento cultural. Ela entende que o ciclo iniciado com a NPE não apenas complementou esses processos iniciados nos ciclos anteriores, como também escancarou suas formas mais perversas, por meio de mecanismos renovados de exclusão política, cujos princípios de participação foram orientados pela negação das formas comunitárias, e de exclusão econômica, tal como a ampliação do mercado de bens culturais e materiais, “un mecanismo renovado de polarización de la sociedad por la vía de la segregación de sus distintos estratos en términos de sus capacidades diferenciales de consumo” (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 105).

Os processos migratórios para os centros urbanos estiveram marcados por enormes frustrações relacionadas ao sonho da cidadanização por meio do acesso a bens culturais, materiais e simbólicos que a sociedade historicamente negou ao camponês-índio.

Neste cenário marcado por pobreza, escassez e contínua segregação, a reconstrução do *ayllu* – comunidade de parentesco entre os migrantes, trabalhadores urbanos e mineiros –, representou não apenas a possibilidade de proteção, mas também o caminho para a reconstrução de *identidades fraturadas*.

En este contexto, las identidades erradicadas violentamente se recrean de un modo contestatario, y brindan a la sociedad una suerte de “masa ígnea” a partir de la cual se incubaba, al mismo tiempo, un enorme potencial de violencia, pero también las únicas posibilidades reales de reforma y cambio social (RIVERA CUSICANQUI, 2010c, p. 108).

Diante do aprofundamento das desigualdades resultantes da imposição do receituário neoliberal e da falta de perspectiva de transformações mais profundas no sistema político, a possibilidade de um pacto social renovado entre os diversos grupos se tornou ainda mais distante e terminou por gerar condições para que “as contradições diacrônicas do processo de mestiçagem e cidadanização emergjam à superfície ‘democrática’”, conduzindo à fragmentação das demandas e alimentando tendências autoritárias e de violência estatal como formas de resolução de problemas de difícil assimilação institucional (RIVERA CUSICANQUI, 2010C, p. 108).

As organizações e movimentos sociais tentaram resistir de diversas maneiras às reformas impostas pelo neoliberalismo com greves e manifestações, tal como a Marcha pela Vida, realizada em 1985, durante a qual cerca de 15 mil mineiros marcharam até La Paz, sendo recebidos com violência e repressão pelo Exército nacional. Deve-se considerar, ainda, que a fragmentação do movimento katarista em vertentes ideológicas diversas a partir da redemocratização do país abriu caminho para que outras organizações indígenas criadas ao longo da década de 1980 fossem ganhando espaço no cenário nacional, tais como as organizações amazônicas que, com o aumento da influência estatal e da presença de empresas petrolíferas e madeireiras em seus territórios impostas pela nova lógica neoliberal, passam a revalorizar suas identidades étnicas. Dentre elas, destacam-se a Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), criada em 1987, e a Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), fundada formalmente em 1982.

A consolidação desses movimentos indígenas e a organização de uma ampla agenda de reivindicações comuns culminaram em atos de grande impacto simbólico durante este período, como a Marcha pelo Direito ao Território e à Vida dos Povos Indígenas no ano de 1990, convocada pela CPIB, que entregou formalmente ao governo sua proposta de reconhecimento do caráter plurinacional do Estado. Como resultado desse evento, as

organizações amazônicas reuniram-se em torno da CIDOB e adotaram o princípio da plurinacionalidade como eixo de suas demandas.

Também ganhou espaço, nesse contexto, o movimento cocaleiro surgido na zona do Chapare cochabambino, cujo fator principal de coesão desde a década de 1980 era a repressão pelos governos e a pressão internacional encabeçada pelos Estados Unidos contra o cultivo da folha de coca. Ao se organizarem em federações, desenvolveram uma política de identidade baseada na reinvenção de suas origens étnicas e do sentido cultural da planta da coca como símbolo de *bolivianidade* (PAJUELO TEVES, 2007).

Para la gran mayoría, provenientes de familias de colonos quechuas y aymaras, el uso de la noción de territorio significó considerar que el Chapare no era un simples destino de colonización, sino más bien un territorio ancestral. Mediante la adopción de la palabra “originarios”, eludieron las connotaciones discriminatorias contenidas en el uso de otros términos de identificación (como “indios”, “cocaleros” o “pichicateros”) y asumieron con orgullo la defensa de la hoja de coca y de sus reinventados orígenes étnicos (PAJUELO TEVES, 2007, p. 71).

Considerando tal cenário de emergência indígena e reconhecendo os riscos de estabelecer uma categorização diante da complexidade que o contexto boliviano apresenta, Cruz Rodríguez (2012) aponta basicamente três processos em torno dos quais os movimentos indígenas se organizaram, com vistas a facilitar a compreensão de suas articulações, demandas comuns e divergências: (i) movimentos indianistas e kataristas do Altiplano, onde a população indígena, sobretudo *aimara*, se organizou em comunidades territorializadas, com demandas que vão desde a autonomia e a reconstrução do *Qullasuyu*¹⁶ ao reconhecimento de direitos coletivos e modernização das formas de produção; (ii) movimentos camponeses dos vales, sobretudo *quéchuas*, recentemente “etnificados”, segundo ele, com o movimento cocaleiro, com demandas sociais mais amplas; e (iii) o movimento do Oriente, até pouco tempo isolado da sociedade nacional, cujas demandas estão relacionadas com o território, o reconhecimento de direitos e a administração de recursos naturais.

Dessa maneira, a abertura democrática na década de 1980 e as crises e revoltas que emergiram na Bolívia e em diversos países na América Latina na virada do século, expuseram os fracassos das reformas neoliberais, ao mesmo tempo em que geraram as condições para a reivindicação de mudanças políticas e transformações sociais que tiveram como elemento dominante o repúdio à hegemonia neoliberal dos anos 1990, impulsionando a

¹⁶ Defendido especialmente pelo CONAMAQ, como referência ao antigo império inca *Qullasuyu*, que se estendia por territórios da Bolívia, Chile, Peru e Argentina.

criação de organizações e movimentos indígenas e camponeses em torno da reconstrução de identidades étnicas e da reivindicação do reconhecimento do direito a seus territórios.

Desde abril de 2000, a crise entre o Estado e os setores mobilizados da sociedade ganha um novo patamar com a simbólica *Guerra da Água* em Cochabamba, desencadeada pelo descontentamento da população urbana e dos camponeses das áreas peri-urbanas com o aumento dos custos de serviços privatizados de distribuição de água potável. A luta contra o aumento e a vitória com a reestatização da distribuição da água permite que sucessivos conflitos em diversas partes do país criem um cenário de instabilidade e fragmentação hegemônica do bloco neoliberal, proliferando-se as mobilizações, marchas e bloqueios organizados por movimentos indígenas camponeses e de trabalhadores urbanos, os quais resultaram em inúmeros episódios de violência e confrontos com as forças estatais. Durante as eleições presidenciais de 2002, o líder indígena Evo Morales perdeu por uma diferença mínima para Sánchez de Lozada, com uma votação (20,94% contra 22,46% dos votos obtidos pelo presidente eleito) que já expressava o protagonismo que ia ganhando os movimentos sociais na crise que se acirrou nesta virada de século (PAJUELO TEVES, 2007; VIANA, 2016).

Em 2003, dois eventos simbolizaram o descontentamento com as políticas adotadas pelo governo Sánchez de Lozada (2002-2003). Em fevereiro, a revolta diante das tentativas governamentais de criar um imposto sobre o salário desencadeou a *Guerra ao Impuestazo*, deixando um saldo de dezenas de mortos e feridos por todo o país. Posteriormente, entre setembro e outubro, a insatisfação popular diante da decisão do governo de exportar as reservas de gás por território chileno, resultou em mobilizações sociais convocadas pela *Coordinadora del Agua* de Cochabamba. As tropas do exército reagiram violentamente aos bloqueios de caminhos organizados pela comunidade aimara de Warisata, resultando em mais mortes e feridos. Ao contrário do que esperava o governo, o episódio em Warisata – comunidade considerada um importante símbolo das lutas campesinas na Bolívia –, levou à radicalização dos protestos por organizações e movimentos sociais. Tais conflitos, que ficaram conhecidos como *Guerra do Gás*, culminaram na renúncia à presidência e fuga para os Estados Unidos do então presidente Sánchez de Lozada (PAJUELO TEVES, 2007).

O vice-presidente Carlos Mesa Gisbert (2003-2005) assumiu a presidência com a promessa de convocar uma Assembleia Constituinte, realizar um referendo sobre a exploração e exportação do gás, e a reforma da Lei de Hidrocarbonetos. Com esta agenda, inicialmente, recebeu o apoio do Movimento ao Socialismo (MAS), convertendo-se o líder Evo Morales em importante articulador de estabilidade política nacional. Todavia, diante da difícil relação entre Executivo e Congresso e da lentidão para implementar as medidas aprovadas no referendo, a

governabilidade da gestão de Mesa Gisbert se tornou insustentável e as pressões sociais voltaram a ganhar volume, com destaque para as mobilizações e bloqueios realizados em El Alto, cidade próxima à La Paz. A situação se agrava ainda mais com a convocação por Evo Morales em 2005 de um bloqueio nacional de caminhos pela Assembleia Constituinte e contra a Lei de Hidrocarbonetos tal como vinha sendo discutida no Congresso. Diante da insustentável situação, as manifestações e bloqueios se proliferaram e La Paz ficou completamente sitiada. Em junho, o presidente Mesa renunciou e o então Presidente da Corte Suprema de Justiça, Eduardo Rodríguez, assumiu interinamente o cargo com a única tarefa de convocar novas eleições.

Após um período de mais de dois anos de acentuada crise institucional e política, marcada por incertezas quanto aos rumos do país e pela efervescência de mobilizações populares, as eleições presidenciais convocadas para dezembro de 2005 resultaram na vitória massiva de Evo Morales pelo MAS, convertendo-se o governante com mais alta votação da história do país (54% dos votos). Além disso, tornava-se o primeiro indígena a chegar à presidência de um país sul-americano, “pondo-se frente a frente com a problemática secular da exclusão baseada, sobretudo, na fragmentação étnica, econômica e regional que aflige a Bolívia” (VIANA, 2016). A expressiva vitória consolidava, ainda, o MAS como o maior partido boliviano, com a maior bancada na Câmara dos Deputados e a segunda maior no Senado. Neste sentido, Viana (2016) entende que a vitória de Evo Morales representa um dos mais importantes fenômenos da política sul-americana no início deste século.

Para Pajuelo Teves (2007), a evolução desse conjunto de crises, sua expressão territorial, a participação de diversos atores sociais e seus impactos políticos, revelaram a rápida transformação dos protestos populares de corte anti-neoliberal em um conflito muito mais complexo, com crescentes conotações étnicas e classistas. Ele entende que a grave crise de hegemonia estatal expôs os limites das diferenciações regionais, étnicas e de classe historicamente construídas na Bolívia, bem como do processo inconcluso de formação nacional.

Ao analisar as políticas neoliberais e os modelos de desenvolvimento impostos aos Estados latino-americanos nas últimas décadas do século XX, Santos (2010) conclui que acabaram paradoxalmente reforçando o componente colonial da equação capitalismo-colonialismo ao tentar liberar o capitalismo de todas as mediações políticas nacionais, fazendo com que os Estados nacionais perdessem sua soberania a ponto de voltarem a ser semicolônias e levando ao aumento da dependência, da desigualdade e da exclusão. Tendo em vista que os Estados nacionais na América Latina continuaram a refletir a *colonialidade do poder* e as dinâmicas de exploração impostas pelo capitalismo global, pode-se concluir que os mesmos

difícilmente se alterarão sem que suas estruturas passem por transformações radicais, ou seja, sem a sua descolonização. Como lembra Quijano (2005),

o processo de independência dos Estados da América Latina sem a descolonização da sociedade não pôde ser, não foi, um processo em direção ao desenvolvimento dos Estados-nação modernos, mas uma rearticulação da *colonialidade do poder* sobre novas bases institucionais (QUIJANO, 2005, p. 135).

Desse modo, o contexto de profunda crise que marca o período neoliberal parece reforçar a tese de Rivera Cusicanqui (2010c) de que os diferentes ciclos históricos na Bolívia não representaram uma ruptura com as estruturas coloniais, mas apenas sua rearticulação por meio de novas modalidades de colonialismo interno. Parece reforçar, ainda, o argumento de Zavaleta Mercado (2009) de que a *formação social abigarrada* em países como a Bolívia, caracterizados pela presença de diferentes sociedades ou horizontes civilizacionais, representa um dos principais problemas para a construção do Estado-nação, a qual nunca pode se completar. Por outro lado, as fissuras que surgiram desse contexto desestabilizaram as relações de força entre Estado e sociedade e levaram a uma crise de hegemonia que pode ser entendida, como propõe Zavaleta Mercado (2009), como *momento constitutivo* para a construção de uma nova hegemonia.

Em seguida, analisarei as relações entre o projeto de nação que sustentou a implementação do neoliberalismo na Bolívia e a ascensão de processos de reconstrução identitária a partir da etnicidade, buscando compreender como a organização dos movimentos indígenas e camponeses possibilitaram a construção de um projeto de nação alternativo que ganharia força com o encontro da diferença indígena com o Estado representado pela chegada de Evo Morales ao poder.

3.1.1 Projetos de nação: multiculturalismo liberal e a reivindicação indígena de um Estado Plurinacional

Apesar da crise econômica e do aumento de desigualdades como resultado da imposição das políticas neoliberais, bem como de toda a instabilidade política e social impulsionada pela frágil hegemonia estatal durante as décadas de 1980 e 1990, as disputas em torno de um projeto de nação hegemônico resultaram em importantes conquistas para os povos indígenas da Bolívia. No cenário nacional, tais conquistas foram propiciadas pela abertura democrática e pela ascensão dos movimentos protagonizados por grupos historicamente

subalternizados, levando à aprovação de um conjunto significativo de reformas que possibilitaram sua participação ativa em espaços de representação do Estado e na formulação de políticas públicas específicas. No plano internacional, profundas transformações na agenda política com o fim da guerra fria e a emergência de preocupações como meio ambiente, desenvolvimento e direitos humanos, resultaram na aprovação de importantes instrumentos relacionados aos direitos indígenas, tal como a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes da Organização Internacional do Trabalho (de 1989, ratificada pelo Estado boliviano em 1991), a qual reconhece as noções de *povo* e *território indígena*.

Seguindo as diretrizes liberais internacionais sobre o tratamento da diversidade social, que foram sintetizadas sob o termo *multiculturalismo*, o projeto de nação do período neoliberal se caracterizou pela abertura e reconhecimento das identidades indígenas e pelo discurso da *unidade em meio à diversidade*, diferenciando-se dos projetos anteriores, que buscaram excluir os indígenas ou assimilá-los como mestiços e camponeses (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012). Desde a eleição de Sánchez de Lozada para a presidência em 2003, que teve como vice-presidente o importante dirigente katarista do *Movimiento Revolucionário Túpaj Katari de Liberación* (MRTKL), Víctor Hugo Cárdenas, ganham espaço no âmbito estatal as propostas de reconhecimento do caráter pluricultural e multiétnico do país e são abertos espaços para a participação popular.

A partir dessa abertura e das pressões exercidas pelos movimentos indígenas emergentes, a reforma constitucional de 1994 reconheceu o caráter *multiétnico* e *pluricultural* da sociedade boliviana; o direito normativo das comunidades indígenas segundo seus usos e costumes (artigo 171); o reconhecimento da propriedade coletiva, por meio das denominadas Terras Comunitárias de Origem (Lei INRA); o reconhecimento das autoridades indígenas tradicionais e de personalidade jurídica às formas tradicionais de organização comunal (Lei 1551 de Participação Popular); e adoção da interculturalidade na Reforma Educacional (GARCÉS, 2009). Embora tais conquistas caminhassem no sentido de sua “inclusão” na nação boliviana e estivessem limitadas às possibilidades do receituário neoliberal, podem ser entendidas como uma importante quebra nas relações de força entre Estado e povos indígenas e se tornaram importantes instrumentos de luta contra-hegemônica.

A relativa abertura à diferença indígena se articulava de maneira bastante complexa e tensa com as reformas neoliberais que seguiam sendo implementadas. Enquanto o Estado respondia às pressões dos movimentos indígenas com ações de cunho étnico, como a criação de instâncias institucionais específicas para tratar do tema, as organizações indígenas rejeitavam as atitudes que consideravam de caráter paternalista e segregacionista, dando

preferência a uma agenda que visava o acesso às instâncias de poder e decisão na administração pública. Para Pajuelo Teves (2007),

las organizaciones, conscientes de la estrecha vinculación entre la dominación étnica y classista, apelan a un abanico de demandas que no se restringen a los temas étnicos, sino que buscan proyectarse más allá, convocando a otros grupos sociales. De allí el carácter ambiguo de la relación establecida con los organismos estatales especializados en la administración de las políticas étnicas (PAJUELO TEVES, 2007, p. 77).

Neste mesmo sentido, Cruz Rodríguez (2012) afirma que a articulação entre neoliberalismo e multiculturalismo nos projetos de nação hegemônicos durante a década de 1990 resultaram em tensão permanente e numa experiência contraditória para os indígenas, já que o reconhecimento de suas particularidades e direitos coletivos se viu limitada pela carência de recursos e pela incapacidade do Estado para efetivá-los diante da lógica neoliberal, que enfatizava a redução do papel do Estado como promotor de desenvolvimento, deixando de ser o garantidor de direitos e resultando num reconhecimento retórico dos direitos dos povos indígenas. Ademais, a abertura de canais de participação política e em projetos de desenvolvimento levaram, em muitos casos, à cooptação de setores indígenas e resultou, paradoxalmente, em maior interferência do Estado nas comunidades e nas formas de vida comunitárias, por meio do controle de recursos e imposição de formas de funcionamento (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012).

Isso se explica pelo fato de que o projeto de nação levado adiante durante o período neoliberal, alicerçado em discursos de democratização, inclusão e participação política e em reformas culturais baseadas no multiculturalismo e na diversidade cultural como *discurso global* (RIBEIRO, 2014), resultaram na criação de mecanismos que buscavam reconhecer as diferenças culturais e étnicas e incluir os grupos historicamente subalternizados, porém sem alterar a hierarquização da desigualdade e desde que tal inclusão não ameaçasse a institucionalidade estatal e os valores democráticos liberais, mantendo as estruturas uninacionais e monoculturais do poder, e buscando combinar uma imagem de modernidade cosmopolita combinada com ícones do *indigenismo multicultural* (GARCÉS, 2013). Para Walsh (2012, p. 12), esse projeto utilizou-se do discurso da diversidade e do relativismo cultural para adiantar o neoliberalismo e o capitalismo global, buscando destruir a força sociopolítica e epistêmica dos movimentos indígenas e de suas alianças com outros movimentos e setores sociais.

Mientras la interculturalidad, semantizada desde el proyecto político indígena, implicaba la construcción de un nuevo orden social para el conjunto de la población –indígena y no indígena, el pluri-multi-culturalismo significado y ejercido desde las instancias de poder se basaba en el reconocimiento de la diversidad étnico cultural y la incorporación de ella dentro del mercado y el sistema vigentes. Enfrentar o cambiar las condiciones de colonialidad continua, la desigualdad, la hegemonía racializada blanco-mestiza, y el carácter uninacional y monocultural de las instituciones sociales, incluyendo el mismo Estado, no fue parte de la meta o proyecto (WALSH, 2012, p.12).

Desse modo, e considerando que essas lutas estavam inseridas num contexto de ascensão de políticas neoliberais impostas pelos organismos internacionais a diversos países da América Latina, incluindo a Bolívia, alguns autores entendem que tais reformas resultaram no reconhecimento de direitos sob uma perspectiva *culturalista*, ou seja, embora tenham levado ao reconhecimento retórico da diversidade da nação e à conquista de alguns direitos coletivos pelos povos indígenas, não implicaram, na prática, o reconhecimento de autonomias das populações (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012). Ademais, o aumento das desigualdades e a abertura ao capitalismo global resultaram na destruição das formas de vida indígenas em nome da “civilização” e da “modernização” da sociedade.

Muitos movimentos indígenas questionavam radicalmente esse reconhecimento retórico do multiculturalismo neoliberal, buscando fortalecer as articulações em torno de um projeto de nação alternativo, baseado na plurinacionalidade. O vazio deixado pela crise da esquerda nos anos de 1980 no campo popular e o acesso à educação formal fomentada durante o ciclo nacional-popular propiciaram a emergência de importantes lideranças e de uma elite intelectual indígena, as quais passaram a enfatizar a diferenciação e combater os discursos assimilacionistas, contribuindo para a construção de uma identidade própria baseada na etnicidade e de discursos e concepções políticas renovadas, que buscavam ressignificar positivamente o *indígena*. Todavia, para que tal processo de reidentificação étnica fosse amplamente incorporado pelas populações indígenas que haviam migrado para as cidades, as lideranças políticas e intelectuais tinham o desafio de construir um discurso que lograsse articular elementos indígenas com outros elementos de identificação com a sociedade mais ampla, pois as migrações para os centros urbanos tinham levado ao afastamento das referências simbólicas indígenas e à autoidentificação como mestiços ou *cholos* em razão da discriminação sofrida e da desarticulação de seus territórios, formas de trabalho e de vida. Dessa forma, os movimentos indígenas buscaram se apropriar e redefinir conceitos e categorias considerados fundamentais para as reconstruções simbólicas e como ferramenta de luta, tais como *povos*, *território* e *nações indígenas* (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012), além de autonomias. Neste

processo, passaram a se autodenominarem como *povos indígenas* ou *nações originárias*, buscando um lugar de protagonismo na construção do projeto de nação.

É neste período também que os movimentos indígenas formulam a primeira proposta de construção de uma sociedade plurinacional. Como lembra Pajuelo Teves (2007), a proposta aparece pela primeira vez na Tese Política aprovada no II Congresso Nacional da CSUTCB em 1983, tendo sido apoiada por diversas organizações, incluindo aquelas pertencentes às vertentes do katarismo. O documento afirmava:

No queremos parches ni reformas parciales, queremos una liberación definitiva y la construcción de una sociedad plurinacional que, manteniendo la unidad de un Estado, combine y desarrolle la diversidad de las naciones aymara, quechua, tupi-guaraní, ayoreode y todas las que la integran. No puede haber una liberación si no se respeta la diversidad plurinacional de nuestro país y las diversas formas de autogobierno de nuestros pueblos (CSUTCB, 1983 *apud* PAJUELO TEVES, 2007).

Para os movimentos indígenas bolivianos, o conceito de Estado Plurinacional tal como proposto implicava o reconhecimento de suas formas tradicionais de governo, a democracia comunitária como forma de democracia mais participativa, o reconhecimento dos direitos coletivos e de autonomias territoriais, e de formas alternativas de desenvolvimento. Apesar de a proposta dos movimentos indígenas não indicar o desmembramento do Estado boliviano, mas sim o reconhecimento da existência dentro do Estado unitário de distintas nações indígenas e de seu direito a se autogovernarem, o discurso governamental buscava combater as reivindicações dos movimentos indígenas e enfatiza a existência de uma nação diversa e única.

Ressalta-se, assim, que não foi introduzido nas reformas constitucionais da década de 1990 o conceito de *plurinacionalidade*, embora naquele momento já representasse uma importante ferramenta de luta e articulação dos movimentos indígenas em torno de um projeto de nação. As demandas dos movimentos indígenas encontraram sérias limitações e seus projetos de nação eram deslegitimados a partir do argumento de que constituíam uma ameaça à unidade nacional (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012). No discurso do presidente Paz Zamora fica clara tal posição:

[...] se nos plantea un problema muy claro frente a la diversidad: hacer de ella un punto de encuentro y de enriquecimiento mutuo, desde donde se construye una nación diversa pero única. Y lo planteo con pertinencia porque en nuestro país van surgiendo corrientes que quieren hacer de lo indígena un motivo más de desarticulación nacional. Y lo denuncié como presidente de todos los bolivianos, porque durante mi gobierno y mientras esté en democracia el Estado boliviano, no he de permitir ese tipo de atentados contra la existencia histórica de los bolivianos (PAZ, 1992 *apud* CRUZ RODRÍGUEZ, 2012).

Para além da preocupação do Estado com a manutenção de sua unidade territorial, Garcés (2009, p. 170) acredita que as *políticas da diferença* implementadas nesse período por meio de mecanismos estatais e globais de reconhecimento e tolerância da diversidade escondem “formas sutis de dominação sob um discurso e práticas incorporadoras e assimiladoras do diverso no aparato estatal e nos circuitos de acumulação do capital”. Walsh (2012) concorda que o discurso sobre a diversidade incorporado pelas reformas constitucionais realizadas em diversos países da América Latina na década de 1990 resultou no apagamento das relações de poder e no ocultamento da colonialidade, convertendo-se em um componente central do capitalismo global.

Para ela, a promoção da tolerância e a prática de reconhecer a diversidade, a partir de sua promoção como particularismos externos – conformados com base na ideia de culturas como totalidades, cada uma com seu conteúdo e tradição e mantidas em um tempo mítico –, “é representativa das novas formas de universalidade promovidas pelas políticas da globalização neoliberal”, as quais buscam articular políticas (*inter*)culturais e interesses econômicos transnacionais e globais, incorporando oficialmente a diferença enquanto a neutraliza e esvazia de significados. Por isso ela afirma que essas políticas parecem se configurar como a integração dentro dos paradigmas hegemônicos de conceitos que foram concebidos originalmente por grupos subalternizados para destacar a diferença colonial, sendo a *interculturalidade* um exemplo representativo desse tipo de apropriação conceitual.

Como exemplo, Walsh (2012) menciona a atuação dos bancos multilaterais como o Banco Mundial e o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) que, ao mesmo tempo em que criam fundos específicos e apoiam projetos voltados às populações indígenas, assessoram governos locais na implementação de políticas neoliberais que limitarão o exercício de direitos dos povos indígenas.

No son solo las relaciones de poder que se desdibujan en esta construcción discursiva y cognitiva de lo que podemos denominar el multipluriculturalismo oficial, sino también la manera como las categorías etnoracializadas han servido (y siguen sirviendo) para construir y perpetuar el peso de la colonialidad y reestructurar el colonialismo, y para lograr los intereses del capitalismo global. De esta manera, la memoria se borra y es reemplazada, de ahora en adelante, por la nueva diversidad en la cual los grupos étnicos coexisten pacíficamente, hasta con supuesta “voz” en el gobierno y en el Congreso Nacional, o al frente de los organismos multilaterales y de las empresas transnacionales (WALSH, 2012, p. 30).

Por outro lado, Garcés (2009) afirma que é preciso reconhecer que a abertura democrática e as conquistas em âmbitos nacional e internacional logradas pelos movimentos

indígenas durante a década de 1990 propiciaram a “acumulação de forças, aumento de visibilidade e de aprendizado das ferramentas de dominação do opositor, ainda que isso não tenha acontecido de modo unilateral”, e abriu espaços para pensar a *interculturalidade* a partir de uma visão mais ampla e crítica do que a elaborada pelo projeto estatal (GARCÉS, 2009, p. 172). Além disso, a implementação de políticas públicas específicas e a ratificação de tratados internacionais levaram ao reconhecimento de direitos e à uma reconstrução positiva das identidades indígenas.

As reivindicações dos movimentos indígenas durante esse período combinaram demandas de mudanças estruturais e mais amplas, como direitos humanos, controle político, redução da pobreza e aprofundamento da democracia, com demandas étnicas e culturais propriamente indígenas, como o reconhecimento do pluralismo jurídico, educação intercultural, autonomias territoriais, e a construção do Estado Plurinacional. Assim, a *questão indígena* ganhou visibilidade e tornou-se socialmente relevante na última década do século XX, abrindo espaço para as lutas por direitos de igualdade, bem como por afirmação de suas identidades étnicas e pelo reconhecimento do direito à diferença. Tais articulações resultaram num importante processo de politização e *consciência étnica* dos povos indígenas e de ruptura com a lógica de articulação de projetos de nação hegemônicos até então, nos quais – com exceção, de certa forma, do projeto nacional-popular –, os indígenas eram tratados de maneira passiva, a partir de tentativas de assimilação e de sua exclusão da construção dos projetos de nação.

