UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

AIKO IKEMURA AMARAL

OS CAMINHOS DA POLITIZAÇÃO DA INDIGENEIDADE:

Um estudo sobre a identidade indígena na política boliviana pós-1985

- Versão Corrigida -

São Paulo

2014

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

OS CAMINHOS DA POLITIZAÇÃO DA INDIGENEIDADE:

Um estudo sobre a identidade indígena na política boliviana pós-1985

- Versão Corrigida -

Aiko Ikemura Amaral

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Área de concentração: Ciências Sociais

Orientadora: Prof^a Dr^a Rossana Rocha Reis

**São Paulo
2014**

Nome: IKEMURA AMARAL, Aiko.

Título: Os Caminhos da politização da Indigeneidade: Um estudo sobre a identidade indígena na política boliviana pós-1985

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof. Dr.: _____	Instituição: _____
Julgamento: _____	Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____	Instituição: _____
Julgamento: _____	Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____	Instituição: _____
Julgamento: _____	Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Não percorri os caminhos que levaram à esta dissertação sozinha. Foram muitos os que participaram da confecção deste trabalho, contribuindo com ideias, críticas, conselhos, risadas e, principalmente, amizade e apoio.

Minha gratidão imensurável à minha família, que acompanhou, mesmo que desde a distância, as dificuldades e prazeres do trabalho acadêmico, sempre presentes no meu coração e pensamento. Especialmente à Mayumi, que sempre me ensina a ser forte quando as tarefas parecem impossíveis.

Aos “velhos” e eternos amigos, que sempre trago comigo mesmo em São Paulo, e aos amigos que fiz aqui, em minha casa e na USP, pelo apoio constante e pelas risadas infinitas.

À Rai e ao Vasne, suporte fundamental para seguir a caminhada.

Aos professores e professoras do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo, com os quais aprendi muito ao longo dos últimos anos e que me ajudaram a ampliar meus horizontes na Ciência Política.

Ao Prof. Bernardo Ricupero, em particular, pela oportunidade que tive de aprender em suas aulas e durante o PAE, e por sua contribuição essencial em minha banca de qualificação.

À Professora Rossana Rocha Reis, por toda a orientação neste percurso de dois anos, seu apoio e força foram essenciais para eu seguir em frente e chegar a este momento. Obrigada por todo conhecimento dividido e pelo tempo dedicado desde que entrei neste departamento.

À Professora Vivian Urquidí e ao grupo de estudos por me receberem tão bem e com quem tive a oportunidade de aprender tanto sobre a América Latina nestes últimos anos.

Al Centro de Estudios Superiores Universitarios por el tiempo que pasé en Bolivia

A Pablo Regalsky e Inge con los cuales he aprendido muchísimo. Pablo, gracias por las charlas, los libros, el tiempo y los conocimientos compartidos.

A los entrevistados por su disponibilidad y atención.

À Sue, por tudo. TUDO.

Ao Pedro, que me acompanhou em todos os passos dessa caminhada. Não seria possível chegar aqui sem ter contado com sua presença. Meu companheiro na vida e na academia, tudo o que vivemos juntos foi essencial para concretizar este momento, agradeço suas palavras, seu carinho, sua compreensão e todo o apoio e amor que me deu nestes anos. Você tornou este caminho mais prazeroso, obrigada por tudo.

Aos membros de minha banca de defesa, Professores Brásilio João Sallum Jr., Jean François Germain Tible, Rafael Duarte Villa e Salvador Andrés Schavelzon. Sua participação é uma honra e um privilégio.

Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP – por terem possibilitado minha dedicação exclusiva ao mestrado e, particularmente à última instituição, por também viabilizado a realização meu trabalho de campo na Bolívia através da Bolsa de Estágio de Pesquisa no Exterior (BEPE), a qual possibilitou o avanço pelos caminhos da política boliviana.

Muito obrigada!

*Camaradas, agora é o momento de decidir uma mudança de posição.
Temos que sacudir o grande manto da noite que nos cobriu, e
caminhar para a luz. O novo dia que nasce deve encontrar-nos
determinados, iluminados e resolutos.*

FRANZ FANON – Os Condenados da Terra

RESUMO

O presente trabalho busca analisar o processo de politização das identidades indígenas, entendido como uma luta por reconhecimento, ressaltando a dinâmica das fronteiras étnicas na interação entre indígenas e o Estado, na Bolívia pós-1985. Entende-se que ao fundamentarem sua luta em um largo histórico de dominação e traduzirem-na em uma demanda por direitos e por reconhecimento social e político, os povos indígenas ressignificam sua posição marginal na sociedade e conformam a base para sua organização. Defende-se que, uma vez que as identidades resultam de constantes processos internos e externos de definição, a possibilidade de conformação de uma identidade efetivamente autônoma só se concretiza se os sujeitos podem definir quais os parâmetros legítimos a partir dos quais se dá o reconhecimento, que adquire um caráter eminentemente político. A este respeito, entende-se que a luta avançada pelos povos indígenas representa um desafio para as formas tradicionais de definição de cidadania, questionando o paradigma liberal até então hegemônico, especialmente no que tange a natureza coletiva do sujeito indígena e sua relação com o território e com a política em geral. Assim, a indigeneidade se coloca como uma peça chave para a compreensão das mudanças ocorridas nas últimas décadas na Bolívia, assim como para a compreensão de um processo mais amplo de descolonização das categorias e instituições do Estado-nação. Desta forma, o trabalho segue de forma a discutir como a luta por reconhecimento por direitos se construiu a partir das críticas ao colonialismo interno do Estado boliviano, posteriormente avançando sobre como ampliação das fronteiras da identidade indígena serviu como elemento aglutinador de um processo crescentemente contencioso das relações entre a sociedade as instituições do Estado em sua acepção liberal. Posteriormente, discutir-se-á sobre como as lutas e demandas indígenas foram reconhecidas na Constituição de 2009 em um esforço conjunto de representantes de diversos movimentos sociais no país para superar a abordagem multiculturalista através da plurinacionalidade e da interculturalidade. Por fim, destacar-se-á as presentes contradições deste processo, no qual o empoderamento político indígena se depara com a centralidade cada vez maior da democracia representativa e dos apelos de uma identidade nacional indigeneizada, em detrimento dos avanços legais da Constituição plurinacional e das lutas por interculturalidade e pela consolidação da autonomia dos sujeitos coletivos na Bolívia.

Palavras-chave: indigeneidade; etnicidade; Bolívia; reconhecimento; plurinacionalidade.

ABSTRACT

The following work will discuss the process of politicization of indigenous identities, understood as a struggle for recognition, highlighting the dynamics of the ethnic boundaries in the interaction between the indigenous and the state in Bolivia after 1985. We sustain that as indigenous peoples root their struggle in a long background of domination which is translated into a demand for rights and for social and political recognition, they resignify their marginality within the society and establish the foundations for their organization. We suggest that, inasmuch as identities result from constant processes of internal and external forms of definition, the possibility of constructing actually autonomous identities is only possible if the subjects are able to define by which standards should they be granted recognition, which, in turn, becomes eminently political. Following that, we observe that the indigenous struggles posits a challenge to traditional forms of defining citizenship, as they question the hegemony of the liberal paradigm so far, specially in matters of the collective nature of indigenous subject and its particular relation to the territory and politics. Therefore, indigeneity is presented as a key factor for understanding the political changes in Bolivia over the last decades, but also for analyzing the process of decolonization of nation-state categories and institutions. We herein discuss how the struggle for recognition in the legal and social dimensions was key for constructing a broader critique of the internal colonialism in the Bolivian State, followed by a discussion on how the expansion of the boundaries of the indigenous identities transformed it into a converging element of a increasingly contentious process in the relation between the society and the state's institutions in their most liberal facet. Later on, we will explore how these struggles and demands were recognized in the 2009 Constitution, as a result of the mutual effort of representatives of various social movements to overcome the multicultural approach to indigenous rights with plurinationality and interculturality. Finally, we assess the present contradictions of such process, in which the political empowerment of the indigenous faces the rising centrality of representative democracy and the appeals of a indigenized national identity, as opposed to the consolidation of constitutional plurinationality and of the intercultural plea for the consolidation of the autonomy of indigenous collective subjects in Bolivia.

Key-words: indigeneity, ethnicity, Bolivia, recognition, plurinationality

LISTA DE SIGLAS

AC - Assembleia Constituinte
ADN - Acción Democrática Nacionalista
AN - Asamblea de las Nacionalidades
AO - Agenda de Octubre
ALP - Assembleia Legislativa Plurinacional
APG - Asamblea de los Púeblos Guaranis
ASP - Asamblea por la Soberanía de los Pueblos
CCTK - Centros Campesinos Tupak Katari
CIDOB - Confederación Indígena del Oriente Boliviano
COB - Central Obrera Boliviana
CONALCAM – Coordinadora Nacional por el Cambio
Conamaq - Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu
CONDEPA - Conciencia de Patria
CNTCB - Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia
CPE - Constituição Política do Estado
CPESC - Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz
CPIB - Central de Pueblos Indígenas del Beni
CSUTCB - Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos
EGTK - Ejército Guerrillero Túpac Katari
EIB - Ensino Intercultural Bilingüe
FMCB-BS – Federación de Mujeres Campesinas de Bolivia – “Bartolona Sisa”
IOC - Indígena Originário Campesino
INRA - Instituto Nacional de Reforma Agraria
LAD - Lei Marco de Autonomias e Descentralização
LDE – Lei de Deslinde Jurisdiccional
LOEP - Lei do Órgão Eleitoral Plurinacional
LOJ - Lei do Órgão Judicial
LPP - Lei de Participação Popular
LRE - Lei do Regime Eleitoral
LTCP - Lei do Tribunal Constitucional Plurinacional
MAS - Movimiento al Socialismo

MIP - Movimiento Indígena Pachakuti
MIR - Movimiento de la Izquierda Revolucionaria
MNR - Movimiento Nacionalista Revolucionario
MRTK-L - Movimiento Revolucionario Tupak Katari de Liberación
NPE - Nova Política Econômica
OIT - Organização Internacional do Trabalho
ONG - Organização não-Governamental
ONU – Organização das Nações Unidas
OTB - Organización Territorial de Base
PODEMOS: Poder Democrático Social
PMC - Pacto Militar-Campesino
PU - Pacto de Unidad
RE - Reforma Educacional
TCO - Tierra Comunitaria de Origen
THOA - Taller de Historia Oral Indígena
TIPNIS - Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Secure
UDP - Unión Democrática y Popular

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1 IDENTIDADE, ETNICIDADE E O ESTADO: UMA BASE CONCEITUAL	6
2 A LONGA E A CURTA MEMÓRIA DOS MOVIMENTOS SOCIAIS: ANTECEDENTES LOCAIS DA POLITIZAÇÃO DA IDENTIDADE INDÍGENA NA BOLÍVIA.....	25
3 PACHAKUTI OU REFORMAS? NEOLIBERALISMO, MULTICULTURALISMO E A EMERGÊNCIA INDÍGENA NAS TERRAS BAIXAS BOLIVIANAS.....	39
4 A INFLEXÃO DOS ANOS 2000: PROTESTOS, INSERÇÃO ELEITORAL E A CONVERGÊNCIA DE UMA LUTA DUPLAMENTE ANTICOLONIAL NA AMPLIAÇÃO DA IDENTIDADE INDÍGENA	58
5 <i>NACIONES Y PUEBLOS INDÍGENA ORIGINARIO CAMPEÑO</i>: AS DEMANDAS INDÍGENAS NO CONTEXTO DA NOVA CONSTITUIÇÃO POLÍTICA DO ESTADO BOLIVIANO	76
6 INDÍGENA NO PODER=PODER INDÍGENA? A INDIGENEIZAÇÃO DA NAÇÃO-ESTATAL E O RECONHECIMENTO POLÍTICO DA IDENTIDADE INDÍGENA.....	93
7 COMENTÁRIOS FINAIS.....	110
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	114

INTRODUÇÃO

Desde meados da década de 1980 a Bolívia tem vivenciado um processo intenso, porém heterogêneo, de politização da indigeneidade. Os fenômenos que conduziram à conformação de uma identidade indígena ampliada foram também processos que possibilitaram um questionamento substantivo da hegemonia liberal no país, assim como o pleiteamento e consolidação de uma nova forma de Estado. Neste contexto, a luta por reconhecimento extrapolou os limites das dimensões sociais e legais que embasam as relações de solidariedade entre membros de uma coletividade e de legitimação de suas práticas e costumes. Avançou, nesta esteira, sobre uma dimensão política que implica não apenas sua participação nos meios de tomada de decisão existentes, mas também a possibilidade de eles mesmos definirem os parâmetros a partir dos quais desejam ser reconhecidos.

O caso boliviano apresenta dois antecedentes que merecem ser destacados. Por um lado, a tradição indianista que emergira nos movimentos sindicais durante os governos nacionalistas de meados do século XX ressaltou o papel da indigeneidade como uma identidade de resistência às categorizações avançadas pelo Estado, na busca pela consolidação da autonomia. Além disso, a intensificação do surgimento de movimentos étnicos é um fenômeno internacional, de modo que a maior integração do país, no âmbito global e regional, ensejou novas formas de interdependência e de influência mútua de forças sociais, políticas e econômicas articuladas em grupos transnacionais, organizações não governamentais e supraestatais (VALADEZ, 2007).

Na Bolívia, a retomada da democracia coincidiu com a adoção do neoliberalismo como orientação econômica e política, resultando em uma reestruturação das formas de mediação entre o Estado e a sociedade. Isto colaborou para a consolidação de uma concepção de cidadania na qual o voto e a representação se colocavam como a principal forma de interação com as instituições democráticas. Neste contexto, os movimentos indígenas desempenharam um importante papel contestatório ao não apenas reclamarem sua inclusão, como também apontarem para as deficiências do modelo. As políticas de diferença multiculturalistas implantadas neste período, que de fato abriram a possibilidade de inserção na arena representativa, ao mesmo tempo tornaram ainda mais evidente a incapacidade de se efetivamente participar das instituições políticas tradicionais.

Ao longo da luta por inclusão e reconhecimento consolidava-se uma concepção de identidade indígena com forte caráter de crítica anticolonial, que teve como efeito ampliar as fronteiras do “indígena” de forma a abarcar uma parcela cada vez maior da população do país. Esta identidade ampliada, à qual se junta intensa crítica antineoliberal, funciona como base da solidariedade de um processo inflexivo que altera profundamente as instituições bolivianas, culminando com a eleição de um partido de base evidentemente indígena e com a convocação de uma nova Assembleia Constituinte.

Este trabalho tem como objetivo demonstrar que, ao fundamentarem sua luta em um largo histórico de dominação e traduzirem-na em uma demanda por direitos e por reconhecimento social, os povos indígenas estabelecem uma ponte semântica entre as experiências de desrespeito e a necessidade de inclusão no *corpus* social compartilhada por diversos grupos marginalizados. Não a partir da assimilação – como se dera no passado –, mas desde a afirmação da singularidade de seus valores e práticas como partes integrantes e legítimas da sociedade na qual se inserem. Assim, ao ressignificarem sua posição marginal na sociedade, os indígenas conformam a base para sua organização. Os movimentos sociais oferecem alternativas aos paradigmas então instalados, compondo, destarte, novas realidades sociais. Buscar-se-á destacar, com isso, que a reformulação das identidades é capaz de instituir novas práticas que alteram visões de mundo convencionais e instituições vigentes, ampliando as relações de reconhecimento prevalentes na sociedade e constituindo novos espaços para a luta social e política. Para isso, lança-se mão da perspectiva de fronteiras étnicas de Frederik Barth e da teoria do reconhecimento de Axel Honneth.

Em linhas gerais, argumenta-se que, com a retomada da democracia institucional, ganhou expressão o que Honneth chama de “luta pelo reconhecimento”. Através da luta por autonomia, território e valorização de suas práticas e costumes, movimentos e povos indígenas apontam para a necessidade de se repensar o regime de cidadania no contexto liberal-representativo. Isto implicou traduzir suas reivindicações históricas em termos de direitos específicos a suas comunidades, relacionando a sua identidade a uma história de, por um lado, longa dominação, e, por outro, resistência anticolonial. A perspectiva da luta por reconhecimento permite ressaltar a dimensão nitidamente política da construção da indigeneidade. Uma vez que as identidades resultam de processos internos e externos de definição, a possibilidade de conformação de uma identidade efetivamente autônoma só se concretiza se os sujeitos puderem definir os parâmetros considerados legítimos a partir dos quais se dá o reconhecimento. A este respeito, entende-se que a luta avançada pelos povos indígenas representa um desafio para as definições tradicionais de cidadania e de Estado,

questionando o paradigma liberal até então hegemônico. Isto é especialmente válido no que tange à natureza coletiva da questão indígena e sua relação com o território e com a política em geral. Com a conformação de uma nova constituição ver-se-iam, pois, abertos canais para a consolidação de uma nova concepção da relação entre os povos indígenas e o Estado.

A perspectiva de Barth permite compreender de que maneira, no decorrer deste processo, as fronteiras da identidade indígena se expandem e se contraem, destacando assim o caráter intersubjetivo da indigeneidade. Desta maneira, a identidade indígena coloca-se como uma peça chave para entender as mudanças ocorridas na última década na Bolívia, assim como para a compreensão de um processo mais amplo de descolonização das categorias e instituições do Estado-nação. Destaca-se, ademais, o papel protagonista de tal identidade como elemento aglutinador deste processo crescentemente contencioso das relações entre a sociedade e as instituições do Estado em sua acepção liberal. Esta identidade fundamenta a conformação de uma nova base social que avança tanto pelos canais de representação como pela política extrainstitucional. O resultado das lutas é formalmente referendado com a realização de uma nova Assembleia Constituinte.