Dessa forma, o fortalecimento dos movimentos indígenas e as conquistas deste fim de século, as alianças construídas com setores mais amplos da sociedade, os intensos conflitos políticos e sociais expostos principalmente pelas guerras da água e do gás e, ainda, a abertura para a construção de um projeto de nação alternativo propiciada pela chegada ao governo do Movimento ao Socialismo (MAS) e de Evo Morales, que se assumia como primeiro presidente indígena do país, tiveram um papel fundamental não só na proposição de um novo tipo de Estado, baseado na noção de plurinacionalidade, mas também para a reconstrução de suas identidades culturais, buscando uma integração diferente daquela proposta pelas reformas neoliberais.

O projeto de nação que nascia da articulação entre os movimentos indígenas rompia com a lógica assimilacionista e com o discurso da nação mestiça defendido pelas elites em diferentes épocas, e propunha o reconhecimento de suas diferenças culturais e direitos à autonomia e à autodeterminação, bem como à representatividade na estrutura formal do Estado. Assim, a partir do questionamento acerca das reais possibilidades de saída para o subdesenvolvimento no marco do capitalismo e da modernidade, os movimentos indígenas

desenvolviam projetos políticos alternativos e inovadores que apontavam para a construção de um novo padrão civilizatório.

A partir do exposto, apresentarei brevemente na segunda parte do capítulo como se deu a negociação do novo texto constitucional após a instalação da Assembleia Constituinte. De maneira mais específica, abordarei o processo de construção e atuação do Pacto de Unidade no âmbito da Assembleia Constituinte. Na terceira parte do capítulo, buscarei entender como sua atuação e as alianças construídas impactaram na formulação do projeto de nação que nasce com o Estado Plurinacional e nos processos de reconstruções identitárias indígenas, tanto no interior das representações simbólicas e discursivas quanto a partir da realidade histórica e das relações de poder estabelecidas com os demais atores que atuavam nesse espaço.

3.2 DO ESTADO-NAÇÃO AO ESTADO PLURINACIONAL: A LUTA POR OUTRO ESTADO E OUTRA SOCIEDADE

3.2.1 A Assembleia Constituinte

As crises econômicas e a frágil hegemonia estatal, o fortalecimento dos movimentos indígenas e as manifestações populares que marcaram a década de 1990, bem como a expressiva votação que Evo Morales recebeu na eleições de 2005 e a força relativa que contava o MAS naquele momento, em especial por conta da articulação nacional alcançada pelo sindicalismo camponês do país representada pelo *Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos* (IPSP), garantiram força para que o governo convocasse, em agosto de 2006, a Assembleia Constituinte que resultaria no novo texto constitucional com a ambição de refundar o Estado. A aprovação do texto, em 2009, representa simbolicamente este momento constitutivo, ainda que desde os primeiros meses de sua chegada ao poder Evo Morales enfrentasse uma forte oposição política.

Embora o MAS tenha sido criado a partir da articulação entre sindicatos camponeses como a expressão partidária do IPSP, Schavelzon (2012) entende que o MAS-IPSP lograria ter vida própria, para além da sigla e dos sindicatos, em especial com base na organização política de produtores de coca de Cochabamba e na hegemonia construída ao longo dos anos de 1990 com outros setores da esquerda, movimentos indígenas e sociais, assumindo o protagonismo em diversas marchas, bloqueios e enfrentamentos que marcaram o período. Neste sentido, ele afirma que o cenário constituinte aberto pelo MAS-IPSP não se reduzia aos interesses dos cocaleiros e das novas autoridades estatais, mas abria as portas “para que caminos

políticos de distintas procedencias, tendencias y destinos se expresaran, incluso algunos con signo opositor al Gobierno” (SCHAVELZON, 2012, p. 3), abertura esta que foi fundamental para que os movimentos indígenas pudessem inserir princípios norteadores da nova CPE.

Dessa forma, apesar de a convocatória da Assembleia Constituinte ter se dado a partir do êxito da articulação dos sindicatos camponeses em torno da criação do MAS-IPSP, é importante destacar que a vitória eleitoral de Evo Morales dificilmente seria possível sem a construção de uma hegemonia com os movimentos e organizações indígenas. Aliás, como já mencionado anteriormente, a proposta da Assembleia Constituinte com vistas à criação de um Estado Plurinacional nasceria no âmbito das mobilizações indígenas, tendo sido fortemente reivindicada pelos povos indígenas minoritários desde as marchas indígenas das terras baixas do Oriente e ganhado apoio posterior das organizações sociais das terras altas e também do MAS. Ou seja, as reivindicações indígenas pela construção de um novo tipo de Estado, que ganharam força a partir das demandas dos povos das terras baixas por autonomia política e territorial, bem como as demandas dos indígenas das terras altas pela reconstituição das instituições e formas de organização ancestral do *ayllu*, foram fundamentais para o desencadeamento do processo que resultou na convocação da Assembleia Constituinte e para que seus representantes chegassem a ocupar um lugar de destaque nas discussões que aconteceram neste âmbito, articulando-se politicamente com a base do MAS (SCHAVELZON, 2012).

A realidade de *camponeses indígenas*, que também se reconheciam como bolivianos e contrários à política neoliberal, uniu camponeses sindicalizados e povos indígenas de terras altas e baixas do Oriente e do Ocidente na reivindicação do *indígena* e do *comunitário*, articulado à descolonização como essencial para dar lugar a novas formas políticas e a outro Estado. Assim, a possibilidade de introdução da diferença indígena e comunitária no Estado foi o eixo articulador do encontro entre “camponeses con indígenas y otros aliados, por un lado, y ‘camponeses indígenas’ con el Estado, por outro” (SCHAVELZON, 2012, p. 7). É neste sentido que Schavelzon (2012) entende que

El encuentro de los indígenas con el Estado era así, al mismo tiempo, el encuentro de distintos indígenas; de indígenas y camponeses, de organizaciones, partidos, pueblos y movimientos; de sindicatos no indígenas, de dependencias públicas, viejos y nuevos militantes de izquierda, asesores y representantes políticos que a favor o en contra del espíritu liberal del derecho estatal, como proyecto de reforma o como canalización de una fuerza ancestral descolonizadora, daban lugar a las tensiones entre el Estado y formas indígenas no estatales, “salvajes” desde el punto de vista de la codificación burocrática, con un lugar para la Pachamama y relaciones comunitarias o indígenas amazónicas distintas al individualismo moderno, que entrarían en la

Asamblea Constituyente, y que formaban parte de la composición de fuerzas de cambio que buscaban al mismo tiempo crear un nuevo tipo de Estado y fortalecer o poner en funcionamiento el existente (SCHAVELZON, 2012, p.3).

Além disso, à chegada do MAS e desses novos atores ao governo em 2006, se somariam as propostas que vinham sendo articuladas por camponeses e indígenas diversos setores da classe média, como militantes de esquerda, funcionários públicos, universitários, agentes de organizações não-governamentais e autoridades de Estado. Assim, se juntariam também à bancada de constituintes advogados e profissionais urbanos (SCHAVELZON, 2012).

Porém, desde sua convocatória, a Constituinte se desenvolveria em um ambiente de muita tensão e disputas acaloradas. Para além das diferentes visões e conflitos de interesses que se revelavam entre camponeses sindicalizados e indígenas de terras altas e baixas, todo o processo foi marcado por enfrentamentos, muitas vezes violentos, entre o governo de Morales e a oposição política organizada na região da Media Luna, com Santa Cruz de la Sierra, Tarija, Beni e Pando, que constituíam uma força política importante por concentrar os departamentos mais ricos do país, onde se encontram importantes reservas de hidrocarbonetos descobertas há poucos anos. Essas forças opositoras reivindicavam descentralização política e autonomia econômica departamental, demandas que se relacionavam com o interesse de controlar e explorar recursos naturais e, ainda, com a indiferença racista com relação às maiorias indígenas da parte ocidental do país. Além disso, o referendo organizado pelos Comitês Cívicos da oposição para votar as autonomias departamentais resultou na vitória do “Não”, com 57,59% dos votos, mas em todos os departamentos opositores do Oriente venceu o “Sim”, resultando numa tensão entre diferentes interpretações dos resultados.

A partir desse resultado, as elites do Oriente passaram a reivindicar a divisão do país em duas partes: os Andes, apresentado como “occidente convulso y decadente”, e “una media luna pujante y progresista” (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012, p. 188). A necessidade de aprovação por dois terços dos constituintes do novo texto constitucional, embora o MAS tivesse conquistado uma maioria absoluta entre os constituintes eleitos (147 de 255 deputados), deixava o MAS com uma margem de manobra relativa e completava o cenário de tensão e disputa que marcou todo o processo constituinte, chegando a ser interrompido por diversas vezes devido a enfrentamentos violentos em razão da demanda de “capitalía plena” para a cidade de Sucre (SCHAVELZON, 2012; CRUZ RODRÍGUEZ, 2012).

As discussões em torno das regras e formas que se dariam a votação do novo texto constitucional se arrastaram por meses sem que se pudesse debater de fato o seu conteúdo.

A oposição lutou pela necessidade de aprovação por dois terços dos constituintes, contra a maioria absoluta defendida pelo MAS, e defendia uma Assembleia derivada do poder constituído e do poder dos partidos tradicionais (SCHAVELZON, 2012). Para o MAS, somente com uma Assembleia “originária” seria possível avançar no sentido de transformações profundas relacionadas à descolonização do Estado. Por fim, a lei aprovada, *Lei Especial de Convocatória à Assembleia Constituinte* (Lei nº 3364, de seis de março de 2006), definiu a necessidade dos dois terços de votos, mas abriu espaço para a construção de uma Assembleia com a participação de agrupações cidadãs, povos indígenas ou frentes e alianças estabelecidas entre estes (Artigo 7º), abertura esta considerada fundamental pelas organizações indígenas e pelo MAS para a aprovação de transformações mais profundas no Estado.

Segundo Albó (2009), uma maioria, composta por 52,3% dos constituintes eleitos, se autoidentificavam como pertencentes a algum povo originário¹⁷. Ele pondera que, embora a porcentagem seja menor que os 62% que se haviam autoidentificado como indígenas no Censo de 2001, o de 2006 foi muito mais representativo da realidade sociocultural do país do que qualquer outro Congresso ou Assembleia Constituinte anterior. A maioria dos constituintes opositores ao MAS na Assembleia provinha da região da Meia Lua e da agrupação Poder Democrático e Social (PODEMOS), sendo ligados a autoridades políticas da ditadura ou dos governos neoliberais e ao agronegócio exportador da região (SCHAVELZON, 2012). Essa oposição representaria um importante obstáculo ao MAS e aos movimentos indígenas no debate de temas considerados centrais para a construção de um projeto de nação descolonizador.

Apesar das resistências enfrentadas desde a convocação da Assembleia Constituinte, Santos (2010) entende que o debate que se abriu com a convocação da Assembleia Constituinte foi muito promissor, pois significa que “os movimentos sociais adquiriram a consciência de que os sistemas de dominação – capitalismo e colonialismo – são simultaneamente distintos e inseparáveis, e que sem entender a articulação entre eles não poderá ter êxito” (SANTOS, 2010, p. 60). Para Cruz Rodríguez (2012), assim como o levante da década de 1990 teve um papel fundamental na organização dos movimentos indígena camponeses e lutas por transformações nos imaginários nacionais, os quais resultaram em reformas estatais e reconhecimento de direitos coletivos, o processo constituinte que se desenvolveu entre 2006 e 2009 abriu um novo período na luta pela construção e pelo significado da nação. E é neste mesmo sentido que Walsh (2008) afirma que tais transformações políticas e sociais representam esforços *históricos, insurgentes e transcendentais*.

¹⁷ Do total de constituintes, 70% se identificaram como mestiços, 27% como indígenas originários e apenas 3% como brancos (ALBÓ, 2009).

Considerando que o Pacto de Unidade se constituiu como o mais importante espaço articulador para os diversos movimentos e organizações de indígenas e camponeses durante a Assembleia Constituinte, tendo sido ainda o espaço onde nasceram as propostas mais inovadoras para a transformação do Estado e da sociedade e que se tornaram os princípios centrais para a nova CPE, abordarei em seguida seu processo de constituição e atuação, desde a instalação da Assembleia Constituinte até a aprovação de sua versão consensuada para o novo texto constitucional.

3.2.2 O Pacto de Unidade e o árduo caminho para a Assembleia Constituinte

Como discutido na primeira parte do Capítulo, as constantes mobilizações campesinas e indígenas que tomaram conta da Bolívia na década de 1990, bem como o fortalecimento e organização desses grupos, foram fundamentais para o processo que culminou na refundação do Estado a partir da plurinacionalidade. Desde a quarta marcha indígena campesina do Oriente, Chaco e Amazônia, coordenada pela CPIB, e que demandava por terra e território, recursos naturais e pela titulação de Terras Comunitárias de Origem (TCO), os movimentos indígenas e camponeses buscavam construir uma proposta conjunta relativa à convocatória de uma Assembleia Constituinte. Todavia, foi somente após a Guerra do Gás e da queda de Sánchez de Lozada, em outubro de 2003, que os movimentos conseguiram impor uma agenda de reformas, que ficou conhecida como *agenda de outubro* (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012).

É neste contexto que emerge o Pacto de Unidade, como bloco político que reúne camponeses, indígenas e assalariados do campo, em torno do MAS, para a preparação de uma proposta conjunta para a Assembleia Constituinte, que já se mostrava inevitável naquele momento. Estruturado como um espaço de articulação e coordenação de posições para defesa de interesses comuns durante o processo constituinte, sua criação resultou de uma longa agenda de encontros setoriais, regionais e nacionais de tais organizações, anterior à instalação da Assembleia, durante os quais refletiram sobre suas problemáticas, desafios comuns e reivindicações.

Em setembro de 2004, o grupo se reuniu em Santa Cruz e formou o *Pacto de Unidad Programático*, elaborando uma proposta de Lei de Convocatória para a Assembleia Constituinte sob o lema “os excluídos de sempre não vamos excluir os excluídos de sempre”. Neste encontro, decidiram que a Assembleia deveria ser *soberana, participativa e fundacional* (GARCÉS, 2013). Compunham o Pacto, desde sua criação, as seguintes organizações:

Confederación Sindical Única de Trabajadores Camponeses de Bolivia (CSUTCB), *Consejo Nacional de Ayllus y Marks del Qullasuyu* (CONAMAQ), *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia* (CIDOB), *Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia* (CSCB), *Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa”* (FNMCB-BS), *Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz* (CPESC), e a *Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunitarios de Agua Potable* (ANARESCAPYS). O *Movimiento Sin Tierra de Bolivia* (MST), a *Asamblea del Pueblo Guaraní* (APG) e a *Confederación de Pueblos Étnicos Moxeños de Beni* (CPEMB) participaram das negociações iniciais e chegaram a assinar a primeira proposta formulada no âmbito do Pacto de Unidade, mas não firmaram a versão final consensuada. Além disso, o *Movimiento Cultural Afrodescendiente* se incorporou ao Pacto de Unidade e assinou a proposta final apresentada à Assembleia Constituinte.

Basicamente, o Pacto se consolidou com a proposta de construção de um *Estado Unitário Plurinacional Comunitário*, formado a partir dos povos como sujeitos coletivos e das nações originárias, as quais teriam certos graus de autonomia, nos termos previstos pelo Convênio 169 da OIT. Reivindicava, inicialmente, a existência de 16 nações originárias no território boliviano (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012). O Estado Plurinacional Unitário proposto pelo Pacto de Unidade se apresentava como uma alternativa ao Estado Republicano liberal e monocultural, a partir da noção de plurinacionalidade como caminho possível para a criação de um projeto de nação descolonizador e a criação de um outro tipo de Estado. Para Garcés (2013), no nível deliberativo, o Pacto de Unidade teve um papel extremamente importante, já que foi desde esse espaço que se pensou e se desenhou as bases para a nova Constituição Política do Estado (CPE).

Para tanto, o Pacto de Unidade realizou uma série de encontros durante o ano de 2006, que se iniciaram inclusive antes da convocatória da Assembleia Constituinte, no mês de agosto. O primeiro encontro, denominado *Encuentro de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Originarias*, foi realizado no mês de maio e nele se decidiu pela criação de um Comitê Técnico que teria como objetivo sistematizar as distintas propostas das organizações que compunham o Pacto de Unidade e apresentá-la no encontro seguinte. A *Primera reunión de la Comisión Técnica* foi então realizada no mesmo mês e nela se decidiu pelo agrupamento das propostas das organizações em oito eixos temáticos: Tipo e modelo de Estado, Ordenamento Territorial y Autonomias, Recursos Naturais, Meio Ambiente e Biodiversidade, Direitos e Deveres, Regime Agrário, Regime Econômico e Regime Social (Saúde e Educação). A *Segunda reunión de la Comisión Técnica* esteve centrada no modelo de Estado e no

reordenamento territorial do país, bem como na reflexão sobre o que significava reivindicar o reconhecimento da Bolívia como um Estado Plurinacional.

A partir do trabalho desenvolvido pela Comissão Técnica, foi realizado no mês de junho de 2006 o *II Encuentro de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Originarias*, culminando numa Declaração de 12 pontos que resumiam os acordos centrais a que se havia chegado até o momento. No mesmo mês foi realizada a *Tercera reunión de la Comisión Técnica*, que decidiu unificar os três eixos temáticos referentes a Terra, Recursos Naturais, Meio Ambiente e Biodiversidade em apenas um eixo, denominado Regime de Terra e Território. Durante o *III Encuentro Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Originarias*, realizando ainda no mês de junho, as organizações revisaram a Declaração anterior e finalizaram uma nova Declaração, com 13 pontos de consensos. A nova versão especificou o que se entendia por Estado Plurinacional e precisou o caráter de domínio e propriedade tanto de recursos naturais em geral como da terra e do território. Em seguida, a *Reunión de la Comisión Técnica preparatoria a la Asamblea de Organizaciones* definiu o documento base para a Assembleia Nacional das organizações e elaborou uma proposta de estratégia política para discussão e aprovação durante o encontro (GARCÉS, 2010).

A *Asamblea Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Originarias* aconteceu entre os dias 3 e 5 de agosto de 2006 em Sucre, e reuniu 400 delegados das organizações integrantes do Pacto de Unidade. Dentre os temas que mais geraram discussões durante a assembleia, destacam-se o debate em torno do sujeito *indígena originário camponês*, que já havia sido objeto de discussões desde os primeiros momentos de constituição do Pacto de Unidade, bem como a inclusão de referência à reconstrução do *Qullasuyu* em substituição ao nome Bolívia, que só foi resolvido minutos antes da entrega da primeira proposta às autoridades estatais. Neste encontro, foi aprovada a primeira versão da proposta do Pacto de Unidade, intitulada *Propuesta para la nueva Constitución Política del Estado: Por un Estado plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas, originarias y campesinas*. O documento contém os lineamentos e aspectos centrais das reivindicações das organizações indígenas e campesinas e foi entregue oficialmente ao Presidente da República no dia 9 de agosto de 2006.

Assim, nesta primeira fase de articulações internas, o Pacto de Unidade se mostrou um exitoso espaço de encontro de diferentes grupos subalternizados, conseguindo avançar na elaboração de uma proposta única, a partir de um intenso trabalho de discussões, debates e acordos realizados durante três meses. O encontro logrou, ainda, que os constituintes do MAS se comprometessem a defender as propostas do Pacto de Unidade em todas as

comissões da Assembleia Constituinte e a trabalhar coordenadamente com as organizações para a elaboração do novo texto constitucional (GARCÉS, 2010). O MAS também havia apresentado uma proposta própria, intitulada *Refundar Bolivia, para vivir bien*, assim como o PODEMOS, com seu *Proyecto de Constitución Política. Constituyente para la gente*. Todavia, a proposta do Pacto de Unidade se mostrou tão influente que foi parcialmente adotada pelo projeto do MAS e muitas de suas ideias centrais se tornaram objetos de intensos debates no âmbito da Assembleia Constituinte (GARCÉS, 2010).

Durante os meses seguintes, até janeiro de 2007, tanto o âmbito de articulação do Pacto de Unidade quanto da Assembleia Constituinte como um todo foi marcado por muitos impasses e tensões dentro e fora dos espaços institucionais. Desse modo, durante esse período o Pacto de Unidade praticamente não avançou no refinamento de sua proposta e na elaboração de um texto no formato constitucional, assim como também não avançaram em propostas os demais constituintes. Em geral, concentraram-se nas disputas em torno do sistema de votação da Assembleia e na aprovação da *Ley de Reconducción Agraria*. Além disso, no âmbito interno do Pacto de Unidade, revelavam-se suscetibilidades e disputas entre as organizações em busca de protagonismo e liderança na Assembleia Constituinte, o que tornou o processo de construção de um documento conjunto e de negociação com os demais constituintes e assessores do poder executivo bastante complexo (GARCÉS, 2010).

Finalmente, em janeiro de 2007, o Pacto de Unidade voltou a realizar reuniões conjuntas e avançou na elaboração de uma proposta para a nova CPE, agora no formato de texto constitucional. Durante essa fase, a proposta do Pacto foi aberta para discussão com outros atores, enriquecendo o documento e contribuindo para que voltasse a assumir seu protagonismo propositivo. Em 23 de maio de 2007, o Pacto de Unidade aprovou a segunda versão de sua proposta para o texto constitucional, intitulada *Propuesta consensuada del Pacto de Unidad. Constitución Política del Estado Boliviano: Por un Estado Unitario Plurinacional Comunitario, Libre, Independiente, Soberano, Democrático y Social*, estruturado a partir de cinco eixos centrais: o reconhecimento da preexistência dos povos indígenas, o que implica domínio originário sobre seus territórios e direito à autodeterminação; o caráter plurinacional e comunitário do Estado; o reconhecimento de direitos específicos para os povos e nações indígenas; o reordenamento territorial, incluindo territórios, municípios e regiões indígenas; e a defesa da terra e do território dos povos indígenas originários e camponeses. O documento foi entregue à bancada do MAS no mesmo dia, tendo sido adotado pela Assembleia Constituinte como documento base para a fase de elaboração do texto constitucional (GARCÉS, 2010).

A proposta incluía temas como a representação direta dos *povos e nações originárias indígenas e campesinas* em todos os poderes públicos, e previa também um regime de *autonomias territoriais indígenas originárias e campesinas e autonomias interculturais urbanas*, as quais implicavam na participação da gestão dos recursos naturais e em consultas para exploração dos recursos não renováveis (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012). Dentre os temas que mais geraram disputas internas no Pacto de Unidade, Garcés (2013) identifica os seguintes: modelo de estado; ordenamento territorial e autonomias; recursos naturais; terra e território; representação política; e direitos coletivos indígenas.

Para além das complexas disputas internas, é importante ressaltar que a chegada dessa diferença indígena aos espaços institucionais do Estado foi marcada por muita resistência dos grupos opositores ao governo e, durante todo o processo constituinte, fora do âmbito oficial da Assembleia, os constituintes indígenas e camponeses foram vítimas de uma forte e permanente assédio e discriminação racista, que incluiu insultos, negação de acesso a espaços como restaurantes e hotéis, perseguições e agressões físicas. Para os membros do Pacto de Unidade, as confrontações que aconteceram em Cochabamba em 2007 e em Sucre e Pando em 2008 demonstraram “el recrudecimiento de un racismo virulento escondido durante la década del multiculturalismo tolerante” (GARCÉS, 2009, p.27).

Depois de um longo caminho de negociação, num processo bastante complexo e marcado por muitas tensões e enfrentamentos, em 24 de novembro de 2008 a Assembleia Constituinte aprovou a proposta de texto constitucional. Posteriormente, em 8 de dezembro, na cidade de Oruro, é aprovada a versão final da CPE pelo Congresso Nacional, que foi referendada por consulta popular em 25 de janeiro de 2009 e promulgada pelo Presidente em 7 de fevereiro do mesmo ano, dando origem ao Estado Plurinacional. Todavia, Garcés (2010) ressalta que o texto final negociado no Congresso foi fruto de um pacto político entre senadores e deputados dos quatro partidos com mais representantes (MAS, PODEMOS, UN e MNR), sem a participação direta das organizações e movimentos sociais, resultando em inúmeras e substanciais alterações no texto aprovado pela Assembleia Constituinte e desvirtuando temas centrais reivindicados pelos movimentos indígenas e camponeses. Desse modo, a aproximação dos integrantes do Pacto aos assessores do Executivo foi fundamental para a compreensão dos enfoques de sua proposta. Segundo Garcés (2010), aspectos centrais da proposta, como o significado do Estado Plurinacional, a propriedade de recursos, as autonomias indígenas, dentre outros, tiveram que ser socializados e explicados, de forma a convencer os membros do MAS de que aceitassem tais reivindicações como parte de suas propostas para o texto constitucional.

Por isso Garcés (2013, p. 35) entende que, com o início do que ele denomina *momento do poder delegado*, o qual se inaugura com as negociações congressuais de outubro de 2008, “la potencia del proceso desatado por las movilizaciones que empezaron el 2000 y que había abierto el campo de posibilidades políticas se vio fuertemente neutralizada porque el proceso fue tomado por el poder constituido”. Ele lembra, ainda, que o Pacto de Unidade havia reivindicado uma Assembleia Constituinte *soberana, participativa e fundacional*, mas que a mesma acabou tendo um caráter derivado e esteve submetida a “los juegos políticos que permitieron permanentemente la rearticulación de la partidocracia en crisis luego de las insurreccionales movilizaciones del 2000, 2003 y 2005” (GARCÉS, 2010, p. 30).

Durante essa fase congressual, a proposta de texto constitucional aprovada pela Assembleia Constituinte sofreu 144 modificações, em 122 artigos. Embora permanecessem elementos importantes como o reconhecimento da plurinacionalidade, do pluralismo jurídico e da existência pré-colonial das nações e povos indígenas, originários e camponeses, foram eliminados do texto questões importantes como a cláusula que afirmava que as decisões da jurisdição indígena não deveriam ser revisadas pela jurisdição comum (art. 192). Ademais, formulou-se a participação direta dos povos indígenas sob um modelo multiculturalista de minorias (art. 146) e as autonomias indígenas foram limitadas sob o argumento de que não poderiam afetar os limites departamentais, reduzindo-as a espaços determinados pelas TCOs ou às competências municipais (GARCÉS, 2010).

Apesar das inúmeras alterações e da exclusão das demandas indígenas da versão do texto constitucional aprovada pelo Congresso, bem como da não participação direta da sociedade civil durante a fase de aprovação final, ainda assim tal processo representou um importante avanço no que se refere à possibilidade de inclusão da diferença indígena no Estado. Ressalta-se que o texto base negociado e as propostas centrais para a refundação do Estado foram elaborados pelo Pacto de Unidade. Vale recordar também que a Assembleia Constituinte contou com uma ampla representação e legitimidade durante os dois anos de trabalho. Mais do que a soma de organizações sociais, o Pacto de Unidade se consolidou como um importante movimento social indígena originário camponês e refletiu, em geral, a própria realidade social boliviana, que esteve marcada, na virada do século, por profundas crises econômicas, por uma intensa mobilização e organização social e pela crise de hegemonia estatal.

A forte tensão e a fratura social que marcava a sociedade boliviana foi determinante, em vários momentos, para evitar que o Pacto de Unidade se rompesse. A acumulação de experiências desde o início dos anos 2000 foi fundamental para estabelecer as bases e garantir o trabalho conjunto de organizações que possuíam tradições comuns de luta,

mas também interesses diversos em muitos temas e relações de poder bastante assimétricas. Além articular interesses internos tão diversos, o Pacto de Unidade logrou “pensar su propuesta no sólo para sí mismo sino en clave de país”, mantendo sua independência frente ao Estado e atores políticos governamentais.

Dessa forma, embora a proposta formulada pelas organizações indígenas e camponesas tenha sido apropriada pela institucionalidade estatal durante o processo constituinte e, de alguma maneira, tenha ficado subordinada a ela, o Pacto de Unidade conseguiu manter sua imagem de articulador social e de instância propositiva da sociedade civil. Neste sentido, em termos de lições aprendidas, os membros do Pacto concluíram que é fundamental pensar o movimento social-político-orgânico como uma trama complexa, marcado por avanços, retrocessos, negociações e interrupções. Entenderam que a autonomia com relação ao Estado foi fundamental e, assim, “en un proceso de relacionamiento complejo con el MAS-IPSP, en ocasiones conflictivo y en ocasiones de aliado, las organizaciones del Pacto trabajaron desde su identidad y no como apéndice del Estado, del sistema político o del movimiento político” (GARCÉS, 2010).