Assim, o envolvimento de novos atores e a maneira como interagem com as instituições sociais, jurídicas e políticas no período pode ser analisado desde a perspectiva de construção e ampliação de reconhecimento da identidade indígena – trata-se da possibilidade de realização da autonomia desses sujeitos. No entanto, é importante destacar que, desta perspectiva, é imprescindível investigar o aspecto *intersubjetivo* da constituição das identidades, particularmente tomando em conta as relações de *poder* que se estabelecem na sociedade e o *contexto* nos quais a luta social se insere (KLOTZ; LYNCH, 2007). Estes conceitos entrelaçam-se na pesquisa na medida em que o exercício do poder é tido como a capacidade de reformular discursos e práticas, o que ajuda a compreender como as identidades são conformadas nas interações sociais e com o Estado, assim como por que algumas definições se impõem sobre as demais. Essas identidades e ações, por sua vez, são criadas por normas, significados e culturas, construídos de forma intersubjetiva, e influenciam e se deixam influenciar pelo lugar em que ocupam no mundo, constituindo através destes fatores uma luta pela estruturação do espaço político (REGALSKY, 2003).

Antes de seguir adiante é necessário ainda um esclarecimento em relação ao termo “identidade indígena”, uma vez que a Bolívia é formada por uma pluralidade de povos e pessoas que se identificam como tal. De fato, de acordo com o último censo realizado no país, cerca de 41% da população autodeclaram-se indígenas, sendo que, deste total, aproximadamente 45% declaram-se de origem quéchua e 42% de origem aimará – as duas

principais etnias do altiplano. Os demais dividem-se entre as outras 34 categorias representadas no censo e concentram-se, principalmente, nas terras baixas do país. Dentre estas outras nações e povos, as mais representativas em termos de população são os Chiquitanos, os Guaranis e os Mojeños – principalmente concentrados nas terras baixas do país.

Ao utilizar uma concepção de indigeneidade que se define com respeito às fronteiras étnicas, em detrimento do conteúdo específico de cada identidade, destaca-se a maleabilidade destas fronteiras. Isto possibilita a construção de identidades mais ou menos inclusivas, conformando, pois, um ponto de partida para a luta social. Fica assim possibilitado usar ao longo do texto o termo *identidade indígena* no singular, quando, na realidade, trata-se de uma miríade de identidades coletivas indígenas, entrecortadas por outras formas de identificação – sejam elas, dentre outras, de gênero, de classe ou mesmo espaciais (referentes tanto ao eixo urbano-rural, como terras altas/terras baixas). Esta simplificação ao extremo busca destacar, pois, o processo através do qual se conforma uma identidade ampliada, que é politizada e transformada na chave para uma luta por reconhecimento dos sujeitos indígenas no contexto do Estado boliviano. Esta distinção coloca-se como uma forma de estabelecimento da alteridade com relação aos grupos dominantes, os quais também são participantes do processo de definição da identidade. Assim, esta dualidade analítica não visa sustentar que a realidade seja também dual, mas sim auxiliar na compreensão do processo contencioso através do qual estes sujeitos indígenas buscam constituir-se enquanto sujeitos autônomos, ou seja, livres da dominação.

Esta pesquisa foi possível através da coleta de material bibliográfico e hemerográfico e de entrevistas realizadas em trabalho de campo na Bolívia em 2013, com duração de aproximadamente quatro meses divididos em duas viagens, tendo se concentrado principalmente nas cidades La Paz e Cochabamba. O recorte temporal é o contexto pós-1985, considerado o marco da consolidação de um pacto democrático entre as elites políticas tradicionais do país e da adoção do neoliberalismo, passando pelos processos inflexivos da década de 2000 e a aprovação da constituição no ano de 2009. O ponto de chegada é o segundo mandato de Morales (2010-).

O argumento será desenvolvido da seguinte maneira. O primeiro capítulo visa apresentar a discussão conceitual que embasa a pesquisa, situando a análise do objeto em seu marco teórico. Tendo em vista a conformação do movimento indígena na Bolívia durante o período estudado, que se deu a partir da confluência entre elementos internos e externos, o segundo capítulo visa discutir as matrizes indianistas dos movimentos indígenas

contemporâneos. Apresenta-se para tanto sua leitura anticolonial do passado e sua inserção no movimento sindical durante o período nacionalista no país.

Com o terceiro capítulo tem início a análise dos processos de conformação da identidade indígena durante o período democrático, destacando a luta por reconhecimento no contexto da cidadania neoliberal e as reformas multiculturalistas de meados da década de 1990. Passa-se, no quarto capítulo, à discussão dos processos de inflexão sociopolítica dos anos 2000, nos quais se planteia uma transformação profunda das instituições estatais e a partir do que se consolida uma identidade indígena ampliada que serve de base para a luta popular e institucional, resultando no fim da hegemonia do modelo pactuado de democracia. Os dois últimos capítulos, tratam, enfim, de dois aspectos da luta por reconhecimento durante os dois últimos governos: o debate em torno da nova Constituição; e o debate em torno de sua implementação, destacado o tema da abrangência de instrumentos para o reconhecimento legal da autodeterminação e da política indígena. Finalmente, a conclusão desenvolve uma breve reflexão sobre o reconhecimento da identidade indígena no contexto do Estado Plurinacional boliviano, como base de uma nova identidade nacional, contrastando-a com as demandas dos movimentos sociais que sustentaram a luta pelo reconhecimento da identidade indígena nos últimos 30 anos.

1 IDENTIDADE, ETNICIDADE E O ESTADO: UMA BASE CONCEITUAL

As primeiras referências ao termo *etnicidade* remontam a meados do século XX e muito ainda é discutido a respeito da universalidade e aplicabilidade de tal conceito a fenômenos pré-modernos (HUTCHINSON; SMITH, 1996; POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011). A emergência contemporânea de conflitos de origens étnicos conduziu, ademais, a distintas compreensões deste conceito, o mesmo sendo válido para a *etnia*. Em termos gerais, esta pode ser compreendida como uma coletividade que conta com uma historicidade (real ou putativa) comum, que compartilha elementos culturais e uma solidariedade grupal – ou seja, a consciência do pertencimento ao grupo por parte de seus membros (HUTCHINSON; SMITH, 1996). Ainda que esta seja uma base comum, as escolas de interpretação da etnicidade diferem fortemente no que tange às origens da identidade étnica, sendo que as duas principais abordagens – a *primordialista* e a *instrumentalista* – apresentam leituras diametralmente opostas.

Em termos gerais, a primeira destas vertentes deriva da concepção apresentada por Geertz sobre os laços primordiais, na qual a cultura é entendida como um *dado*, ou seja, anterior à sociabilidade. Assim, os laços étnicos são relevantes em função do “caráter inefável, irracional e profundamente ressentido dos sentimentos inspirados por esses laços” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 87). As críticas a esta abordagem estão direcionadas principalmente a sua visão apriorística e estática das identidades étnicas, confluindo para uma explicação tautológica que essencializa a identidade étnica para justificar seu caráter primordial (ELLER; COUGHLAN, 1993). Da mesma forma, os sentimentos de pertença a um grupo étnico são reificados, de forma a dispensar a experiência social como base da solidariedade. Ignora-se, assim, a importância dos meios econômicos, sociais e políticos através dos quais a etnicidade se manifesta e se constitui (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 87).

Por outro lado, a visão instrumentalista apresenta a identidade étnica como um *recurso* utilizado por grupos formados com base em interesse ou *status* para alcançar benefícios políticos e materiais (HUTCHINSON; SMITH, 1996; POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011). Assim, a identidade étnica é apresentada como um construto racional, a ser alocado de

forma a corresponder a objetivos individuais e coletivos localizados em outro nível da experiência comum (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 87).

Como bem resumizam Hutchinson e Smith (1996), as duas grandes vertentes pecam ao negligenciar tanto a interação entre os diversos aspectos da vida social como o sentido da pertença ao grupo tal como compreendido por seus membros. Portanto, a necessidade de se compatibilizar os avanços apresentados pelas abordagens citadas e de superar suas falhas conduziu a novas abordagens. Dentre estas, a interacional, na qual se destacam os trabalhos de Frederik Barth, foi tomada como base para o presente trabalho. Parte-se, assim, da importância da definição das fronteiras que demarcam os grupos étnicos em detrimento de sua matéria cultural – ou seja, de sua simbologia e de seus valores –, destacando as interações sociais que conduzem à “emergência e manutenção das categorias étnicas” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 82). Isto não implica dizer que o elemento simbólico seja irrelevante para a construção da identidade étnica e manutenção da solidariedade, mas destaca este aspecto na medida em que contribui para a definição da alteridade (ou dicotomia étnica entre membros e não-membros) com base na etnicidade (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011).

Ainda que as críticas ao modelo de Barth salientem a potencial rigidez dos limites étnicos em sua teoria, é essencial apontar que o autor nórdico apresenta uma concepção maleável das fronteiras da etnicidade, uma vez que sua constituição é parte de um processo fundamentalmente intersubjetivo e perene. Com isso, os enfoques de uma abordagem interacionista se voltam para as formas de classificação e categorização que compõem um “mapa cognitivo” da interação, por um lado, e da manipulação das fronteiras étnicas por parte dos atores em interação, por outro (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 82).

Os processos de classificação e categorização se referem respectivamente às formas de definição interna ou externa das coletividades étnicas. Como aponta Jenkins (2003, p. 60), o primeiro diz respeito à sinalização dos membros de determinado grupo sobre sua natureza ou identidade a atores externos à coletividade. Este aspecto é interativo no sentido em que necessita de uma audiência para concretizar-se e de um quadro externo de sentido para significá-la. Já os processos de categorização são referentes às definições externas atribuídas a uma coletividade. Este processo, por sua vez, é interacional, já que necessita não apenas de um público, mas de um grupo (ou indivíduo) externo que desempenha o papel de categorizador.

As classificações – definidas, então, pela natureza das relações intragrupo – e as categorias – cuja natureza é decidida por aquele que a atribui, ou seja, extragrupo –

apresentam uma relação de oposição dialética que conflui na produção da identidade social. Assim, uma identidade social, como a identidade étnica, é o resultado da conjunção de processos de definição internos e externos, que se influenciam mutuamente em graus diversos (JENKINS, 2003). Isto equivale a dizer que as fronteiras étnicas são dinâmicas e (re)produzidas nas interações sociais, de forma que a manutenção destas fronteiras não depende da *permanência* de seu conteúdo cultural, mas do constante reconhecimento e validação das *distinções* entre os grupos (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 156-158).

Isto não implica que as definições endógenas e exógenas tenham o mesmo peso nos processos de (re)produção da identidade social: de fato, as categorias têm muitas vezes um impacto desproporcional. O que Jenkins (2003, p. 68-69) chama “internalização” dos aspectos atribuídos pelas categorias resulta de processos diversos¹, nos quais se salienta a distinção entre o uso deliberado do poder entendido como o uso da força ou da ameaça, e a autoridade legítima, que pressupõe o compartilhamento de valores e ideias no grupo do poder entre os demais grupos em sociedade. Em qualquer uma das formas, a nomeação tem o poder de definir a situação e a identidade de dada coletividade a despeito dela própria (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011). Nas palavras de Jenkins,

[a] categorização efetiva de um grupo de pessoas por um ‘outro’ mais poderoso não é, portanto, “apenas” uma questão de classificação (se de fato existe uma tal coisa). É necessariamente uma intervenção no mundo social deste grupo que irá, até determinados limites e de maneiras que são uma função das especificidades da situação, alterar aquele mundo e a experiência de viver nele ² (JENKINS, 2003, p. 69).

Desta forma, as imposição de definições externas implicam o poder – legítimo ou não – de definir os critérios a partir dos quais se opera a assimilação ou exclusão de grupos dominados. Neste sentido, as categorias “são *simultaneamente unificadoras e diferenciadoras*” (BALIBAR, 1991, p. 220). Com isto, ao mesmo tempo em que cria coletividades e as diferencia, a cultura também apresenta um grande potencial político (YÚDICE, 2006, p. 43).

Justamente neste aspecto é possível tratar da manipulabilidade das fronteiras étnicas: elas também servem aos propósitos dos grupos em interação, na medida em que

¹ Jenkins enumera cinco formas de internalização das categorias: (1) equivalência entre definições exógenas e endógenas, mutuamente reforçando determinados aspectos da identidade social; (2) mudança incremental da cultura resultante de “longo e (relativamente) harmonioso contato inter-étnico”; (3) produção de uma categoria por atores que tenham, aos olhos do grupo original, autoridade legítima para realizar a categorização; (4) imposição da definição endógena, contribuindo para a auto-aceitação da identidade nos termos do opressor; (5) a rejeição das fronteiras e os conteúdos a elas atribuídos por parte dos grupos oprimidos, que internaliza a categoria como um “foco de negação” (JENKINS, 2003, p. 68).

² Tradução própria, assim como as demais apresentadas no texto.

conferem legitimidade culturalmente embasada a sua ação política (COHEN, 1996), podendo tornar-se mais ou menos abrangentes. De acordo com Gellner (1988, p. 125) “a etnicidade entra na esfera política como ‘nacionalismo’ justo quando o que requer a base econômica da vida social é a homogeneidade ou continuidade (não o deslocamento) e quando, conseqüentemente, as diferenças de classe ligadas à cultura se fazem nocivas [aos interesses da base econômica]”. Destarte, a suposição, ou mesmo imposição, de uma sociedade etnicamente homogênea foi uma das principais bases para a conformação dos Estados-nações (SMITH, 2008). Fica claro, pois, como a conformação de uma base étnica abrangente confere a base do desenvolvimento do nacionalismo em função dos objetivos dos grupos dominantes.

O surgimento das nações como entendidas na modernidade se deu juntamente com as revoluções burguesas dos fins do século XVIII (HABERMAS, 1998). A despeito do caráter historicamente determinado desta forma de organização social, a *nacionalidade* é frequentemente tratada como um dado, uma identidade relativa a um espaço territorial fixo e predestinado, cuja existência é marcada pelo tempo imemorial no passado e orientada para o desenvolvimento futuro. Isto posto, tem-se que a territorialização das comunidades pela conformação dos Estados-nacionais define espacialmente o que vem a determinar o *nós* e os *outros*, uma “eticidade fictícia” (BALIBAR, 1991). Como aponta Balibar,

[n]enhuma nação possui uma base étnica de forma natural mas, quando da nacionalização de formações sociais, as populações incluídas, divididas ou dominadas [pelas nações] são etnicizadas - ou seja, representadas no passado ou no presente *como se* formassem uma comunidade natural, possuindo por si uma identidade de origens, cultura e interesses que transcendem indivíduos e condições sociais (BALIBAR, 1991, p. 96, grifos no original).

Assim, embora o nacionalismo faça crer que a existência de nações preceda a organização das identidades nacionais, o “nacionalismo inventa nações onde elas não existem” (ANDERSON, 2009, p. 32). Sem implicar necessariamente em uma falseabilidade dessas identidades, Anderson (2009) apresenta as nações como “comunidades imaginadas”, limitadas e soberanas, assim pensadas de forma a estabelecer a fronteira entre o *nós* e os *outros*, entre uma fraternidade dos supostamente iguais e uma distinção com relação àqueles que se situam além desse limite.

Cabe ressaltar que há uma diferença qualitativa entre a concepção de identidade nacional como um *sentimento* (nacionalismo) ou um *status* (nacionalidade). Enquanto o nacionalismo se refere ao sentimento de pertença a uma comunidade nos moldes descritos acima, a nacionalidade se coloca como pertencimento à Nação como uma “coletividade existente dentro de um território claramente demarcado, sujeito a uma unidade administrativa,

reflexivamente monitorada tanto pelo aparato de Estado interno como por aqueles de outros Estados” (GIDDENS, 2008, p. 141). Ou seja, cria-se uma noção socioespacial na qual totalidade territorial e identidade social são sobrepostas e contíguas. Há duas tradições comumente referidas para estabelecer os critérios da nacionalidade. A primeira delas parte de uma concepção étnica e culturalista de povo, que enfatiza certo “enraizamento” de pessoas à sua cultura, enquanto a segunda delas se baseia em uma forma de adesão voluntária ao *corpus* nacional (REIS, 2007). Em ambos os casos a nacionalidade, fundamentada nos princípios de *jus sanguinis* ou *jus solis*³ (ou numa mistura destes), embasa o direito à cidadania nas sociedades modernas, conformadas, assim, como Estados-nações. Este ponto será retomado posteriormente, uma vez que, para destrinchá-la, é fundamental voltar-se para a definição de *Estado*.

A definição clássica de Weber (2009, p. 529) apresenta o Estado moderno como uma associação de dominação institucional, sustentada por um *aparato administrativo* regular e técnico, que exerce o *monopólio da violência legítima como meio de dominação* no interior de determinado *território*. Para o sociólogo alemão, uma associação política – como o Estado – não pode ser definida por seu conteúdo, mas pelo meio de atuação que lhe é específico: neste caso, a coação. Esta se coloca como um dos braços que sustenta a dominação, sendo que o outro se delineia na conformação de um quadro administrativo permanente e dependente, dado que é completamente separado dos meios materiais da organização política. Destarte, o direito racional coloca-se como forma de legitimação da dominação coativa exercida internamente pelo Estado na modernidade⁴, amparando-se em normas criadas em virtude do cumprimento dos deveres estatutários (WEBER, 2009, p. 529). Por outro lado, a partir Tratado de Westphalia, de 1648, instituiu-se o pressuposto da manutenção do controle sobre determinada unidade espacial territorialmente definida, como forma de assegurar no contexto de disputa “anárquica” por poder entre os demais Estados constituídos (HABERMAS, 1998). Assim, o Estado constitui-se soberano internamente – dado que possui “o direito incontestado e exclusivo de supremacia para governar e representar a fonte última da lei e da autoridade política sobre a população no território delimitado” – e externamente – uma vez que possui “independência em relação a outras unidades soberanas” (REIS, 2007, p. 26).

A reflexão weberiana também aponta para a relação intrínseca entre o direito racional moderno e o capitalismo (WEBER, 2009). Entretanto, ao esquivar-se de dotar de

³ *Jus sanguinis* trata-se de “quando a nacionalidade é transmitida por descendência, através dos pais”, enquanto o *jus solis* se refere a nacionalidade baseada no local do nascimento (REIS, 2007, p. 35).

⁴ Para uma genealogia do Estado – particularmente na Europa – ver Weber (2009, p. 529), Giddens (2008, p. 42) e Tilly (1990).

conteúdo a dominação política exercida por meio do Direito, o autor deixa de lado as disputas ideológicas envolvidas na produção da orientação que embasam a dominação. Evitando o caudaloso debate apresentado pela teoria marxista a respeito da luta de classes que embasa a constituição do Estado moderno, entende-se útil argumentar a respeito da forma como as relações de forças políticas constituem a dominação, voltando-se para a discussão presente na obra de Gramsci a respeito da consolidação da hegemonia (GRAMSCI, 2012).

Para o autor sardo, a compreensão da relação das forças políticas refere-se à “avaliação dos graus de homogeneidade, autoconsciência e organização atingidos pelos vários grupos sociais” (GRAMSCI, 2012, p. 41). Em seu grau mais avançado, as ideologias criadas por determinados grupos sociais – ou seja, originados na sociedade civil – fortemente organizados entram em confronto até que uma – ou uma combinação delas – prevaleça e se imponha sobre as demais. Desta forma, a ideologia prevalecente passa a determinar a unidade de fins econômicos e políticos da coletividade, assim como sua unidade intelectual e moral. Ou seja, o interesse da parte passa a se colocar e ser visto como o interesse do todo, constituindo a *hegemonia* de um grupo social sobre os demais. Para Gramsci, o Estado é criado como um aparato que confere

as condições favoráveis à expansão máxima desse grupo, mas este desenvolvimento e esta expansão são concebidos e apresentados como a força motriz de uma expansão universal, de um desenvolvimento de todas as energias “nacionais”, isto é, o grupo dominante é coordenado concretamente com os interesses gerais dos grupos subordinados e a vida estatal é concebida como uma contínua formação e superação de equilíbrios instáveis (no âmbito da lei) entre os interesses do grupo fundamental e os interesses dos grupos subordinados, equilíbrios em que os interesses do grupo dominante prevalecem, mas até um determinado ponto (GRAMSCI, 2012, p. 42).

Desta forma, para Gramsci, a dominação repousa em uma “dupla perspectiva”: o uso da violência pelo aparato Estatal e a produção do consenso entre os grupos na sociedade civil⁵ (LIGUORI, 2007). A ideologia surge, enfim, como um “todo orgânico e relacional, incorporado nas instituições e aparatos, que funde um bloco histórico ao redor de uma gama de princípios articulatórios básicos” (LACLAU; MOUFFE, 2001, p. 67). A expansão hegemônica de determinado grupo implica pois na incorporação consensual ou coercitiva de princípios relacionados com sua ideologia orgânica, conformando a base da consolidação do bloco histórico. O grupo no poder *torna-se*, portanto, Estado, e as instituições se tornam responsáveis por reproduzir sua hegemonia.

⁵ Observa-se na teoria de Gramsci que a distinção entre sociedade civil e sociedade política é marcada por uma relação dialética de “unidade-distinção”, sendo o Estado o lugar de uma hegemonia de classe (LIGUORI, 2007, p. 47).

Como já apontado, o processo de conformação de identidades é essencialmente intersubjetivo. Acrescenta-se, aqui, que os processos de politização de identidades ditas culturais – como as identidades étnicas – se coloca como um dos *loci* e objetos das lutas para a conformação e exercício da hegemonia. Assim, a conformação da identidade como o resultado processual das interações entre grupos dominantes e dominados “se dá em referência a um sistema específico de relações sociais contingentes e particular [e] desempenha um papel central na criação de ‘pontos nodais da hegemonia’” (MOUFFE, 1997, p. 403), na medida em que possibilita a reprodução da dominação nas próprias identidades.

Destarte, ao passo em que o Estado moderno se assenta sobre a ideia de soberania total em determinado território, ele se associa a um ideal de nação enquanto uma comunidade imaginada que abarca toda a população nele inscrita, creditando tratamento equânime a todos os seus cidadãos (BIOLSI, 2005). Simultaneamente, a permeabilidade das fronteiras da cidadania são definidas e mantidas – através de políticas de engenharia social e de eugenia, por exemplo (BRIGGS *et al.*, 2008) – de forma eliminar ou assimilar as populações consideradas “indesejadas” ao avanço do ideal moderno. Com isto, a coexistência de sistemas de inclusão e de exclusão, de consenso e coação, pautaram a conformação das coletividades nacionais, conferindo-lhes bases sociais e políticas supostamente universais.

No cômputo final das revoluções burguesas e com a decadência das monarquias europeias ao final do século XVIII o Estado-nação emergiu como a principal forma de organização na modernidade (REIS, 2007). Isto possibilitou a criação de um “novo modo de legitimação baseado em uma nova forma mais abstrata de integração social” (HABERMAS, 1998, p. 111): o sujeito da soberania do Estado traslada-se do monarca para o povo, entendido como o corpo de cidadãos iguais perante a lei. Com sua orientação trans-histórica, transcultural e transracial o liberalismo – como ideologia da burguesia enquanto grupo dominante neste novo contexto – colocou-se como a expressão de uma ética universal que se recusa a privilegiar qualquer contexto espacial ou temporal, o que consolida a ideia de tempo e espaço objetivos e também uma ideia de humanidade que se evade de nomes, *status* social, ascendência étnica, gênero e raça (MEHTA *apud* HARVEY, 2009, p. 37).

Historicamente, quando da expansão hegemônica deste ideal liberal, passa-se de uma concepção de “liberdade de restrição e violência de outros” associada a Locke – a qual também sustenta o monopólio do uso da força por parte do Estado –, para uma concepção mais próxima da oferecida por Stuart Mill, a respeito da aceitação da liberdade “política” e participação democrática (LACLAU; MOUFFE, 2001, p. 172). Isto se associa a uma concepção

mínima de democracia⁶ como “continua responsividade do governo às preferências de seus cidadãos, considerados politicamente iguais” (DAHL, 1997, p. 25). Esta visão liberal de caráter instrumental apresenta a democratização como a possibilidade de participar de forma competitiva em eleições e cargos públicos, ou seja, de se fazer representado e de representar seus interesses na esfera pública.

“O tema da cidadania”, então, passa a ser fundamentado pela “associação e [pela] participação, mas ela é sobredeterminada de maneiras complexas que minam as demandas de ‘habilitação legal’, especialmente aquelas que são feitas no domínio da representação” (YÚDICE, 2006, p. 221). Esta última passa então a ser central para reprodução da hegemonia, no sentido em que o desenvolvimento da soberania no contexto do moderno Estado democrático se apresenta como um estímulo a “uma consciência generalizada de que o poder político depende de capacidades coletivas” (GIDDENS, 2008, p. 217) dos cidadãos que competem, através da mediação representativa, para a produção do bem-comum. Analogamente, o conceito de cidadania também é definido a partir da participação nesta coletividade, carregando três conteúdos distintos: o de *status*, o de *direitos* e o de *virtudes cívicas*.

Primeiramente – como já mencionado rapidamente acima – a cidadania pode ser entendida como um meio de classificação de pessoas de acordo com sua pertença a determinado Estado soberano (BAUBÖCK, 2006). Desta forma, a “ligação entre Estado e nação, construída na modernidade, assim como o princípio de autodeterminação interna, implica a formação de um laço entre a nacionalidade e cidadania [...]. Entre outras coisas isso significa que o acesso aos direitos de cidadania estará condicionado à posse da nacionalidade”⁷ (REIS, 2007, p. 36). Em outras palavras, cidadania e nacionalidade se colocam como dois lados de uma mesma moeda, sendo que, em termos gerais, a primeira se refere aos aspectos internos da relação entre um indivíduo e seu Estado e a segunda aos aspectos externos desta mesma relação (BAUBÖCK, 2006, p. 17).

Com relação aos direitos individuais, a definição de cidadania remete invariavelmente à obra de Marshall, que apresenta o conceito como dividido em três partes: civil, política e social. Em sua dimensão civil, a cidadania refere-se aos direitos necessários à

⁶ Para Dahl, a existência de uma democracia plena é impossível, de forma que ele confere o nome de *poliarquia* aos sistemas reais mais democratizados de acordo com sua definição (DAHL, 1997).

⁷ O princípio de autodeterminação interna “estabelece que a um povo deve ser oferecida a possibilidade de conduzir livremente a sua vida política, econômica e cultural segundo princípios democráticos. A condução livre de sua vida política demanda, em primeiro lugar, que o poder político esteja sob o controle daquele povo e que tal controle seja exercido sob bases igualitárias e democráticas (a chamada autodeterminação interna, equivalente à democracia), e em segundo lugar que o controle seja exercido livre da independência de terceiros (a autodeterminação externa equivalente à independência) (IKEDA *apud* REIS, 2007, p. 35)

liberdade individual; na política, ao direito de participar no exercício do poder político, como um membro de um organismo investido da autoridade política ou como um eleitor dos membros de tal organismo; e, na social, abrange-se o direito a um mínimo de certos bens e serviços essenciais, ou mesmo de uma renda mínima a ser gasta nesses bens e serviços, garantidos pelo Estado – comumente entendidos como direitos de bem-estar (MARSHALL, 1967). O trabalho de Marshall abriu um largo debate, primeiramente a respeito da aplicabilidade de seu modelo evolucionário a outras realidades, mas também sobre a necessidade de se complementar sua tríade com outras formas de direitos, bem como sobre o potencial fortalecedor ou debilitador do *ethos* igualitário implícito na ideia de direitos cidadãos (BAUBÖCK, 2006, p. 23). Cabe salientar, ademais, que as três formas de direito em Marshall apresentam um caráter duplo: ao mesmo tempo em que servem para ampliar o controle sobre os grupos dominados por parte dos dominantes, tais direitos também podem servir como ferramentas na luta para subverter a lógica da dominação (GIDDENS, 2008, p. 226).

Finalmente, o conceito de cidadania também comporta uma carga de virtudes e práticas cívicas que, em termos gerais, podem ser apresentadas como “a disposição dos cidadãos de proteger o bem comum da comunidade política como uma parte importante de seus próprios interesses” (BAUBÖCK, 2006, p. 31). Em contextos liberais-democráticos Galston (*apud* KYMLICKA; NORMAN, 2000, p. 20) enumera uma série virtudes cívicas de caráter geral, social, econômico e político, as quais constituiriam uma cidadania responsável e responsável⁸. As principais críticas a essa concepção de virtudes cívicas destacam o caráter etnocêntrico e potencialmente hostil às diferenças que sublinham o ideal de cidadão liberal, que se apresenta como formulado a partir valores morais últimos que garantem a manutenção de boa-vida e bem-comum no contexto do Estado-moderno (BAUBÖCK, 2006).

Este último aspecto destaca as desigualdades implícitas no conceito liberal de cidadania. Ao passo em que idealmente é formulado como essencialmente englobante, um padrão universalmente válido de se alcançar e valorizar a igualdade individual, na prática este ideal cria um critério de classificação de indivíduos e grupos que parte do pressuposto da superioridade dos valores liberais e impõe-se sobre outras visões de mundo. Em outras

⁸ De acordo com Kymlicka e Norman, Galston enumera um núcleo principal das virtudes enumeradas na literatura sobre cidadania, as quais seriam: “(i) virtudes *gerais*: coragem; observância à lei; lealdade; (ii) virtudes *sociais*: independência; abertura à novas ideias; (iii) virtudes *econômicas*: ética de trabalho; capacidade de adiar [*delay*] gratificação pessoal; adaptabilidade a mudanças econômicas e tecnológicas; (iv) virtudes *políticas*: capacidade de discernir e respeitar os direitos alheios; disposição a apresentar apenas demandas factíveis; habilidade de avaliar a performance dos representantes; disposição para envolver-se no discurso público” (KYMLICKA; NORMAN, 2000, p. 7, grifos no original).

palavras, a crítica aponta para o fato de que “o conjunto supostamente neutros de princípios cegos à diferença das políticas de dignidade igualitária é, de fato, um reflexo de uma cultura hegemônica” (TAYLOR, 1994, p. 43). Esta discrepância cria desigualdades explícitas na vivência da cidadania, as quais submetem grupos e indivíduos a uma pressão constante de assimilação aos critérios liberais, ao passo em que são tratados como “cidadãos de segunda classe” ou mesmo negados em seu *status* de cidadãos.

Este não-reconhecimento da cidadania plena dos grupos – numérica ou socialmente – minoritários tem impactos negativos sobre a forma de construção de suas identidades. Como já argumentado anteriormente, as classificações externas por parte de grupos dominantes influem de forma desproporcional sobre compreensão das identidades coletivas, o que pode prejudicar a experiência desses grupos em sociedade e contribuir para uma concepção distorcida de certas identidades como essencialmente inferiores. O conflito social por reconhecimento emerge, então, na luta destes grupos entendidos como minoritários como uma busca por ampliação dos critérios que definem a cidadania, por um lado, e como uma demanda para a expressão autônoma de suas identidades, no sentido em que elas possam ser valorizadas a partir de parâmetros não impostos pelos grupos dominantes.

O conceito de reconhecimento é fortemente polissêmico, além de ser frequentemente empregado na linguagem cotidiana (RICOEUR, 2005). Para os teóricos do reconhecimento, a conformação da identidade, seja ela pessoal – o *self* – ou coletiva, resulta de processos essencialmente interativos, como já apontado. Assim que a construção da identidade é essencialmente dependente das relações sociais estabelecidas entre grupos e indivíduos em sociedade, de forma que o reconhecimento também apresenta um requisito intersubjetivo. Tal processo se dá em três dimensões distintas – do amor, da esfera jurídica e de solidariedade social –, com base no que se estabelecem “as condições formais a partir das quais os seres humanos podem se assegurar de sua ‘dignidade’ e ‘integridade’” (HONNETH, 2001, p. 50). A noção de *dignidade* implica a premissa universal de igualdade, ao mesmo tempo em que defende a preservação das particularidades de cada indivíduo ou coletividade (TAYLOR, 1994).

Assim que a constituição das identidades se dá a partir do reconhecimento nestas três esferas. Somente quando as relações intersubjetivas são estabelecidas de forma igualitária é que se faz possível a concretização de uma identidade autônoma – como livre de dominação –, na medida em que a dependência e a autonomia de cada sujeito se encontram em uma relação dialética no processo de conformação da identidade. Destarte, ao passo em que o reconhecimento do outro se coloca como indispensável para a consolidação da autonomia, a

experiência de não reconhecimento gera um conflito interno, “na medida em que se frustra, no sujeito afetado, determinada expectativa, cuja satisfação faz parte das condições para a identidade” (HONNETH, 1997, p. 24).

Entretanto, é o próprio rompimento das relações de reconhecimento que leva com que os sujeitos compreendam sua dependência mútua como um requisito para a concretização de sua autonomia (HONNETH, 1992, p. 211). Este conflito motiva, então, uma luta por reconhecimento, nas quais os sujeitos buscam satisfazer os pressupostos intersubjetivos para a conformação de suas identidades nas três dimensões abordadas. Entretanto, somente nas esferas socialmente compartilhadas – jurídica e de solidariedade – que se encontra o verdadeiro potencial de transformação normativa da sociedade. Destarte, o *conflito social* gera as condições para o avanço (ou o retrocesso) rumo à maior igualdade e universalidade das configurações sociais e institucionais.

Os mais destacados teóricos desta *luta por reconhecimento* são o canadense Taylor e o alemão Honneth, que partem de uma mesma base filosófica⁹ para compreenderem a busca intersubjetiva de construção de uma identidade social livre de dominação. Entretanto, enquanto o primeiro deslinda as perspectivas de uma *política da diferença* com mais ênfase em seu elemento institucional e alinhada com a perspectiva multiculturalista de reforma política – tema que será retomado logo a frente –, Honneth destaca a ação dos movimentos sociais na deflagração do conflito e seu papel na ampliação das relações de reconhecimento vigentes na sociedade. Por esta razão, opta-se por acompanhar o debate oferecido pelo teórico crítico alemão, de forma a enfatizar os conflitos inerentes aos processos de construção da identidade étnica a partir da ação dos movimentos sociais, buscando apontar também as insuficiências de sua abordagem – particularmente em relação à ausência de um elemento político em sua teoria.

Uma vez que Honneth atribui grande importância à temática, é importante ressaltar que em sua teoria o conflito não é orientado por objetivos de autopreservação ou concentração do poder, mas resultante de experiências de desrespeito, que funcionam como motivadores da ação na busca pelo reestabelecimento das relações de reconhecimento (HONNETH, 2011). Assim, no contexto de uma luta social, a emergência de uma identidade coletiva em busca de reconhecimento requer que seja estabelecida uma “ponte semântica” que permita gerar “um horizonte subcultural de interpretação dentro do qual as experiências de

⁹ Tanto Taylor, como Honneth, apontam como referências centrais os escritos de Jena do jovem Hegel – particularmente, o dialética do senhor e do escravo presentes na *Fenomenologia do Espírito* –, e a psicologia social e H. Mead – em especial, da relevância atribuída à intersubjetividade para a constituição da identidade (TAYLOR, 1994; HONNETH, 2011).

desrespeito, até então desagregadas e privadamente elaboradas podem tornar-se os motivos morais de uma ‘luta por reconhecimento’” (HONNETH, 2011, p. 257-258). Esta semântica coletiva possibilita uma interpretação nova de formas de rebaixamento até então toleradas, uma vez que cria uma autorrelação positiva entre os membros desta coletividade em contraposição às categorias estabelecidas pelos grupos dominantes. Em suma “a ideia básica é a de que sentimentos morais [de desrespeito], quando articulados numa linguagem comum podem motivar as lutas sociais” e, assim, conduzir à mudança social (WERLE; MELO, 2011, p. 191).

Há algumas considerações importantes: em primeiro lugar, é necessário ressaltar que desenvolvimentos neste sentido são historicamente contingentes. Uma vez que o referencial qualitativo de boa-vida varia de acordo com padrões históricos vigentes, um conceito formal de eticidade¹⁰ não pode ser destacado de seu contexto de origem (HONNETH, 1992, 1997). Evidencia-se, enfim, que as noções de estima social são sujeitas ao pluralismo axiológico que deriva das mediações que conformam o horizonte de valores compartilhados, de forma que elas não podem escapar das condições correspondentes ao caráter simbólico de tais mediações sociais (RICOEUR, 2005, p. 202). Em resumo, Honneth busca uma definição ampla o suficiente para evitar adotar uma perspectiva particular de boa-vida como moralmente superior (WERLE; MELO, 2011, p. 192). É possível compreender daí que concepções hegemônicas constituem o reflexo ampliado da ideologia de um grupo dominante, podendo ser questionadas, transformadas ou mantidas conforme o resultado das lutas sociais. Como objetivo crítico-normativo, enfim, Honneth busca um padrão para identificar os conflitos e avaliar movimentos sociais, de maneira a distinguir a função que desempenham com relação ao progresso moral do reconhecimento (WERLE; MELO, 2011).