Considerando então que o Pacto de Unidade representou um importante espaço de encontro e articulação de movimentos indígenas e camponeses em torno da criação do Estado Plurinacional, bem como a influência que teve a proposta construída neste âmbito no texto constitucional aprovado pela Assembleia Constituinte em 2009, analisarei na terceira parte do presente Capítulo os processos de reconstruções identitárias que se deram a partir das disputas inerentes à construção de um projeto de nação alternativo, entendendo que tais processos foram fundamentais para a consolidação de um *bloco histórico* e, assim, para a construção de uma nova hegemonia e para a refundação do Estado.

3.3 PACTO DE UNIDADE E ASSEMBLEIA CONSTITUINTE: PROJETO DE NAÇÃO E (RE)CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS

Partindo da compreensão de que, em contextos como o boliviano, marcado pela colonialidade e pelo *abigarramento*, as construções identitárias não podem ser compreendidas fora da articulação entre superestrutura e estrutura, entende-se que é justamente essa complexa relação que permitirá analisar as contradições e limites inerentes à construção histórica do Estado, bem como as fissuras que possibilitaram a emergência dos movimentos indígenas e a construção de um projeto de nação alternativo e *desde abaixo*. Argumentou-se anteriormente que, embora tal cenário defina o terreno a partir do qual os grupos subalternizados puderam

atuar, é insuficiente para explicar a capacidade de mobilização e o protagonismo que assumiram as organizações indígenas durante o processo constituinte que se deu entre 2006 e 2009, sendo necessário entender como se relacionam as construções de seus discursos e projetos políticos com as interpelações identitárias e simbólicas inerentes a tal contexto, já que é a partir de tais articulações que se desenvolveu o projeto de nação proposto pelo Pacto de Unidade à Assembleia Constituinte.

A partir de tais considerações, e com vistas a analisar o processo de reconstruções identitárias que se deu no âmbito do Pacto de Unidade, buscarei, em primeiro lugar, entender como as identidades foram sendo articuladas em suas ações coletivas e na construção de um discurso político e posicionamento próprios. Tal análise permitirá entender como as identidades das organizações que compunham o Pacto foram sendo ativadas, estrategicamente, em discursos e práticas, dando origem a processos de identificação ou diferenciação com relação a outros atores em meio à luta pela consolidação de um projeto de nação hegemônico e ressignificando positivamente as categorias identitárias construídas pelo colonialismo para justificar a dominação e exploração desses povos e que seguiram sendo reinventadas em razão da persistência da *colonialidade do poder* nas estruturas da sociedade.

Em seguida, analisarei como as categorias *etnia* e *classe* foram articuladas no interior do Pacto de Unidade, definindo as alianças e embates entre maiorias e minorias indígenas, bem como entre indígenas e camponeses e, ainda, entre estes frente ao Estado. Essa tensão entre identificação étnica e identificação socioeconômica marcou todo o processo de construção do *indígena originário camponês* como importante instrumento de ação política no interior do Pacto de Unidade, assim como as disputas que se deram no âmbito da Assembleia Constituinte em torno de sua incorporação como novo sujeito de direito na CPE.

Por último, analisarei como esse novo sujeito coletivo que nasce no âmbito do Pacto de Unidade com a fórmula *nações e povos indígena originário camponeses*, foi apropriado pelo MAS em seu projeto de nação e finalmente incorporado à nova CPE, buscando entender como as alterações sofridas impactaram o projeto de nação que nascia naquele contexto e os significados em torno da nação e das identidades culturais tal como formulados pelos movimentos indígenas e camponeses, bem como suas implicações para a criação do novo Estado Plurinacional.

3.3.1 A comunidade imaginada desde “abaixo”: o Pacto de Unidade e a construção de um projeto de nação alternativo

As mudanças estruturais que possibilitaram a emergência indígena e a constituição do Pacto de Unidade como importante espaço de articulação e de construção de propostas para o processo constituinte foram explorados no capítulo anterior, quando busquei traçar como os indígenas foram articulados e resistiram aos projetos de nação dos ciclos colonial, liberal e nacional-popular, bem como na primeira parte deste capítulo, na qual discuti como a emergência e crise do neoliberalismo impactaram as construções identitárias e a articulação do indígena no ideário nacional. A partir da compreensão desse contexto histórico e dos fatores que nas últimas décadas contribuíram para a emergência dos movimentos indígenas e para os processos de reconstrução identitária, ou de *reindigenização identitária* (SUAZO, 2009), buscarei relacioná-los com os discursos e interpelações identitárias, simbólicas e culturais que nascem em meio à disputa por hegemonia.

Durante a década de 1970, o acesso formal à educação e a aproximação com intelectuais de esquerda favoreceram a organização dos movimentos indígenas, que tinham como eixo articulador o resgate de identidades étnicas e reconceitualização positiva da ideia de *índio*, sendo o katarismo, que emergiu na década de 1970, o mais expressivo deles (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012). Como explica Cruz Rodríguez (2012, p. 134), o katarismo “se constituyó en una especie de laboratorio ideológico donde se produjeron las principales concepciones políticas que más tarde serán reivindicadas por movimientos indígenas”.

A partir da década de 1980, ademais das importantes transformações nas dinâmicas e nas agendas políticas internacionais, tal como o fim da Guerra Fria e a emergência de temas como direitos humanos e meio ambiente, a redemocratização do país foi fundamental para o fortalecimento dos movimentos populares, assim como os processos de transformações identitárias. Mas é preciso considerar também que esse processo de redemocratização se deu num contexto marcado pelo discurso do *pluri-multi-culturalismo* neoliberal que buscou incorporar o indígena sem alterar a ordem política e socioeconômica vigente, impondo limitações aos movimentos indígenas e aos processos de reconstruções identitárias (SUAZO, 2009).

Dessa forma, tanto o horizonte colonial de longa data quanto as mudanças estruturais que marcaram a sociedade e o Estado boliviano nas últimas décadas do século XX e início do século XXI, são fundamentais para entender os processos de reconstruções identitárias que se deram no âmbito do processo constituinte e, de modo particular, no seio do

Pacto de Unidade. Para Cruz Rodríguez (2012), a produção do discurso político pelos movimentos indígenas tem como ponto de partida justamente o diagnóstico dos problemas que marcaram historicamente a construção da ideia hegemônica de nação boliviana, ou seja, a persistência do colonialismo, da opressão e exploração dos povos originários. Tal consciência levou ao questionamento da história oficial e, assim, à construção de uma outra história da nação, a partir da criação de categorias próprias, como *povos* e *nações originárias*, as quais foram fundamentais para o questionamento das imagens racializadas e negativas com que foram representados nos projetos de nação hegemônicos e para a construção de um projeto de nação alternativo, que afirmasse suas identidades como indígenas e questionasse as categorias anteriormente impostas.

Considerando que as identidades devem ser pensadas sempre sob rasura, como resultado das articulações e disputas de poder, ressalta-se que a reconstrução da história pelos movimentos indígenas se baseou em processos de identificação abertos e plurais, sendo essas identidades elaboradas e ressignificadas continuamente. Pode-se afirmar que esse esforço de reconstrução histórica foi um dos elementos centrais para a elaboração de novos sentidos para a nação e de discursos renovados, impactando diretamente as disputas pela hegemonia que se deram no contexto constituinte. Neste sentido, a desestabilização do significado hegemônico da nação que resultou da reivindicação de um projeto de nação a partir dos movimentos indígenas está intrinsicamente relacionada aos processos de (re)construções identitárias que se deram durante esse período de lutas pela transformação do Estado, resultando, dessa forma, não só na criação de uma nova identidade comum, o *indígena originário camponês*, mas também na reconstrução das identidades de cada organização que compôs o Pacto de Unidade.

Todavia, embora tais processos identitários sejam entendidos como abertos e plurais, deve-se lembrar que, como estratégia na luta pela representação e pelo poder, a reconstrução da história nacional pelos movimentos indígenas será marcada também por tentativas de estabilizar e fixar no tempo suas identidades, produzindo *fechamientos provisionais* “que tienen el efecto de hacer aparecer a las identidades como si fuesen terminadas y estables” (RESTREPO, 2014, p. 103). O resgate de termos como *nações originárias*, por exemplo, pode ser considerado uma estratégia que tinha como objetivo elaborar uma concepção essencial e fechada da identidade a partir da ênfase em aspectos tangíveis, como a história, a língua, o território e a cultura compartilhados, permitindo se reinventarem como nações prévias à conquista e à república. Assim, a reconstrução da história dos indígenas por si mesmos é apresentada como uma base de “objetividade” que visa legitimar suas demandas e definir seus adversários, estabelecendo os limites das relações entre os distintos setores indígenas e

populares e construindo antagonismos com outros atores, os *outros*, ou os adversários (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012). Ao questionarem a história pátria oficial, buscam reconstruí-la enfatizando a brutal violência ao qual foram historicamente submetidos e a resistência indígena em inúmeras rebeliões ou levantamentos, das quais derivariam as lutas contemporâneas. O exemplo mais emblemático dessa reconstrução é a recuperação da figura de Tupac Katari, antes associado à história oficial do nacionalismo revolucionário, e reconstruído como origem da resistência anticolonial indígena.

Ou seja, a reconstrução da história no discurso político dos movimentos indígenas permite delinear os antagonismos e definir os limites claros que dividem o mundo colonial em duas partes, reelaborando as identidades indígenas a partir da identificação do *outro* e de sua associação ao processo de dominação colonial e estabelecendo uma continuidade entre as lutas do ciclo colonial com as lutas atuais. Para tanto, a história reconstruída pelos movimentos indígenas busca contrapor a sociedade pré-colonial como uma ordem harmônica e civilizada à fragmentação dessa ordem como resultado da conquista colonial. A partir da estratégia identificada pela intelectual indiana Gayatri Spivak (BUTLER; SPIVAK, 2009) como *essencialismo estratégico*, constróem-se binarismos que separam a sociedade em ocidental, branca e violenta, dentre outros valores negativos, do mundo indígena, baseado na solidariedade, justiça e harmonia, reforçando o discurso político dos movimentos indígenas (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012). A Tese Política da CSUTCB, aprovada no II Congresso da organização, em 1983, afirmava:

Antes de la llegada de los españoles éramos pueblos comunitarios. En nuestra tierra no se conocía el hambre, el lobo, la mentira. En la zona andina nuestros ayllus, markas, suyus, eran la base de sustento de una gran civilización, en la cual se respetaba la autonomía y, la diversidad de nuestras formas de organización y de trabajo. En los llanos orientales, diversos pueblos independientes ocupaban vastos territorios y convivían con respecto y con libertad, desarrollando la orfebrería, la música y métodos de caza, pesca y recolección, muy elaborados y respetuosos del medio ambiente. Todo este desarrollo autónomo fue violentamente interrumpido con la invasión española de 1492. A partir de ese entonces hemos sido degradados a la condición de colonizados, bajo el nombre genérico de indios. Con ello hemos sido despojados de la soberanía sobre nuestros territorios, e incluso, se nos ha negado nuestra dignidad de seres humanos (CSUTCB, 1983).

Assim, a partir da reconstrução histórica e do estabelecimento dos limites de suas identidades, os movimentos indígenas foram definindo seus adversários e aliados e entrando na luta pelos significados e sentidos da *nação*, que se constituiu como um dos embates centrais no âmbito do processo constituinte, já que essa disputa era central para pensar as relações entre

Estado moderno, nação política e nações étnicas e, portanto, para pensar o modelo de Estado a ser adotado. Mas é preciso ter em mente que, para além das disputas estabelecidas com setores da oposição, os debates acerca da ideia de nação se deram também dentro do Pacto da Unidade, entre indígenas, camponeses, colonizadores e outras minorias. Enquanto alguns setores rejeitavam os termos *índio* ou *indígena* por constituírem legados da dominação colonial e preferiam se identificar como *povos originários* ou *nações originárias*, os indígenas do Oriente preferiam os termos *povos indígenas* ou *índios* e os andinos do altiplano preferiam a identificação como *aimaras*, *quéchuas* ou *originários* (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012).

Embora a categoria *nações originárias* tenha aparecido em diferentes momentos da história contemporânea boliviana, ela foi apropriada pelos movimentos indígenas nas décadas de 1970 e 1980, principalmente (i) pela influência das esquerdas socialista e comunista fortemente permeadas pela discussão sobre a questão nacional e as classes sociais nos escritos, em particular, do indígena e político Fausto Reinaga, fundador do *Partido Indio de Bolivia* e autor da obra *La revolución india* (1970); (ii) pelo panindinismo que marcou todo o continente neste período e que levou à adoção da categoria *nações índias*; e (iii) pelo intercâmbio entre movimentos indígenas e intelectuais das ciências sociais.

A pesquisadora boliviana Raquel Velasco (2012) explica que o termo *originário* foi formulado, mais precisamente, entre os dirigentes da CSUTCB durante o debate com a CIDOB relacionado à lei indígena para o oriente em 1991. A ênfase no termo *originário* não tinha como objetivo afirmar que os indígenas estão no território boliviano desde sempre, mas enfatizar que a presença e direitos destes povos possuem raízes anteriores à construção do Estado moderno liberal. Nas palavras de Albó (2008, p. 5), “nombre que incluso les coloca en ventaja sobre los otros que a fin de cuentas habían llegado más tarde”. Assim, defenderam o termo *indígena originário* como uma posição ideológica que delimitaria uma identidade étnica baseada na construção do *originário*, em contraposição ao termo *índio*, associado à dominação e imposição colonial e baseado em conotações negativas de marginalização e exploração (VELASCO, 2012). Mas Cruz Rodríguez (2012) entende que a identificação como *nações originárias* só tomou força mais recentemente, impulsionada principalmente pelo CONAMAQ e a defesa da reconstrução do *Qullasuyu*.

Considerando a importância da incorporação do conceito *indígena originário* tanto para as práticas e lutas sociais quanto para a produção de significados que faz parte da luta simbólica pela identificação e vai além do discurso, entende-se que sua construção tem sido fundamental para a consolidação de um projeto de nação alternativo e para a reinvenção da nação a partir da *plurinacionalidade*. Segundo Velasco (2012),

la invención «indígena originario» actúa como herramienta simbólica de producción de sentidos y significados en la construcción de imaginarios sociales. En esta línea, se trata de identificar las temáticas de identidad, territorialidad, pertenencia e inclusión, que se posicionan en la lucha del poder por los sentidos sociales, estableciendo una nueva lógica de nación o «comunidad imaginada» que pretende imponer su hegemonía a través del discurso, interpelando sentimientos de pertenencia e identidad a unos grupos sociales y a otros no (VELASCO, 2012, p. 291).

Para a autora, a força adquirida pela construção social do imaginário *indígena originário* pelos povos indígenas nas últimas décadas está relacionada, em partes, à constituição de um discurso político de rejeição aos 500 anos de dominação colonial e republicana, bem como à rejeição à construção da nação boliviana como nação política associada ao Estado moderno, ou à *comunidade imaginada*, na concepção de Anderson (2012), já que foram historicamente excluídos dos projetos nacionais hegemônicos. Para tanto, resgatam no passado compartilhado a origem comum, construindo uma *consanguinidade imaginada*, baseada na língua, cultura, tradições, mitos e memórias, para construir um sujeito *indígena originário* homogêneo, e mascarando uma história pré-colonial de diferentes relações interétnicas, marcadas por disputas, conquistas, relações de poder assimétricas e imposições políticas e culturais (VELASCO, 2012). Na primeira frase do Preâmbulo do novo texto constitucional aprovado em 2009 fica claro essa ênfase no *originário* como estratégia de reconstrução identitária baseada na anterioridade dos povos indígenas com relação à construção do Estado boliviano:

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 verdes 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 (ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA, 2009).

Tal construção do *indígena originário* está relacionada, ainda, de acordo com Velasco (2012), à histórica luta pela posse comunal da terra e à reivindicação em torno do direito originário das comunidades à terra e aos recursos naturais, já que suas comunidades são anteriores à conquista colonial e à criação do Estado-nação. Foi a partir dessa reivindicação que a CIDOB, por exemplo, elaborou o conceito de *territórios indígenas*, que seria fundamental para as lutas futuras em torno da construção do Estado Plurinacional e para a demanda por autonomia e autodeterminação nos seus territórios. Por fim, a construção social do *indígena*

originário busca se contrapor ao sentido de *índio* como categoria colonial. Dessa maneira, visa romper com a construção do *índio* como negação e ocultamento das diferenças étnicas e culturais dentro do Estado, lógica que levou à desintegração de identidades coletivas e à subordinação desses grupos aos mecanismos de reprodução do colonialismo interno.

Frente a estos procesos, la adscripción de lo «originario» surge como una herramienta simbólica del imaginario de identidad étnica, es decir, básicamente como la antítesis a las categorías de indio, mestizo y cholo. «Indígena originario» se construye desde la necesidad del movimiento indígena (especialmente los grupos amazónicos), de marcar la diferencia frente al concepto de campesino, que surge con la revolución de 1952, como una propuesta homogeneizadora que articuló el proceso de campesinización y consolidó el proyecto mestizo (VELASCO, 2012, p. 292).

Neste sentido, pode-se afirmar a construção do imaginário do *indígena originário*, embora esteja baseado em estratégias de *fechamento provisional* ou *essencialismos estratégicos*, articula-se com a necessidade de construir uma nova etnicidade, baseada na diferenciação que se conjuga tanto com as lutas políticas e reivindicações históricas dos grupos étnicos quanto com a dinâmica de luta de poder pelos sentidos e significados da nação que vão sendo socialmente construídos. Aproxima-se, desse modo, de uma concepção de etnicidade tal como entendida por Hall (2014, p. 342), de que “el término etnicidad reconoce el lugar que juega la historia, el lenguaje y la cultura en la construcción de la subjetividad y de la identidad, al igual que el hecho de que todo discurso está localizado, posicionado, situado”. Pode-se afirmar, portanto, que esses movimentos, ao emergirem das margens, buscam construir uma nova e positiva concepção da *etnicidade*, baseada no reconhecimento das diferenças, e distanciando-se do que Hall (2014) denomina de *velhas etnicidades* operadas pelos discursos historicamente dominantes.

Neste contexto, a criação de símbolos e artefatos culturais são fundamentais para ir legitimando essa nova identidade étnica e para consolidar sua invenção como parte fundamental do imaginário que viabilizará a constituição de um novo sujeito coletivo durante o processo constituinte (VELASCO, 2012). É a partir dessa lógica que os movimentos indígenas buscaram resgatar figuras heroicas como Tupac Katari e Tupac Amaru e símbolos como a *wiphala*, a bandeira multicolor que remonta aos movimentos indianistas e kataristas das décadas de 1970 e 1980 e que foi convertida no emblema político mais importante e representativo das reivindicações indígenas contemporâneas ao conjugar complexos significados relacionados à cosmovisão originária (PAJUELO TEVES, 2007). Como explica Pajuelo Teves (2007), a construção desses símbolos e discursos alternativos que questionam os

imaginários oficiais da nação é um componente estratégico da própria construção dos movimentos indígenas como importantes atores políticos e que resultará na reformulação dos imaginários hegemônicos da nação.

À medida que iam se organizando e reconstruindo suas identidades étnicas, os povos indígenas começaram a expressar claramente que as propostas estatais não eram suficientes e que o reconhecimento do caráter *multiétnico* e *pluricultural* da sociedade seria apenas o primeiro passo para a correção de injustiças históricas. Entendem que, para além da existência da diversidade em si, o reconhecimento por parte do Estado deveria implicar na reforma das normas jurídicas e da própria estruturação estatal. A partir dessa compreensão, ganha força a reivindicação pelo reconhecimento de nações étnicas dentro do Estado e as demandas em torno da necessidade de se passar de um *Estado pluricultural* a um *Estado plurinacional* (ALBÓ, 2008). A primeira versão da proposta formulada pelo Pacto de Unidade apresenta algumas definições do que deveria ser o Estado Plurinacional na concepção dos movimentos indígenas e camponeses:

- El Estado Plurinacional es una propuesta de los pueblos indígenas, originarios y campesinos con el fin de construir una identidad nacional fundamentada en las identidades locales, la unidad nacional y un modelo de descentralización del poder político, administrativo y económico.
- El Estado Plurinacional es un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos, reafirmando y recuperando nuestra autonomía territorial, para alcanzar la vida plena, para vivir bien, con una visión solidaria y de unidad de todos los bolivianos y garantizando el ejercicio pleno de todos los derechos.
- Con el Estado Plurinacional se busca la reconstitución territorial, fundamentada en el auto-reconocimiento de cada pueblo indígena como nación originaria.
- Es necesaria la declaratoria de Estado Plurinacional porque en el Estado boliviano habitan muchas naciones. No vivimos en un Estado-Nación; vivimos en un Estado unitario pero con muchas naciones (PACTO DE UNIDADE, 2006).

Como se pode depreender de tal proposta, o projeto de nação defendido pelo Pacto de Unidade, assim como pela maioria dos movimentos indígenas organizados na América Latina, não tinha pretensões separatistas ou uma reivindicação nacionalista no sentido de pretender sua autodeterminação em um Estado próprio e em confronto ou eliminação das outras nações, mas no marco do Convênio 169 da OIT¹⁸. Dessa forma, pode ser interpretado como um

¹⁸ Afirma o artigo 1 do Convênio 169 da OIT que o instrumento se aplica: “b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”.

projeto de nação transformador e alternativo aos projetos de nação hegemônicos, o qual visava resgatar a diversidade, reconhecer a existência da diferença indígena e corrigir desigualdades e discriminações. Para além das reivindicações próprias, tal projeto pretendia se consolidar a partir de uma reivindicação nacional, numa luta pela transformação dos significados do Estado como um todo (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012).

Mas a proposta não foi bem recebida pelos constituintes de oposição, que argumentavam em defesa da ideia de mestiçagem e afirmavam que o reconhecimento da diversidade levaria à fragmentação da unidade nacional, radicalizando seus discursos em defesa do Estado nacional e as acusações de separatismo por parte do Pacto de Unidade. Para Cruz Rodríguez (2012), esse argumento possui uma estrutura arquetípica:

frente a la identificación de los indígenas como “naciones originarias” o “nacionalidades” afirman la existencia de una sola nación, desconocen las demandas de reconocimiento de la diversidad de las naciones andinas, afirman el mestizaje como el deber ser nacional y se oponen a las demandas de autonomía y territorio considerando que los indígenas quieren la división de sus países o el establecimiento de “Estados dentro del Estado” (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012, p. 253).

Diante das resistências que encontraram, as organizações que compunham o Pacto de Unidade acordaram, para a segunda proposta apresentada à Assembleia Constituinte em 2007, a definição do Estado como *Estado Unitário Plurinacional Comunitário*, como forma de desconstruir as acusações de separatismo por parte dos constituintes de oposição. Como projeto descolonizador e alternativo ao Estado liberal e monocultural, previa ainda a participação direta dos povos e nações indígenas nos poderes públicos, ou seja, propunha a inclusão da diferença indígena no Estado, e não a sua separação. Partem então da constatação de que na Bolívia não existe uma nação e de que a nação boliviana ou nação mestiça é fictícia, já que não chega a incorporar as populações indígenas na unidade que pretendem representar. É neste sentido que o projeto de nação, a partir da plurinacionalidade, busca uma forma distinta de integração da diversidade, que reconheça os indígenas e que os permita ter um papel ativo no processo de construção da nação, mas com o reconhecimento de certos graus de autonomia, o que não significa reivindicar sua separação do Estado boliviano.

Como se pode perceber, as tensões relativas à proposta de construção do Estado Plurinacional tinham como pano de fundo as disputas em torno dos significados diretores da *nação* enquanto conceito político ou étnico-cultural. Enquanto os movimentos indígenas reivindicavam o reconhecimento de suas diversas nações a partir do entendimento da nação como comunidade étnico-cultural, que não resultaria na negação de suas identidades políticas

como bolivianos, mas na articulação entre ambas, os opositores à proposta do Estado Plurinacional reivindicam o reconhecimento da *nação boliviana* como única nação possível na relação com o Estado, associando o significado da nação à ideia de comunidade política que conforma o Estado. Para os movimentos indígenas, a superação da condição de pobreza e exclusão passa necessariamente pelo reconhecimento de suas identidades e formas de vida próprias e, portanto, de suas nações.

Assim, as construções simbólicas e sociais em torno da etnicidade e da ideia de nação indígena ou originária foram fundamentais para a construção do novo projeto de nação e para os sentidos e significados centrais da nova CPE, convertendo-se o *indígena originário camponês* na essência do discurso político e eixo central para a *reinvenção da comunidade imaginada*, nas palavras de Pajuelo Teves (2007). Neste mesmo sentido, Velasco (2012) entende que

dicho discurso va interpelar a los individuos como sujetos colectivos, delimitando la sujeción de estos sujetos al sujeto único. De ahí que busca construir un Estado comunitario. Asimismo, interpela a la sociedad boliviana tratando de imponer una identidad étnica que englobe a la nación, lo que ha generado la profundización y polarización de dos visiones y lógicas, la tradición ancestral (comunitaria) y la moderna (neoliberal). Como también, una negación de los sectores mestizos y cholos. Se trata, de una manera, de imaginar la comunidad política que ahora se encuentra en pugna en la lucha por el poder simbólico de los sentidos y significaciones sociales (VELASCO, 2012).

A partir do exposto, conclui-se que a criação do Estado Plurinacional tal como proposto pelos movimentos indígenas passa pela reconstrução do passado e de suas identidades como forma de definir suas estratégias de luta pela construção de um projeto de nação que se torne hegemônico. Assim como as identidades não estão definidas *a priori*, sendo construídas continuamente na produção de significados e nas lutas sociais a partir das diferentes posicionalidades e movimentos políticos, a reconstrução da história também não é definitiva, ou seja, esse retorno ao passado nunca é direto e literal, sendo sempre recontado, redescoberto, reinventado: “*vamos hacia nuestros pasados a través de la historia, a través de la memoria, a través del deseo, no como un hecho literal*” (HALL, 2014, p. 361).

Mas Albó (2008) alerta para o fato de que essa reinvenção não pode significar o afastamento da realidade e do terreno concreto de luta, que são sempre mais complexos. Reinventar ou imaginar a comunidade não significa necessariamente enganar nem se enganar, podendo inclusive significar a reconstrução de identidades grupais entendidas como mais fiéis às raízes comuns (ALBÓ, 2008). Também não significa negar que a identidade tenha um

passado, “mas reconhecer que, ao reivindicá-la, nós a reconstruímos e que, além disso, o passado sofre uma constante transformação. Esse passado é parte de uma ‘comunidade imaginada’, uma comunidade de sujeitos que se apresentam como sendo ‘nós’” (WOODWARD, 2012, p. 28).

Neste sentido, as análises dos processos de formulação de um projeto comum de nação no âmbito do Pacto de Unidade têm demonstrado que os movimentos indígenas foram capazes de articular políticas de identidade bastante complexas, dotando de conteúdos mais amplos a luta étnica, que passa a ser articulada a narrativas alternativas da nação política, levando à reinvenção discursiva e prática da *comunidade imaginada* e abrindo caminhos para pensar novas possibilidades para o Estado, com base em outros valores e princípios.

3.3.2 A identidade pensada desde “abaixo”: o Pacto de Unidade e a construção do indígena originário camponês como instrumento de ação política

Além das disputas acerca dos significados da *nação*, outro debate que esteve presente durante todo o processo de formulação de um projeto comum pelo Pacto de Unidade se deu em torno da definição do sujeito coletivo de direito que seria incorporado à nova CPE e das tensões entre *etnia* e *classe* inerentes à tal construção identitária. Proposta inicialmente pelo Pacto de Unidade, a definição do sujeito coletivo que nasceria com a nova constituição era de extrema relevância, pois definiria como se daria o encontro da diferença indígena com o Estado e, a partir deste, como seriam negociados direitos específicos, incluindo autonomia, território e representação e participação política.