Esta perspectiva permite que se avalie o andamento das lutas sociais com relação à possibilidade de se ampliar ou reduzir os padrões de reconhecimento valentes em determinada sociedade, ao mesmo tempo em que possibilita acompanhar a construção das identidades coletivas sustentadas por movimentos sociais e como elas se posicionam com respeito a sua luta por reconhecimento. A análise da emergência das identidades indígenas pode ser entendida, enfim, a partir de um tal conceito, de forma a salientar o aspecto contencioso de suas relações com o Estado nos processos de conformação identitária.

¹⁰ Derivada do conceito hegeliano *Sittlichkeit* (relativo a costumes), a eticidade é compreendida como o “todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à realização individual na qualidade de pressupostos normativos” (HONNETH, 2011, p. 271)

A compreensão da conformação da identidade indígena na contemporaneidade remete a um padrão colonial de dominação entre europeus e indígenas que se reproduz na relação entre cidadãos de primeira e segunda classe no contexto do Estado-nação (QUIJANO, 2008). Com a conformação dos Estados no período pós-colonial, o indígena seguiu sendo endereçado como um povo “indominável e ingovernável que não pode ser completamente incorporado à cidadania ou à economia nacionais” (BRIGGS *et al.*, 2008, p. 642), mantido à margem do desenvolvimento da nação. Desta forma, o caráter absoluto da territorialidade estatal se complementava com os diversos critérios de cidadania para definir as fronteiras e a permeabilidade da identidade nacional a sujeitos individuais e coletivos em seu interior (HARVEY, 2009).

A exclusão dos indígenas do *status* de cidadania durante o período de consolidação dos Estados-nacionais foi justificada tanto pelo “caráter selvagem” dos indígenas, o que os posicionava enquanto povos a serem exterminados, ou ainda de uma visão de indígenas como “infância da humanidade”, o que os colocava enquanto povos a serem tutelados. A esse respeito, os povos originários eram tidos como tão próximos da natureza que passavam a ser parte de um território a ser legitimamente dominado e civilizado à maneira ocidental (HARVEY, 2009). Da mesma forma, na ordem internacional, organizada a partir dos interesses dos Estados nacionais, o argumento civilizatório e de superioridade racial serviu de apoio para legitimar a tomada de terras dos povos indígenas e a supressão de suas culturas e instituições (ANAYA, 2004, p. 34).

Nesta esteira, o uso contemporâneo dos termos “nação” e “autodeterminação”¹¹ para se referir aos povos indígenas desenvolveu-se a partir da mesma orientação do sistema internacional, que privilegia tais noções de forma a gerar uma assimetria entre a coletividade da nação estatal e aquelas cujas fronteiras socioespaciais não condizem com as fronteiras estabelecidas por este sistema. Para Niezen a definição de “povos indígenas” pode ser apresentada de três formas básicas: legal/analítica (definição baseada em alteridade); prática/estratégica (auto-definição) e coletiva (a definição intra-grupos global) (NIEZEN, 2003). De qualquer forma, as características mais comuns associadas à identidade indígena

¹¹ O surgimento do direito à autodeterminação dos povos, no pós-guerra, se deu juntamente ao formação da Organização das Nações Unidas e de um sistema de proteção de direitos humanos através da Declaração Universal, de 1948 (VAN DYKE, 1997). Ainda que a questão da soberania nacional como base do sistema internacional tivera sido questionada em função dos próprios acontecimentos da Segunda Guerra, fora mantida uma estrutura baseada no Estado-nação, como entidade deferente ao direito internacional, como definido pela Carta das Nações Unidas, de 1945 (NIEZEN, 2003). Ainda que a definição de *povos* com *direito* (segundo a Declaração) à autodeterminação ou a quem se aplicaria o *princípio* (de acordo com a Carta) tenha permanecido em aberto, a interpretação tendeu a favorecer as nações no limite em que fossem coextensivas aos Estados (VAN DYKE, 1997; NIEZEN, 2003).

são: descendência dos habitantes originais de uma região antes da chegada dos colonos que se tornaram a população dominante; manutenção de diferenças culturais, distintas dessa população dominante; e marginalidade política, que decorre e reforça a pobreza, acesso limitado a serviços e a ausência de proteção contra “desenvolvimentos” impostos (NIEZEN, 2003, p. 19). Finalmente, a reivindicação do espaço surge como elemento essencial de uma formulação holista da autocompreensão do indígena, como fundamental para sua completude e autonomia de sua identidade.

Em termos gerais, o discurso indígena se apresenta frequentemente como “unidade em meio à diversidade”, onde confluem distintas demandas, etnias e realidades (RADCLIFFE *et al.*, 2002, p. 6). De fato, há uma pluralidade de identidades étnicas que são entendidas como *indígenas*. Neste sentido, conhecido o risco de reificarem-se os conteúdos e as disputas existentes no seio de uma concepção ampla de identidade indígena, prioriza-se aqui, uma vez mais, a noção de fronteiras como essencial para compreensão da politização da etnicidade. Isto significa que a forma homogeneizante da categoria que marca a alteridade com relação aos grupos dominados torna-se também a chave de uma luta para evidenciar a base étnica da dominação e para o reconhecimento dos sujeitos indígenas, entendidos de forma plural.

Ora, como foi apontado anteriormente, a construção da identidade não resulta apenas de processos internos de definição, mas de uma interação destes com processos de categorização conduzidos por atores externos à coletividade em questão, sendo que grupos dominantes tem capital influência sobre a compreensão da identidade social. Assim que o largo histórico de marginalização de sujeitos indígenas no contexto de construção e ampliação do Estado resultou em uma identidade sustentada em uma relação de oposição, mas também de aproximação, com as categorias existentes no contexto estatal. Enquanto a exclusão do *corpus* nacional é responsável por criar uma fronteira bem delimitada entre as identidades em questão, o acesso à cidadania coloca-se como a única forma possível de alcançar a dignidade, de forma que a identidade cidadã é delineada como um oposto e um objetivo. Ao mesmo tempo em que a politização da identidade indígena surge como uma demanda pelo reconhecimento da igual validade de suas peculiaridades culturais no contexto do Estado – ou seja, a despeito das categorizações apresentadas pelos grupos dominantes, que a rebaixavam –, ela significa uma busca por inserção efetiva neste mesmo contexto – ou seja, também contar como cidadãos que participam da produção do bem-comum em sociedade. Tem-se, enfim, um processo dialético: o real reconhecimento dos sujeitos apresenta-se como um questionamento crucial do conteúdo que informa a cidadania e, outrossim, como uma busca por inclusão neste

mesmo regime, como única forma formalmente reconhecida de acesso à dignidade. Neste aspecto, alterar a base que informa a cidadania torna-se crucial para endereçar os indígenas de uma maneira que não seja submetendo-os a uma lógica opressora.

A construção da identidade indígena ao longo do tempo tem muito o que ver, portanto, com a sua forma de interação com os processos de definição das fronteiras étnicas e culturais institucionalizadas no Estado sob a construção hegemônica do regime de cidadania e da identidade nacional. Assim que a luta por reconhecimento como a base de um processo identitário e de politização da identidade aponta para a possibilidade de uma interpretação crítica de duas formas recentes pelas quais se buscou alterar as concepções hegemônicas de cidadania e de Estado-nação, em vista da questão indígena: o multiculturalismo e o plurinacionalismo.

Seguindo a argumentação de Taylor (1994, p. 37-38), o desenvolvimento prático do conceito de reconhecimento apresenta dois objetivos centrais: a eliminação da existência de cidadãos “de segunda classe” e a criação de uma política da diferença. Enquanto o primeiro ponto estaria centrado na promoção da dignidade equânime entre todos os cidadãos, o segundo estaria voltado para o reconhecimento da particularidade das identidades individuais e coletivas, ou seja, da distinção entre um indivíduo ou grupo dos demais em sociedade. Para o autor, a política de diferença redefine a não discriminação que guia o princípio de dignidade universal em termos de apontar para as distinções como o embasamento de um tratamento diferencial: a dizer, deve-se não apenas reconhecer o igual potencial de indivíduos e grupos, mas o que estes sujeitos *fazem* deste potencial.

A dificuldade central apontada por Taylor está em compatibilizar as contradições inerentes nestes dois objetivos. Para o autor, a solução está em uma concepção de autonomia – essencial para a consolidação do ideal liberal – ancorada no igual valor, e não na mera condescendência para com a existência de grupos e culturas distintos do dominante (TAYLOR, 1994, p. 64). Neste aspecto, ainda que aponte para o liberalismo como “um credo em combate”, o autor chama atenção para o embasamento eticamente neutro de seu ideal de dignidade de origem kantiana, o qual não estaria refletido em nenhum tipo específico de compreensão da boa-vida. Neste sentido, uma sociedade efetivamente liberal é eticamente neutra, devendo se importar apenas que “cidadãos lidem de forma justa entre si e que o Estado lide igualmente com todos eles” (TAYLOR, 1994, p. 57). Assim, direitos coletivos apresentam-se como uma forma plausível de respeito da diversidade, no limite em que também salvaguardem os direitos fundamentais dos indivíduos (TAYLOR, 1994, p. 59).

Kymlicka e Norman (2000) aprofundam a discussão sobre a forma coletiva de direitos, tratados amplamente como “direitos de minorias”. Estes direitos concretizariam os objetivos práticos mencionados por Taylor ao se estenderem para além – e não a despeito – dos direitos individuais de ordem civil e política, bem como por serem “adotados com a intenção de reconhecer e acomodar as distintas identidades e necessidades de grupos etnoculturais” (KYMICKA; NORMAN, 2000, p. 2). Para avançar na discussão já iniciada em Taylor, os autores voltam-se para a problemática da cidadania frente à consolidação dos direitos de minoria e destacam o debate acerca dos riscos de erosão dos princípios democráticos a partir da construção de um Estado multicultural. Neste aspecto, Kymlicka e Norman destacam a prioridade dos valores cidadãos para a manutenção prática democrática, que devem ser observados em face da crescente importância, em sociedades plurais, da “justificação das demandas políticas em termos os quais seus concidadãos possam compreender e aceitar como consistentes com o seu *status* de cidadãos iguais e livres” (KYMICKA; NORMAN, 2000, p. 9).

Isto implicaria a transição de um conceito mínimo de democracia ancorado no voto para uma concepção deliberativa de democracia, a qual é acessível e inclusiva com respeito às minorias etnoculturais desde que devidamente respeitados os valores democráticos. Outrossim, a criação de um conceito mais abrangente de cidadania, resultante de uma política multicultural de integração, aceita a relevância e permanência das identidades sociais para os cidadãos, assim como a centralidade do reconhecimento e da acomodação destas identidades nas instituições existentes (KYMICKA; NORMAN, 2000, p. 14). Desta forma, é possível manter o consenso acerca de valores e práticas que sustentam a democracia, o que se dá a partir de um debate inclusivo na esfera pública-decisória, que garante a participação dos grupos minoritários como grupos igualmente válidos no debate.

O ponto central do multiculturalismo vai, enfim, no sentido de incluir um quarto tipo direito de cidadania que não fora desenvolvido por Marshall: os direitos culturais¹². Neste sentido, é criada uma forma de “cidadania cultural”, que aponta para a necessidade de grupos não serem excluídos da participação na esfera decisória em função dos tratos que definem as coletividades (YÚDICE, 2006). Entretanto, a criação de políticas públicas voltadas para a inclusão de tais coletividades nas estruturas existentes cria novos consensos a respeito da

¹² Como destaca Yúdice, o documento da Unesco intitulado *Projeto tratando de uma declaração dos direitos culturais* incluem “a liberdade de se engajar na atividade cultural, falar a língua de sua escolha, ensinar sua língua e cultura a seus filhos, identificar-se com as comunidades culturais de sua escolha, descobrir toda uma variedade de culturas que compreendem o patrimônio mundial, adquirir conhecimento dos direitos humanos, ter uma educação, não deixar representar-se sem consentimento ou não ter seu espaço cultural utilizado para publicidade, e ganhar respaldo público para salvaguardar esses direitos” (YÚDICE, 2006, p. 41).

estrutura hegemônica, renovando a sustentação do grupo dominante e de seu poder de institucionalizar suas classificações sobre as formas próprias de definição dos grupos dominados. Sublinha-se, então, a crítica de Yúdice ao apontar que, ao criar uma “política de representação” da diferença, o multiculturalismo

situa as questões relativas à cidadania dentro dos meios de representação, perguntando nem tanto *quem* conta como cidadão, mas *como* ele é construído; não *quais* são seus direitos e deveres, mas *como* eles são interpretados; não *quais* são os canais de participação na formação de opinião e na tomada de decisão, mas *quais as táticas* que permitem que se intervenha nesses canais e processos decisórios em prol dos interesses dos subordinados (YÚDICE, 2006, p. 224, grifos no original)

Acrescenta-se que, ao se voltar a um debate acerca da inclusão institucional, a política de diferença multiculturalista termina por reforçar o *status* minoritário das culturas não dominantes no contexto representativo ao invés de indagar sobre a matéria que fundamenta a hegemonia nas instituições representativo-democráticas e sobre outras formas democráticas possíveis. A negação do antagonismo existente entre grupos dominantes e dominados a partir de um consenso deliberativo produzido nas instituições representativas não elimina, pois, as desigualdades reais existentes.

O que delineia a base da crítica pluralista¹³ em contraposição a um ideal multicultural é justamente o reconhecimento da diversidade e do dissenso como base essencial da democracia (MOUFFE, 1997). Não se trata de negar a representação como forma democrática legítima, ou ainda o valor do direito individual de liberdade ou do pressuposto de igualdade, mas de possibilitar a coexistência de tais instituições com outras formas políticas. Busca-se reconhecer a alteridade com base no fato de que ela é essencial para a constituição tanto da identidade quanto da democracia (MOUFFE, 1997, p. 404).

Não obstante, a reprodução da dominação de uma ideologia hegemônica ao longo do processo de ampliação da base da cidadania no multiculturalismo serviu de crítica inicial para defender um processo de mudança de hegemonia. Neste sentido, de Sousa Santos (2010) reclama a necessidade de se “refundar o Estado” como tarefa central para suplantiar a concepção eurocêntrica, monolítica e excludente do Estado-nação, mas indica também a necessidade de superar a perspectiva multiculturalista baseada na representação da diferença. O autor reconhece uma série de dificuldades inerentes a este processo, dentre as quais a reprodução do consenso institucional e de costumes, que demanda uma nova disputa

¹³ Mouffe busca ressaltar a diferença de sua concepção de pluralismo com relação àquela apresentada por John Rawls, a qual ela associa a uma definição tautológica em que o aspecto moral da produção de um consenso em um contexto de um “pluralismo razoável” se dá a partir de um consenso prévio em torno dos princípios liberais que terminaria por consolidar os mesmos princípios na esfera deliberativa (MOUFFE, 1997, p. 406).

hegemônica em torno dos eixos a informar a base do Estado. Simultaneamente, isto requer também que não apenas os grupos dominados tomem parte do processo, mas que se crie um novo bloco de alianças que sustente um diálogo baseado em um sistema intercultural que reconheça a existência das desigualdades reais e que pressuponha a igualdade entre formas distintas.

Como ressalta Walsh (2008), a consolidação de um Estado efetivamente plural sugere a possibilidade de unificação e integração a partir do reconhecimento “da existência de lealdades múltiplas dentro de um social descentralizado” ao marcar “uma ‘outra’ agenda nacional pensada desde os sujeitos historicamente excluídos na visão unitária do Estado, nação e sociedade” (WALSH, 2008, p. 142). A partir de uma concepção institucional, social e cultural de caráter plural ganha centralidade uma perspectiva intercultural, que aponta para “um processo e projeto sociopolítico dirigido à construção de sociedades, relações e condições de vida novas e distintas” (WALSH, 2008, p. 140); neste processo “lógicas, racionalidades e modos socioculturais de viver historicamente negadas e subordinadas [...] contribuem de forma chave e substancial para uma nova construção – a uma transformação – social e estatal de orientação descolonial” (WALSH, 2008, p. 145).

Sousa Santos defende que uma tal forma política deva ser definida a partir da perspectiva dos dominados, os quais devem, portanto, tomar a dianteira dos processos de transformação. Para o autor a cultura política originada no Sul global apresenta um caráter transnacional progressista, capaz de identificar a diversidade das lutas sociais em âmbito local e global, promover uma ação contenciosa contra a hegemonia liberal vigente e um novo tipo de autoconsciência interna e externa que caminhe rumo à emancipação (DE SOUSA SANTOS, 2006, p. 192-193). O português atribui, ademais, um papel central aos indígenas neste processo, uma vez que sua luta política aponta tanto para uma socioespacialidade que transcenda a associação entre o Estado e nação como para formas político-governativas que extrapolem os limites da democracia liberal-representativa (DE SOUSA SANTOS, 2007). O protagonismo destes sujeitos sugere, enfim, a possibilidade de “uma nova institucionalidade (plurinacionalidade), uma nova territorialidade (autonomias assimétricas), uma legalidade nova (pluralismo jurídico), um regime político novo (democracia intercultural) e novas subjetividades individuais e coletivas (indivíduos, comunidades, nações, povos nacionalidades)” (DE SOUSA SANTOS, 2007, p. 72).

É necessário reconhecer que a análise do autor se baseia em uma interpretação otimista dos potenciais resultados dos processos de plurinacionalização, que em partes essencializa as formas políticas indígenas. Entretanto, seu posicionamento não deixa de ser

renovador por reclamar a centralidade do conflito entre grupos dominados e dominantes como eixo da mudança democrática. A partir de sua crítica ao Estado e de sua defesa dos modelos plurinacionais é possível chegar a uma abordagem que não encarcera o reconhecimento em um procedimento instrumental por inclusão de grupos marginalizados no contexto institucional vigente, ao propor um verdadeiro questionamento destas instituições e a busca por conformação do Estado para além de sua associação com uma identidade nacional homogênea e de sua relação com uma democracia estritamente representativa.

Assim, esta base pluralista para a crítica ao multiculturalismo inicia por ressaltar o elemento contencioso da política como base para o desenvolvimento da democracia, de modo a possibilitar o real reconhecimento das distintas manifestações políticas existentes (MOUFFE, 1997). Tal concepção é compatível tanto com a compreensão de fronteiras de identidades como forma de demarcação da alteridade presente em Barth e desenvolvida em Jenkins, quanto com a configuração contenciosa da luta por reconhecimento apresentada por Honneth. A este respeito, ainda que a teoria de Honneth conceda mais peso para um reconhecimento no qual as expectativas individuais ou coletivas do grupo em questão sejam espelhadas na ação dos demais indivíduos e grupos em sociedade, concorda-se que a ausência de uma dimensão política em sua teoria resulte limitadora para processos identitários que almejam verem-se livres de dominação.

Ainda que se adote uma perspectiva que realce o potencial político das identidades étnicas – como já salientado –, faz-se essencial a inclusão de uma exigência de justificação pública na luta por reconhecimento a partir da qual “os próprios cidadãos possam decidir quais formas de reconhecimento e princípios de justiça são legítimos ou ilegítimos” (WERLE; MELO, 2011, p. 198). Da mesma forma que as bases para uma tal compreensão possam ser encontradas na obra do alemão, sua reticência no que tange processos políticos termina por limitar a luta à ampliação da solidariedade no contexto social, descurando dos meios políticos que subjazem ao consenso como forma de dominação hegemônica. Esta relação possibilita a ampliação dos valores democráticos nos limites estabelecidos pela democracia representativa, mas exclui a possibilidade de reconhecimento de formas de tomada de decisão que não sejam baseadas no mesmo elemento individualista de caráter liberal. Este ponto é fundamental para diferenciar uma política multiculturalista do que se pretende com a consolidação da plurinacionalidade. Justamente esta possibilidade de reconhecimento do elemento político no caso dos indígenas no contexto boliviano que será discutido ao longo do presente trabalho.

2 A LONGA E A CURTA MEMÓRIA DOS MOVIMENTOS SOCIAIS: ANTECEDENTES LOCAIS DA POLITIZAÇÃO DA IDENTIDADE INDÍGENA NA BOLÍVIA

Tratar dos processos de politização da indigeneidade na Bolívia recente requer, inicialmente, perceber que as identidades indígenas não são meros dados culturais, e nem tampouco algo que simplesmente tenha emergido no contexto liberal como uma identidade política nova (CANESSA, 2012a). Na realidade, a compreensão do fenômeno atual deve tomar em conta processos domésticos anteriores, assim como a crescente importância da globalização e da influência externa na conformação de identidades no país. Ao longo deste primeiro capítulo, busca-se retomar os antecedentes locais dos processos aqui estudados, procurando salientar o papel da guinada histórica de caráter anticolonial que conferiu significado e fundamentação à luta indígena que se deu durante o período da Revolução Nacional, no seio dos sindicatos campesinos bolivianos.

Para cumprir com tal objetivo, faz-se importante auferir centralidade à leitura dos eventos conforme realizada por pensadores locais. Longe de tentar minuciar a complexidade dos eventos históricos que compõem os quase 500 anos que precedem o momento discutido, busca-se retomar os elementos destacados pela bibliografia boliviana como forma de (re)significar o elemento indígena na história e destacando sua relevância nos processos de mudança política nacional. A referência essencial para tal empreitada são os trabalhos de Silvia Rivera Cusicanqui (2003; 2010), que teve um papel fundamental para a recuperação da história do ponto de vista do indígena a partir de sua atuação no chamando *Taller de Historia Oral Indígena* (THOA).

O ponto nodal do trabalho histórico de Rivera aponta para a existência de distintos “horizontes de memória” para a mobilização dos movimentos indígenas do país. Tais horizontes apresentam-se como uma memória longa (*memoria larga*) – referente às lutas anticoloniais e à conformação étnica boliviana no período que antecede à chegada dos espanhóis – e uma memória curta (*memoria corta*) – referente à atuação dos sindicatos e das milícias campesinas na Bolívia após a Revolução de 1952 (RIVERA, 2003, p. 179). Tal leitura

oferece um sentido de continuidade histórica às demandas indígenas, além de dotá-las de um significado anticolonial e revolucionário, ao promover a centralidade da resistência indígena como mote para os processos de transformação política na Bolívia.

Ainda que esta leitura possa ser contrastada com uma crítica instrumentalista da história, fato é que a concepção de horizontes de memória embasou os conteúdos e repertórios da ação política dos movimentos indígenas nas últimas décadas. Neste sentido, é possível afirmar que os levantes no período democrático contaram com a experiência de seus antecessores – em particular o *katarismo* –, tendo fundamentado os processos de construção da identidade indígena na contemporaneidade. Para acompanhar esta (re)interpretação do passado como forma de significar a luta política presente, faz-se necessário também destacar a relevância destes elementos históricos na composição da indigeneidade, que se posiciona como um foco de resistência contra a manutenção do caráter colonial do Estado boliviano. Nesta leitura confluem, por um lado, os horizontes históricos da memória longa de persistência da identidade indígena pré-colonial com suas lutas no período da colônia e do chamado “ciclo liberal”, e, por outro, aqueles da memória curta, do papel dos camponeses (e dos indígenas urbanos, acrescenta-se) no contexto Estado revolucionário pós-1952, o chamado “ciclo populista” (RIVERA, 2010).

Uma compreensão anticolonial da emergência contemporânea das identidades indígenas requer reconhecer que as categorias e identidades utilizadas para se referir a estes povos, quer seja “índio”, “autóctone”, “aborígene”, “nativo”, “originário” ou “indígena”, “só têm sentido em referência ao padrão de poder que se origina na experiência colonial e que desde então não tem deixado de reproduzir-se e desenvolver-se mantendo seus mesmos fundamentos de caráter colonial” (QUIJANO, 2008, p. 107). Evidentemente, é o contato com uma nova alteridade que “cria” o indígena. Antes da chegada dos europeus, o território que hoje corresponde à Bolívia era conformado por distintos grupos com graus diversos de estratificação social e complexidade institucional. Os maiores contingentes populacionais, situados na região do altiplano, constituíam parte do Império Inca, de matriz majoritariamente quéchua, mas também a sociedade aimará, dominada pela primeira (KOHL; FARTHING, 2007). Na região das terras baixas, uma miríade de populações dispersas povoavam de forma relativamente esparsa as regiões do Chaco e da Amazônia.

A chegada dos espanhóis na região que hoje corresponde à Bolívia significou a subjugação, não sem resistência, dos grupos autóctones ali presentes. De forma geral, à fragmentação das sociedades indígenas mais estratificadas seguiu-se a manutenção, pela Coroa espanhola, de parte das antigas estruturas de poder local em favor do domínio colonial.

Foi relativamente mantido o sistema de trabalho servil que já predominava anteriormente – a *mita*. O governo espanhol também estabeleceu o sistema de *cacicado* (THOMSON, 2010), trazido desde o Caribe, que transferiu poder¹⁴ para lideranças locais que faziam o intermédio do recolhimento de tributos, criando a categoria de “índio tributário” (REGALSKY, 2003; ALBÓ, 2009a). Paralelamente, o espaço colonial rural foi redefinido através das *reducciones*, reunindo populações dispersas em povoados geometricamente traçados de forma a facilitar o recolhimento de tributos e a cooptação mão-de-obra. A redefinição espacial promovida pela Coroa permitiu, em partes, a manutenção da autonomia sobre a terra sob a posse comunitária de indígenas nos chamados *ayllus*¹⁵ (REGALSKY, 2003; MÖRNER, 2008). A estratificação das sociedades americanas significou a interação de elementos culturais e das pessoas nativas e da metrópole, sendo que os frutos desta interação, *mestizos*, *cholos* e *criollos*¹⁶, também ocupavam um lugar marginalizado na sociedade colonial (RIVERA, 2010). A intermediação cultural se deu, para além das imposições da Coroa sobre o trabalho e produção dos indígenas, com a presença crescente da Igreja, particularmente atuante na região das terras baixas, através das Missões (YASHAR, 2005).

Ao final do século XVIII, as reformas burbônicas orquestradas pela Coroa objetivaram reverter a autonomia dos grupos locais em favor do aumento do centralismo da burocracia oficial, o que deu origem a diversos levantes contra a metrópole por parte de *criollos*, *mestizos* e indígenas (RIVERA, 2010). Dentre os movimentos que agitavam a Colônia neste momento, Tupac Katari e seu cerco de seis meses à cidade de La Paz em 1781 vieram a adquirir importância central para os movimentos indígenas no século XX (THOMSON, 2010). A violência da revolta promovida pelo líder *cacical* teve forte impacto sobre o imaginário da população urbana de La Paz – reduzida em um quarto de seu total – e para os indígenas – por sua ação de resistência ao poder instituído (RIVERA, 2010; THOMSON, 2010). A revolta foi dizimada e Katari espartilhado. Ainda assim, a memória do cerco de Katari contribuiu para a consolidação da representação tanto – desde a perspectiva dos grupos dominantes – do indígena enquanto bárbaro quanto do protagonismo revolucionário do indígena, que será retomado principalmente a partir dos movimentos sindicais de meados do século XX.

¹⁴ A noção de “Duas Repúblicas” que desempenha um papel importante no imaginário político boliviano advém da criação, no período colonial, de um sistema dual de repúblicas de Hispânicos e de Índios, que fundamentava a dominação e exploração econômica (POSTERO, 2004).

¹⁵ Também chamados de *markas* ou *suyus*, os *ayllus* são unidades de organização sócio-espacial indígena de base familiar assentadas sobre uma propriedade comunitária.

¹⁶ Os dois primeiros grupos são mestiços, identificados por serem culturalmente mais próximos dos europeus – no caso dos *mestizos* – ou dos indígenas – para o *cholo* (RIVERA, 2010). Já *criollo* é o termo utilizado para referir-se aos hispânicos nascidos na colônia.

A recuperação da figura de Katari foi central para o surgimento do primeiro movimento indianista¹⁷ a emergir na Bolívia, o *katarismo*. Em meados da década de 1960, sob forte influência da obra de Fausto Reinaga, um grupo de intelectuais de origem aimará de La Paz empenhou-se na reconstrução, afirmação e disseminação de uma “ideologia étnica”, que começou a ser disseminada através da criação do *Centro de Promoción y Coordinación Campesina MINK'A*, em 1971. A conformação do movimento *katarista* deu-se em um momento de expansão do Estado boliviano a partir da Revolução Nacional de 1952, a qual, pela primeira vez, abriu a política nacional ao voto indígena, com o estabelecimento do sufrágio universal. Ao mesmo tempo, desenrolava-se sob uma perspectiva desetnicizante de um ideário nacional *mestizo* conformado por campesinos e trabalhadores, mas não indígenas.

Antes de desenvolver sobre o período histórico identificado por Rivera como “ciclo populista”, cabe apresentar o chamado “ciclo liberal” com o intuito de melhor destacar as mudanças avançadas pelo Estado de 1952. Argumentou-se anteriormente que a lógica colonial de dominação continuou a reproduzir-se e aprofundar-se ao largo da história do Estado boliviano independente (QUIJANO, 2008). Neste sentido, o aprofundamento do colonialismo interno implica no desenvolvimento de uma forma de dominação na qual se entrecruzam diversas formas de exclusão, sejam elas de ordem econômica, política e/ou cultural (CANESSA, 2012a).

No tocante à etnia, Quijano (2008) aponta para quatro principais produtos da experiência colonial que se aprofundaram quando da independência do Estado. Primeiramente, há que se ressaltar a “racialização” das relações entre colonizados e colonizadores, como a base para o sistema de dominação, de onde surgem os termos “índio” – o qual abarca as diferentes identidades todos povos que habitavam a América – e os que se identificam como “brancos” ou “europeus”. Um segundo aspecto é o eurocentrismo, como novo modo de produção e controle de subjetividade, que resulta da própria expansão dos povos europeus como “descobridores” e implica novas relações com o tempo e o espaço, novos modos de produção e de controle do conhecimento. Ademais, há a paulatina configuração de um novo sistema de exploração que articula diferentes formas históricas de controle do trabalho. Por fim, um quarto elemento é a dominação de populações classificadas como “inferiores” sob a hegemonia da identidade nacional, com o surgimento de um novo

¹⁷ Indianista refere-se aos movimentos que buscaram a valorização das identidades étnicas, em especial após a década de 1960 (RIVERA, 2010). Difere, portanto, do indigenismo, como uma orientação política voltada para a valorização do índio na construção da identidade nacional sob ótica frequentemente assimilacionista da mestiçagem, que esteve em voga na Bolívia em meados do século XX e ainda cobra sua importância atualmente (REINAGA, 2010, nota 3; CANESSA, 2012a, p. 361).

sistema de controle de autoridade coletiva, o Estado-Nação (QUIJANO, 2008). Nas palavras de Rivera (2003, p. 64), o cisma étnico que atravessava a sociedade colonial segue “mediando os antagonismos de classe e expressar-se-á na natureza dual das relações de dominação que pesavam sobre a grande massa de trabalhadores rurais, explorados como produtores, mas, ao mesmo tempo, oprimidos colonialmente como sociedade e cultura”.

Ainda que se subscreva à análise de Quijano é todavia necessário ressaltar a qualidade dinâmica das fronteiras entre povos indígenas e grupos dominantes no processo de conformação do Estado boliviano. De fato, as disputas hegemônicas entre as elites locais no pós-independência foram marcadas pelo acirramento dos critérios para a exclusão dos indígenas da conformação da cidadania ao passo em que dependiam da participação destes para avançar os conflitos internos tanto como fonte de tributos quanto na conformação de exércitos particulares ou nacional. A crescente influência liberal nas sucessivas constituições bolivianas justificava a tomada de terras e a supressão das culturas e instituições indígenas a partir de um argumento civilizatório e de superioridade racial (ANAYA, 2004, p. 49; BONILLA, 2008). O índio passa a não mais ser uma categoria tributária, mas um cidadão livre e recém integrado ao mercado, recebendo um título jurídico de posse de uma parcela do território, antes comunitário, assim fragmentando grande parte dos *ayllus* (KLEIN, 2008). Rompia-se com a relativa autonomia dos indígenas do altiplano sem de fato integra-los à sociedade nacional, ao passo em que se eliminavam os obstáculos existentes à expansão da concentração latifundiária na Bolívia fragmentando a organização comunitária indígena (BONILLA, 2008).

Em 1880 a derrota na Guerra do Pacífico marcou indelevelmente a sociedade boliviana e acabou por destituir o país de sua única saída para o oceano, criando uma rixa histórica com o Chile. Desde esse momento, o foco da disputa política estava entre as consolidadas elites da prata e o crescente poder dos latifundiários pazeños, apoiados pelos emergentes mineradores de estanho. Com a explosão da guerra civil no país no final do século, os últimos saíram vitoriosos e a capital política foi trasladada para La Paz, dando início a uma série de reformas modernizadoras que consolidaram um regime que se manteve até a Guerra do Chaco, que marca o final do ciclo liberal (RIVERA, 2003; SANJINÉS, 2005).

Tendo participado das lutas que levaram as oligarquias liberais *paceñas* ao poder, mas mantidos excluídos dos processos políticos, rebeldes indígenas sob o comando do líder aimará Zárate Willka organizaram-se, em 1899, contra o novo regime. Suas propostas incluíam a restituição das terras usurpadas, o desconhecimento das autoridades (liberais ou conservadoras) sobre tropas indígenas, luta contra os latifundiários e constituição de um governo índio autônomo (RIVERA, 2003). Ainda que a leitura de Rivera possa reforçar a

demanda por autonomia governativa indígena, tem-se uma revolta originada pela exclusão nos processos decisórios necessariamente organizados a partir do Estado. O exército – como única forma de inclusão institucional do indígena – mostrara-se insuficiente para prover acesso real à cidadania, cujos benefícios se mantinham restritos às elites *criollas* e proprietárias. A “cidadanização”, para Rivera, promoveria, enfim, a aculturação do indígena na medida em que aponta para o triunfo da “civilização” sobre a “barbárie” do indígena, replicando através de categorias modernas a dominação de caráter colonial (RIVERA, 2010). A rebelião de Willka foi massacrada e seu movimento dissipado, mas seu pleito revela a contradição persistente das demandas por cidadania nos moldes oferecidos pelo Estado.

Sob o governo liberal, o novo século assistiu a um processo emergente de construção de uma consciência nacional por parte das elites *criollas-mestizas*, influenciado pela tradição europeia sobre raça e nação. A “questão índia” configurava-se como um nodo complexo em uma sociedade que pretendia modernizar-se (SANJINÉS, 2005). A consolidação de um ideal de Estado-nação baseado no princípio de igualdade evidenciava a existência de indivíduos considerados inferiores: a presença do indígena¹⁸ enquanto “não igual” ao *criollo* e, portanto, não politicamente integrado, colocava-se enfim como um empecilho à efetiva ampliação de um ideal liberal-democrático.

As discussões sobre a tal “questão índia” aprofundaram-se, de um lado, na dualidade largamente referida na América Latina entre civilização e barbárie, sendo o último conceito aplicado ao universo do índio (RIVERA, 2003). Defendida na Bolívia principalmente por Rene Moreno e Alcides Arguedas, esta interpretação tratava o tema desde uma perspectiva racial-evolucionista e naturalizava a incapacidade do indígena para a economia e valores modernos (RIVERA, 2003; SANJINÉS, 2005). A engenharia de uma raça nacional homogênea previa, assim, a exclusão do indígena em sua composição: a pureza torna-se essencial, sendo que mesmo o *mestizo* passa a ser considerado uma forma deteriorada de homem, portador de todos os defeitos das raças que o deram origem. As *raças* indígenas, avessas aos avanços modernos, estariam, portanto, destinadas a desaparecer como forma de evitar a mácula da raça branca.

Do outro lado, a mestiçagem despontava desde uma perspectiva *indigenista*, observando a “contribuição” da incorporação do indígena à identidade nacional (SANJINÉS, 2005). Tal inclusão se daria a partir de uma concepção assimilacionista que culminaria, por fim, na aculturação completa dos indígenas principalmente pela via educacional: uma clara

¹⁸ O que Quijano chama de “materialidade das próprias gentes” (QUIJANO, 2008, p. 110)

empreitada rumo à “‘europeização’ da subjetividade dos ‘índios’, como um modo de sua modernização” (QUIJANO, 2008, p. 112). Deste modo, começou a difundir-se a “metáfora ‘ideal’ do índio ‘amestichado’, ocidentalizado, de acordo com os interesses do setor *criollo-mestizo* latifundiário” (SANJINÉS, 2005, p. 55). Surge, assim, uma compreensão renovadora da posição do indígena no contexto nacional a partir de uma perspectiva da conformação de uma identidade boliviana *mestiza*.