Tendo em vista que a recuperação da identidade étnica na Bolívia por parte dos kataristas nas décadas finais do século XX foi realizada especialmente no seio da CSUTCB, uma organização classista-campesinista, a tensão entre as categorias *etnia* e *classe* marcou profundamente os processos de reconstrução identitária dos movimentos indígenas e camponeses na década de 1990, fazendo com que se consolidasse a interpretação de que “debemos ver la realidad con dos ojos: con el de clase, como camponeses explotados, junto con todos los explotados; y con el de etnia, junto con todas las naciones oprimidas” (ALBÓ, 2008). No final dos anos de 1990, o surgimento do CONAMAQ recolocou mais explicitamente o enfoque étnico, o qual acusava a CSUTCB de ser uma organização sindicalista, embora nesse momento já tivesse construído um forte discurso étnico. Para Albó (2008), por trás dessa disputa por discursos em torno de identidades indígenas mais puras ou autênticas, é provável que se oculte também uma luta pela conquista de maior presença e capacidade convocatória do

CONAMAQ, já que era recém-criada e buscava conquistar legitimidade. Valencia e Zurita (2010, p. 68) acreditam que “esta tensión visibilizaba una disputa constante en muchas comunidades andinas y de los valles interandinos, de dos formas de organización en un mismo territorio, que en muchos casos representaban a una misma población, el *sindicato* y el *ayllu*”.

Desde então, o jogo permanente entre identidade étnica e de classe se acirrou, mas, ao mesmo tempo, os movimentos indígenas e camponeses conseguiram articulá-las como estratégia para reforçar-se mutuamente, sem que uma fosse plenamente reduzível à outra. Tal estratégia foi fundamental para fortalecimento desses movimentos na virada do século e para a consolidação dos discursos em defesa das *nações originárias* e da *plurinacionalidade*, os quais estavam articulados com lutas mais amplas e mobilizações internacionais. Deve-se recordar, desse modo, que a possibilidade de construção de alianças e de mobilização diante de uma causa comum foi fundamental, no âmbito latino-americano, para a união de movimentos de povos indígenas, negros, camponeses, operários e outros setores populares no contexto da celebração dos 500 anos de resistência, resultando na emergência de importantes organizações populares em diversos países (ALBÓ, 2008).

Para além das estratégias em torno da construção de alianças expansivas, é preciso considerar que a priorização pelo reconhecimento por meio da identificação étnica (como indígena) ou de classe (como camponês) pode representar também um mecanismo de defesa, o qual está relacionado com a estratégia de escolha da denominação que provoque menos rejeição social, não resultando necessariamente em processos reais de transformação identitária. Neste sentido, Albó (2008) explica que, em sociedades (neo)coloniais racistas ou discriminadoras, toda autoidentificação tem uma dose de subjetividade maior, já que a adoção de um ou outro termo tem relação, muitas vezes, com uma estratégia de sobrevivência ou luta. O autor pondera, ademais, que as estratégias identitárias podem ser definidas também a partir de vantagens práticas, como a conquista de direitos específicos ou o reconhecimento legal de um território indígena.

Essa tensão relacionada à articulação entre identificação étnica e classificações socioeconômicas se explicitou, de maneira especial, no âmbito do Pacto de Unidade, já que o mesmo era constituído por uma gama bastante heterogênea de organizações, as quais se dividiam em dois grandes blocos e se aproximavam ou se distanciavam, em diferentes graus, de suas identidades como indígenas e camponeses, a partir do momento político, das alianças e das posicionalidades assumidas. Garcés (2010) recorda que o debate em torno do sujeito coletivo *indígena originário camponês* era objeto de amplas discussões desde os primeiros momentos de constituição do Pacto de Unidade. Inicialmente, a identificação como grupos

explorados e excluídos pela diferença colonial foi fundamental para a consolidação do Pacto, possibilitando a construção de uma *unidade de classe*. Todavia, a diversidade de concepções e interpretações acerca do Estado e de suas próprias identidades fez com que a conformação do Pacto e a construção de consensos se mostrassem bastante difíceis desde seu início.

Schavelzon (2010) entende que o projeto de Estado Plurinacional formulado pelo Pacto de Unidade tinha essa tensão entre identificação étnica e classista em seu âmago, já que estava conformado de forma mais permanente por três organizações de matriz campesina (a CSUTCB, os colonizadores e a Central de Mulheres Camponesas Bartolina Sisa) e duas organizações de matriz indígena e originário (CONAMAQ, nas terras altas, e CIDOB, nas terras baixas). Ele explica que, “em função desta divisão no mundo político boliviano, a união de indígenas e camponeses aparecia em primeira instância como contra natural” (SCHAVELZON, 2010, p. 73), e que as duas partes explicitavam suas diferenças nas relações cotidianas no âmbito da Assembleia. Dessa forma, torna-se imprescindível compreender como essas organizações tão heterogêneas em termos de estrutura, identidades e demandas conseguiram se unificar e elaborar propostas conjuntas, tal como a construção do sujeito coletivo *indígena originário camponês*, a partir da identificação de elementos comuns, de tensões e das diferenças existentes entre elas. Para tanto, é preciso ter em mente que os processos de identificação e diferenciação são empreendidos tanto no interior do Pacto de Unidade quanto com relação aos demais atores envolvidos no processo constituinte, dando origem a processos de construções identitárias múltiplos e definindo estratégias diversas em termos de representações simbólicas e discursivas.

Considerando que ademais da autoidentificação étnica, tais estratégias identitárias servem também para diferenciar, qualificar ou desqualificar o *outro* a partir da construção do *eu*, deve-se considerar também o caráter relacional da identidade, ou seja, a compreensão de que é a partir da relação com o “outro”, não apenas diferente, mas antagônico, que os sujeitos articulam novos elementos em seus discursos e modificam suas identidades (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012). Desse modo, Albó (2008, p. 7) afirma que o jogo de identidades inclui “jugar con muchas cartas e identidades a la vez y se saca una u otra o varias cartas según lo que convenga em cada momento. Más aún, estas cartas pueden provenir de distintos tipos de naipes”. Por isso é preciso considerar que as identificações de classe e etnia não representam divisões fixas, e que, com base no contexto, alianças e interesses em jogo, os movimentos constroem suas identidades como mais indígenas originários ou como mais campesinas, articulando-as de maneira complexa.

Dessa maneira, a diferença que é construída neste contexto não é fixa nem absoluta, devendo ser compreendida pelo conceito de *différance* como posicional e conjuntural, ou seja, de uma diferença que não é absoluta, mas que vai sendo construída no calor da luta, tanto a partir das posições quanto do movimento, numa contínua tensão entre identificação e diferenciação (HALL, 2014). Assim, pensado como um processo contingente, “el establecimiento de estas diferencias con otros actores también abre la posibilidad de articularlos en su discurso político, siempre y cuando construyan un adversario común que los convierta en equivalentes frente al Otro antagónico” (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012, p. 139). Por isso Garcés (2010) defende que, embora a construção histórica de cada organização integrante do Pacto de Unidade seja relevante, é preciso considerar que suas posições não são fixas, e que as diferenças de ênfase percebidas em cada organização durante o processo constituinte estão relacionadas ao deslocamento de alianças, num contexto bastante heterogêneo e de relações assimétricas.

No que se refere aos discursos e posicionamentos identitários conjuntos assumidos “para fora”, no espaço mais amplo da Assembleia Constituinte, o Pacto de Unidade se uniu sob o lema “juntos somos fuertes” e buscou consolidar uma identidade homogênea, como uma frente de luta por objetivos compartilhados. Tal construção pode ser percebida em um trecho de uma entrevista concedida em 2009 por Isáac Ávalos, então Secretário Executivo da CSUTCB: “Y no hay ninguna diferencia entre nosotros, todos son quechuas, son indígenas, son aymaras, somos los mismos, no hay diferencia, es lo mismo” (SCHILLING-VACAFLOR, 2008).

Todavia, internamente, as diferentes concepções e prioridades no projeto de nação que nascia no âmbito do Pacto, bem como as inerentes relações de poder entre os diversos atores, eram motivadoras de intensos embates. A mais evidente divisão interna, entre organizações consideradas classistas e aquelas consideradas indígenas, tem como pano de fundo justamente a tensão entre identificação étnica e classista e levou à construção de discursos que buscavam diferenciar e separar o *eu* e o *outro*, dividindo o mundo em *indígena* e *não-indígena*. Com relação à tal disputa, Schilling-Vacaflor (2008) afirma que as construções dualistas podem ser encontradas tanto nos discursos do CONAMAQ quanto da CSUTCB.

En el CONAMAQ, las autoridades y los representantes crean la imagen de que los sindicatos tienen características opuestas a los ayllus, al ser egoístas, buscar su beneficio propio y valorar lo individual más que lo colectivo; al ser occidentales y seguir la imposición externa en lugar de ser auténticos. Por otro lado, los representantes de los sindicatos siguen la lógica de la orientalización, y afirman que el CONAMAQ es reaccionario, etnocentrista y cerrado, y que busca un retroceso y la fragmentación, mientras que la CSUTCB es más

moderna y abierta, y trabaja en prol del bienestar para todos y la unidad del país (SCHILLING-VACAFLOR, 2008, p. 08).

Assim, com vistas a marcarem suas posições políticas e defenderem interesses específicos a partir dessa estratégia identitária, as organizações integrantes do Pacto de Unidade acabaram por criar essencializar a diferença e criar imaginários em torno de identidades que não refletiam a diversidade real, invisibilizando outras formas possíveis de identificação, como se esses dois mundos fossem automaticamente excludentes, autônomos e autossuficientes (HALL, 2014). Esse tipo de posicionamento dificultava a negociação em torno da criação de um sujeito coletivo comum que pudesse ser incorporado ao novo texto constitucional. Além disso, do ponto de vista teórico, Hall (2014, p. 294) entende que o *momento essencializante* é débil, porque naturaliza e des-historiciza a diferença, fixando seu significado “fuera de la historia, fuera del cambio, fuera de la intervención política”. Neste sentido, entende-se que esse tipo de *essentialismo estratégico*, embora possa ser uma importante ferramenta na luta em determinados momentos contra a colonialidade do poder, ao reforçar as diferenças entre o mundo indígena do mundo colonial, pode também representar um obstáculo para a construção de novas identidades, que não estejam baseadas em binarismos, essencialismos e no ocultamento das múltiplas diferenças.

É preciso considerar, ainda, que as disputas em torno das categorias *etnia* e *classe* são influenciadas pelas diferentes relações estabelecidas entre as organizações integrantes do Pacto de Unidade e as forças políticas, em especial o MAS. Enquanto as organizações sindicais sublinhavam sua identificação classista como camponeses e sua proximidade do MAS-IPSP, constituindo sua base social, as organizações indígenas de terras altas e baixas destacavam sua autonomia política e distanciamento com relação ao governo (SCHILLING-VACAFLOR, 2008). Como explica Schavelzon (2010), as organizações de matriz indígena e originária que compunham o Pacto não possuíam relações “orgânicas” com o MAS e não participavam de suas instâncias decisórias – com exceção de alguns poucos constituintes da CIDOB e CONAMAQ eleitos entre os constituintes do MAS –, fazendo com que a relação dessas organizações com o MAS fosse bastante conflitiva e tensa no que se refere aos rumos do projeto de Estado Plurinacional.

Garcés (2010) lembra que o distanciamento das organizações indígenas tem a ver também com a histórica carga de marginalidade política destinada às populações originárias. A rejeição aos partidos políticos e sindicatos é uma das causas primordiais para o distanciamento do CONAMAQ com relação ao MAS, e a atitude do partido de recusar sua demanda de representação direta no Parlamento foi uma das razões principais para que a

organização abandonasse a Assembleia Constituinte em agosto de 2007, assim como as diferenças existentes em torno da demanda por autonomia e dos direitos sobre os recursos naturais em territórios indígenas (SCHILLING-VACAFLOR, 2008). Desde o início o CONAMAQ havia se posicionado criticamente frente à composição da Assembleia Constituinte e à ausência de representantes diretos indígenas, crítica esta que vai se radicalizando ao longo do processo e posteriormente. Ao analisar tais relações, Schilling-Vacaflor (2008, p. 5) afirma que “las organizaciones de base del MAS comparan al CONAMAQ con el caballo de Troya, porque aunque se puede establecer alianzas temporarias, el CONAMAQ no está tan identificado con el partido de gobierno”.

Percebe-se, ademais, que as organizações buscam construir posições identitárias diversas nos distintos níveis de atuação, com vistas a garantir interesses específicos em cada um deles. Um exemplo significativo dessas diferentes posições identitárias que são assumidas é a do CONAMAQ que, ao mesmo tempo que elabora um mapa diferenciando 16 nações originárias nas terras altas, o qual é utilizado como base para demandar o reconhecimento de territórios tradicionais, a organização constrói uma identidade “para fora” homogênea e unificada em torno das comunidades quechuas e aimaras. No âmbito do Pacto de unidade, buscam se identificar a partir da categoria ainda mais ampla *povos indígenas originários* (SCHILLING-VACAFLOR, 2008).

Dentro das organizações também se encontram fragmentações políticas, simbólicas e identitárias, podendo seus membros se aproximarem ou distanciarem de posições consensuadas em seu âmbito dependendo do contexto e das questões em jogo:

Por ejemplo, un miembro del CONAMAQ puede identificarse, dependiendo del contexto, como miembro de una comunidad local, de la subnación de los Quechuas, de los Quechuas, de los pueblos indígenas originarios de tierras altas o de los pueblos indígenas originarios de Bolivia o del mundo. En encuentros internos de algunas comunidades del CONAMAQ se habla de diferencias locales y existe el objetivo de reconocer derechos colectivos a la tierra (y al territorio) para las subnaciones de los Quechuas y Aymaras (SCHILLING-VACAFLOR, 2008, p. 9).

É a partir desse cenário complexo, marcado pela heterogeneidade de interesses, autoidentificação e relações de poder, o qual tornará bastante difícil a construção de um sujeito coletivo comum de direito no novo texto constitucional, que o Pacto de Unidade desenvolverá a “solução salomônica”, nas palavras de Albó (2008), em torno da fórmula *nações e povos indígena originário camponês*.

O primeiro documento formulado pelo Pacto de Unidade, que começou a ser negociado ainda antes da instalação da Assembleia Constituinte e foi intitulado *Sistematización de las propuestas de las organizaciones indígenas, originarias y campesinas hacia la Asamblea Constituyente*, apresentava os três sujeitos centrais de maneira separada, como o próprio título demonstra. Dentro da categoria camponês, se considerava também as comunidades de colonos assentados. Mas, diante da reivindicação deste último grupo, que não se reconhecia necessariamente com alguma das três categorias, a primeira versão da proposta do Pacto de Unidade apresentada à Assembleia Constituinte incorpora a categoria *colonizadores*, sendo intitulada *Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente*. Todavia, o conteúdo do documento trazia como sujeito coletivo *as nações e povos indígenas originários y camponeses*, mantendo a compreensão, na descrição do que entendiam por Estado Plurinacional, de que a categoria *camponeses* englobaria também as comunidades de colonizadores.

Outra disputa se dava em torno do “y” que separava *indígenas originários*, por um lado, e *camponeses*, de outro. Embora essa divisão marcasse o espaço interno do Pacto de Unidade, muitos constituintes oriundos dos sindicatos camponeses também se identificavam como *indígenas originários*, não aceitando tal separação, que entendiam se tratar de uma forma de discriminação. Como explica Schavelzon (2010), “os camponeses da CSUTCB e os ‘colonizadores’ que haviam migrado em busca de terras, não queriam deixar de ser reconhecidos como indígenas, porque se reconheciam como quechuas e aimaras mas também não queriam deixar de estar presentes como camponeses” (p. 72).

Embora fossem críticos ao projeto de nação nacional-popular que os inventou e os identificou como camponeses, pode-se considerar que souberam fazer uso *contra-hegemônico* (SANTOS, 2010) da categoria imposta e se apropriaram positivamente do termo camponês como símbolo de suas lutas pela terra. Ao analisar os processos constituintes na América Latina, Santos (2010, p. 59) explica que o uso contra-hegemônico, “como o nome indica, significa a apropriação criativa por parte das classes populares para si desses instrumentos [políticos hegemônicos] a fim de fazer avançar suas agendas políticas para além do marco político-econômico do Estado liberal e da economia capitalista”. Por outro lado, eram contrários a serem separados das identidades de *nações originárias e povos indígenas* porque entendiam que essa separação poderia significar a perda de direitos e porque não correspondia a como se autoidentificavam. Assim, depois de muitas disputas, chegou-se no terceiro encontro nacional do Pacto de Unidade ao acordo de utilizar o “sujeito de três nomes” *indígena originário camponês*, não separado por vírgula ou pelo “y”, como maneira de superar as tensões

entre CONAMAQ e CSUTCB. Surge, assim, uma identidade comum a todos como sujeitos excluídos por sua origem étnica.

Este primer acuerdo condujo a los miembros de las organizaciones a relativizar el nombre y resaltar esa identidad por lo que acordaron denominarse con los tres nombres “indígenas originarios campesinos” que definía a un mismo sujeto. En una salida pragmática, se definió que se pondrían de acuerdo en el contenido y luego en el nombre, bajo un criterio: “la unidad de la diversidad”, coincidiendo en que todos “aquí tenemos que caber todos, y nadie tiene que subordinar a nadie”. Se puso fin por el momento a un debate largo y acalorado sobre las diferencias entre nación, nacionalidad, pueblo, comunidad, campesino originario, campesino, colono, comunidad intercultural, etnia y grupo étnico (VALENCIA; ZURITA, 2010, p. 68).

Mas, enquanto os camponeses eram em geral contrários à separação dos conceitos de nações e povos indígenas originários, as comunidades de colonizadores que não se reconheciam como indígenas – como por exemplo no departamento de Tarija, onde a porcentagem de população indígena é mais baixa –, viam com preocupação a unificação de indígenas e camponeses, sem vírgulas. Depois de intensas discussões, o termo *comunidades interculturais* foi incorporação pelo MAS à definição de povo boliviano com o objetivo de contemplar esse grupo que não se reconhecia na fórmula proposta. Para Schavelzon (2010), para além das tensões entre etnia e classe, a inclusão do termo *comunidades interculturais* pelo MAS se relacionava também à necessidade de dar visibilidade a um setor político que foi fundamental para a chegada de Evo Morales à presidência.

Outro grupo que também não se sentia contemplado na primeira proposta apresentada pelo Pacto de Unidade eram os afrodescendentes, que haviam sido excluídos das categorias identitárias estabelecidas pelo Censo Nacional de 2001 e não queriam ser excluídos novamente no projeto de nação e de Estado que nascia com a Assembleia Constituinte, exigindo menção explícita do grupo na definição de *povo boliviano*. Acabaram sendo incorporados ao texto constitucional como afrobolivianos, já que havia o entendimento entre alguns constituintes de que o termo afrodescendente poderia abrir espaço para reivindicação de direitos de nacionais de outros países, como o Brasil (SCHAVELZON, 2010).

As tensões criadas entre organizações indígenas e camponesas levavam, com frequência, ao questionamento da viabilidade do Pacto de Unidade, resultando inclusive numa ruptura entre membros do bloco que praticamente paralisou o trabalho conjunto por alguns meses. Mas, depois de muitos embates ao longo do ano de 2006, camponeses e colonizadores decidem apoiar a proposta encabeçada principalmente pelas organizações indígenas CONAMAQ e CIDOB, tornando possível construir o consenso necessário para impor sua

proposta de base de texto constitucional ao MAS e às comissões constituintes. Assim, na segunda versão apresentada aos constituintes em maio de 2007, a *Propuesta Consensuada del Pacto de Unidad* define, em seu artigo 3º, o seguinte: “La población boliviana se compone de naciones y pueblos indígenas originarios camponeses, afrodescendientes y de población culturalmente diversa del campo y de la ciudad”, fórmula que aparece em diversos outros artigos do texto constitucional proposto.

Para Garcés (2010), as tensões vividas no interior do processo de formulação da proposta do Pacto de Unidad revelam posicionamentos que se movem entre discursos e identidades mais classistas ou mais etnicistas, mas demonstram também um importante e positivo esforço de construção de um projeto de nação a partir da tensão entre diferença cultural e étnica, enfatizada pelo bloco indígena (CIDOB y CONAMAQ), e o binômio equidade-igualdade como tradição de luta classista, pelos camponeses e colonizadores (CSUTCB, FNMCB-BS e CSCB).

En términos de lecciones aprendidas, nos señala un camino en el que *no es posible la construcción de propuestas de cualquier tipo volviendo a separar estos énfasis*. En este sentido, se trata de un *proceso de diálogo intercultural en el que las organizaciones han podido reconocerse desde una historia común de exclusión y dominación* (GARCÉS, 2010, p. 92).

A aliança criada pelo Pacto de Unidad se revelou essencial também como forma de enfrentar oposições históricas, sem a qual dificilmente seria possível enfrentá-las, já que são constituídas por setores da população boliviana com muito poder econômico e político e se caracterizam por suas posições conservadoras em relação à uma reforma profunda do Estado. As diferentes posições e prioridades assumidas por organizações classistas e indígenas no âmbito do Pacto podem ser consideradas complementares no sentido de enfrentar essas forças de oposição e, para isso, suas diferenças deveriam ser positivamente expostas e tematizadas (SCHILLING-VACAFLOR, 2008). Neste sentido, cabe enfatizar que a aliança visava construir uma hegemonia, tal como propõe Hall (2014), baseada não no desaparecimento ou na destruição da diferença, mas na construção de uma vontade coletiva *através* da diferença. Para tanto, essas diferenças precisavam ser mobilizadas a partir do que Bhabha (1998) denomina de *Terceiro Espaço*, o qual constitui condição prévia para a articulação da diferença cultural, pois garante que “o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial e que até os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo” (BHABHA, 1998, p. 68). O autor defende que esse

[...] reconhecimento teórico do espaço-cisão da enunciação é capaz de abrir o caminho à conceitualização de uma cultura *internacional*, baseada não no exotismo do multiculturalismo ou na diversidade das culturas, mas na inscrição e articulação do *hibridismo* da cultura. Para esse fim deveríamos lembrar que é o “inter” – o fio cortante da tradução e da negociação, o *entre-lugar* – que carrega o fardo do significado da cultura. Ele permite que se comecem a vislumbrar as histórias nacionais, antinacionalistas, do “povo”. E, ao explorar esse Terceiro Espaço, temos a possibilidade de evitar a política da polaridade e emergir como os outros de nós mesmos. (BHABHA, 1998, p. 69).

Por fim, pode-se afirmar que os impactos da construção do Pacto de Unidade vão além do texto constitucional em si, chegando a transformar posicionamentos e identidades coletivas das organizações que o integraram, as quais foram sendo reconstruídas durante o processo de negociação do projeto de nação e do sujeito coletivo que seria proposto pelo Pacto em sua versão consensuada.

Por ejemplo, es claro que alrededor del Pacto se articularon nuevamente todas las organizaciones indígenas de tierras bajas. Así mismo, en el caso de los llamados “colonizadores”, no sólo ha habido un cambio en su autonominación (“comunidades interculturales”) sino que se encuentran en un proceso de (re)construcción de su identidad. La Federación Bartolina Sisa ha dado el triple paso de autoconstituirse en Confederación, renombrarse como “campesinas, indígenas y originarias” e independizarse de la CSUTCB. Todos estos procesos internos de las organizaciones tienen conexión directa o indirecta con su participación en el colectivo del Pacto de Unidad (GARCÉS, 2010, p. 95).

Como explica Cruz Rodríguez (2012, p. 29), “tanto a identidade como as demandas dos movimentos indígenas são um resultado das lutas, não um suposto de partida e, em consequência, transformam-se com o tempo e com os desígnios estratégicos dos atores”. Dessa forma, ao articularem demandas comuns e disputas em torno de um projeto de Estado plurinacional entre as diversas organizações que compunham o movimento indígena e com outros setores da sociedade, as lutas desse período propiciaram a abertura de novos espaços e possibilidades para a reconstrução dos significados em torno da *nação* e de suas próprias *identidades*, bem como para novas articulações entre as noções de *nação étnica* e *nação política* ou, ainda, entre *identidade étnico-cultural* e *identidade política*.

3.3.3 A identidade construída desde “acima”: o MAS e a incorporação do *indígena originário camponês* como identidade flexível na CPE

As disputas em torno dos sentidos do projeto de nação e da definição do *povo boliviano* continuaram depois que o Pacto de Unidade entregou sua proposta consensuada à Assembleia Constituinte. A fórmula proposta pelo Pacto com relação ao sujeito coletivo *nações e povos indígena originário camponeses* foi incorporada parcialmente pelo MAS-IPSP em seu projeto de nação, tanto na votação final da Assembleia, quanto nos debates que se deram posteriormente, no âmbito do Congresso Constituinte. Todavia, a fórmula teve seus conteúdos e sentidos originais significativamente alterados tanto pelo MAS quanto pelo plenário que aprovou a versão final do texto constituinte no Congresso. Assim, abordarei brevemente as alterações realizadas desde a entrega do projeto de nação pelo Pacto de Unidade ao MAS até a aprovação da nova CPE.

Como já discutido anteriormente, ao se aproximarem dos movimentos indígenas que ganhavam força no final do século passado a partir da identificação de reivindicações comuns pelo fim da dominação e exploração colonial, os movimentos e sindicatos camponeses e outras organizações populares incorporaram o aspecto étnico em seus discursos e tiveram suas identidades impactadas por esse novo contexto de emergência indígena, passando a assumir uma identidade indígena, sem deixar de lado a identidade camponesa. Para Cruz Rodríguez (2012, p. 191), a emergência e êxito do MAS-IPSP se explica, em parte, por esse processo de “indianização da esquerda boliviana”. Assim, essa aproximação com os movimentos indígenas contribuiu para a renovação dos discursos e práticas da esquerda boliviana, que passou a priorizar as agendas de defesa da soberania nacional e da necessidade de aprofundamento da democracia.

Considerando ainda a histórica negação das identidades indígenas pelo Estado e de sua campesinização a partir de 1952, Schavelzon (2010) entende que esse movimento de emergência étnica, que deu origem ao debate em torno da necessidade de refundação do Estado, pode ser entendido como a reversão de

um processo que, na realidade, nunca chegou a ser completo mesmo com os esforços estatais em acabar com a lógica comunitária (e apropriar-se das terras coletivas) como assinalava um constituinte no debate que narra a história política recente da Bolívia: ‘as bases seguiram falando as línguas originárias e agora estão recuperando sua identidade indígena’ (SCHAVELZON, 2010, p. 72).

A partir deste contexto, o MAS-IPSP passou a priorizar uma política de articulações com setores mais amplos da sociedade, renovando seu discurso e adotando uma postura de aproximação e alianças com outros grupos subalternizados, estratégia esta que era vista pelo partido como fundamental para a construção de uma nova hegemonia política. No discurso de Evo Morales fica explícita tal mudança, já que, se antes se identificava como camponês colonizador, neste período começa a recuperar no discurso sua identidade indígena (SCHAVELZON, 2010). Por outro lado, o discurso que é adotado pelo MAS foi considerado por alguns autores uma atualização do discurso nacionalista popular de 1952, substituindo os mineiros daquele projeto pelos indígenas no atual como representação do povo, articulando-o com elementos étnicos do katarismo e com as posições classistas da esquerda tradicional na tentativa de conciliar as demandas indígenas com a ideia de nação e Estado bolivianos (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012).

Em junho de 2007, enquanto as comissões se preparavam para apresentar seus informes na Assembleia Constituinte, os constituintes do MAS chegavam à seguinte fórmula, alterando a proposta inicialmente formulada pelo Pacto de Unidade: “o povo boliviano está conformado pela totalidade dos bolivianos e das bolivianas pertencentes às áreas urbanas de diferentes classes sociais, às nações e povos indígena originário camponeses, e às comunidades interculturais e afrobolivianas”. O novo texto introduz a expressão *clases sociales* e também passa a englobar a ideia de *comunidades interculturais*, demanda das comunidades de colonizadores, que formam um importante grupo de apoio do MAS. Tal proposta chegou a ser incluída na versão final do texto constitucional aprovada pela Assembleia Constituinte em dezembro do mesmo ano, mas as disputas em torno do seu conteúdo levariam à reabertura do texto em outubro de 2008 para modificações antes de ser aprovado pelo Congresso, incluindo a alteração do artigo 3º, que define o *povo boliviano*. Os opositores à fórmula argumentavam que o projeto tal como proposto pelo MAS privilegiava os indígenas e camponeses em detrimento de outros grupos, como os mestiços, que formavam a maioria da população (SCHAVELZON, 2010).