Com a Revolução de 1952, esta perspectiva alcançaria seu ápice. Neste momento, o *Movimiento Nacionalista Revolucionario* (MNR) subia ao poder pela primeira vez, apoiado nas camadas médias, na polícia e no operariado mineiro, direcionando seu discurso para o nacionalismo econômico e o combate à inflação e assumindo uma posição nacionalista-revolucionária e pró-trabalhista (RIVERA, 2003; ALBÓ, 2009a). O partido emergiu com força num contexto de agitação política que sucedeu a crise econômica da década de 1930 e desmoralização do país como resultado da Guerra do Chaco (1932-1936). A despeito de seus resultados avassaladores¹⁹, a guerra contra o Paraguai adquiriu uma dimensão nacionalizadora ao contribuir para a construção de uma identidade englobante que reconhece a si mesma como um todo atravessado pela crise²⁰ (ZVALETA MERCADO, 2009). Rompia-se, assim, a hegemonia oligárquico-liberal, tendo início um processo de reestruturação nacionalista do Estado boliviano sob a presidência de Victor Paz Estenssoro, com a combinação de várias experiências organizativas de ação coletiva que conformavam a base do partido, consolidando um paradigma de Estado que vigorou até 1985 (ALBÓ, 2009a). Para além de um modelo nacional-desenvolvimentista e da reforma agrária, o novo governo promoveu a criação de um código trabalhista, a fundação de grandes uniões e sindicatos trabalhistas e a formação de milícias armadas, estas em função do desmantelamento do exército (REGALSKY, 2003).

O discurso do *mestizo* serviu como forma de homogeneização da comunidade inscrita no território boliviano, ancorando os objetivos de ampliação do Estado nacionalista em uma identidade nacional comum, ao passo em que borrava, mas não apagava, a hierarquia nas relações entre indígenas e não indígenas (RIVERA, 2010). A extensão do sufrágio aos iletrados foi crucial para inserir também os indígenas nos processos democráticos, do quais até então se viam afastados. Houve também, neste período, a intensificação da presença de escolas nas áreas rurais no país, sendo que o número de estudantes aumentou em mais de

¹⁹ A Guerra, que tinha sido dada como ganha pela Bolívia, terminou com um acordo que cedia mais território ao Paraguai do que o país havia inicialmente requisitado, além do custo de 100.000 homens, entre mortos, feridos, presos e desertados (KLEIN, 1971).

²⁰ Nas palavras de Zavaleta Mercado a crise “não apenas revela o que há de nacional na Bolívia, mas também é, em si mesma, um acontecimento nacionalizador” (ZVALETA MERCADO, 2009, p. 216)

500% entre 1952 e 1974, o que possibilitou a extensão dos valores da cultura *criolla* e a ampliação do uso do espanhol no país (ALBÓ, 2009a; YASHAR, 2005)²¹. A extensão do *status* de cidadania competiu, pois, para fomentar uma noção de unidade que sustentasse o projeto estatizante.

Para além das escolas, a identidade nacional era avançada através da intervenção sindical, sustentada por um sistema de cooptação de lideranças para o interior do mecanismo da burocracia do Estado a partir de uma política clientelista (YASHAR, 2005). Para tanto, os mineiros e trabalhadores urbanos foram reunidos na *Central Obrera Boliviana* (COB), que se tornou o ator político mais relevante na intermediação entre sociedade e Estado ao oferecer uma extensa gama de garantias e serviços a seus membros, ao mesmo tempo em que pressionava o governo para a implementação de políticas públicas (MAYORGA, 2003; GARCÍA LINERA, 2008).

No campo, a Reforma Agrária (1953) logrou apaziguar as crescentes tensões do altiplano, onde as milícias armadas campesinas tinham passado a se enfrentar mutuamente, assaltando propriedades e povoados rurais. Durante os anos subsequentes à Reforma, que desmantelou grande parte dos latifúndios ocidentais, o MNR reuniu paulatinamente um grande apoio de setores importantes do campesinato, isolando-os do operariado revolucionário ao criar a *Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CNTCB). Nas terras baixas, a Reforma teve um efeito concentrador. Em concordância com os objetivos de desenvolvimento e consolidação da fronteira da região oriental, o governo criou uma nova categorização de terras, as “empresas agrícolas”, o que permitia a manutenção de grandes terrenos desde que fossem adotadas medidas modernizantes, como leis trabalhistas (WEBBER, 2011).

A análise de Rivera destaca o papel do sindicalismo e a individualização via cidadanização como fundamental para eliminar a referência comunitária indígena através de um sistema de democracia no qual se aliavam o sufrágio universal e o clientelismo. Para Rivera (RIVERA, p. 97), o caráter populista deste terceiro ciclo histórico revela-se no amplo uso das noções de “povo”, “aliança de classes” e “luta de classes” que criava um “sistema no qual a inclusão excluía, pois só valia para aqueles que aceitassem – autonegando-se – as normas de comportamento racional e cidadão”.

²¹ Como aponta Anderson, o aprendizado do idioma oficial tem capital importância na incorporação do indivíduo ao núcleo nacional, sendo um instrumento nacionalizante, aculturador e, portanto, homogeneizante (ANDERSON, 2009, p. 204).

Todas estas mudanças implicaram a revisão da caracterização estigmatizante do nativo como empecilho ao desenvolvimento do país. Isto resultou em que o termo “índio” fosse posto de lado, passando o Estado a referir-se às populações indígenas em função de uma identidade classista: o *campesino*²² (YASHAR, 2005), que se volveu em uma categoria largamente aceita, principalmente no altiplano. Ao tratar a eliminação do termo “índio” como uma forma de liberação do conteúdo pejorativo do termo, a campesinação do indígena revela “os valores raciais hierárquicos” embutidos em um conceito retirado “do contexto ideológico europeu”, assim como sua aplicabilidade para controlar a numerosa população indígena (SALMÓN, 2013, p. 121). A concepção individualista de propriedade colaborou para fundamentar a dinâmica da democracia representativa – uma pessoa, um voto –, mas também contribuiu para diluir ainda mais a referência comunitária do *ayllu*. Ao mesmo tempo, favorecia o sistema cooptação dos lideranças pelo mecanismo da burocracia do Estado através da intervenção sindical (YASHAR, 2005).

Entretanto, denotando rachas na própria estrutura do grupo no poder, os esforços de criar uma única união dos sindicatos campesinos foram apenas parcialmente bem-sucedidos, sendo que a CNTCB esteve marcadamente dividida entre o crescente apoio às elites locais, às referências comunitárias indígenas e à força revolucionária do movimento operário (REGALSKY, 2003). Em 1964 os militares – que vinham se reestruturando desde a Revolução – voltaram ao poder sob a liderança do General René Barrientos, terminando o breve interstício democrático boliviano com uma ditadura que durou até 1980 (REGALSKY, 2003; KOHL; FARTHING, 2007). Apesar da mudança na cúpula, a política nacional-desenvolvimentista do MNR foi mantida durante o período militar, com a importante ressalva de que o movimento operário foi afastado cada vez mais das esferas decisivas enquanto os laços com o campesinato se estreitaram sob uma lógica de subordinação clientelista (DUNKERLEY, 1984, p. 132). Conformou-se, assim, o Pacto Militar-Campesino (PMC), que assegurou o apoio popular ao governo ditatorial, também amparado pelo governo norte-americano e por políticos locais conservadores (DUNKERLEY, 1984).

Neste momento, ainda que a campenização dos indígenas tivesse alcançado um grau considerável de adesão, a imposição de uma identidade nacional *mestiza* e do PMC não foi unanimemente aceita. Isto contribuiu para que no seio da própria organização sindical surgisse e se fortalecesse o *katarismo*, mencionado anteriormente. Fundamental para o

²² Na análise de Rivera (2003, p. 109): “o MNR se [deu] a tarefa de ‘campesinar’ o movimento índio, organizando estruturas de cooperação e controle sindical que lhe [permitiram] converter às massas rurais em receptoras passivas das novas propostas civilizadoras do movimentismo(...): [os indígenas] abandonarão pouco a pouco sua atribuição étnica para assimilar-se ao ilusório paraíso da igualdade cidadã”.

pensamento *katarista* foi um intenso processo de ressignificação da história desde o ponto de vista do indígena (ALBÓ, 2009a). Tal tarefa incluiu a criação de programas de rádio que divulgavam as histórias dos personagens dos levantes indígenas no período colonial e republicano, bem como a valorização da tradição dos povos autóctones nos chamados *Centros Campesinos Tupak Katari* (CCTK), criados em 1971 – tendo sido fechados pelo governo militar poucos anos depois (WEBBER, 2011).

Em 1973, os *kataristas* lançaram seu primeiro documento, o Manifesto de Tiwanaku²³, que realça, de forma bastante complexa, a interseção entre identidade indígena e de classe, ressaltando o caráter étnico da dominação colonial e criticando a cooptação pela lógica corporativista de inclusão dos indígenas *qua* campesinos pelo Estado de 1952:

[Nós, campesinos quéchuas e aimarás,] nos sentimos economicamente explorados e cultural e politicamente oprimidos. Na Bolívia não houve uma integração de culturas, mas uma sobreposição e dominação, sendo que nós permanecemos no estrato mais baixo e explorado dessa pirâmide (CENTRO CAMPESINO TUPAC KATARI *et al.*, 1981, p. 216).

Retomando uma vez mais a abordagem de Rivera, a difusão da ideologia étnica dependia de recuperar a memória da dominação e resistência durante a Colônia, que havia sido opacada pela “curta memória” relativa às reformas promovidas pelo Estado de 1952 (ALBÓ, 2009a). Promoveu-se, assim, a perspectiva indígena na construção de sua identidade em contraposição às categorizações realizadas pelas elites governantes. Para além de Katari – alçado a líder simbólico do movimento²⁴ –, outros emblemas como a *wiphala* – a bandeira multicolor dos movimentos indígenas – e outros personagens históricos – como Bartolina Sisa, esposa de Katari – foram resgatados como símbolos do movimento indianista.

A influência do intelectual Reinaga fazia-se evidente pelo rechaço contundente à assimilação do indígena pela via da homogeneização e da campesinação. A sustentação crítico-afirmativa do autor passava necessariamente pela retomada das lutas de resistência do período colonial para reclamar um processo libertador da dominação a partir do índio, e não do campesino.

O índio é uma raça, um povo, uma Nação oprimida.
O problema índio não é o problema “campesino”(...)
O problema do índio não é assunto de assimilação ou integração à sociedade “branca, civilizada”; o problema do índio é problema de LIBERAÇÃO.

²³ Tiwanaku é um lugar sagrado para os aimarás, escolhido para “simbolizar os laços históricos com a cultura, história, religião e política indígena” (YASHAR, 2005, p. 176).

²⁴ “*Volveré y seré millones*”, frase atribuída a Katari antes de sua execução, tornou-se, inclusive, o lema do movimento *katarista*.

O índio não pode, não tem que ser “campesino” da sociedade “branca”; o índio tem que ser um *homem livre*, em “sua” sociedade livre (REINAGA, 2010, p. 54-55, grifos e destaques no original).

Analogamente, os textos do MINK'A, por exemplo, seguiam a mesma linha de retomada da repressão colonial e dos processos de campesinação de 1952 para enfim afirmar, de forma contestatória e contenciosa, a identidade indígena como sustentada pelo movimento. Este trecho do documento *Pueblo índio: ultrajado, pero no vencido* destaca elementos similares àqueles presentes na obra de Reinaga, salientando a continuidade histórica das lutas, como se segue:

O homem andino lutou durante vários séculos durante a colonização, contra seus opressores buscando sua própria liberação e independência[...]. Desde a revolução de 9 de abril de 1952, dentro de um plano demagógico, apagaram do dicionário local a palavra índio e indígena e nos chamaram astutamente para utilizar-nos com objetivos políticos de “companheiro campesino” e, atualmente, de “irmão campesino”, inclusive ainda hoje [*en estos días*]. Por tudo que mencionamos hoje nós somos conscientes de nossa história, de todos os trâmites [*trajines*] políticos e demagógicos; todos os dias vemos que o índio é, não mais, o índio (...), a discriminação e a humilhação persiste abertamente por parte dos k'aras²⁵ para que possamos renunciar a nós mesmos e chamarmo-nos alegremente campesinos. Isto não. Jamais. Somos índios (...) que *formamos um grande povo*, uma grande cultura, uma grande personalidade, descendentes de *nações indígenas* que habitavam estes territórios antes que chegassem os invasores e ladrões (assassinos) europeus (MINK'A, 1981, p. 239, grifos próprios).

Neste mesmo documento estão presentes outros elementos que também se farão presentes em demandas posteriores dos movimentos indígenas na Bolívia: a compreensão da pluralidade a partir da qual se constitui a identidade indígena, sua relação com a alteridade *q'ara*, um histórico compartilhado de dominação. A identidade indígena, como reclamada pelo movimento *katarista*, é essencialmente andina e indelevelmente marcada pela resistência desde o período pré-colonial. A alteridade branca, os *q'aras*, são por sua vez representados como seres “estripados de sua humanidade” e carentes de cultura (CANESSA, 2012a, p. 6).

A análise aqui avançada não corrobora com a ideia de permanência de uma tal identidade desde antes da chegada de Pizarro. Considera-se, ao contrário, que a percepção e o *status* da identidade indígena tenha variado de forma considerável desde então. Aponta-se, entretanto, o argumento de Canessa (2012a) que salienta que para os processos de estabelecimento das fronteiras entre indígenas e não indígenas tenham sido preponderantes as definições externas por parte de grupos dominantes, criando um estigma duradouro com relação ao termo. Não obstante, ao expressar-se na máxima indianista “*como índio nos*

²⁵ O termo, utilizado para se referir aos brancos na Bolívia, significando literalmente “pelados” ou “descascados”. Para o presente texto, opta-se por utilizar a grafia alternativa, *q'ara*.

dominaron, como indio nos libertaremos”, tais movimentos conclamam para uma apropriação do termo como chave para uma luta política que fundamentada em um horizonte temporal pretérito e (re)significada no presente.

Para além do movimento *katarista*, o endurecimento da ditadura e a violência do governo de General Hugo Banzer contra o movimento campesino nos anos 1970 engrossou as fileiras opositoristas, com a quebra do PMC. Já ao final da década, a crise econômico-política no país levou às primeiras tentativas – fracassadas – de retomada da democracia, dando início a uma intensa sucessão de governos, computando num saldo de três eleições gerais e quatro golpes de Estado entre 1977 e 1980 (GARCÍA LINERA, 2008). A forte participação campesina e trabalhadora – através da COB – reaproximou os dois setores da luta sindical na Bolívia em oposição à ditadura.

Nesse ínterim, formou-se em 1979, com forte influência *katarista*, a *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos* (CSUTCB). Esta surgiu como a união autônoma das confederações campesinas da Bolívia, substituindo a CNTCB e dando início a uma parceria mais igualitária com a COB (YASHAR, 2005; ALBÓ, 2009a). Diferentemente do *katarismo*, entretanto, a CSUTCB apontava não apenas para uma crítica ao sindicalismo como forma de subordinação política do campesino ao Estado, mas também para o potencial das lutas popular-sindicais para a transformação do Estado. A ação sindical surgia de maneira a prover um “sentido de identidade unificada” no país, de forma que “a autonomia política amadureceu no interior do movimento da classe campesina em combinação com o renascimento étnico” (REGALSKY, 2003, p. 131).

O texto emblemático do posicionamento étnico-classista da organização, publicado em 1983, é de caráter fortemente indianista, ao passo em que representa uma dupla perspectiva sobre a curta memória sindical. Toca em seu aspecto negativo, da manipulação estatal, assim como em seu aspecto positivo, da capacidade de mobilização das greves campesinas durante a ditadura:

Contra [a] manipulação sindical e contra [a] política anticampesina lutamos desde os anos sessenta em busca de um novo sindicalismo, assentado em nossas autênticas organizações de base. (...) Neste congresso, nossos dirigentes retomam o caminho iniciado por Tupak Katari, Zárate Willka, Santos Marka T’ula e outros... (CONFEDERACIÓN SINDICAL ÚNICA DE TRABAJADORES CAMPESINOS, 2003b, p. 201-202)

A reivindicação final vinha na forma de uma luta por liberdade no seio do próprio Estado boliviano, conformado a partir do reconhecimento da pluralidade de culturas existentes no país: “[q]ueremos ser livres em uma sociedade sem exploração nem opressão

organizada em um Estado *plurinacional* que desenvolva nossas culturas e autênticas formas de governo próprio” (CONFEDERACIÓN SINDICAL ÚNICA DE TRABAJADORES CAMPESINOS, 2003a, p. 196, grifos próprios).

Também na década de 1980 foi criado o THOA, que promoveu a recuperação e difusão da memória de levantes indígenas, contando com a participação de líderes tradicionais e intelectuais de origem aimará, dando sequência aos trabalhos do MINK’A. Apoiados por instituições de cooperação internacional como Oxfam, Ibis e Danida, as oficinas de história oral resgataram histórias de rebeliões ocorridas no período da República, apresentadas como contrárias à consolidação da hegemonia liberal no país (ALBÓ, 2009a). A ação do THOA foi particularmente relevante no nível comunitário-local, onde se buscou fortalecer a cultura indígena e a organização territorial do *ayllu* (YASHAR, 2005). Neste momento, Rivera surge como um personagem central para situar a CSUTCB dentro da mesma linhagem das lutas indígenas anticoloniais, antiliberais e antipopulistas.

A reelaboração histórica prossegue então para regatar e reinterpretar a memória do poder sindical campesino da primeira fase da revolução e se põe de manifesto no processo de reorganização sindical autônoma empreendido pelos *kataristas* e estendido a todo o país.

[...]

É assim que a corrente sindical *katarista*, fundida na CSUTCB se constitui na síntese mais equilibrada dos complexos conteúdos, nacionais e índios, classistas e étnicos, econômicos e culturais, sindicais e políticos que acumulou o movimento *katarista* em mais de dez anos de luta

[...]

Esta necessidade de autodeterminação significa simultaneamente um desejo intenso [*anhelo*], até então frustrado, de formar parte de um projeto nacional-popular de raízes verdadeiramente democráticas e pluralistas, e a vontade de manter uma identidade e uma capacidade de irradiação próprias, sustentadas na autonomia cultural índia (RIVERA, 2003, p. 181-183).

A argumentação de Rivera aponta para uma ideia de síntese entre elementos populares, classistas e indígenas que têm sua epítome na figura e na luta continuada do índio. A conformação da identidade indígena parte de uma totalidade definida *a partir* não apenas da persistência histórica de sua cultura, mas também pela resistência à dominação e seu papel antagonista ao Estado. Nesse sentido, vale retomar a ideia de comunidades imaginadas de Anderson (2009): não se quer dizer, com isso, que se construa uma identidade coletiva falsa ou baseada em falácias, mas sim que se promova um “despertar de autoconsciências” que busca sua origem e sua continuidade em um passado imemorial que justifica seu posicionamento presente (ANDERSON, 2009).

Neste processo reivindicativo da identidade histórica há uma ressignificação de categorias coloniais, conferindo-lhes um novo sentido de ação: na busca para uma alternativa

étnica à identidade campesina o termo “índio” mantém-se um tabu, passando a se reivindicar o termo “indígena”, que ganha, aos poucos, ampla aceitação em diversos setores da população (QUIJANO, 2008). O termo, portanto, é redefinido em um processo que visa o acréscimo de estima mútua, distanciando-se da visão estigmatizada e promovendo a solidariedade entre os membros do movimento social (HONNETH, 2011).

Da perspectiva da luta por reconhecimento, o levante katarista teve um papel fundamental para fomentar a consciência de uma identidade coletiva delineada por uma experiência comum de desrespeito entendida como resultado da permanência da dominação de fundo colonial. A possibilidade de consolidação de uma identidade autônoma, passa necessariamente pela reivindicação das lutas afirmativas pela construção de uma identidade indígena de forma positiva, que deve espelhar na forma como o grupo e atores externos compreendem a indigeneidade.

Nas eleições de 1980 a *Unión Democrática y Popular* (UDP) de Siles Suazo (e apoiada pelos sindicatos) saiu vitoriosa, tendo sido novamente substituída após um golpe militar. A essa altura as bases nacionalistas do Estado de 1952, assim como a validade do PMC, mostravam-se insustentáveis. Também os golpes militares, até então largamente empregados na Bolívia, haviam mostrado-se como uma saída eficiente para solucionar a crise emergente (ZAVALETA MERCADO, 2009). A instabilidade econômica, a grande dívida externa e a inflação galopante contribuíam também para fragilidade do governo (ALBÓ, 2009a). Carentes de legitimidade interna e de apoio externo, os militares entregaram, em 1982, a administração ao Congresso eleito em 1980, o qual confirmou Siles Suazo como presidente. Incapaz de domar a crise econômica com inflação exorbitante e assomado por greves regulares em função de atrasos consecutivos no pagamento dos empregados públicos, o governo da UDP renunciou voluntariamente à presidência e novas eleições foram convocadas em 1985, consolidando um novo período democrático que se estende até o atual momento.

3 PACHAKUTI OU REFORMAS? NEOLIBERALISMO, MULTICULTURALISMO E A EMERGÊNCIA INDÍGENA NAS TERRAS BAIXAS BOLIVIANAS

Mientras los grupos étnicos del oriente boliviano luchan por la autonomía territorial, la preservación de bosques y defienden su forma de vida frente al avance de la sociedad mestizo-criolla, el gobierno intenta vaciar el contenido de sus demandas, incorporándolas al ámbito de lo nacional-estatal. En efecto, la cara estatal, en tanto rostro mestizo-criollo, en el marco del proyecto neoliberal está tratando de articular las demandas indígenas a las nuevas relaciones entre Estado y sociedad civil

“GARMEL” – *Imágenes Latentes* (Opinião) – Los Tiempos, 22 de agosto de 1990

No dia 12 de outubro de 1992 milhares de pessoas reuniram-se no centro político da Bolívia, a Praça Murillo, em La Paz. A ocasião era a “celebração” de 500 anos da Conquista das Américas. Integrantes de movimentos campestinos e de povos indígenas de todo o país se juntaram com o objetivo de conformar uma assembleia popular a partir da qual consolidariam em uníssono as demandas por território, autonomia e reconhecimento dos povos indígenas (ALBÓ, 2009a). Marcavam o início do *Pachakuti*²⁶ – “revolta ou comoção do universo” (RIVERA, 2010) – como o fim do colonialismo interno e um caminho para a consolidação de um Estado multiétnico e pluricultural.

O evento se colocava como uma iniciativa por alteração nos rumos das políticas públicas, da qual participaram conjuntamente diversos grupos étnicos e movimentos campestinos do país. A chamada *Asamblea de las Nacionalidades* (AN) não logrou, como pretendia, conformar um parlamento indígena-popular que pudesse formular, discutir e defender propostas unívocas. Ainda assim, foi um importante sinalizador da insuficiência das instituições democráticas para atender às demandas de descolonização que antecederiam à retomada desta forma de governo. A luta indígena reforçava dois de seus elementos centrais: por um lado, a demanda pela ampliação dos padrões de reconhecimento por parte do Estado; por outro, a promoção da conscientização de uma identidade comum indígena entre grupos e

²⁶ Pachakuti: *pacha*=tempo-espaço; *kuti*=volta, retorno, alteração (RIVERA, 2010, p. 43, nota 42)

organizações que, a despeito das diferenças, confluíam em um mesmo histórico de dominação e de não-reconhecimento.

A grande presença de indígenas na capital reacendeu o terror *paceño* ao cerco de Katari²⁷ e levantou suspeitas sobre o rompimento da identidade nacional, inclusive uma discussão nos jornais de grande circulação sobre a legitimidade da ostentação das *whipalas* pelos manifestantes em detrimento da tradicional bandeira tricolor da Independência. Os temores acerca da mobilização indígena haviam sido aguçados por atentados a símbolos nacionais promovidos pelo *Ejército Guerrillero Túpac Katari* (EGTK), então encabeçado pelo “*el Mallku*”²⁸ Felipe Quispe. Ainda assim, lideranças da CSUTCB, que criticaram fortemente a ação do grupo radical, destacaram que o objetivo era realizar uma manifestação pacífica para destacar e “fazer reconhecer” o caráter da matriz indígena boliviana. A tensão em torno dos eventos escalava na medida em que a polícia fora mobilizada para silenciar qualquer ação violenta por parte dos manifestantes, que deveriam se concentrar realizar uma “marcha folclórica e simbólica” que pudesse “demonstrar o reconhecimento do que foi e é nossa matriz indígena”²⁹.

Neste momento, a confluência de diversos grupos étnicos de todas as partes do país em torno de da questão territorial e contra a persistência do colonialismo interno apresentou a base do que veio a constituir o discurso e ação do movimento indígena na Bolívia posteriormente. Esta pauta destacava a dimensão étnico-cultural da dominação, que marca a experiência individual e coletiva destes sujeitos e sua relação com o poder instituído na forma de Estado, estabelecendo uma ponte semântica entre as diversas organizações sociais e servindo como motivador para a ação coletiva. É a luta indígena que engrena um largo e contencioso processo de mudanças sociais e institucionais, o qual também conforma a identidade indígena na Bolívia na busca por consolidação de sua autonomia.

O pano de fundo da emergência dos movimentos sociais indígenas na Bolívia contemporânea é dado pela retomada da democracia institucional e pela adoção de políticas neoliberais no país durante a década de 1980. Subjaz ao neoliberalismo o argumento de que a liberdade individual pode ser alcançada única e exclusivamente a partir da garantia dos direitos individuais de propriedade e do florescimento do livre mercado (HARVEY, 2009). Este

²⁷ A manchete do jornal *paceño*, um dos de maior circulação no país, estampava na primeira página “Indígenas paralisaram La Paz e cercaram a praça Murillo”. A presença dos “30 mil indígenas e um campo de *wiphalas*” é representada como “cerco ao poder” que reproduz elementos do cerco de 1781 à cidade. Publicado em *Los Tiempos*, 13/10/1992.

²⁸ Em aimará, seu significado literal é “condor”. O termo é utilizado para referir-se às autoridades tradicionais nos níveis mais amplos das instâncias organizativas comunais (RIVERA, 2003, p. 139)

²⁹ Publicado em *La Razón*, 7/10/1992.

objetivo, por sua vez, só poderia ser concretizado a partir da conformação de um Estado reduzido, associado a uma forma de governo que casava democracia representativa e liberalismo político – como o único “competidor de pé no ringue como uma ideologia de validade universal” (FUKUYAMA, 1992, p. 42).

A Bolívia passaria por uma reestruturação profunda nas duas décadas de domínio neoliberal, iniciadas com um novo governo do MNR, que voltara ao poder nas eleições antecipadas de 1985. Apoiado pelos setores empresarial e militar, e amparado por uma base legislativa ampliada, o novo governo adotou uma política completamente diversa daquela que havia marcado seu governo no contexto de 1952. Arquitetada por Jeffrey Sachs e colocada em prática a partir do Decreto Supremo 21.060, a chamada Nova Política Econômica (NPE) refletia a postura que depois se consolidaria com o Consenso de Washington: liberalização do comércio, privatização das empresas estatais, abertura dos mercados nacionais e da exploração dos recursos naturais a investimentos estrangeiros e a institucionalização de taxas de câmbio flutuantes (MORALES; SACHS, 1990; KOHL; FARTHING, 2007, p. 111). A presença do capital estrangeiro na Bolívia cresceu consideravelmente, sendo que metade do investimento público resultou de mecanismos de cooperação internacional, gerando uma situação de dependência e subordinação aos organismos transnacionais de financiamento (KOHL; FARTHING, 2007, p. 121).

O elemento liberal-democrático que acompanhou a liberalização dos mercados foi sustentado por um pacto partidário entre as então maiores forças eleitorais: a *Acción Democrática Nacionalista* (ADN), o *Movimiento de la Izquierda Revolucionaria* (MIR) e o próprio MNR. Estes três grandes partidos se comprometeram em dar continuidade aos ajustes previstos pela NPE em uma alternância acordada no poder, fosse em alianças entre si ou com partidos menores (PACHANO, 2006, p. 20; MADRID, 2008). Posteriormente, em 1986, a sobrevivência do que veio a ser conhecido como “democracia pactuada” foi ancorada na criação de uma nova lei eleitoral que restringiu o acesso dos partidos menores ao pleito, de forma a beneficiar os três grandes que encabeçavam o acordo (KOHL; FARTHING, 2007). Com relação aos direitos políticos, portanto, a abertura da arena participativa se deu a partir de uma concepção estritamente eleitoral da democracia.

Entre os resultados indubitáveis da NPE estão a redução drástica da hiperinflação³⁰ e a deterioração extrema das condições sociais na Bolívia, com destaque para

³⁰ Após a adoção da NPE, a inflação anual foi reduzida de uma taxa de aproximadamente 12.000% em 1985 para 15% em 1987. Dados do *Instituto Nacional de Estadística*, Bolívia. Disponíveis em <<<http://www.ine.gob.bo>>>, vários acessos.

o aumento expressivo da desigualdade, o que foi fortemente sentido por parte dos setores mais pauperizados em que se concentram a maioria da população indígena³¹. As demissões em massa, somadas à privatização de empresas públicas e o fechamento das minas estatais, foram passos decisivos para a debilitação das centrais sindicais, até então as principais intermediárias entre o Estado e a sociedade. Subsequentemente, o desemprego levou a um aumento expressivo dos níveis de informalidade³² e a um *boom* na migração para os centros urbanos e para a região do Chapare – onde se desenvolveu o plantio – legal – e o beneficiamento – ilegal – da coca-cocaína (WEBBER, 2011). O DS 21.060 colocava um fim emblemático ao Estado de 1952, pelas mãos do mesmo Victor Paz Estensoro que havia orquestrado o processo nacionalista e estatizante da Revolução, abandonando-se também o referencial corporativista de cidadania. A ampliação de direitos civis e políticos foi acompanhada, enfim, pela redução significativa do regime de direitos sociais.

O enfraquecimento das centrais sindicais e a aglutinação político-institucional em torno dos partidos sistêmicos e dos grupos que sustentavam o bloco no poder conduziram a um vazio participativo-organizacional e a um processo de reorganização das identidades sociais na Bolívia. Efetivamente, ao passo em que as privatizações minaram a ação sindical a liberalização democrática oferecera também uma nova estrutura de oportunidades, a partir das quais demandas todavia não-existentes ou até então sufocadas começaram se expressar, muito embora isto não fosse necessariamente intencionado pelo governo. E é neste contexto que se observa um significativo florescimento de movimentos e agremiações sociais, para os quais competiu maior ou menor influência do sindicalismo da COB.

Nos centros urbanos as *juntas vecinales* surgiram como importantes atores no contexto democrático, refletindo vários aspectos da realidade da periferia das cidades, marcada pela grande ausência serviços e informalidade. Organizadas como agremiações de bairro, eram compostas principalmente por migrantes indígenas de origem rural, precarizados tanto pela crise como pelas reformas neoliberais, mantendo fortes laços com as organizações rurais e reforçando a solidariedade com o campo e a auto-identificação indígena em centros urbanos (ALBÓ, 2009a). A popularidade desta forma de organização cresceu ao longo da

³¹ Utiliza-se aqui ao coeficiente de Gini, o qual varia de 0 a 100, sendo quanto maior seu valor maior a desigualdade da distribuição da renda. Este índice variou de 42 em 1991 (primeiro dado disponível) para 54, em 1993, alcançando um pico de 63 em 2000. A respeito dos extratos mais pobres da população, 24% da população viviam abaixo da linha de pobreza (menos de dois dólares/dia), sendo que 5% se encontravam abaixo da linha de extrema pobreza. Em 1993, os dados saltaram para 21% e 9%, respectivamente, e em 2000 se encontravam nos patamares de 38% e 27%. Dados do Banco Mundial. Disponível em: <<<http://databank.worldbank.org>>>, vários acessos.

³² Em 1988, cerca de 70% da mão de obra urbana da Bolívia estava envolvida com a economia informal (KOHL; FARTHING, 2007).

década, de forma que, pouco antes da virada do século, havia mais de 1.100 juntas vicinais nos grandes centros do país – especialmente em El Alto (MITRE, 2008).

A influência do sindicalismo mineiro dos migrantes na região do Chapare foi central para a organização do setor *cocalero*, encabeçado pelas *Federaciones del Trópico Cochabambino* (POSTERO, 2010). Já ao final da década de 1980 os *cocaleros* se colocavam como um dos setores mais dinâmicos da luta social (WEBBER, 2011). Com a crescente repressão ao plantio da coca, impulsionada principalmente pelo governo dos Estados Unidos, desenvolveu-se um discurso que mesclava uma ideologia anti-imperialista revolucionária com elementos indígenas locais, resultando em uma postura fortemente contenciosa com relação ao governo neoliberal (WEBBER, 2005). Neste último aspecto, os *cocaleros* se apoiaram no desenvolvimento dos movimentos indígenas internacionais para justificar o cultivo da coca em seu elemento sagrado e como parte essencial das culturas tradicionais (LINS, 2009). Apesar deste fundamento cultural, o setor *cocalero* distinguia-se particularmente no que tange a sua inserção mercadológica, além do caráter rígido e hierárquico de sua estrutura organizacional, baseada no sindicalismo mineiro (SILVA, 2009).

Esta diferenciação é particularmente notável quando se analisam os movimentos indígenas que emergem no mesmo contexto. Fortemente influenciados pela crescente atuação de organizações não-governamentais (ONGs) com grande capilaridade na região amazônica, os indígenas das terras baixas bolivianas começaram a reunir suas demandas em torno de um pleito alinhado com a tendência internacional de valorização de movimentos identitários – frequentemente chamados de “novos movimentos sociais” (TILLY, 2004; YASHAR, 2005). A emergência deste tipo de movimento na Bolívia pode ser entendida como um resultado do cenário global de decadência do “socialismo real” aos finais da década de 1980 que, somada ao esfacelamento das centrais sindicais e das forças de esquerda, contribuiu para tirar o papel protagonista destas organizações com respeito aos pleitos indígenas (VAN COTT, 2005, p. 55).

Mais além, esta confluência transnacional das identidades indígenas foi impulsionada pela intensificação e inovação dos meios de comunicação, que possibilitou o contato entre atores nacionais e coalizões internacionais antes afastadas, criando uma intensa rede de ativismo ao redor do globo (DELLA PORTA; TARROW, 2005, p. 9). É salientado, ademais, que a pouca receptividade dos governos domésticos fora um dos fatores cruciais para a conformação de uma tal rede que, ao reunir grupos distintos com problemas e visões de mundo semelhantes – no caso, os indígenas –, permitiu seu acesso a organismos internacionais como a Organização das Nações Unidas (ONU) e a Organização Internacional do Trabalho (OIT), que acolheram suas demandas (KECK; SIKKINK, 1998; TARROW, 2005).

O desenvolvimento deste cenário favorável, por sua vez, esteve também profundamente relacionado com a forma pela qual as demandas indígenas foram apresentadas nos fóruns internacionais. Niezen (2003, p. 147) destaca a busca pela autodeterminação *a partir* de parâmetros de direitos humanos como um elemento global da resistência indígena na contemporaneidade. Evidentemente, a linguagem dos direitos humanos não é uma que emerge do debate indígena, mas é incorporada por este como forma de legitimação de suas demandas por reconhecimento. Nesta esteira, o objetivo dos movimentos indígenas era ampliar a base dos direitos humanos individuais de forma a amparar também os povos indígenas como sujeitos coletivos de direito (URQUIDI *et al.*, 2008, p. 203).