O texto final da CPE aprovado pela Assembleia Constituinte define a seguinte fórmula em seu artigo 3º: “la nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano”. Assim, ao alterar o texto aprovado pela Assembleia Constituinte, os constituintes recolocaram a ênfase na *nação boliviana*, em substituição ao *povo boliviano*, decisão que parece se relacionar com as

tensões geradas com os opositores ao governo e à proposta do Pacto de Unidade acerca do reconhecimento das nações étnico-culturais e, assim, da plurinacionalidade do Estado.

Ou seja, ao reintroduzir o termo *nação boliviana*, os constituintes da oposição garantiram a continuidade da relação entre Estado e nação, ou da própria ideia de Estado-nação, e sua superioridade em relação às nações étnicas, que estariam englobadas na *nação boliviana*. As nações e povos indígenas já não seriam mais reconhecidos como grupos autônomos que conformavam o Estado boliviano, e passavam a estar submetidos à categoria principal da *nação política*. Por isso Schavelzon (2010) afirma que “o que o artigo três da Constituição define já não é o povo boliviano, mas a nação e seus componentes, ‘que em conjunto constituem o povo boliviano’”, reintroduzindo também a ideia de mestiçagem como categoria homogeneizadora. A fórmula final também exclui a menção às classes sociais, que havia sido introduzida pelo MAS.

Além disso, a introdução do termo *República* em diversos artigos do texto pelo Congresso Constituinte pode ser entendida como um retrocesso no que se refere à criação de um outro modelo de Estado, *plurinacional*. Embora o Preâmbulo da nova CPE afirme que “dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal”, ao longo do texto o termo aparece em expressões como “República de Bolivia”, “Presidente da República”, “Senadores da República” e “Congresso da República” (ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA, 2009). Dessa forma, as introduções como estão feitas pela oposição garantiram a continuidade dos princípios centrais das constituições anteriores.

Embora impactem significativamente o modelo de Estado e o projeto de nação que nasceria com a nova CPE, tais modificações foram recebidas sem muita resistência por parte do MAS, especialmente em razão da conjuntura política marcada pelo acirramento da rivalidade com o Oriente e a ameaça separatista por parte dos departamentos da região (SCHAVELZON, 2010). Diante deste cenário, o discurso em torno da unicidade da nação voltou a ser relevante para o governo do MAS, levando à adoção de posturas mais flexíveis tanto com relação à definição do *povo boliviano* quanto do que seria o Estado Plurinacional. A partir da adoção de uma postura mais aberta, Schavelzon (2010, p. 116) entende que o MAS “mantinha a essência da reclamação katarista, que era a denúncia da exclusão das maiorias”, ao mesmo tempo em que construía uma identidade mais flexível, que “cairia melhor ao povo boliviano”, chegando ao genérico *indígena originário camponês, intercultural e afroboliviano*.

Em um discurso à CSUTCB em 2008, o vice-presidente García Linera garantiu que não houve flexibilização com relação ao texto aprovado em Oruro no que se referia ao tema do Estado Plurinacional e justificou as alterações realizadas como aprimoramento do texto

constitucional, buscando minimizar os impactos reais dessas alterações. Também fica claro em seu discurso a compreensão mais flexível do MAS acerca do termo *plurinacional*:

Plurinacional es que todos somos iguales, que un mestizo tiene el mismo derecho y oportunidad que un guaraní, que un aymara, un chiquitano, un mojeño, un trinitario, un afro boliviano, todos tienen los mismos derechos y oportunidades. Significa que cuando un boliviano vaya a la alcaldía, a la prefectura, a un ministerio si habla cualquiera de los 36 idiomas reconocidos en la CPE, lo tienen que tratar con el mismo respeto que si hablara en castellano, que si vistiera corbata. Significa también que un afroboliviano o un mojeño, un guaraní o un aymara puede presentarse y competir por cualquier cargo, sin discriminación por el idioma, el apellido, el color, o la vestimenta. Eso es Estado plurinacional, ese núcleo está en el texto, no se lo ha tocado nada, al contrario, se ha hecho algunas precisiones para mejorarlo (GARCÍA LINERA, 2008, p. 14).

Tal concepção adotada pelo MAS foi bastante criticada por organizações indígenas de terras baixas, para as quais a criação do Estado Plurinacional já não passava de uma mudança discursiva, mas era bem recebida por uma ampla parcela da população, incluindo parte significativa da esquerda tradicional, camponeses e maiorias indígenas, que buscavam sua inserção no Estado liberal e não necessariamente sua transformação. Para Schavelzon (2010, p. 116), essa definição do plurinacional mais flexível era bem aceita porque, além de não significar “um projeto de mestiçagem, de monoculturalismo como condição para a cidadania”, ainda “permitia desenvolver as autonomias e a territorialidade para ir além do multiculturalismo do reconhecimento que não dá poder político às minorias étnicas do país”.

No período pós-constituente, essa flexibilização para incorporação da plurinacionalidade e sua articulação com uma identidade mais aberta fica mais clara nos discursos estatais. O vice-presidente García Linera, por exemplo, reconstruiu seu discurso acerca da formação identitária a partir do desenvolvimento do conceito de *identidade nacional composta*, que englobaria uma *identidade nacional estatal*, entendida como a nação boliviana a que todos pertencem, e as *identidades nacionais culturais*, entendida como as nações indígenas originárias. Mas fica claro ao longo de sua exposição acerca do tema que não consegue romper com o modelo liberal do Estado-nação, permanecendo a nação boliviana acima das demais, como, por exemplo, quando descreve as possibilidades de pertencimento a mais de uma nação, com o termo *boliviano* sempre precedendo às nações étnicas: “unos somos bolivianos aymaras, otros bolivianos quéchuas, bolivianos guaraníes, bolivianos moxeños, trinitarios, urus, etc, y otros simplemente bolivianos” (GARCÍA LINERA, 2015, p. 47).

Por outro lado, embora a definição com relação ao sujeito de direito coletivo presente no texto constitucional tenha mantido a lógica de superioridade da nação política e da

identidade nacional com relação à pluralidade de nações étnico-culturais, é preciso reconhecer que a nova CPE, ao garantir direitos específicos, reforça princípios adotados por instrumentos internacionais de direitos dos povos indígenas e representa um importante instrumento de luta para os povos e nações indígenas na Bolívia nesse contexto pós-constituente. Neste sentido, Burgoa (2010) afirma que

uno de los principales avances de la Constitución Política del Estado lo constituye, sin duda, la incorporación de los derechos económicos, sociales y culturales de los derechos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y de los derechos de poblaciones que tuvieron menores probabilidades de protección por el Estado. [...]Respecto a los derechos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, en un capítulo específico se determina su existencia anterior a la invasión colonial española. [...]Estos derechos constituyen la garantía del “derecho a ser iguales pero diferentes” y garantizan el respeto a los valores de la pluralidad y diversidad cultural (BURGOA, 2010, p. 48).

Embora tenha havido avanços inquestionáveis no que se refere aos direitos dos povos e nações indígenas com a criação do Estado Plurinacional, a postura de flexibilização do MAS em defesa das propostas formuladas inicialmente pelo Pacto de Unidade gerou inúmeras críticas e questionamentos acerca da concretização dos princípios e direitos previstos na nova CPE. O CONAMAQ, por exemplo, acredita que a nova Constituição reflete mais as demandas das organizações sindicais do que das indígenas, e afirma que suas demandas básicas não estão no texto final da constituição, como a previsão de representantes direitos no poder legislativo. Com relação aos direitos específicos, a organização criticou a tendência de que os direitos indígenas fossem ampliados para a população campesina e foi contra, durante o processo constituinte, o reconhecimento de *autonomias originárias campesinas*, com base no argumento que os camponeses têm direito apenas à terra, não ao território.

Para além das críticas com relação às estratégias políticas adotadas pelo MAS para aprovação do texto constitucional e manutenção de sua hegemonia, este tipo de tensão evidenciou a difícil relação entre o partido e os movimentos indígenas, que questionaram a adoção de uma postura de apropriação por parte do governo, já que muitas vezes se apresentava como representante das organizações do Pacto de Unidade, bem como os reais interesses do MAS em defender as reivindicações indígenas. Evidencia, ainda, a difícil conciliação entre organizações campesinas e indígenas no âmbito do Pacto de Unidade, bem como as tensões inerentes à construção de um sujeito coletivo amplo como o *indígena originário camponês*. A categoria ampla e inclusiva certamente causará inúmeros desafios à implementação dos artigos constitucionais relativos aos direitos específicos das *nações e povos indígena originário*

camponeses. Embora a consolidação de alianças universalizantes por parte do MAS tenha sido fundamental para a construção de uma nova hegemonia, a dificuldade em rearticulá-las constantemente – e que se expressam tanto em rupturas entre as organizações que compuseram o Pacto quanto entre elas e o MAS, inclusive durante o período constituinte – revelam o desafio que o partido enfrenta desde a aprovação do novo texto constitucional para manter sua base de apoio e, assim, o *momento de hegemonia*, tal como entendido por Gramsci (1999). A desintegração do Pacto de Unidade logo após a aprovação do novo texto constitucional, bem como as quebras entre diversas organizações do Pacto e o MAS, demonstram que esse *momento de hegemonia* parece estar permanentemente ameaçado, dificultando ainda mais a implementação dos artigos aprovados na nova Constituição relativos aos direitos dos povos e nações indígena originário camponeses, já que o governo precisa enfrentar tanto a oposição tradicional quanto as novas oposições que surgem dessas rupturas.

Por fim, a dificuldade de implementação dos direitos indígenas e as disputas em torno do sujeito *indígena originário camponês* expõem o desafio em articular uma *identidade nacional boliviana* com as identidades das nações étnicas, abrindo questionamentos acerca da real possibilidade de inclusão da diferença indígena no Estado e de concretização da plurinacionalidade. Tais desafios serão explorados no capítulo seguinte, o qual buscará refletir acerca dos desafios relacionados à articulação entre Estado-nação moderno e Estado Plurinacional e, de maneira mais específica, o que pode significar a construção do sujeito *indígena originário camponês* para as identidades culturais.

4 REFLEXÕES: CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS E A POSSIBILIDADE DE UM OUTRO ESTADO

Considerando o encontro da *diferença indígena* com o Estado que se deu a partir da eleição de Evo Morales e da convocação da Assembleia Constituinte e que se refletiu de maneira especial no âmbito do Pacto de Unidade, buscarei, neste capítulo, refletir acerca das possibilidades de descolonização do Estado e da sociedade a partir da refundação do Estado boliviano como plurinacional, as tensões relativas à conciliação entre os mundos euromoderno e indígena, e o quanto e como as propostas formuladas pelos movimentos indígenas no âmbito do Pacto de Unidade contribuem para avançar na elaboração de outras formas de Estado e na proposição de novas formas possíveis de pensar as relações sociais e o poder, para além do Estado. Discutirei, em especial, como os novos paradigmas que surgem no âmbito do Pacto de Unidade – a plurinacionalidade, a interculturalidade e o *vivir bien* –, podem contribuir neste sentido, questionando se indicam uma possível conciliação entre os dois mundos ou uma ruptura radical com o Estado moderno e as premissas eurocêntricas da modernidade, do capitalismo e do liberalismo.

Na segunda parte do capítulo, abordarei mais especificamente as heterogeneidades, disputas e contradições que surgem a partir da construção de um sujeito coletivo comum, o *indígena originário camponês*, como objetivo político estatal, com vistas a discutir se tal construção representa uma continuidade ou ruptura com relação à ideia de mestiçagem como categoria colonial homogeneizadora que permeou toda a história republicana do país e que resultou no ocultamento da *colonialidade do poder* e na invisibilidade da maioria da população. Em seguida, analisarei a articulação entre nacionalismo e plurinacionalidade, com vistas a compreender se as novas articulações que surgem daí indicam a superação com relação à ideia dominante de nacionalismo, sugerindo novas formas de pensá-lo, ou, ainda, se busca romper radicalmente com tal categoria a partir da plurinacionalidade.

Por fim, considerando que a realidade histórica e os processos de transformação política e social, tal como a refundação do Estado boliviano, criam importantes *momentos teóricos*, bem como as discussões realizadas ao longo do trabalho, desenvolverei uma breve reflexão de caráter teórico, buscando identificar as contribuições da criação do novo Estado para as análises das identidades culturais e para o desenvolvimento dos Estudos Culturais *sobre/desde* a América Latina. Assim, discutirei quais são os limites e possibilidades que o debate em torno da construção do *indígena originário camponês* na Bolívia pode apontar para pensar a *diferença indígena/cultural/colonial* na relação com o Estado, para além das

construções hegemônicas em torno da identidade, do multiculturalismo e da diversidade como categorias homogeneizadoras e encobridoras de desigualdades.

4.1 DIFERENÇA INDÍGENA E PROJETO CIVILIZATÓRIO

Partindo da compreensão de que a criação dos Estados modernos na América Latina não representou o fim do colonialismo, mas sua reformulação a partir do estabelecimento da *colonialidade do poder* como eixo estruturador da sociedade, e que, no caso boliviano, os diferentes horizontes ou ciclos históricos reatualizaram seus mecanismos de dominação, reconstituindo as estruturas coloniais profundas, entende-se que a descolonização é condição essencial para a construção de um outro tipo de sociedade e formas estatais que sejam capazes de articular a *diferença indígena*. Para Quijano (2014, p. 209), “el ‘Estado-nación’ no dejará de ser –en mayor o menor medida, según los casos– una mistificación, mientras la colonialidad sea la condición básica del poder en la sociedad”. Desse modo, revela-se fundamental entender se a refundação do Estado com base na plurinacionalidade aponta para a descolonização das estruturas da sociedade e do Estado bolivianos. As transformações alcançadas contribuem para romper com a lógica da modernidade baseada no eurocentrismo como pensamento único e no modelo do Estado moderno? Até que ponto a criação do Estado Plurinacional representa uma possibilidade real de superação da *colonialidade do poder*? Em que medida o Estado Plurinacional pode representar um *projeto descolonial*?

Ao analisar as transformações mais recentes na América Latina como processos contra-hegemônicos, Escobar (2014) entende que as mesmas têm origem em uma dupla crise: a crise do neoliberalismo e a crise da modernidade (ou euromodernidade, como propõe o autor, com o objetivo de especificar que se trata de uma modernidade construída na Europa, entendida como única e absoluta, a partir de princípios, valores e lógicas eurocêntricas). Neste sentido, entende que tais transformações podem dar origem a dois tipos diferentes de projetos: as *modernizações alternativas* e os *projetos descoloniais*. O autor explica que, enquanto as *modernizações alternativas* estão baseadas na crise do neoliberalismo e apontam a uma economia pós-capitalista e a uma forma alternativa de modernidade, não se comprometendo com a crise da euromodernidade, os *projetos descoloniais* estão baseados em um conjunto de práticas tendentes a uma sociedade pós-liberal como alternativa ao neoliberalismo, ao desenvolvimento e à euromodernidade. Dessa maneira, Escobar (2014, p. 61) questiona se “constituyen tales transformaciones alternativas de modernización, o puede decirse que tienden

a transformaciones sociales más radicales, hacia opciones poscapitalistas, posliberales y posestatistas, que podrían definirse como alternativas a la modernidad?”.

Ao formular a pergunta, ele explica que parte da concepção que o prefixo *pós* não pressupõe que o capitalismo, o liberalismo e as formas estatais deixem de existir, mas que sua centralidade seja parcialmente deslocada, indicando formas alternativas à modernidade eurocentrada. Por isso afirma que o *pós* possibilitaria pensar além do capital como expressão dominante da economia, da euromodernidade como construção cultural dominante, e do Estado como expressão central da institucionalização do social, levando à afirmação de que “la economía no es esencialmente ni naturalmente capitalista, las sociedades no son naturalmente liberales y el Estado no es, como habíamos creído, el único modo de establecer el poder social” (ESCOBAR, 2014, p. 70).

Considerando que o processo de construção do Estado-nação boliviano historicamente se baseou na negação da *diferença indígena*, ele afirma que a transformação do Estado que se iniciou com a emergência dos movimentos indígenas no final da década de 1990 demonstrou a existência de uma crise de paradigmas e de esgotamento da ideologia hegemônica e, neste sentido, se desenvolveu sobre a dupla crise do neoliberalismo e da euromodernidade. Embora considere que os dois tipos de projetos transformadores identificados por ele – as *modernizações alternativas* e os *projetos descoloniais* - estejam, de algum modo, dando-se tanto a nível dos Estados como dos movimentos sociais, ele entende que, enquanto os movimentos sociais tendem ao pós-liberalismo como caminho para um *projeto descolonial*, o Estado boliviano desenvolveu um projeto de nação que se aproximou do que ele denomina *modernização alternativa*. Assim, enquanto o projeto defendido pelo MAS no âmbito do processo constituinte visava reconstruir a ordem social *desde acima*, ou seja, desde o Estado, uma parte dos movimentos indígenas desenvolveram um tipo de luta que não aspirava tomar o poder e pretendia ir além do Estado, visto como um instrumento inadequado para gerar relações sociais emancipadoras. Por isso, para estes grupos, a política descolonial e o pós-liberalismo configuraram dois aspectos centrais para os projetos de nação que eram imaginados, apontando a construção de mundos e conhecimentos de outra maneira (ESCOBAR, 2014).

Ao garantirem autonomia com relação às forças do Estado e avançarem em propostas inovadoras, baseadas em valores, formas de vida e identidades próprias, as articulações realizadas pelo Pacto de Unidade durante todo o processo constituinte representaram um importante passo para a ruptura da lógica *um Estado, uma nação*, sob a qual a maioria dos Estados colonizados foi criada, seguindo o projeto estatocêntrico ocidental moderno, e vigente por mais de dois séculos. Assim, o projeto de nação proposto pelos

movimentos indígenas desestabilizou o significado de nação, rompendo com o ideal de nação homogênea, civilizada ou mestiça e com a ideia de nacionalismo e identificação baseada na lealdade exclusiva à nação (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012). Ou seja, contribuíram significativamente para o questionamento da forma como se imagina e se constrói o Estado e a nação, demonstrando que o Estado-nação não é uma invenção definitiva, e que as possibilidades de sua recriação emergem continuamente no interior das lutas entre os diversos projetos nacionais e das formas de imaginá-la. Como afirma Schavelzon (2012), o encontro desses movimentos indígenas com o Estado durante o processo constituinte demonstrou que

havia *algo* que não cabia na forma estatal, uma diferença indígena irreduzível ao Estado, que antes que uma frustração ou negativa a pensar o Estado, aparecia para os indígenas como limite a ser explorado com criatividade, de forma pragmática ou utópica, como tensão que de alguma forma inspirou uma Nova Constituição e que quiçá possa nos guiar na tentativa de entender não apenas a política boliviana, mas também o Estado moderno, em uma de suas formulações locais, como o mesmo sempre aparece (SCHAVELZON, 2012, p.7).

Esse novo contexto de encontro da *diferença indígena* com o Estado no âmbito do processo de refundação do Estado exigiu o desenvolvimento de um novo tipo de constitucionalismo, muito diferente daquele anteriormente concebido pelas elites políticas e que tem caracterizado os Estados modernos, com base em uma concepção monolítica e centralizadora do poder e da violência. Considerando a expressiva influência que tiveram as propostas elaboradas pelo Pacto de Unidade durante a Assembleia Constituinte, baseadas em concepções e valores próprios do mundo indígena, pode-se dizer que se trata de um tipo de constitucionalismo construído *desde abaixo* e caracterizado por uma ampla mobilização social e política, ainda que tal processo tenha sido limitado pelas dificuldades de negociação e pelas alterações realizadas no texto constitucional no momento congressual.

Ao analisar a emergência dos movimentos indígenas e a criação dos Estados Plurinacionais na Bolívia e no Equador, Santos (2010) afirma que representam as experiências mais avançadas no continente em termos de refundação do Estado moderno capitalista colonial, já que sintetizam as possibilidades e também os limites da imaginação política do fim do capitalismo e do fim do colonialismo como sistemas de dominação e exploração. Destaca, ademais, que o continente latino-americano tem conseguido, mais que qualquer outro, fazer com êxito um uso contra-hegemônico de instrumentos políticos hegemônicos, tais como a democracia representativa, o direito, os direitos humanos e o constitucionalismo. Por isso o autor denomina esse novo constitucionalismo como *transformador* e *experimental*. Para ele,

apesar de suas diferenças, os dois processos constituintes [na Bolívia e no Equador] revelam com igual nitidez as dificuldades de realizar, dentro do marco democrático, transformações políticas profundas e inovações institucionais que rompam com o horizonte capitalista, colonialista, liberal e patriarcal da modernidade ocidental (SANTOS, 2010, p. 79).

Portanto, as reformas constitucionais encaradas por esses dois países, bem como as discussões sobre a conformação de Estados Plurinacionais superadores das formas tradicionais de Estado-nação, marcam uma mudança fundamental na *práxis* emancipadora do continente (THWAITES REY, 2010). Para Walsh (2008), esse processo dá espaço, pela primeira vez, para a consideração do Estado como lugar possível para a descolonialidade. A novidade reside justamente na possibilidade de construir novas lógicas, novas formas de conhecer, pensar, ser e viver, a partir do rompimento com o Estado de matriz colonial e da descolonização de suas estruturas de poder. Permite, dessa maneira, transformar o modelo de Estado baseado na homogeneização, exclusão e dominação, num modelo de Estado construído a partir da pluralidade, inclusão e participação.

Mas Santos (2010) lembra que a refundação do Estado a partir de princípios como a plurinacionalidade é um processo histórico e político complexo e de longo prazo. Ressalta, ademais, que o que está em jogo não são apenas um conjunto de políticas públicas mais ou menos inovadoras, e sim um novo pacto político, já que contém essa dimensão de mudança no padrão civilizatório. Deve-se ter em mente, ainda, que tais paradigmas não representam um fim em si, mas instrumentos de luta contra o colonialismo, o capitalismo e o racismo, cujos fins de longo prazo estão relacionados à construção de um novo marco civilizatório e de instituições e processos democráticos mais inclusivos, ao desenvolvimento de economias baseadas em outros valores, ao reconhecimento e valorização da pluralidade de práticas e saberes, dentre outros.

Para Escobar (2014), embora represente a principal novidade, a tentativa de harmonização das formas liberais e comunitárias de governo em todos os níveis que permeou as disputas em torno de um projeto de nação hegemônico representou provavelmente também a causa central das tensões que surgem ao longo de todo o processo constituinte. Enquanto o Pacto de Unidade defendia conceitos baseados na lógica indígena comunitária, os constituintes opositores à proposta de criação do Estado Plurinacional priorizavam a manutenção na CPE de noções liberais como *república* e *democracia*, resultando num texto final que buscou conjugar as distintas expressões e concepções de mundo. Dessa forma, a nova CPE busca situar as formas da política comunitária no mesmo nível da democracia representativa. Logo no primeiro artigo

da Constituição, que define o novo Estado, a presença de noções tanto do espectro liberal quanto do indígena se explicitam: o Estado é definido como um “Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário, livre, independente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado e com autonomias” (ESTADO PLURINACIONAL DE BOLÍVIA, 2009). Em seu artigo 11, a Constituição boliviana reconhece, ademais da democracia representativa, as formas democráticas participativa e comunitária, consagrando a ideia de *democracia intercultural*, um novo tipo de democracia que busca reconhecer e valorizar a pluralidade de formas de deliberação e representação e de diferentes tipos de direitos (SANTOS, 2010).

Trata-se, portanto, de um processo marcado por intensas disputadas entre os diversos atores, que possuem diferentes valores e interesses, baseados em mudanças radicais ou em permanências nas estruturas de poder que compõem o Estado. Além disso, considerando que as constituições representam mecanismos de transição, ou seja, são apenas o ponto de partida para a construção de um novo projeto de nação, as disputas em torno da interpretação e aplicação dos artigos constitucionais seguiram após a aprovação da nova CPE. É por isso que Santos (2010) alerta que, apesar de este tipo de *constitucionalismo transformador* representar um processo de caráter contra-hegemônico de ampla mobilização popular, qualquer quebra nessa mobilização pode levar a retrocessos em seu conteúdo ou esvaziamento de sua eficácia prática, resultando na desconstitucionalização da Constituição.

Com o objetivo de destacar os avanços, limites e desafios que representam o encontro dessa *diferença indígena* com o Estado, abordarei brevemente os três princípios que nasceram no seio dos movimentos indígenas e que se tornaram centrais para o projeto de nação proposto pelo Pacto de Unidade, os quais lograram ser inseridos no novo texto constitucional, tornando-se eixos centrais para o novo Estado boliviano: a plurinacionalidade, a interculturalidade e o *vivir bien*. Destaca-se, ainda, que a construção desses novos paradigmas esteve intrinsicamente relacionada aos processos de reconstruções identitárias analisadas no capítulo anterior e que deram origem ao novo sujeito coletivo, o *indígena originário camponês*.

4.1.1 Plurinacionalidade, interculturalidade e *vivir bien*¹⁹

A partir da compreensão de que os conceitos introduzidos na nova Constituição boliviana que têm levado inúmeros intelectuais a caracterizá-la como um instrumento político inovador são provenientes do projeto de nação que nasce no âmbito do Pacto de Unidade, buscarei explorar como esses novos paradigmas, tal como reivindicados pelos movimentos indígenas, podem contribuir para a construção de um *projeto descolonial*, bem como refletir acerca das possibilidades de conciliação entre os mundos euromoderno e indígena, as contradições e os limites de um projeto de nação acabou por integrar valores e princípios de ambos os mundos na criação do Estado Plurinacional.

Considerando que a plurinacionalidade, tal como proposta pelos movimentos indígenas no âmbito do Pacto de Unidade, implica o reconhecimento de que a nação está inconclusa e de que novos conceitos devem emergir para superar a polarização entre nação política e nação étnico-cultural (SANTOS, 2010), sua proposição representou um radical desafio e apontou a necessidade de avançar em formas políticas que, ao invés de excluírem e homogeneizarem, fossem capazes de articular a diferença, reconhecendo a pluralidade de povos, culturas e formas de vida de maneira não hierarquizada. Neste sentido, Walsh (2008, p. 143) afirma que “a importância da plurinacionalidade é permitir o re-pensar e re-fundar do uni-nacional, colonial e excludente, dentro de um projeto de Estado e sociedade que se constrói desde a pluralidade e desde as diferenças ancestrais”.

Todavia, o fato de as duas versões propostas elaboradas pelo Pacto de Unidade durante a Assembleia Constituinte não definirem o termo plurinacionalidade, acaba resultando em perda de sua radicalidade e força. Schavelzon (2015) lembra que no projeto formulado inicialmente pelo Pacto de Unidade circulava a proposta de reterritorializar a Bolívia a partir do redesenho de seu mapa, mas que, diante das relações de forças durante o processo negociador, a proposta terminaria por dar lugar à uma definição de plurinacionalidade que já não fazia referência aos territórios étnicos. Para ele, ao dissociar o conceito de seu sentido de autonomia e territorialidade e ser incorporada à lógica estatal, a proposta de plurinacionalidade se tornaria meramente retórica, distanciando-se de uma

¹⁹ O *vivir bien* (Bolívia) e o *buen vivir* (Equador) têm suas raízes em concepções indígenas ancestrais de diferentes povos da América Latina com relação à vida e ao que no pensamento eurocêntrico ocidental poderíamos chamar de modelo de desenvolvimento, os quais estão baseados nas ideias de convivência e harmonia com a natureza. Algumas das expressões indígenas que foram traduzidas e deram origem à noção de *buen vivir/vivir bien* são: *sumak kawsay* (quechua); *suma qamaña* (aymara); *teko pora* (guarani); *küme mogen* (mapuche). Ressalta-se a necessidade de reconhecer as diferenças em termos de significações e apropriações, próprias de cada contexto e cultura

posible asociación con proyectos de autonomía étnica o transformación comunitaria de las formas del poder convirtiéndose antes que nada en el símbolo de una propuesta que no alteraba la institucionalidad pero buscaba distribuir riquezas y asegurar el poder en manos campesinas (SCHAVELZON, 2015, p. 78).

Durante o Congresso Constituinte, os partidos majoritários trabalharam num desenho de uma versão moderada e domesticada do conceito, buscando reduzir o medo de desestruturação da unidade nacional e da institucionalidade liberal. Garcés (2010) conclui que

se trata, entonces, de una plurinacionalidad que establece los límites de la autodeterminación de los pueblos y que sanciona lo permitido. Quedó, entonces, el membrete de lo plurinacional pero una plurinacionalidad amansada y controlada por el poder constituido. Por eso la reinserción del concepto de nación boliviana (Art. 3) y de nacionalidade boliviana (Arts. 142-143) y la reinserción del concepto de “República de Bolivia” que no estaba en el texto de Oruro (Art. 11). Son los límites y los resabios del multiculturalismo estatal y del desesperado intento de retener el formato del Estado-nación (GARCÉS, 2010, p. 30).

Neste mesmo sentido, o autor lembra que o trabalho de fundamentação em torno da plurinacionalidade por parte do Pacto de Unidade foi muito limitado pela conjuntura de tensão que marcou todo o processo constituinte, abrindo espaço para que, após a aprovação do texto constitucional, aparecessem “varios ‘intérpretes’ del proceso que a su gusto y forma dan a conocer (equivocadamente) lo que habría tras el texto constitucional” (GARCÉS, 2010, p. 96).

No que se refere ao conceito de interculturalidade, é preciso esclarecer que, diferentemente das propostas elaboradas pelos Estados no período neoliberal, a partir de uma perspectiva mais restrita de reconhecimento e tolerância com relação à diversidade, a interculturalidade era reivindicada pelos movimentos indígenas no processo de transformação do Estado como forma de luta contra a exploração e dominação colonial. A partir das frustrações com relação às políticas multiculturais da década de 1990, os movimentos indígenas defenderam, no âmbito do Pacto de Unidade, uma concepção renovada no termo interculturalidade, não restrita ao reconhecimento da diferença ou à celebração da diversidade. Segundo Walsh (2012), a interculturalidade tal como formulada pelos movimentos indígenas representa justamente um processo e projeto *outro*, que tem como objetivo questionar e desafiar a colonialidade do poder, tornando visível o problema da diferença colonial. Neste sentido, a autora propõe a noção de *interculturalidade crítica de caráter decolonial*, a qual visa transformar radicalmente as estruturas e relações sociais e construir novas e distintas formas de

vida. Para ela, a interculturalidade construída a partir da posição de diferença colonial, implica necessariamente em processos de “des-subalternização, descolonização e des-colonialidade” (WALSH, 2012, p. 34).

Porém, da mesma forma que a plurinacionalidade, a interculturalidade sofreu alterações importantes em seus significados, retomando o sentido celebratório de convivência harmônica que marcou os discursos sobre diversidade e multiculturalismo no final do século passado. O artigo 98 da nova CPE define que “la interculturalidad es el instrumento para la cohesión y la convivencia armónica y equilibrada entre todos los pueblos y naciones. La interculturalidad tendrá lugar con respeto a las diferencias y en igualdad de condiciones” (ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA, 2009). Ainda assim, apesar das limitações em termos de aplicação e de consensos de como promovê-la concretamente, Walsh (2012) defende que o caráter político e social da interculturalidade é essencial. Para a autora, a plurinacionalidade e a interculturalidade são complementares enquanto ferramentas e projetos para a transformação e a descolonização do Estado e da sociedade. Neste mesmo sentido, Santos (2010) afirma que o reconhecimento da plurinacionalidade é um mandato político para a promoção da *interculturalidade* e que, ao envolver um importante debate civilizatório, tende a desmentir as teses conservadoras do “choque de civilizações”, dando origem a “criativas mestiçagens conceituais, teóricas e políticas” (SANTOS, 2010, p. 60).

O *vivir bien* constitui outro importante conceito formulado pelos movimentos indígenas que está consagrado na Constituição boliviana. Como paradigma central do ordenamento social e econômico, sua formulação pelo Pacto de Unidade buscava distanciar-se da noção de desenvolvimento pregado pelo modelo ocidental capitalista, a partir do resgate da cosmovisão dos povos e nações indígenas, baseada em outros valores, outras formas de produção e outros modos de vida, bem como na harmonia entre a sociedade e a natureza. Representa, portanto, uma oportunidade de construção coletiva de novas formas de vida, forjadas no calor das lutas por emancipação e cujas propostas emergem de grupos tradicionalmente marginalizados. Para Alberto Acosta, que foi presidente da Assembleia Constituinte equatoriana²⁰, o *vivir bien/ buen vivir* não sintetiza nenhuma proposta completamente desenvolvida e também não pretende assumir o papel de um mandato global: sua tarefa principal é romper com a ideia de desenvolvimento como objetivo universal de todas as sociedades e propor novas maneiras de viver e pensar, diversas e complexas (ACOSTA, 2012). Por isso, o autor acredita que a tarefa de reconstrução do *vivir bien/ buen vivir* é

²⁰ Alberto Acosta presidiu a Assembleia Constituinte do Equador entre novembro de 2007 e junho de 2008, quando deixou o cargo devido a disputas internas de seu partido.

descolonizadora e despatriarcalizadora, e “estabelece definitivamente uma cosmovisão diferente da ocidental ao surgir de raízes comunitárias não capitalistas” (ACOSTA, 2012, p. 202).

Neste sentido, pode-se afirmar que o *vivir bien* tal como proposto pelos movimentos indígenas se aproxima do que Escobar (2014) denomina *projeto descolonial*, já que visa romper tanto com o paradigma neoliberal do desenvolvimento quanto com o paradigma da euromodernidade. Aproxima-se, ainda, das reflexões teóricas elaboradas pela chamada corrente pós-desenvolvimentista²¹. Mais do que propor *desenvolvimentos alternativos*, os autores pós-desenvolvimentistas propõem superar a base conceitual e o paradigma do desenvolvimento e pensar em *alternativas ao desenvolvimento*, criando sistemas baseados em outros valores, que garantam alto valor e reconhecimento aos bens culturais e espirituais (ESCOBAR, 2005b, 2014; ESTEVA, 2010; RIST, 2008; SACHS, 2010; e SUMNER e TRIBE, 2008). O *vivir bien/ buen vivir* representa justamente esse esforço de construção de alternativas ao paradigma do desenvolvimento e de sistemas alternativos de valores.

Para eles, o paradigma do desenvolvimento tal como pregado pelo pensamento eurocêntrico representa um conjunto de ideias que moldam a realidade e as relações de poder, baseado em noções etnocêntricas, construído no Norte como “modernidade” e imposto ao Sul. Assim, ressaltam a dificuldade que representa esse paradigma para outras formas de organizações sociais sobreviver às margens do sistema ocidental dominante. Ademais, seria esse modelo uma forma de justificar a continuidade do colonialismo por outros meios, mantendo nas sociedades colonizadas a lógica capitalista e o sistema dominante de poder. Sachs (2010) explica que relacionar o desejo por igualdade ao crescimento econômico tem sido a base conceitual da era do desenvolvimento. Desse modo, desfazer essa relação e refazê-la a partir de noções de bem-estar deve ser a prioridade para a era pós-desenvolvimento.

Todavia, é preciso ressaltar a distância entre o paradigma do *vivir bien* e as políticas econômicas desenvolvidas a partir do processo de refundação do Estado na Bolívia, já que, para além das disputas ideológicas e de poder, é preciso considerar que a transformação do modelo econômico e de desenvolvimento representa um desafio de longo prazo para qualquer Estado. O extrativismo, por exemplo, continua tendo um papel central para a economia

²¹ O Pós-Desenvolvimento, também conhecido como Teoria Pós-Desenvolvimentista, consolidou-se na década de 1980 a partir da crítica aos projetos de desenvolvimento e também das teorias do desenvolvimento desenvolvidas até então, as quais, segundo os autores dessa corrente, justificavam a implementação desses projetos em países do chamado “Terceiro Mundo”. Assim, baseia-se na ideia central de que todos os conceitos e práticas do desenvolvimento refletem a hegemonia eurocêntrica ocidental sobre o resto do mundo.

boliviana, representando um importante obstáculo para a transformação do Estado com base na plurinacionalidade e um dos alvos centrais dos movimentos críticos ao governo Evo Morales no período pós-constituente, já que o atual modelo econômico segue representando um obstáculo à construção das autonomias e ao reconhecimento dos territórios indígenas.

Ao analisar a atuação do Pacto de Unidade durante o processo constituinte, Garcés (2010) entende que uma debilidade no que se refere à incorporação do *vivir bien* ao projeto de nação foi a ausência de um debate explícito sobre os modelos econômico e de desenvolvimento que tal proposta deveria apontar. Ele explica que

la entrada a esta reflexión y debate venía por otras vías: derechos individuales y colectivos, formas y niveles de gobierno, distribución de competencias de las autonomías, propiedad y dominio sobre los recursos naturales, derecho a la consulta y/o veto frente a explotación de recursos no renovables, etc. Obviamente estos temas estaban articulados al debate económico y productivo, pero en el Pacto no se hizo una discusión manifiesta sobre ellos (GARCÉS, 2010, p. 95).

De fato, embora a expressão *vivir bien* apareça algumas vezes tanto nas propostas formuladas pelo Pacto de Unidade quanto na versão final do texto constitucional, nenhuma delas apresenta uma definição clara de seu significado e tampouco o relaciona diretamente o modelo econômico de desenvolvimento. Logo no início do texto constitucional, o artigo 8 afirma que “el Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural”, dentre eles o *suma qamaña* (*vivir bien*), mas apresenta uma definição clara do termo, abrindo espaço para interpretações múltiplas. Na seção *Organización Economica do Estado* da nova CPE, o artigo 306 define que “el modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el *vivir bien* [grifo meu] de todas las bolivianas y los bolivianos”, também sem explicitar o seu significado (ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA, 2009).

Apesar das alterações de sentido que conceitos como plurinacionalidade, interculturalidade e *vivir bien* foram sofrendo ao longo do processo constituinte, distanciando-se das formulações propostas pelos movimentos indígenas e se flexibilizando, pode-se afirmar que sua incorporação ao texto constitucional finalmente aprovado pelo Congresso simboliza um importante passo no que se refere à articulação entre mundo indígena e formas políticas modernas. Como afirma Schavelzon (2015, p. 24, “aunque es fuera del Estado donde probablemente se ponga en juego su vitalidad, la importancia de los conceptos mencionados se mide justamente por la potencialidad de presencia en formas indígenas y comunitarias en el Estado, su ley y las instituciones”.

Dessa maneira, Escobar (2014) conclui que o caso boliviano demonstra que o *desclasamiento epistêmico*, ou seja, o abandono de pretensões de universalidade e de verdade em favor de outras formas de pensar e de viver, não é facilmente alcançável desde posições estatais:

Aun cuando la Asamblea Constituyente fue considerada por los movimientos popular-indígenas como un espacio importante para deconstituir el orden colonial-republicano, la Constitución acabó ‘dando refugio, en grand medida, a lo liberal’ (Manani, 2008). [...] existen serias dudas respecto a la capacidad del Estado y de la izquierda para abrirse a los lenguajes y las demandas de los movimientos autónomos (ESCOBAR, 2014, p. 91).

Mas é importante ter em mente que o processo constituinte não se encerrara com a adoção da nova CPE, a qual apenas deu início ao que deve ser um longo e conflituoso período transicional rumo à construção de um Estado efetivamente plurinacional e intercultural, ou seja, para que se consolide como *projeto descolonial*. Considerando que o texto constitucional não logrou resolver questões relevantes, deixando pendências em aberto, é preciso reconhecer que a Constituição representa um instrumento ainda bastante frágil, suscetível às disputas que se seguirão em torno de sua interpretação. E, como um processo dinâmico de diálogo e interpretação, o maior risco é sua redução, junto com outros princípios constitucionais, à retórica declaratória e legitimadora de suas instituições. Dessa forma, a consolidação do novo Estado dependerá da maneira como as sociedades e as instituições darão vida à Constituição.

Cunha Filho (2016, p. 299) pondera que, apesar das limitações à consolidação do Estado Plurinacional que marcam o novo texto constitucional aprovado, “não há dúvidas de que em seus aspectos ‘meramente estatais’ o novo Estado boliviano avançou mais em assegurar sua legitimidade nesses anos de mudanças do que talvez em todo o restante da sua vida republicana anterior”. Ele lembra, ainda, que o projeto de Estado Plurinacional que nascia com o processo constituinte foi, desde seu princípio, um projeto aberto e em disputa, e não a execução de uma ideia detalhada e acabada, sendo construído no calor das lutas indígenas a partir da condensação de distintos projetos de nação, formulados pela heterogênea gama de movimentos e organizações indígenas e camponesas. Ademais, o autor acredita que resultou numa mudança simbólica muito importante de poder representada pelo reconhecimento da *diferença indígena* pelo Estado. Neste sentido, ele afirma:

(...) ainda que talvez a realidade do Estado Plurinacional plasmado na Constituição de 2009 seja menos grandiosa em termos da constituição de um fenômeno eminentemente distinto ao do Estado-nação do século XXI, não há dúvidas de que hoje o Estado boliviano possui uma presença muito mais

difundida ao longo de seu território e que, além disso, goza de uma legitimidade até o momento inédita. E com todas as limitações à plurinacionalidade realmente existentes, também a autoestima e o empoderamento das comunidades indígena-camponesas aumentou significativamente. O que antes operava como um forte estigma vem se convertendo em muitos casos num poderoso capital político mesmo nos casos das comunidades em conflito com o governo como no TIPNIS (CUNHA FILHO, 2016, p. 300).

Para Escobar (2014), ainda é muito cedo para afirmar que as transformações por que passam os Estado latino-americanos neste início de século equivalem a uma época de transformações dentro do espaço cultural-político definido pela euromodernidade ou se representa um passo adiante, para uma verdadeira mudança de época – um *Pachakuti* –, mas se pode dizer que representam notáveis esforços para “repensar el Estado en términos de plurinacionalidad, a las sociedades en términos de interculturalidad y a las economías en términos de formas capitalistas y no capitalistas” (ESCOBAR, 2014, p. 98).

Dessa maneira, analisarei a seguir especificamente a questão identitária e como se deram as disputas em torno da construção de um sujeito coletivo comum, o *indígena originário camponês*, buscando entender se representa uma ruptura com relação à lógica da mestiçagem homogeneizadora do Estado-nação moderno e como se articulam nacionalismo e plurinacionalidade nessas novas construções identitárias.

4.2 DO ESTADO-NAÇÃO MESTIÇO À PLURINACIONALIDADE: IDENTIDADES COMO CONTINUIDADE OU RUPTURA?

4.2.1 O *indígena originário camponês*: mestiçagem ou identidade *ch'ixi*?

Como discutido anteriormente, a luta dos movimentos indígenas por um projeto alternativo de hegemonia nacional é uma luta também pela reconstrução das próprias identidades. Ao articularem discursos que enfatizavam a existência de toda uma diversidade de povos e nações com uma história de opressão e exploração comum, ganharam força política e abriram espaços para reivindicações relacionadas à proposição de outras formas e outros significados para a nação. Neste sentido, entendeu-se que os processos de reconstruções identitárias acontecem no calor das lutas e que estão intrinsicamente relacionados com a disputa por projetos de nação que possam se tornar hegemônicos, não estando as identidades definidas *a priori* com uma essência ou como resultado da posição dos indígenas na estrutura social, mas dependem de momentos políticos, posicionalidades, articulações e antagonismos, em processos

de negociação e construção de alianças. Desse modo, foram identificadas diferentes estratégias identitárias, incluindo a reinvenção da história oficial, os fechamentos provisionais e os essencialismos estratégicos, assim como movimentos de abertura e incorporação de novos elementos na identidade indígena defendida pelo Pacto de Unidade no âmbito da Assembleia Constituinte.

A partir de tais considerações, e tendo em mente a tensão relativa ao encontro da *diferença indígena* com a institucionalidade estatal, ou seja, a tensão inerente à possibilidade de conciliação entre os mundos euromoderno e indígena que discutimos na seção anterior, mostra-se fundamental questionar em que medida tais construções representam estratégias identitárias inovadoras, possibilitando romper com as identidades articuladas pela *colonialidade do poder*, e se indicam, em algum sentido, uma continuidade com relação às lógicas homogeneizadoras da mestiçagem ou, como prefere Rivera Cusicanqui (2010c), da *mestiçagem colonial andina*. Ao unir os termos *camponês*, como referência ao mundo euromoderno, por um lado, e *indígena* e *originário*, por outro, a nova identidade produziu homogeneização ou foi capaz de constituir uma nova articulação identitária? Trata-se de um mesmo tipo de mestiçagem homogeneizadora e excludente ou, de alguma forma, reflete mais fielmente a composição social de identidades múltiplas e horizontes abigarrados? Como entender a construção de uma identidade coletiva comum, abarcadora desses diferentes mundos? Ou, como questiona Soruco (2011, p. 133), “qué tipo de articulación entre los sujetos que componen lo abigarrado de Bolivia permitirá una hegemonía sin dominación, con la fuerza suficiente para construir un nuevo sistema político?”.

Em primeiro lugar, deve-se lembrar que a possibilidade de construir um projeto que se tornasse hegemônico por parte dos movimentos indígenas se relaciona com a capacidade que tiveram de articular e incluir em suas propostas outros sujeitos e visões de mundo, não se fechando num projeto autorreferencial. Ao articularem os interesses transversais de diversos setores populares nacionais e ao reconhecerem as diferenças profundas que marcam a sociedade boliviana, buscaram construir um projeto de nação que rompia com o discurso da cultura nacional compartilhada, no qual o indígena era passivamente assimilado como mestiço, e ressaltava o direito à diferença por meio da construção de um sujeito coletivo, o *indígena originário camponês*, ao mesmo tempo em que exigia direito de participação igualitária nas estruturas do Estado e se incluía na articulação de uma nova identidade nacional boliviana. Assim, entende-se que a aprovação do novo texto constitucional e a criação do Estado Plurinacional se deveram à capacidade de articulação do sujeito indígena entre a vertente nacional-popular e o horizonte de autogoverno, e, ainda, entre o plurinacional e as autonomias, na construção do novo Estado (SORUCO, 2011). Neste sentido, Soruco (2011, p. 140) entende

que “el Estado plurinacional es un intento de construcción de un sistema político que sea capaz de articular a estos modos de organización del mundo, a estas culturas indígenas y no indígenas, más allá de la colonialidade capitalista”.

Mas se, por um lado, essa capacidade que teve os movimentos indígenas de articular distintos horizontes civilizacionais foi fundamental para construção de um projeto de nação com potencial hegemônico, por outro, a formação de alianças expansivas levou a um processo de negociação e incorporação em suas próprias identidades de demandas e interesses mais amplos, como a defesa da soberania nacional ou a luta contra os reajustes estruturais neoliberais na política econômica do país (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012). Dessa forma, resultou na elaboração pelo Pacto de Unidade de uma identidade comum, o *indígena originário camponês*, bastante ampla que, embora tenha garantido o reconhecimento dessa *diferença indígena* que sempre esteve excluída do Estado e de direitos específicos, pode representar uma ameaça justamente à implementação dos artigos constitucionais que se referem a esses direitos, tal como autonomia e território indígenas. Como explica Schavelzon (2010),

a fórmula que unia em um único nome sujeitos sociais diferentes e também em distintas formas de ser indígena implicava uma amplitude conceitual que permitia incluir grupos étnicos nômades junto a comunidades camponesas com propriedade individual. Esta variação, para muitos, trazia o risco de que o indianismo menos genérico, que conservava modos de vida comunitários, se diluía na falta de definição do indígena, que incluía também camponeses mestiços modernizados, e assim havia a possibilidade, alguns alertavam, de generalizar para grandes quantidades de camponeses (majoritários nos seus municípios) os regimes de direito especiais que em outros países só eram pensados para aplicar em populações minoritárias (SCHAVELZON, 2010, p. 75).

Por isso Schavelzon (2015, p. 79) afirma que, enquanto a proposta plurinacional ganhava apoio, perdia especificidade, e “una ‘indigeneidad’ cada vez más genérica se ampliaba hasta el punto de convertirse casi en una nueva identidad nacional cercana a la propia ‘bolivianidad’”. Desse modo, ele entende que

el mestizaje, como identidad impuesta por el nacionalismo en su proyecto de nación, daba lugar al Estado plurinacional como forma política de una nación indígena que lejos de plantearse como identidad pura, se adecuaba como marco de pertenencia a quien, además de raíces aymaras y quechuas, se consideraba mestizo o cholo (SCHAVELZON, 2015, p. 79).

Essa contradição deu origem a inúmeras críticas, especialmente por parte dos movimentos indianistas de raiz katarista, para os quais o governo do MAS se revelou muito mais camponês e cocaleiro do que indígena, traindo o movimento indígena e construindo um

“entorno blancoide” (SCHAVELZON, 2015). Dessa forma, a ruptura do Pacto de Unidade e as disputas em torno da implementação dos novos artigos constituições podem revelar a complexidade de articular, na prática política, uma categoria identitária ampla e abarcadora. Considerando tais dificuldades, Soruco (2011) afirma que existe o risco de tal construção identitária repetir as políticas nacionais anteriores, apenas invertendo os polos dominante e dominado. Ou seja, o indígena deixaria de ser o dominado e se tornaria o sujeito único da identidade nacional, excluindo as demais possibilidades identitárias.

Cunha Filho (2016) entende que o conflito em torno do TIPNIS²², por exemplo, pode representar indícios de fissuras na unidade promovida em torno *do indígena originário camponês*, já que envolve disputas de interesses entre as organizações que estiveram unidas durante o processo constituinte e que se autoidentificam com o mesmo sujeito coletivo comum, incluindo os embates em torno de quem seria o “indígena mais legítimo”. Ademais, o *essencialismo estratégico* relacionado a tal estratégia resultaria em construções dicotômicas entre mundo indígena e não indígena que parece não refletir a realidade complexa da condição de *abigarramento*.

Neste sentido, o essencialismo que parece ter sido estratégico e fundamental durante o momento da luta pela hegemonia que representou a Assembleia Constituinte, tal como discutido no capítulo anterior, pode se converter em um risco ao resultar na incapacidade de adotar estratégias dialógicas necessárias para a consolidação do plurinacional. Conforme analisado no capítulo anterior, e tendo como fonte de interpretação o pensamento de Hall, entende-se que os dois tipos de construção identitária – uma que enfatiza as culturas e experiências partilhadas e continuidades essenciais, e outra que enfatiza as diferenças profundas, as rupturas e descontinuidades –, não são excludentes e vivem em permanente tensão, podendo resultar em estratégias relevantes de defesa, tal como o papel que teve a concepção essencialista nas lutas pós-coloniais que moldaram o mundo moderno e que “sigue siendo una fuerza muy poderosa y creativa en formas emergentes de representación entre las culturas marginadas” (HALL, 2014, p. 386). Mas essa forma de pensar as identidades tem suas limitações ao posicionar as diferenças como excludentes, autônomas e autossuficientes, impedindo, assim, a adoção de “estrategias dialógicas y formas híbridas esenciales para la estética de la diáspora” (HALL, 2014, p. 326). A segunda maneira de pensar a questão

²² O Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Secure (TIPNIS) se localiza entre os departamentos de Beni e Cochabamba. Foi reconhecido como território indígena em 1990 e é alvo de intensas disputas em torno da construção de uma rodovia que atravessará o parque. Neste sentido, pode ser considerado um dos exemplos mais expressivos no que se refere ao desafio de criar um novo modelo de desenvolvimento, que se aproxime do *vivir bien*.

identitária questiona justamente esse essencialismo, a partir das rupturas e descontinuidades, e admite que,

al igual que los muchos puntos de similitud, también hay puntos críticos de diferencia profunda y significativa que constituyen “eso que realmente somos”; o más bien “en lo que nos hemos convertido” puesto que la historia ha intervenido en nosotros. [...] En este segundo sentido, la identidad cultural es un asunto de “llegar a ser” así como de “ser” (HALL, 2014, p. 387).

Ao analisar os essencialismos na construção do *negro*, Hall (2014) alerta para o risco de o momento essencializante naturalizar e des-historizar a diferença, confundindo o que é histórico e cultural com o que é natural, outorgando o mesmo cimento do racismo que se pretende erradicar. E afirma que, sempre que se busca naturalizar uma categoria histórica, corre-se o risco de fixar seu significado fora da história, fora da mudança, fora da intervenção política.

Apesar dessas considerações acerca dos riscos desse tipo de construção baseada em essencialismos, bem como das dificuldades relativas à articulação de interesses e visões de mundos tão diversos em uma identidade abarcadora que já vem se explicitando na prática política, deve-se reconhecer que a criação do sujeito comum *indígena originário camponês* foi de extrema relevância tanto simbolicamente, marcando o encontro dessa *diferença indígena* com o Estado, quanto concretamente, estabelecendo novas relações entre povos e nações indígenas e o conjunto da sociedade e avançando na garantia de direitos específicos historicamente reivindicados. Ademais, tal construção identitária foi uma importante chave de articulação para a agência e a ação dos movimentos indígenas e, ainda, resultou na criação de um novo sujeito que parece refletir mais fielmente a heterogeneidade que marca tanto a sociedade boliviano de modo geral quanto o próprio mundo indígena.

Soruco (2011) acredita que a presença do indígena na fórmula que cria o sujeito coletivo não propõe a negação ou assimilação das identidades modernas num Estado-nação indígena, mas o reconhecimento da condição de *abigarramento* produzido pela dominação colonial e uma inclusão não dominante nem assimiladora do todo no conceito de *povo boliviano*. Para a autora, o desafio deste processo histórico está justamente na capacidade de converter o *abigarrado*, ou o feito colonial-nacional, em uma articulação complexa sem dominação, uma articulação entre os horizontes indígena e nacional-popular que tenha força para constituir o inédito. Em suas palavras, “ni descolonización solamente como ‘restitución’ de las identidades culturales indígenas ni realización de las promesas incumplidas de la modernidad” (SORUCO, 2011, p. 133). Para ela, a capacidade de articulação entre os dois horizontes durante o processo constituinte representa um exercício de criação de alternativas a

partir da relação povo, Estado e pluralismo que, embora esteja inscrito no marco geral do Estado-nação moderno, tem a potência para reconfigurá-lo a partir dessa articulação do *abigarrado* pelo sujeito indígena.

Portanto, tal construção entendida como a articulação de diferenças levará à formação de identidades *ch'ixi*, como propõe Rivera Cusicanqui, resultando não em uma fusão completa ou uma nova identidade – como indica o conceito de *hibridismo* cancliano –, mas apontando uma articulação complexa, capaz de abarcar diferentes horizontes civilizacionais, identidades abertas, justapostas, ambíguas, que não necessariamente constituirão um novo, homogêneo e completo sujeito único. Para ela, essas novas construções identitárias a partir dos movimentos indígenas bolivianos “parecem admitir formas nuevas de comunidad e identidades mezcladas o *ch'ixi*, con las cuales dialogarían creativamente en un proceso de intercambio de saberes, de estéticas y de éticas (RIVERA CUSICANQUI, 2010a, p. 72). Para a construção dessas novas formas de identificação, revela-se pertinente a noção de *tradução cultural* tal como proposta por Homi Bhabha²³.

Além disso, é preciso lembrar que, se no plano teórico as identidades adquirem contornos e fronteiras, sendo plenamente discerníveis, no plano concreto, as construções identitárias, entendidas como processos contingentes, não podem ser explicadas por somente um componente, mas por uma multiplicidade de elementos que não se excluem e criam combinações diversas, resultando em identidades coletivas que não são monolíticas, definidas de uma vez para sempre (QUINTANILLA, 2008). Assim, é preciso ter em mente que os significados em torno do *indígena camponês originário* se transformarão continuamente na luta pela representação e pelo poder, como identidade sob rasura, a qual se transforma no calor das lutas, em estruturas de identificação marcadas pela ambivalência, pela diferenciação, pela cisão e também pela incorporação do *outro*, pelas tênues fronteiras que separam o discurso do colonizado e do colonizador.

Por fim, cabe perguntar se a articulação entre identidades individuais, tal como os *bolivianos e bolivianas*, com identidades coletivas, como *indígenas originário camponeses*, *afrobolivianos* e *comunidades interculturais*, definidos pelo artigo 3 da Constituição, darão origem a identidades verdadeiramente plurinacionais, tal como menciona o artigo 9: “Constituir

²³ O conceito de *tradução cultural* para Bhabha significa mais que uma apropriação ou adaptação, significa um processo “pelo qual as culturas devem revisar seus próprios sistemas de referência, suas normas e seus valores, a partir de e abandonando suas regras habituais e neutralizadas de transformação”. Neste sentido, entende que “a ambivalência e o antagonismo acompanham qualquer ato de tradução cultural porque negociar com a ‘diferença do outro’ revela a insuficiência radical de sistemas sedimentados e cristalizados de significação e sentidos” (BHABHA, 2000, p. 141 *apud* SOUZA, 2004, p.127).

una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las *identidades plurinacionales* [grifo meu]” (ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA, 2009). Desse modo, a partir das considerações acerca de construções identitárias bastante complexas que se deram durante o processo constituinte, abordarei no próximo tópico justamente essas novas possibilidades de articulação entre identidade nacional e identidade plurinacional, ou seja, as possibilidades e limites dessa articulação entre nacionalismo e plurinacionalidade que surgem da construção desse novo sujeito comum, o *indígena originário camponês*.

4.2.2 Nacionalismo, plurinacionalidade ou nacionalismo plurinacional?

Como vimos, o projeto de nação que nasce com o Pacto de Unidade esteve baseado na articulação entre identificação étnico-cultural e identificação política, rompendo com as formas hegemônicas anteriores que concebem a identificação nacional ou o nacionalismo a partir da ideia de lealdade exclusiva à nação e reconstruindo seus significados com base numa superposição complexa de lealdades e identidades. Ao reivindicarem o reconhecimento de suas nações étnicas, bem como o pertencimento à nação política, essas lealdades e formas de identificação convivem ambigualmente em seus discursos, os quais buscam defender a autonomia indígena ao mesmo tempo em que propõe o estabelecimento de relações distintas com o Estado e a nação política.

Neste sentido, as análises dos processos de formulação de um projeto comum de nação no âmbito do Pacto de Unidade têm demonstrado que os movimentos indígenas foram capazes de articular políticas de identidade bastante complexas, dotando de conteúdos mais amplos à luta étnica, que passa a ser articulada a narrativas alternativas da nação, levando à reinvenção discursiva e prática da comunidade imagina e abrindo caminhos para pensar novas possibilidades para as relações com o Estado, com base em outros valores e caminhos. Desse modo, as transformações que resultaram do processo constituinte e da criação do Estado Plurinacional desestabilizaram o significado hegemônico da nação e sua relação com o Estado tanto para os povos indígenas quanto para as formas de identificação nacional. Assim, a luta por um projeto de nação hegemônico demonstra que os significados da nação estão sempre em disputa entre as diferentes formas de imaginá-la, e comprovam que a nação “no es una invención definitiva, sino un proceso en construcción permanente; que se transforma al calor de las luchas de los actores que buscan definirla” (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012, p. 333).

A partir destas considerações, cabe perguntar se estamos diante de um novo tipo de nacionalismo, caracterizado pela plurinacionalidade, e quais seus impactos para a compreensão acerca das relações entre sociedade e Estado. Seria possível articular o nacionalismo, baseado na ideia de homogeneidade e exclusividade com a nação política, e plurinacionalidade, que pressupõe o reconhecimento das diferenças e a construção de diálogos interculturais? Se sim, o que seria esse *nacionalismo plurinacional*? Ademais, a refundação do Estado a partir da plurinacionalidade chega a apontar a possibilidade de construir identidades aponta para além do nacionalismo estatal?

Em primeiro lugar, é importante destacar que a articulação entre nacionalismo e plurinacionalidade que nasce no seio do Pacto de Unidade está longe de ser um consenso entre a ampla gama de atores que o integraram, já os movimentos indígenas, pertencentes a distintas vertentes políticas e ideológicas, possuem concepções bastante diversas quanto à forma de relacionamento de suas nações com o Estado moderno, não necessariamente a partir de sua inclusão à nação boliviana. Como lembra Schavelzon (2015), o conceito plurinacional envolve uma complexa discussão acerca da ideia de nação, palavra polissêmica que pode ser associada a diferentes categorias e formas de identificação. Neste mesmo sentido, Iamamoto (2016) afirma que o conceito de plurinacionalidade corresponde a diferentes expectativas com relação ao Estado boliviano, podendo ser sinônimo de um Estado plural ou apontar um novo pacto entre povos indígenas e Estado. Enquanto alguns analistas entendem a criação do Estado Plurinacional indica o surgimento de um novo paradigma de legitimação política, apontando a superação do nacionalismo e do próprio Estado-nação, outros veem nela somente um discurso governamental que busca construir alianças expansivas, escondendo nele sua verdadeira faceta nacionalista e estatista (IAMAMOTO, 2016).

Ao analisar os projetos de visão de país dos diferentes atores que compuseram a Assembleia Constituinte, a autora identifica três diferentes posições que estiveram em disputa no que se refere à tensão entre nacionalismo e plurinacionalidade. Ela afirma que os grupos opositores ao MAS enfatizavam uma visão de país baseada na convivência pacífica entre bolivianos e a necessidade de reafirmar uma “identidade nacional neutra” que constitui a comunidade imaginada, sendo contra o princípio de plurinacionalidade. Mas ela lembra também que emerge com muita força um novo *nacionalismo popular indígena* que, embora se contraponha à homogeneização e à monoculturalidade do nacionalismo revolucionário de 1952, mais complementa do que se opõe radicalmente à tal nacionalismo. Esse *nacionalismo popular indígena do século XXI* questiona a ideia de mestiçagem, resgatando as raízes étnicas no passado boliviano, mas que são traduzidos como símbolos unificados da pluralidade indígena

do país. Uma terceira postura relaciona a plurinacionalidade à reconstituição das nações indígenas como um *projeto de autonomia indígena radical*, visão esta que se explicita em organizações como o CONAMAQ, que propõe a formação de um *novo Estado Plurinacional de Qullasuyu*, baseado na reconstituição de territórios das nações originárias e na autodeterminação. Nos casos mais extremos, afirmam a exterioridade com relação à ideia de nação boliviana e, nos menos extremos, apontam a nação boliviana como uma identidade paralela, que é exterior à identidade indígena, mas que ainda subsiste nas memórias, reconhecendo o Estado sem incorporá-lo (IAMAMOTO, 2016).

Schavelzon (2015) lembra que, enquanto o projeto de nação do MAS estava baseado na nacionalização dos recursos naturais, a proposta de criação de um Estado a partir da plurinacionalidade se deu no âmbito do Pacto de Unidade. Dessa forma, ele entende que projeto de nação que se torna hegemônico combina a construção de um Estado Plurinacional com a ideia de nacionalização, através da articulação de diversos tipos de nacionalismos. Assim, a postura do MAS durante e após o processo constituinte se aproximaria mais do chamado *nacionalismo popular indígena*, o qual, ao construir um discurso que articula nacionalização de recursos com a reivindicação a descolonização do país, incorporação simbolicamente os povos e nações indígenas no imaginário constitutivo da bolivianidade, pode ser entendido com um *nacionalismo plurinacional* (IAMAMOTO, 2016, p. 251). Já as propostas do Pacto de Unidade explicitavam a tensão entre tal nacionalismo e uma postura que se aproximava mais de um projeto de *autonomia indígena radical*, sugerindo um projeto plurinacional que escapa à normatividade do nacionalismo como um todo. Trata-se de uma perspectiva que percebe o Estado boliviano como exterioridade, da qual não se faz necessário separar, mas sim pactuar, tendo como base a construção de identidades múltiplas (IAMAMOTO, 2016).

A partir dessas diferentes interpretações acerca da relação entre nacionalismo e plurinacionalidade, conclui-se que, embora a introdução da plurinacionalidade tenha desestabilizado e rompido com a relação exclusivista entre Estado e nação, a qual historicamente deu origem à identidade nacional como comunidade imaginada e única fonte possível de identificação, seguem abertos os debates em torno das construções identitárias, relações de poder e possibilidades de luta, resistência e transformação. Ademais, apontam a dificuldade de construção de projetos descoloniais pós-estatais e a urgência de novas categorias e formulações teóricas, capazes de dar conta desses processos de transformação.

4.3 ESTUDOS CULTURAIS *SOBRE/DESDE* AMÉRICA LATINA: O DESAFIO DA DESCOLONIZAÇÃO PENSADO A PARTIR DAS IDENTIDADES

A partir da compreensão dos avanços, desafios e limites que o encontro da *diferença indígena* com o Estado representa para o mundo euromoderno ao introduzir novos valores e novas lógicas na institucionalidade estatal, com conceitos como plurinacionalidade, interculturalidade e *vivir bien*, o processo constituinte boliviano deve ser entendido como uma luta pela transformação das relações de poder entre Estado e sociedade, mas também como uma luta epistêmica contra os valores eurocêntricos como pensamento único e universal. Como afirma Walsh (2008), as lutas dos movimentos sociais nas últimas décadas na América Latina representam tanto uma insurgência política quanto epistêmica ao questionar e enfrentar as estruturas dominantes do Estado, ao mesmo tempo em que colocam “en escena lógicas, racionalidades y conocimientos distintos que hacen pensar el Estado y la sociedad de manera radicalmente distinta” (WALSH, 2008, p. 134), derrubando as lógicas e significantes que historicamente sustentaram o Estado moderno e apontando um horizonte possível de decolonização.

Assim, o processo de refundação do Estado a partir da plurinacionalidade apresenta desafios teóricos que não podem ser ignorados. Como lembra Santos (2010b), os marcos teóricos construídos no Norte são insuficientes para entender as novas realidades políticas e sociais que emergem no Sul, resultando numa dificuldade de imaginação política e sociológica para compreender tais transformações. O autor lembra, ainda, que não é fácil analisar processos sociais, políticos e culturais novos, já que existe sempre o risco de utilizar-se de quadros analíticos e conceituais antigos, o que pode levar à desvalorização ou até mesmo à satanização do novo, ignorando seu potencial transformador e emancipador.

Ao afirmar que as teorias eurocêntricas têm ignorado as experiências e saberes que são produzidos no Sul, ressalta a necessidade de construir novas ferramentas analíticas, que permitam vislumbrar tanto a estruturação do poder nas Américas quanto a presença de outras lógicas e racionalidades (WALSH, 2008). É neste sentido que Santos (2010b) propõe a construção das *Epistemologias do Sul*, as quais devem se distanciar das premissas consolidadas pelas teorias do Norte e também das teorias construídas acriticamente no Sul, com o objetivo de dar conta das experiências e saberes complexos, bem como das distintas formas de conhecimento e aprendizagem desenvolvidas no Sul, aproximando-se das versões subalternas, silenciadas e marginalizadas de modernidade e racionalidade. Mais do que distanciar-se do

pensamento crítico pensado dentro e fora do continente latino-americano, o autor sugere pensar o impensado, ou seja, assumir a surpresa como ato constitutivo do trabalho teórico.

Para dar conta dessas novas realidades, impensáveis desde categorias estabelecidas pelas teorias eurocêtricas dominantes, Santos (2010b) sugere a construção de uma *sociologia das ausências* e de uma *sociologia das emergências*, as quais devem estar comprometidas tanto com a análise das mudanças quanto com as mudanças em si. Com o objetivo de explicar que o que não existe é produzido como não-existente, a *sociologia das ausências* deve romper com os modos de produção social da ausência/não existência legitimados pela razão eurocêntrica dominante – o ignorante, o atrasado, o inferior, o local e o improdutivo –, a partir de uma racionalidade monocultural ocidental que legitima o capitalismo e o colonialismo. Já a *sociologia das emergências* consiste na busca de alternativas possíveis, na substituição do vazio do futuro segundo um tempo linear por possibilidades plurais e concretas, pela ampliação simbólica de saberes, práticas e agentes. Para tanto, as *Epistemologias do Sul* devem partir de duas premissas: (i) a compreensão do mundo é muito mais ampla que a compreensão ocidental do mundo e (ii) a diversidade do mundo é infinita. A partir de tais premissas, entende que sua construção deve ter como base a *ecologia de saberes*, entendida como um conjunto de saberes diversos, e a *tradução intercultural*, como esforço que permite criar inteligibilidade recíproca entre diferentes experiências de mundo.

Diante de todos esses desafios teóricos que representam processos como o boliviano, e considerando, como sugere Hall (2014), que os movimentos políticos provocam momentos teóricos, cabe-nos perguntar se seria possível avançar na consolidação de um *projeto descolonial* sem romper totalmente com construções eurocêtricas tal como o Estado, a democracia ou os direitos humanos. De maneira mais específica, cabe-nos perguntar como os Estudos Culturais que se desenvolvem na América Latina têm capturado esses movimentos políticos atuais que marcam a região. A construção do *indígena originário camponês*, que se revela uma articulação inovadora, chega a romper com a noção de *identidade* como categoria construída pelo pensamento eurocêntrico? Seria possível avançar num *projeto descolonial* sem abandonar essa e outras categorias construídas a partir de uma lógica euromoderna? Certamente ainda é bastante cedo para chegar a respostas definitivas para questões e problemas tão complexos. Desse modo, buscarei, a partir da análise das reconstruções identitárias indígenas no contexto constituinte boliviano, fazer algumas considerações preliminares acerca das possíveis contribuições de tal processo para a construção dos Estudos Culturais *sobre/desde* a América Latina e, de maneira mais específica, para a análise das identidades culturais em contextos de transformação que visam romper com a *colonialidade do poder*.

Entendendo que as identidades funcionam como articuladoras entre discursos e práticas, construindo subjetividades, discursos e posicionalidades, parte-se da compreensão de que refletir acerca das construções identitárias que se deram no âmbito do processo constituinte significa pensar além do que significam as identidades para os indivíduos, devendo considerar seu potencial questionador e desestabilizador das relações estabelecidas entre Estado e sociedade. Deve-se considerar, ainda, como sugere Hall (2012, p. 108), que “as identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação”. Ademais, tendo em vista que as lutas que marcam a América Latina neste início de século são caracterizadas pelas bandeiras da emancipação social e da descolonização das sociedades e dos Estados, as reflexões que vêm sendo construídas no âmbito do pensamento descolonial latino-americano podem representar uma importante chave de articulação para o desenvolvimento dos Estudos Culturais *sobre/desde* a América Latina.

Como afirma Escobar (2014, p. 90), não é possível pensar a emancipação social na América Latina a partir de concepções eurocêntricas modernas, sendo necessário um “decidido desplazamiento hacia lo descolonial”, que vá além do descolonial como opção cultural-política e que aponte um verdadeiro *desclasamiento epistêmico*. Para Walsh (2008), a perspectiva descolonial se configura como atitude, projeto e posicionamento político social e epistêmico e, neste sentido, deve ser entendida a partir da articulação entre luta política concreta e como categoria teórico-analítica, abrindo caminho para uma radical reconceitualização da teoria e da política, tal como demonstram as disputas políticas e ideológicas no Equador e na Bolívia, “países envueltos en la labor de re-fundar el Estado e interculturalizar, plurinacionalizar y descolonizar sus estructuras e instituciones” (WALSH, 2008, p. 135).

Neste mesmo sentido, Walsh (2012) defende que a construção da interculturalidade pelos movimentos indígenas foi fundamental para interpelar a diferença colonial e transformá-la tanto nos campos social e político quanto no acadêmico, entendendo que o que está em jogo vai muito além das identidades individuais em si, e levando ao “cuestionamiento radical de las bases estructurales de la supuesta democracia, la ruptura irreversible con las concepciones monoculturales y excluyentes, y el sembrío estratégico de perspectivas, desde lo indígena, que interpelan y articulan otros sectores de la sociedad” (WALSH, 2012, p. 29). Por isso, ela entende que as lutas dos movimentos indígenas não são apenas lutas identitárias, mas sim lutas cognitivas, entre posições hegemônicas e subalternas relacionadas com formas diversas de entender o mundo e produzir conhecimento. Assim, a criação de ferramentas teóricas capazes de analisar tal tensão se revela imprescindível.

A partir de tais considerações e da análise do processo de reconstruções identitárias realizada no capítulo anterior, conclui-se que, ***mais do que pensar as identidades a partir das tensões entre raças, etnias e classes, em contextos como o boliviano, marcados pela persistência do colonialismo, torna-se imprescindível pensá-las a partir da colonialidade do poder como horizonte articulador dessas diferentes categorias***. Esta pode ser apontada como uma primeira contribuição do processo constituinte boliviano para pensar as construções identitárias na América Latina. Ou seja, para além da articulação de categorias já consolidadas e amplamente analisadas no campo dos Estudos Culturais – como raça, etnia, classe, gênero –, a análise das identidades culturais no contexto latino-americano não pode ser compreendida fora de sua articulação com a *colonialidade do poder*, já que sua estruturação deu origem a “un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía eurocentrada” (QUIJANO, 2014, p. 286). Deve-se considerar, ainda, como propõe Rivera Cusicanqui (2010c), que os processos de identificação se dão com base em *cadena de relaciones de dominación colonial*, isto é, em relações que não surgem a partir da simples dicotomia como colonizador/colonizado ou dominante/subalterno, mas a partir de uma estratificação complexa, marcada pelo poder e pelas violências explícitas e encobertas, que dão origem a graus múltiplos de identificação, baseados na negação dos *de abaixo*, e levando a construção de categorias como *cholo*, *mestiço* ou *q'ara*.

A constatação de que as identidades não podem ser entendidas fora da articulação entre raça, classe e etnia operada pela colonialidade do poder, leva a um segundo apontamento: ***a descolonização do Estado passa necessariamente pela descolonização das identidades como construções articuladas à colonialidade do ser***, já que a colonialidade do poder não apenas estabeleceu a divisão racial do trabalho, impactando nas relações políticas, econômicas e sociais, como também construiu novas subjetividades, resultando em processos de identificação marcados pela inferiorização, negação e desumanização imposta ao *outro* indígena e selvagem – ou em processos de construção do *não-ser*, nas palavras de Fanon (2005). Como vimos, a formação do Estado moderno na Bolívia dependeu da exclusão de povos e nações indígenas, considerados não-modernos e não-civilizados e, para tanto, a construção de identidades racializadas e etnificadas foram fundamentais para justificar sua dominação e exploração, bem como a exclusão da cidadania. Ao se apropriar e ressignificar positivamente as categorias identitárias impostas pelos poderes estatais – numa demonstração do uso contra-hegemônico de categorias hegemônicas, como sugere Santos (2010) –, os movimentos indígenas na Bolívia demonstram ter compreendido que as transformações estruturais

necessárias para a descolonização do Estado passam necessariamente pela *descolonização do ser* e, portanto, de suas identidades historicamente construídas *desde afora*.

A terceira contribuição que pode ser identificada no processo de construção do Estado Plurinacional na Bolívia para a análise teórica das construções identitárias na América Latina está relacionada à *formação social abigarrada* (ZAVAleta MERCADO, 2009) ou às *contradições não-coêntaneas* (RIVERA CUSICANQUI, 2010c), como conceitos que buscam enfatizar a heterogeneidade que marca a sociedade boliviana não apenas em termos de diversidade cultural tal como abordada pelo discurso dominante, mas como coexistência simultânea de diferentes horizontes históricos, civilizacionais e temporais, que dão origem a diferentes modos de produção, sistemas políticos e formas de vida. Desse modo, ***as identidades devem ser analisadas a partir dessa relação tensa e complexa entre os diferentes horizontes históricos e civilizacionais, dando origem a processos de identificação múltiplos não apenas em relação aos diferentes níveis ou escalas espaciais (global, nacionais e locais), tal como apontam diversas correntes teóricas dos Estudos Culturais contemporâneos, mas como construções múltiplas que envolvem também a complexa relação entre esses diferentes horizontes.*** Como discutido no capítulo anterior, os processos de construções identitárias na Bolívia envolvem a tensão entre identificação e diferenciação com relação a elementos dos chamados mundos indígena e euromoderno. Como sugere Rivera Cusicanqui (2010a), a constatação de tal condição de *abigarramento* pode abrir espaço para repensar as relações entre identidades e poder, a partir do que ela denomina lógica *ch'ixi*, ou seja, a partir de formações identitárias múltiplas, que não necessariamente se fundem em uma nova identidade, mas que convivem paralelamente de maneira ambígua, contraditória e tensa. Neste sentido, afirma que

El pensamiento descolonizador que nos permitirá construir esta Bolivia renovada, genuinamente multicultural y descolonizada, parte de la afirmación de ese nosotros bilingüe, abigarrado y ch'ixi, que se proyecta como cultura, teoría, epistemología, política de estado y también como definición nueva del bienestar y el “desarrollo” (RIVERA CUSICANQUI, 2010a, p. 73).

Uma outra possível contribuição do processo constituinte boliviano para a análise teórica das identidades culturais está relacionada à proposta de criação de um Estado que seja capaz de articular *nacionalismo* e plurinacionalidade. ***Ao romper com o exclusivismo da identidade nacional baseada na relação “um Estado/ uma nação” que marcou a construção do Estado-nação moderno, a plurinacionalidade tal como proposta pelos movimentos indígenas abre espaços para pensar construções mais complexas entre identidade e Estado***, entre identidades diversas que interatuam, se sobrepõem e vivem em

tensão no marco do Estado. Como vimos, a proposta da plurinacionalidade não visa a separação ou ruptura total com relação ao Estado moderno, mas reivindica a possibilidade de novas articulações identitárias entre sociedade e Estado, a partir do reconhecimento das diferenças e das identidades relacionadas às nações étnico-culturais, para além das identidades construídas com base na nação política como comunidade imaginada. A criação do sujeito coletivo *indígena originário camponês* e o reconhecimento desse sujeito coletivo de direito pela nova CPE representam um importante passo no sentido de construção dessas novas e mais complexas relações entre identidades e Estado, que pode tanto dar origem ao chamado *nacionalismo plurinacional*.

Por fim, pode-se afirmar que *as intensas disputas que se deram em torno da construção do indígena originário camponês como identidade coletiva comum revelam o difícil desafio de romper com a identidade enquanto categoria homogeneizadora, baseada em silenciamentos e ocultamentos, apontando a urgência de romper com tais categorias tal como impostas pela colonialidade do saber*. Como explica Walsh (2012), a *colonialidade do saber*, enquanto posicionamento do eurocentrismo como perspectiva única do conhecimento, descarta a existência e viabilidade de outros conhecimentos e racionalidades. Ao estar intrinsicamente relacionada com a perpetuação da *colonialidade do poder*, resulta na construção de categorias que servem mais para encobrir do que para explicar. Como afirma Rivera Cusicanqui (2010a, p. 06), “hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: ellas no designan, sino que encubren”. Por isso ela entende que a “la descolonización no puede ser sólo un pensamiento o una retórica, porque las palabras suelen desentenderse de las prácticas” (RIVERA CUSICANQUI, 2010a, p. 06).

A partir das considerações acima acerca das possíveis contribuições do processo de refundação do Estado para construir novas formas de analisar as identidades culturais no contexto latino-americano, compreende-se porque, apesar de todas as dificuldades e limitações que representam a transformação do Estado a partir da plurinacionalidade, tal processo tem sido entendido por diversos autores pós-coloniais e do pensamento descolonial como uma das experiências mais radicais e inovadoras do mundo contemporâneo. Mais que introduzir novos elementos, a nova CPE representa um importante esforço de descolonização e construção de novas lógicas e formas de conhecer, pensar e viver, as quais poderão dar origem a conhecimentos e mundos *outros*.

5 CONCLUSÃO

A pesquisa teve como ponto de partida a compreensão de que a emergência dos movimentos contra-hegemônicos na América Latina e, mais especificamente, os movimentos étnicos na Bolívia, inserem-se num contexto de questionamento da legitimidade do Estado-nação como modelo imposto pelo poder colonial e que resultou em conquistas violentas, no extermínio de povos e culturas e na negação da *diferença indígena*. A construção de novas identidades históricas durante a conquista colonial, baseadas na ideia de raça e na codificação de diferenças entre colonizador e colonizado, foram fundamentais para justificar o extermínio e exploração dos povos nativos, a partir de uma sistemática divisão racial do trabalho. A partir de então, configurou-se o processo histórico que definiria a dependência histórico-estrutural da América Latina no nascente sistema-mundo colonial moderno, a qual continuaria a marcar profundamente as sociedades latino-americanas.

Dessa forma, a criação dos Estados na América Latina com base no modelo eurocêntrico de Estado-nação dependeu, na maioria dos casos, da construção de identidades nacionais baseadas em homogeneização cultural, destruindo uma vasta e plural história de identidades e memórias. A criação das Repúblicas não significou o fim desse sistema de exploração colonial, mas sua rearticulação por meio da colonialidade do poder, do ser, do saber e da vida. Diante deste contexto, bem como do aprofundamento da globalização hegemônica, a qual tem acentuado as desigualdades e aumentado os processos de exclusão econômica e social, levando à desestabilização das identidades nacionais e ao ressurgimento de *identidades soterradas*, é que se multiplicam e se fortalecem os movimentos populares contra-hegemônicos. Na Bolívia, o cenário de profunda crise econômica que marcou as décadas de 1980 e 1990, as quais resultaram da imposição do receituário neoliberal criado pelo Consenso de Washington, bem como do enfraquecimento da hegemonia estatal e de uma crise política duradoura, levaram à organização e ascensão dos movimentos indígenas e camponeses.

A partir deste cenário, e considerando que o fortalecimento de tais movimentos foi fundamental para a eleição de Evo Morales e para a posterior instalação da Assembleia Constituinte, e, ainda, a capacidade que tiveram de impor um projeto de nação que resultaria na refundação do Estado a partir da plurinacionalidade, a pesquisa teve como objetivo compreender como as identidades culturais e políticas dos diversos grupos que se autoidentificam como *indígenas originários camponeses* e que compuseram o chamado Pacto de Unidade foram sendo articuladas em torno da construção de um projeto de nação alternativo,

bem como as disputas ideológicas e de poder que se deram no âmbito do processo constituinte a partir de tal construção.

Inicialmente, com base em uma reflexão teórica acerca da construção do Estado moderno e das ideias de *nação* e *nacionalismo*, foram explorados os projetos de nação hegemônicos nos diferentes ciclos históricos, com vistas a identificar como os indígenas foram articulados a tais projetos, bem como suas estratégias de resistência e negociação. Como vimos, durante todo o ciclo colonial, os indígenas foram excluídos pelas elites coloniais da ideia do que seria a nação. Posteriormente, durante os séculos XVIII e XIX, as populações indígenas foram integradas aos projetos de nação dos *criollos* independentistas, os quais propunham convertê-los em cidadãos para integrá-los à nação de maneira passiva e, em seguida, ao projeto liberal, que tinha como objetivo “civilizá-los”, destruindo suas formas de vida comunitárias. Já no início do século XX, os projetos de nação hegemônicos tentaram assimilar passivamente as populações indígenas a partir de seu reconhecimento como campesino ou mestiço como estratégia de homogeneização cultural e de negação da identidade indígena. Foi somente durante o ciclo nacional-popular, na segunda metade do século, que as populações indígenas passaram a ter um papel mais ativo no projeto de nação hegemônico, ainda que a partir de uma perspectiva assimilacionista e da ideia de uma cidadania tutelada.

Todavia, ao longo dos séculos, os povos indígenas resistiram, de diversas formas, aos ataques sofridos. Demandaram educação formal, foram à justiça republicana para garantir conquistas de direitos coletivos, apropriaram-se dos discursos sobre cidadania e representação pregados pelo projeto nacional-popular e, ainda, articularam-se, na medida do possível, aos projetos hegemônicos construídos pelas elites nacionais. Mas foi somente com a ascensão do movimento katarista, na década de 1970, que os movimentos indígenas começaram a se organizar mais fortemente para lutar contra a exploração e pelo reconhecimento de direitos, passando a reivindicar a descolonização da sociedade e do Estado bolivianos, com vistas a romper com a lógica de invisibilização, exclusão e exploração a qual foram historicamente submetidos, bem como o reconhecimento de suas identidades étnico-culturais.

A partir da década de 1980, ganharam força e passaram a se articular com outros movimentos populares, alcançando uma atuação mais significativa em âmbito nacional. Destaca-se, em especial, os impactos simbólicos da organização da Marcha pelo Direito ao Território e à Vida dos Povos Indígenas no ano de 1990 para os movimentos indígenas na Bolívia, os quais passaram a defender um projeto de nação próprio que pudesse se tornar hegemônico. A luta dos movimentos indígenas pela reconstrução do sentido de suas identidades e a pressão internacional pelo reconhecimento de direitos resultou, nesse período, num conjunto

de reformas inscritas na lógica neoliberal, baseadas no reconhecimento da diversidade e na afirmação da nação mestiça, consolidando a ideia de um Estado multiétnico e pluricultural. Tal reconhecimento de direitos se deu sob uma perspectiva *culturalista*, não chegando a tocar na desigualdade estrutural que continuava a marcar a sociedade boliviana.

Na virada do século, o projeto de nação que nascia da articulação entre os movimentos indígenas buscava romper justamente com essa lógica assimilacionista da nação mestiça, a partir de um discurso de descolonização e da reivindicação do reconhecimento de suas diferenças culturais e de direitos como a autonomia e a autodeterminação, bem como à representatividade na estrutura formal do Estado. A partir do questionamento acerca das reais possibilidades de saída para o subdesenvolvimento no marco do capitalismo e da modernidade, os movimentos indígenas desenvolviam projetos políticos alternativos e inovadores que apontavam a construção de novas relações entre Estado e sociedade, a partir de outros marcos conceituais e civilizatórios. Desse modo, a construção de um projeto de nação alternativo representava tanto uma luta pela descolonização das estruturas sociais quanto uma luta pela representação e pela construção de suas próprias identidades.

Com a instalação da Assembleia Constituinte em 2006, os movimentos indígenas e campesinos se mobilizaram e consolidaram o Pacto de Unidade, o qual se revelou um importante espaço de articulação e construção de alianças e que deu origem ao projeto de nação que se tornaria a base para as negociações durante todo o processo constituinte. Embora tenha sido composto por organizações bastante heterogêneas, o que levou a inúmeras tensões e dificultou a construção de consensos, as alianças constituídas no âmbito do Pacto de Unidade foram fundamentais para que os movimentos indígenas e camponeses conseguissem construir um projeto de nação que se tornaria hegemônico.

Ademais, deve-se considerar as estratégias do Pacto de Unidade de articular alianças mais amplas, com outros setores da sociedade, e de incorporar demandas e interesses de diferentes grupos em seu projeto de nação. Tais estratégias resultaram, por exemplo, na incorporação e defesa pelo MAS da maioria das propostas do Pacto em seu projeto de nação. Neste sentido, concluiu-se que a possibilidade de construção de um outro Estado resultou da capacidade que tiveram de articular, em seus discursos políticos e em suas ações coletivas, outros setores sociais, a partir de demandas que buscavam transformações nacionais. Ao construírem um projeto de nação que não se fechava a reivindicações específicas, os movimentos indígenas foram capazes de desestabilizar os significados hegemônicos da nação, rompendo com o ideal da nação homogênea e da ideia de *nacionalismo* baseado exclusivamente na identidade nacional.

Além disso, as formulações conceituais que nasceram no seio do Pacto de Unidade se tornariam centrais para a refundação do Estado, tais como a plurinacionalidade, a interculturalidade e o *vivir bien*. Tais construções abriram possibilidades para repensar o Estado bem como as construções identitárias que se dão no seu interior. As análises realizadas demonstraram que os movimentos indígenas foram capazes de articular narrativas alternativas da nação política, a partir do reconhecimento das nações étnico-culturais, apontando formas de reinventar a *comunidadade imaginada* a partir da plurinacionalidade e abrindo caminho para pensar novas possibilidades para as relações entre Estado e sociedade. Questionaram sua invenção como algo definitivo e propuseram novas formas de reconstruir a nação, com base em outras lógicas e valores. Demonstraram, dessa forma, que as possibilidades de reconstrução da nação emergem continuamente no interior da luta entre os diversos projetos nacionais e as formas de imaginá-la.

No que se refere mais especificamente às construções identitárias que se deram no âmbito do Pacto de Unidade, as mesmas foram analisadas a partir da compreensão de que as identidades, assim como os significados em torno da nação, são construídas no calor da luta, não estando definidas *a priori*. Assim, entendeu-se que foram sendo reconstruídas, a partir de diferentes estratégias, dependendo dos temas em discussão, posicionalidades e interesses. Tal processo levou à construção de uma identidade comum, o *indígena originário camponês*, introduzindo no texto constitucional um novo sujeito de direito. Desse modo, a nova CPE teve o desafio de articular direitos individuais, baseado na ideia de identidade boliviana, com os direitos coletivos das nações e povos originários.

A construção desse sujeito coletivo revelou-se um importante eixo articulador para os movimentos indígenas, tendo impactos tanto simbólico, ao marcar a chegada dessa *diferença indígena* ao Estado, quanto concretos, ao estabelecer novas relações entre povos e nações indígenas e garantir o reconhecimento de direitos específicos. Embora exista o risco de uma identidade tão abrangente levar aos mesmos discursos e lógicas homogeneizadoras da mestiçagem que resultaram em invisibilidades e no ocultamento de desigualdades nos projetos de nação anteriores, a construção dessa nova identidade parece indicar a emergência de novas lógicas identitárias, as quais possibilitariam a construção de identidades *c'hixi*, no sentido que propõe Rivera Cusicanqui (2010c), ou seja, identidades que sejam capazes de articular e reconhecer diferenças, sem necessariamente se fundirem totalmente e criarem uma nova e única identidade. Considerando que os significados em torno do *indígena originário camponês* se transformarão continuamente nas disputas pela representação e pelo poder, conclui-se que a construção do Estado está relacionada à capacidade que terão os movimentos indígenas e o

governo de seguirem articulando, na implementação dos artigos constitucionais, a heterogeneidade das formações sociais e a coexistência tensa entre diferentes horizontes civilizacionais.

Desde as negociações durante a Assembleia Constituinte, a construção dessa identidade abrangente já vem evidenciando as tensões relativas à dificuldade de conciliar diferentes visões de mundo, as quais foram se explicitando na difícil relação entre os movimentos indígenas, campesinos e o MAS, bem como nas negociações mais amplas que se deram com os demais constituintes. As fraturas no Pacto de Unidade ao longo do processo negociador e sua desintegração logo após a aprovação do novo texto constitucional explicitam tal dificuldade. Foram aumentando também as fissuras entre os diferentes movimentos que compuseram o Pacto e o governo do MAS, importante aliado durante o processo constituinte. Assim, as disputas em torno da implementação dos direitos indígenas e do sujeito *indígena originário camponês* expõem, dentre outros, o desafio de articular uma identidade nacional boliviana com as identidades étnico-culturais, abrindo questionamentos acerca da real possibilidade de inclusão da *diferença indígena* no Estado e de concretização da plurinacionalidade.

De toda maneira, ainda que o reconhecimento do *indígena originário camponês* implique em desafios práticos para a implementação dos artigos constitucionais relacionados a seus direitos, e que as dificuldades e limitações em torno da articulação de visões de mundo e interesses tão diversos já venha se explicitando na prática política, deve-se reconhecer que a construção desse sujeito comum foi fundamental para o estabelecimento de novas relações entre Estado e sociedade, impondo o desafio de articular direitos individuais e direitos coletivos, assim como a necessidade de pensar novas articulações entre *nacionalismo* e *plurinacionalidade*. Neste sentido, as lutas desse período abriram espaços significativos para a reconstrução dos significados em torno da nação e da articulação entre identidades políticas e étnico-culturais.

Considerando que a aprovação da nova CPE apenas deu início ao processo de refundação do Estado, entende-se que a criação do Estado Plurinacional é um processo de longo prazo, o qual contém uma dimensão de mudança no padrão civilizatório. Muitas disputas e tensões continuarão a marcar tal processo, especialmente no que se refere à interpretação e aplicação dos artigos constitucionais. Desse modo, embora represente um processo inovador, seguem abertos os debates em torno dos significados da nação. Por isso, o enfraquecimento da hegemonia alcançada durante o processo constituinte representa um enorme desafio à continuidade da implementação do Estado Plurinacional, já que pode levar ao esvaziamento

dos significados em torno dos novos paradigmas e princípios propostos pelos movimentos indígenas. Ainda assim, deve-se reconhecer que o projeto de nação que nasceu no âmbito do Pacto de Unidade e que levou à construção do novo Estado representam um radical desafio para as relações entre Estado e sociedade, apontando a necessidade de avançar na elaboração de novas formas políticas, que sejam capazes de reconhecer e articular as diferenças de maneira não hierarquizada.

Tendo em vista as reflexões teóricas realizadas ao longo do trabalho e, em especial, o projeto dos Estudos Culturais como projeto político, intelectual e epistemológico que deve se dar a partir das lutas no terreno concreto, entende-se que a impossibilidade de realizar um trabalho de campo representou uma limitação para o desenvolvimento da pesquisa. Ademais, considerando a necessidade de reconstruir histórias plurais, a partir das margens e dos grupos historicamente subalternizados, tal como propõe os Estudos Pós-Coloniais e, ainda, a urgência de construção de novas epistemologias, é preciso não só ter ciência da incompletude de todo conhecimento, mas também da necessidade de construir análises desde a academia em um diálogo mais próximo e permanente com os povos e movimentos que desenvolvem suas lutas no terreno concreto. Se, quem fala e de onde fala importa, essa limitação deve ser reconhecida na presente pesquisa, indicando a possibilidade de seu aprofundamento a partir do diálogo mais próximo com os movimentos que fizeram parte da Assembleia Constituinte, os quais certamente terão muito a contribuir para os debates que se dão nos espaços institucionalizados da academia acerca do desafio que representa a construção de novas epistemologias, a partir de novas lógicas e de conhecimentos ignorados pela ciência eurocêntrica hegemônica.

Além disso, considerando que tal processo não pode ser pensado de maneira isolada, sem considerar os contextos regional e internacional, é preciso lembrar que o novo cenário que se configura na América Latina com o fim dos chamados governos progressistas em diversos países da região nos últimos anos, pode representar um desafio adicional para a continuidade da implementação do Estado Plurinacional e, mais ainda, ao processo de descolonização das estruturas da sociedade e do Estado. Por outro lado, diante dessas transformações e da emergência de discursos e posições conservadoras que representam uma ameaça às conquistas democráticas recentes no que se refere aos direitos de grupos historicamente excluídos, entendo que o processo constituinte boliviano se reveste de especial significado e deve ser olhado como uma janela possível para encarar os retrocessos que parecem se aproximar, reforçando a urgência de se construir outras relações entre Estado e sociedade e, ainda, outro tipo de Estado, a partir de valores e lógicas alternativas.

Ao expor a dificuldade de descolonização do Estado a partir da lógica eurocêntrica imposta, o processo constituinte boliviano demonstra a importância de se pensar novas categorias e formulações teóricas, capazes de dar conta desses processos de transformação e apontar novos caminhos para a emancipação social. Os avanços, limites e desafios que o encontro da *diferença indígena* com o Estado representam para o mundo euromoderno, ao introduzir conceitos como a plurinacionalidade, interculturalidade e *vivir bien*, levam à conclusão de que o processo constituinte boliviano deve ser entendido não só como uma luta pela transformação das relações de poder entre Estado e sociedade, mas também como uma luta epistêmica contra o eurocentrismo como pensamento único e universal, por meio da valorização de outros conhecimentos. Foi este caminho pelas lutas epistêmicas que se buscou percorrer nesta pesquisa.

Como sugere Grossberg (2012), para além da identificação de contradições, limites e críticas dos processos históricos hegemônicos, os Estudos Culturais devem ser capazes de sugerir saídas, caminhos, para a construção positiva de novas realidades e de outro futuro. Se sua intervenção se define pela busca por produzir conhecimentos que ajudem a transformar o mundo, entende-se ser fundamental, a partir da análise do processo constituinte boliviano e das reconstruções identitárias que se deram neste contexto, apontar novas possibilidades teóricas para a análise das identidades culturais contemporâneas e, de maneira mais específica, para as análises identitárias no contexto latino-americano. Desse modo, entendendo o processo constituinte e a nova CPE como importantes esforços de descolonização e construção de novas lógicas de viver e interpretar o mundo, buscou-se identificar os principais desafios teóricos e possíveis contribuições que representam processos inovadores como o boliviano para o campo dos Estudos Culturais e para a análise das identidades culturais.

Destacou-se, primeiramente, a necessidade de pensar as articulações entre *raças*, *etnias* e *classes* a partir da *colonialidade do poder* como horizonte articulador de diferenças. Neste sentido, concluiu-se que a descolonização do Estado deve passar pela descolonização das identidades como categorias construídas e articuladas à *colonialidade do ser*, que resultou não só na inferiorização do outro indígena, mas também justificou sua contínua exploração. Considerando, ademais, a formação social abigarrada que marca o contexto boliviano, entendeu-se que as identidades devem ser analisadas não só a partir das complexas articulações entre os níveis local, nacional e global, como sugerem inúmeras correntes teóricas dos Estudos Culturais contemporâneos, mas a partir da complexa relação entre os diferentes horizontes históricos, produtivos e civilizacionais. Enfatizou-se também as novas possibilidades de articulação entre *nacionalismo* e *plurinacionalidade* que emergem do processo constituinte

boliviano, rompendo com a exclusividade das identidades nacionais como únicas e permanentes e complexificando sua relação com outras formações identitárias. Por último, destacou-se que as disputas em torno do *indígena originário camponês* expuseram a dificuldade de romper com a *identidade* enquanto categoria homogeneizadora, revelando a necessidade urgente de repensar categorias que acabam servindo para ocultar diferenças, tais como as construções impostas pela *colonialidade do saber*.

Dessa maneira, mais do que chegar a conclusões definitivas acerca das construções identitárias no âmbito do processo constituinte boliviano, espero que a pesquisa contribua com os debates teóricos que se dão atualmente no campo dos Estudos Culturais *sobre/desde* América Latina e com a sua obrigação de imaginar outros mundos possíveis, não como projeção utópica, mas a partir das lutas concretas que se espalham pelo continente como fonte de inspiração para as práticas políticas, intelectuais e teóricas no campo dos Estudos Culturais.

REFERÊNCIAS²⁴

ABDALA JR., Benjamin (org). **Margens da cultura**: mestiçagem, hibridismo e outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004.

ACOSTA, Alberto. **O Buen Vivir**: uma oportunidade de imaginar outro mundo. *In*: **Um campeão visto de perto**: Uma Análise do Modelo de Desenvolvimento Brasileiro. Série Democracia. Rio de Janeiro: Heinrich-Böll-Stiftung, 2012.

ALBÓ, Xavier. **Identidad étnica y política**. Cuaderno de Investigación. La Paz: CIPCA, 2002.

_____. **Movimientos y Poder Indígena en Bolivia, Ecuador Y Perú**. La Paz: PNUD; CIPCA, 2008.

_____. **Muchas naciones en una**. *In*: ROJAS ORTUSTE, Gonzalo (org.). **¿Nación o naciones boliviana(s)?** Institucionalidad para nosotros mismos. La Paz: CIDES-UMSA, 2009.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo. Lisboa: Edições 70, 2012.

BARRE, Marie-Chantal. **Ideologías indigenistas y movimientos indios**. México: Siglo Veintiuno Editores, 1985.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço Reis e Gláucia Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BORON, Atilio; *et al.* **La teoría marxista hoy**: Problemas y perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, agosto de 2006.

BURGOA, Rebeca E. Delgado. **Algunas reflexiones sobre la Constitución Política del Estado**. *In*: VARGAS, Idón M. C. (coord.). **Nueva Constitución Política del Estado**: Conceptos elementales para su desarrollo normativo. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2010.

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri C. **¿Quién le canta al Estado-nación?** Lenguaje, política, pertenencia. Buenos Aires: Paidós, 2009.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**: Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Buenos Aires: Paidós, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). **El giro decolonial**: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007.

²⁴ De acordo com a Associação Brasileira de Normas Técnicas. NBR 6023 (2002).

CHATTERJEE, Partha. **Comunidad imaginada**: ¿por quién? Historia Caribe [online] 2002, II (7). Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93720704>. Acesso em 28 de abril de 2015.

CRUZ RODRÍGUEZ, Edwin. **Movimientos indígenas, identidad y nación en Bolivia y Ecuador**: una genealogía del Estado Plurinacional. Quito: Ediciones Abya Yala, 2012.

CUNHA FILHO, Clayron M. **Uma década de ‘processo de cambio’**: balanço e perspectivas. In: CUNHA FILHO, Clayton M.; VIANA, João Paulo S. (orgs.). **A Bolívia no século XXI**: Estado Plurinacional, mudança de elites e (pluri)nacionalismo. Curitiba: Appris, 2016.

CUNHA FILHO, Clayton M.; VIANA, João Paulo S. (orgs.). **A Bolívia no século XXI**: Estado Plurinacional, mudança de elites e (pluri)nacionalismo. Curitiba: Appris, 2016.

ESCOBAR, Arturo. **América Latina en una encrucijada**: Modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo? In: QUINTERO, Pablo (comp.). **Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir**. Colección El Desprendimiento. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.

_____. **Más allá del Tercer Mundo**: Globalización y Diferencia. Bogotá: Imprenta Nacional, 2005.

_____. **O lugar da natureza e a natureza do lugar**: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. p. 133-168. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005b.

ESTEVA, Gustavo. **Development**. In: SACHS, Wolfgang (ed.). **The development dictionary**: a guide to knowledge as power. 2ª ed. Londres: Zed Books Ltd., 2010.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juíz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

GARCÉS, Fernando (org.). **El Pacto de Unidad y el Proceso de Construcción de una Propuesta de Constitución Política del Estado**: Sistematización de la experiencia. La Paz, 2010.

GARCÉS, Fernando. **Los indígenas y su Estado (pluri)nacional**: una mirada al processo constituyente boliviano. Cochabamba: CLACSO Coediciones, 2013.

_____. **Os esforços de construção descolonizada de um Estado Plurinacional na Bolívia e os riscos de vestir o mesmo cavaleiro com um novo paletó**. In: VERDUM, Ricardo (org.). **Povos Indígenas**: Constituições e Reformas Políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009.

GARCÍA LINERA, Álvaro. **Identidad Boliviana**: Nación, mestizaje y plurinacionalidad. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2015.

_____. **La potencia plebeya**: Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia. Compilador: Pablo Stefanoni. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2009.

_____. **Los três pilares de la nueva Constitución Política del Estado:** Estado Plurinacional, Economía Estatal y Estado Autonómico. Discursos y ponencias del ciudadano vicepresidente Álvaro García Linera. La Paz: Vicepresidencia de la República, 2008.

_____. **Nación y mestizaje.** La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2013.

GOMES, Heloisa Toller. **Quando os outros somos nós:** o lugar da crítica Pós-Colonial na universidade brasileira. *Acta Sci. Human Soc. Sci. Maringá*, v. 29, n. 2, p. 99-105, 2007. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/725> Acesso em: 10 de junho de 2015.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. **Colonialismo interno** [una redefinición]. In: BORON, Atilio; *et al.* **La teoría marxista hoy:** Problemas y perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, agosto de 2006.

_____. **De la sociología del poder a la sociología de la explotación:** pensar América Latina en el siglo XXI. Antología y presentación: Marcos Roitman Rosenmann. México, D. F.: Siglo XXI Editores. Buenos Aires: CLACSO, 2015.

GRAMSCI, Antonio. **Selections from the Prison Notebooks.** Edição e Tradução: Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. London: ElecBook, 1999.

GROSSBERG, Lawrence. **Estudios Culturales en tiempo futuro:** Cómo es el trabajo intelectual que requiere el mundo de hoy. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012.

GRUPO DE ESTUDIOS PARA LA LIBERACIÓN. **Breve introducción al pensamiento descolonial.** *Revista Reseñas y Debates*, VII, 52 (2010), 29-40.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 11ed. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **Da diáspora:** identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2013.

_____. **Quem precisa de identidade?** In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.* 12. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **Sin Garantías:** Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. 2ª ed. Popayán: Universidad del Cauca; Envió, 2014.

IAMAMOTO, Sue A. S. **Nacionalismo e plurinacionalidade na Bolívia contemporânea.** In: CUNHA FILHO, Clayton M.; VIANA, João Paulo S. (orgs.). **A Bolívia no século XXI:** Estado Plurinacional, mudança de elites e (pluri)nacionalismo. Curitiba: Appris, 2016.

KERN, Daniela. **O conceito de hibridismo ontem e hoje:** ruptura e contato. *MÉTIS: história e cultura*, v. 3, n. 6, p. 53-70, jul/dez 2004.

LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Colección Sur-Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **La tarea americana.** Buenos Aires : Prometeo Libros; CLACSO, 2010.

MENDES, José Manuel Oliveira. **O desafio das identidades.** In: SANTOS, Boaventura de Souza (org.). **A globalização e as ciências sociais.** 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2002.

MIGNOLO, Walter. **El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura.** In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (orgs.). **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007.

_____. **El vuelco de la razón: diferencia colonial y pensamiento fronterizo.** Buenos Aires: Del Signo, 2011.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e Cultura.** São Paulo: Editora Brasiliense, 2000.

PAJUELO TEVES, Ramón. **Reinventando comunidades imaginadas: Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos.** Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2007.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Colección Sur-Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

_____. **Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.** Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014.

_____. **Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina.** In: Dossiê América Latina, Revista Estudos Avançados, nº55, 2005b.

QUINTANILLA, Isabel Crespo. **¿Todos indios o todos mestizos? La identidad de los bolivianos en debate.** Revista Bolivianos, Temas Sociales, n.28, La Paz, 2008.

QUINTERO, Pablo (comp.). **Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir.** Colección El Desprendimiento. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.

REINAGA, Fausto. **La revolución india.** La Paz: Minka, 2010.

RESTREPO, Eduardo. **Antropología y estudios culturales: disputas y confluencias desde la periferia.** Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012.

_____. **Estudios Culturales en América Latina.** In: Revista de Estudos Culturais. Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, EACH/USP. Vol. 1, ano 1, 2015.

_____. (coord.). **Stuart Hall desde el Sur**: Legados e Apropiaciones. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

RIBEIRO, Gustavo Lins. **Outras globalizações**: cosmopolíticas pós-imperialistas. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014.

RICHARD, Nelly (ed.). **En torno a los estudios culturales**: localidades, trayectorias y disputas. Santiago de Chile: Editorial ARCIS; CLACSO, 2010.

RIST, Gilbert. **The history of development**: from western origins to global faith. 3ª ed. Londres: Zed Books Ltd., 2008.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. 1ª ed. Buenos Aires : Tinta Limón, 2010a.

_____. **Oprimidos pero no vencidos**: Luchas del campesinado aymara y qhechwa - 1900-1980. La Paz: La Mirada Salvaje, 2010b.

_____. **Violências (re)encubiertas en Bolivia**. La Paz: La Mirada Salvaje; Editorial Piedra Rota, 2010c.

ROJAS ORTUSTE, Gonzalo (org.). **¿Nación o naciones boliviana(s)?** Institucionalidad para nosotros mismos. La Paz: CIDES-UMSA, 2009.

SACHS, Wolfgang (ed.). **The development dictionary**: a guide to knowledge as power. 2ª ed. Londres: Zed Books Ltd., 2010.

SAID, Edward. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. Tradução: Rosaura Eichenberg. Coleção: Companhia de Bolso. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SANTOS, Boaventura de Souza (org.). **A globalização e as ciências sociais**. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2002.

_____. **Para descolonizar el occidente**. Más allá del pensamiento abismal. San Cristobal de las Casas, Chiapas: Editorial Cideci Unitierra, 2011.

_____. **Refundación del Estado en América Latina**. Perspectivas desde una epistemología del Sur. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global, 2010.

_____.; MENEZES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010b.

SCHAVELZON, Salvador. **A Assembléia Constituinte da Bolívia**: Etnografia do Nascimento de um Estado Plurinacional. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional. Rio de Janeiro, 2010

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

_____. **Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir**: Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes. Quito: Ediciones Abya-Yala; CLACSO, 2015.

SCHILLING-VACAFLOR, Almut. **Identidades indígenas y demandas político-jurídicas de la csutcb y el conamaq en la Constituyente boliviana**. Tinkazos - Revista Boliviana de Ciencias Sociales. Vol 11, No 23-24, 2008. Disponível em: <http://www.boliviarevista.com/index.php/tinkazos/article/view/3679/3677>. Acesso em: 10 de julho de 2016.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

SORUCO, Ximena. **Apuntes para un Estado plurinacional**. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes. **Hibridismo e tradução cultural em Bhabha**. In: ABDALA JR., Benjamin (org). **Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas**. São Paulo: Boitempo, 2004.

STAVENHAGEN, Rodolfo. **Siete Tesis Equivocadas sobre América Latina** (1973). Disponível em: pensamientolatinoamericanounmdp.files.wordpress.com/2011/10/pc3a1ginas-de-stavenhagen-sietetesisequivocadassobreamricalati.pdf . Acesso em: 20 de agosto de 2014.

SUAZO, Moira. **Identidad étnica y democracia en la Bolivia contemporánea**. In: TAPIA, Luís M. (coord.). **Democracia y teoría política en movimiento**. La Paz: CIDES-UMSA, 2009.

SUMMER, Andy; TRIBE, Michael. **International Development Studies: Theories and Methods in Research and Practice**. Wiltshire: The Cromwell Press Ltd., 2008.

SZURMUK, Mónica; IRWIN, Robert McKee (coord.). **Diccionario de estudios culturales latino-americanos**. México: Siglo XXI Editores; Instituto Mora, 2009.

TAPIA, Luís M. (coord.). **Democracia y teoría política en movimiento**. La Paz: CIDES-UMSA, 2009.

TAPIA, Luís M. **Prólogo**. In: ZAVALETA MERCADO, René. **La autodeterminación de las massas**. Antologia e compilação: Luis Tapia. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; CLACSO, 2009.

THWAITES REY, Mabel. **Después de la globalización neoliberal**. ¿Qué Estado em América Latina?. Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano. nº 32, CLACSO, 2010. Disponível em <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/secret/cuadernos/32/32.t.rey.pdf>. Acesso: 10 de maio de 2014.

VALENCIA, Maria del Pilar; ZURITA, Iván Égido. **Los Pueblos Indígenas de Tierras Bajas en el Proceso Constituyente Boliviano**. Santa Cruz: CEJIS, 2010.

VARGAS, Idón M. C. (coord.). **Nueva Constitución Política del Estado: Conceptos elementales para su desarrollo normativo**. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2010.

VELASCO, Raquel Canelas. **Dinámica de identidad étnica: la invención del indígena originário**. Investigaciones sociales, vol. 16, n. 29, p. 291-294. Lima: UNMSM-IIHS, 2012.

VERDUM, Ricardo (org.). **Povos Indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina**. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009.

VIANA, João Paulo S. L. **Construção democrática, crise institucional e ascensão indígena ao poder: Evo Morales e a Bolívia do século XXI**. In: CUNHA FILHO, Clayton M.; VIANA, João Paulo S. (orgs.). **A Bolívia no século XXI: Estado Plurinacional, mudança de elites e (pluri)nacionalismo**. Curitiba: Appris, 2016.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad crítica y (de)colonialidad: Ensaio desde Abya Yala**. Serie Pensamiento decolonial. Quito: Ediciones Abya Yala, 2012.

_____. **Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado**. Tabula Rasa, online, 2008 (Julio-Diciembre). Acesso: 15 de outubro de 2014. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600909>

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 12. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

ZAVALETA MERCADO, René. **La autodeterminación de las masas**. Antología e compilação: Luis Tapia. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; CLACSO, 2009.

Documentos consultados:

CSUTCB. **Tesis Política**. La Paz: II Congreso Nacional, 1983.

ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA. **Constitución Política del Estado**. 2009.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes**. Genebra: OIT, 1989.

PACTO DE UNIDAD. **Propuesta para la nueva Constitución Política del Estado: Por un Estado Plurinacional y la Autodeterminación de los Pueblos y Naciones Indígenas, Originarias y Campesinas**. Primera Versión de la Propuesta del Pacto de Unidad. Sucre, 5 de agosto de 2006.

_____. **Propuesta Consensuada del Pacto de Unidad. Constitución Política del Estado: Por un Estado Unitário Plurinacional, Comunitario, Libre, Independiente, Soberano, Democrático y Social**. Sucre, 23 de mayo de 2007.

_____. **Síntesis de proceso de construcción de la propuesta del Pacto de Unidad**, Primera Fase. 4 de mayo a 5 de agosto de 2006.

REPÚBLICA DE BOLIVIA. **Constitución Política de 1967, con reformas de 1994, texto concordado de 1995, y reformas de 2002, 2004 y 2005**. Disponible em:
<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Bolivia/consboliv2005.html>. Acesso em: 14 de junho de 2015.

_____. **Ley de Participación Popular n. 1551**. La Paz, 1994.
Disponible em: http://www.oas.org/juridico/spanish/blv_res16.pdf. Acesso em: 18 de abril de 2016.

_____. **Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente**.
Ley 3464 de Marzo 6 de 2006.