Simultaneamente, a exposição às ideias alimentadas em outros fóruns de discussão contribuiu para a consolidação de uma proposta na qual o caminho para a autonomia e autogoverno deveria passar por uma política de alocação de recursos no interior dos Estados, de forma conciliar as reivindicações indígenas com os interesses estatais (HOLDER; CORNTASSEL, 2002). Neste aspecto, o objetivo é fazer valer as prerrogativas organizativas, decisórias, administrativas e de controle sobre seu território e recursos, fundamentando-se na existência anterior destes grupos ao estatuto colonial e à conformação do Estado moderno, ao passo que se insere neste (URQUIDI *et al.*, 2008). Isto se concretizaria em dois níveis: primeiramente no âmbito internacional, pressionando por reformas que alterassem a orientação estadocêntrica do sistema internacional. E, em segundo lugar, no nível nacional, através de uma pluralização dos Estados, agindo “como nações dentro das nações, de pessoas que têm direitos à autodeterminação abrigados por seus direitos como cidadãos desses Estados” (NIEZEN, 2003, p. 148).

O antecedente legal no âmbito do direito internacional foi, enfim, o Convênio n. 169 da Organização Internacional do Trabalho, de 1989³³. Este, juntamente com seu predecessor – o Convênio 107, de 1957 – configuravam como os únicos tratados internacionais que incidem exclusivamente sobre os direitos dos povos indígenas e tribais, e compreende a auto-identidade como um direito fundamental (ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO, 2011). O Convênio 169 pretendeu avançar nas garantias providas pelo seu antecessor, explicitamente criticado por seu caráter assimilacionista. Assim, o 169 definia a “consciência da identidade” como critério para determinação da identidade do sujeito, direitos de propriedade e posse de terras e direito à autodeterminação (URQUIDI *et al.*, 2008, p. 203). O Convênio conferia também centralidade aos mecanismos participativos e de consulta dos

³³ Assinado pela Bolívia, o Convênio veio a ser ratificado pelo país em 1991.

povos indígenas nas decisões políticas que possam vir a afetar suas comunidades (URQUIDI *et al.*, 2008) o que veio a se tornar uma pauta central para os movimentos indígenas na Bolívia e, futuramente, para o questionamento sobre as possibilidades reais de concretização deste pleito no contexto representativo.

No país, as ONGs começaram a chegar nos anos 1970, mas sua presença se intensificou a partir dos anos 1980, quando adquiriram certa preferência frente às agências de cooperação para o financiamento de projetos de etnodesenvolvimento, principalmente na área rural (KOHL; FARTHING, 2007). Esta proposta estava em conformidade com a ideia prevalecente no contexto neoliberal de “desenvolvimento impulsionado pela comunidade”, pretendendo-se com isto que atores sociais assumissem responsabilidade por decisões locais e atribuindo às ONGs o papel de assegurar o *accountability* político (POSTERO, 2009, p. 239). Na Amazônia boliviana, as ONGs desempenharam um papel fundamental no auxílio da organização indígena, fortalecendo redes existentes – muitas das quais estabelecidas pelas missões de igrejas – e distribuindo recursos, criando um novo espaço político associativo transcomunitário para atuação nas terras baixas (YASHAR, 2005). Isto é relevante uma vez que a presença de organizações sindicais e, conseqüentemente, do movimento indianista, era consideravelmente fraca na região, assim como haviam sido escassos os benefícios das reformas sociais do Estado de 1952 para as populações indígenas locais. Na realidade, os indígenas da Amazônia boliviana haviam sofrido com o avanço da exploração da área promovido por leis de colonização do território criadas durante o período ditatorial, que fizeram crescer a migração de fazendeiros, colonizadores e proprietários da região Andina.

A organização dos indígenas nas terras baixas foi um processo largo, dado que se tratam de grupos geograficamente dispersos e numericamente esparsos, constituindo uma porção minoritária da população da região, divididos diversas etnias. Com este pano de fundo, a organização que assumiu um papel protagonista foi a *Confederación Indígena del Oriente Boliviano* (CIDOB). Criada em 1982 a partir de uma iniciativa levada a cabo principalmente por grupos Guaranis com o auxílio de uma ONG, a CIDOB conseguiu organizar e coordenar diversos grupos étnicos da porção oriental da Bolívia (VAN COTT, 2005). Neste processo, a Igreja teve uma atuação contraditória: ao passo em que interferiu culturalmente nos povos da região, impondo-se culturalmente sobre os grupos locais, também contribuiu para assegurar certa autonomia das lideranças nativas, de forma a parcialmente manter as estruturas existentes. A base de organização da CIDOB, inspirada por uma organização peruana, buscava, pois, manter as formas pouco hierárquicas e as identidades dos movimentos locais, o que se concretizou na estrutura da *Confederación* (YASHAR, 2005).

Ainda em meados da década, a CIDOB buscou conformar uma assembleia nacional que reunisse os grupos das terras baixas com aqueles organizados na CSUTCB, de forma a produzir uma pauta conjunta para a luta indígena. Esta proposta combinaria os elementos já presentes nos documentos da organização sindical – como Estado pluriétnico e multinacional – com propostas que seriam avançadas pela CIDOB – como autonomia local, territórios indígenas, recursos naturais e direitos individuais e coletivos (YASHAR, 2005). Ainda que este primeiro esforço não tenha sido bem sucedido, começa a delinear-se neste momento uma agenda comum que alia demandas históricas dos indígenas do altiplano com a tendência transnacional dos movimentos indígenas.

Ainda que sem o suporte do movimento indianista, as organizações das terras baixas lograram alcançar o centro das atenções na Bolívia ao promoverem uma Marcha de mais 600 quilômetros da capital do departamento de Beni, Trinidad, até La Paz. Como regra geral entre os indígenas da Amazônia, os povos Beni se viram confrontados com o avanço dos colonizadores e *cocaleros*, bem como de madeireiras e do setor agropecuário. Embora na década de 1960 tenha sido criado o *Parque Nacional Isiboro-Secure* como forma de assegurar a preservação das terras indígenas, a proteção da área por parte dos sucessivos governos fora insuficiente e a situação se agravava com as reformas neoliberais na década de 1980, que gerara uma crescente pressão sobre o mercado de terras na região. O estopim desta grande Marcha indígena se deu com o avanço da indústria madeireira – amparada por uma concessão do governo nacional – na região do Bosque de Chimanes, também em Beni.

As tentativas de frear os avanços dos interesses privados por parte dos movimentos indígenas a princípio não haviam surtido efeito. A necessidade de se criar uma linguagem comum e um modelo organizacional que pudesse unir as 15 etnias do departamento mostrara-se um esforço complexo e ações conjuntas não decolaram. Neste cenário, a questão territorial tornava-se cada vez mais preeminente, amparadas que eram cultural e legalmente contra a crescente presença das grandes e pequenas propriedades na região. Unidos na *Central de Pueblos Indígenas del Beni* (CPIB) – organização afiliada à CIDOB (REGALSKY, 2003) –, cerca de oitocentas pessoas realizaram esta marcha para reclamar o reconhecimento da autonomia territorial e de suas lideranças, sustentando este pleito como bolivianos legitimamente comprometidos com os interesses do Estado em preservar seus recursos naturais (YASHAR, 2005, p. 212). A chamada *Marcha por Territorio y Dignidad*, realizada entre os meses de agosto e setembro de 1990, tornou-se um marco da mobilização indígena no país e acrescentou um importante elemento às demandas indígenas: o pleito por direitos de cidadania. Inicia-se entre os povos indígenas e o Estado um novo ciclo

de confrontos – uma fase de conflito acentuado que atravessou o todo do sistema social, gerando externalidades que conferiram aos indígenas uma vantagem temporária que lhes permitiu a superação de suas fraquezas de recursos (TARROW, 2009, p. 182)

A *Marcha* avançou em meio a inúmeras denúncias de cooptação, que a relacionava a alguns partidos políticos e grupos sindicais em oposição aos governos locais e nacional – denúncias que foram rapidamente negadas e as críticas apontadas como uma tentativa de fragmentação do movimento indígena³⁴. Os intentos de deslegitimação da *Marcha* partiram principalmente de diversas organizações empresariais, madeireiras e comerciais das terras baixas, e mesmo do *prefecto* (a autoridade Executiva nos departamentos bolivianos) do departamento de Beni. As manifestações públicas de repúdio ao protesto alegavam um avanço “inconstitucional” dos indígenas sobre os direitos legítimos de a indústria madeireira “trabalhar” em qualquer parte do território boliviano. O então vice-presidente boliviano também qualificou a *Marcha* como “uma aventura interessante” para conhecer “a sede do governo, suas autoridades e os primeiros mandatários”³⁵. Estas declarações apontam tanto para o desconhecimento das autoridades com relação aos modos de vida indígena, como a um não reconhecimento da validade de suas demandas como forma de manifestação de uma visão de mundo distinta daquela pregada pelo ideal de desenvolvimento neoliberal. A despeito disto, os marchistas receberam grande apoio pelas comunidades que atravessavam, além de intensa cobertura da mídia sobre qualquer novo movimento ou declaração.

A grande mobilização em torno da *Marcha* tornou-a um ato político incontornável para os governantes à época. Isto ficou claro quando o presidente Jaime Paz Zamora, juntamente a representantes do Legislativo e ministros, se encontraram com os manifestantes a menos de 100 quilômetros de La Paz para propor os termos oferecidos pelo Governo. Entretanto, a proposta oficial não foi acatada e os marchistas seguiram até La Paz, onde deram início às negociações. Ao final, concretizaram os acordos e assinaram decretos que reconheciam os territórios indígenas e interétnicos, alterando o *status* do parque, que passou a ser *Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Secure* (TIPNIS) (ALBÓ, 2009a).

Em termos gerais, há uma mudança substancial na orientação do movimento emergente nas terras baixas com relação aos que o antecederam: sua forma de exposição passa de uma *denúncia* da dominação e de uma *afirmação* da etnicidade no seio do sindicalismo para a formulação de *demandas concretas por institucionalização de direitos*

³⁴ Em carta assinada pela CPIB à CIDOB. Publicada em *Presencia*, 8/09/1990.

³⁵ Publicado *La Razón*, 04/09/1990.

específicos aos povos indígenas (GUIMARÃES, 2009, p. 91). Vale destacar que o incremento no poder de negociação dos indígenas deriva em grande parte justamente da forma pela qual não só as demandas, mas também a identidade indígena, são apresentadas. Primeiramente, a busca pelo reconhecimento do território é colocada como um elemento essencial da compreensão da identidade indígena. Mais além, tal demanda não é apresentada como um clamor por destruição ou transformação radical das estruturas e classificações vigentes, mas sim pela ampliação do arcabouço institucional democrático, de forma a incluir aos indígenas de forma efetiva no regime de cidadania. Finalmente, o recurso à linguagem do direito legitima o pleito, ao ancorar as reivindicações indígenas num discurso de direitos humanos. Mais além, ao reclamar o reconhecimento do direito da autonomia jurídico-territorial sobre suas comunidades, os indígenas consolidam o território como elemento essencial de sua identidade enquanto *sujeitos* autônomos no interior do paradigma estatal. Ou seja, buscam reconhecer intersubjetivamente a centralidade deste elemento, tanto nos processos internos como externos de classificação, como *conformador* da indigeneidade.

Nesta esteira, a Marcha foi um importante passo para a transformação da concepção do que vem a “ser indígena” perante a sociedade boliviana, tendo também constituído um marcador importante da conscientização sobre a questão entre os próprios indígenas. Além de ter contribuído para a ampla aceitação do termo entre os grupos das terras baixas, a grande exposição do evento na mídia logrou alcançar considerável visibilidade e apoio entre os movimentos do altiplano e da sociedade boliviana em geral (ALBÓ, 2009a, p. 150). Ademais, os resultados concretos obtidos pela marcha fortaleceram as organizações regionais, internamente – perante as organizações das terras baixas – e externamente – relativamente aos madeireiros e demais grupos que avançavam sobre os territórios indígenas.

Tem-se, pois, que a luta por direitos extrapola a demanda por ampliação dos padrões de reconhecimento legal de forma a conformar, simbólica e materialmente, uma identidade comum que tem potencial para retirar os envolvidos da paralisia resultante do rebaixamento étnico até então tolerado, e assim proporcionar, como argumentaria Honneth (2011), uma “autorrelação nova e positiva” dos próprios sujeitos indígenas. A dizer, há um processo de ressignificação da posição marginal ocupada pelos indígenas na sociedade, que confere a base para sua organização e sua luta em defesa de seus costumes, seus valores e suas práticas.

Cabe salientar que o esforço de tradução em termos de direito não é tarefa trivial, tampouco natural ou espontânea. Como já apontado, este processo se desenvolve em um quadro composto por elementos locais e internacionais, pautado por um regime de cidadania

enraizado na hegemonia liberal que caracteriza o período. A linguagem do direito surge, portanto, como a ligação entre as categorias de “tradicional” e de “moderno” aplicadas, respectivamente, aos povos indígenas e à sociedade dominante no âmbito do Estado. Neste aspecto, o recurso ao direito vai além das relações legais que sublinham sua formalidade, de maneira a abarcar também as dimensões sociais e culturais que conformam a coletividade. Destarte, o movimento reformula a reivindicação indígena, que se apresenta, pois, como uma “demanda ética de reconhecimento jurídico, que afeta a vida cotidiana ao alterar a compreensão sobre a identidade da nação e criticar a dominação cultural vigente” (GUIMARÃES, 2009, p. 92).

Mais além, esse esforço se justifica na medida em que o grupo se conscientiza sobre o fundamento étnico da dominação e marginalização que os atinge. Para além dos enquadramentos (*frames*) específicos a cada etnia e movimento, observa-se, em uma escala maior, a consolidação de um grande enquadramento (*master frame*) (SNOW; BENFORD, 1992) indígena, que propõe uma linguagem mais universal como fundamentação da luta indígena em âmbito nacional. Conforme afirma Gamson (1992), a promoção de alterações na consciência consiste em uma luta difícil em função da existência de quadros interpretativos já legitimados – no caso o *master frame* dominante em determinada sociedade –, relacionados à naturalização da “inferioridade” do sujeito e da cultura indígena com relação à perspectiva *q’ara*. Isto implica que, ainda que a identidade indígena seja plural e dinâmica, os enquadramentos mais amplos acerca de suas reivindicações oferecem uma interpretação comum da luta social. Com isto, as diferentes demandas são reunidas em torno de uma concepção geral de identidade indígena e alçam um *status* de legitimidade que possibilita, de forma não dantes observada, o empoderamento político desses povos.

A crescente mobilização em torno da identidade indígena também fazia crescer a necessidade de maior representação política no contexto democrático. Um dos resultados deste pleito foi a convocação, em 1992, da *Asamblea de las Nacionalidades*, mencionada ao início do capítulo. Desta vez, contrariamente ao que acontecera ao final da década anterior, as organizações do altiplano responderam às convocações dos indígenas das terras baixas e compareceram em massa nesta tentativa de unir esforços por uma democracia mais plural. Mais uma vez, cabe salientar que as demandas se apresentaram, de certa forma, em um tom conciliativo com o Estado: o período de democratização apresentava a cidadania efetiva como um *status* a ser alcançado e não algo a ser abandonado por completo. Mais além, a ratificação do Convênio 169 pela Bolívia em 1991 colocava os novos parâmetros internacionais como um novo conjunto de direitos a serem positivados por este regime. As demandas por maior

autonomia política, que dão a tônica a esta manifestação de caráter anticolonial, apontam também para a maior representatividade destes setores como um caminho a ser seguido no contexto institucional do Estado.

A alterações previstas pelo instrumento da OIT foram legalmente (e parcialmente) incorporadas a partir de uma série de reformas iniciadas em 1994. Pouco antes, as eleições de 1993 já anunciavam um novo momento da relação indígenas-Estado. Neste ano, o partido *Conciencia de Patria* (CONDEPA) ganhava força com uma proposta folclorista focada principalmente na população indígena urbana, com bastante sucesso especialmente em La Paz e na vizinha El Alto (ALBÓ, 2009a). Mais relevante ainda foi a aliança entre o MNR e o *Movimiento Revolucionario Tupak Katari de Liberación* (MRTK-L), que levou Gonzalo Sánchez de Lozada (Goni) ao poder com Víctor Hugo Cárdenas como vice (GRAY MOLINA, 2003). De origem aimará, Cárdenas foi um pioneiro no *katarismo*, tendo participado da fundação da CSUTCB, e tornou-se o primeiro deputado indígena pelo seu partido. A presença indígena no Executivo foi incrementada pela conformação de uma Secretaria de Assuntos Étnicos, de Gênero e Geracionais, na qual o partido de Cárdenas assumiu a pasta de assuntos étnicos, colaborando com a formulação de políticas ligadas ao tema indígena (POSTERO, 2004).

Esta primeira presidência de Goni (1993-1997) foi marcada pela adoção de um ambicioso pacote de leis levadas a cabo durante os quatro anos de seu mandato, o chamado *Plan de Todos* (KOHL; FARTHING, 2007). Caracterizado por, entre outras coisas, um “indigenismo liberal” (GUSTAFSON, 2002), o pacote adotava elementos de valorização das culturas indígenas aliados a um projeto de descentralização e otimização da administração pública, o que respondia às pressões indígenas e seguia a orientação dos organismos internacionais de financiamento³⁶ (POSTERO, 2009). O caráter multicultural da reforma se manifesta já no Artigo 1º da Constituição reformada em 1994³⁷:

Art. 1. Forma de Estado e de Governo

Bolívia, livre, independente e soberana, *multiétnica e pluricultural*, constituída em República unitária, adota para seu governo a forma democrática representativa, fundada na união e na solidariedade de todos os bolivianos (BOLÍVIA, 2005, grifos próprios).

As alterações à carta constitucional de 1967 – ou seja, ainda do período ditatorial – avançaram consideravelmente ao reconhecer os direitos culturais indígenas, inclusive suas

³⁶ Segundo publicado no periódico *La Razón* o Informe sobre o Desenvolvimento Humano da ONU de 1993 as mudanças estruturais da Bolívia se colocavam como uma busca por “desenvolvimento do povo, para o povo e pelo povo”. Grifos no original. Publicado em *La Razón*, 21/03/1994.

³⁷ Conforme a *Ley de Reforma a la Constitución Política del Estado*, nº 1.585 de 2/08/1994.

autoridades, aceitas no contexto das comunidades, conforme estabelecido no Artigo 171. Este também explicitou o reconhecimento das terras indígenas, desde que “cumpram uma função econômico-social de acordo com os planos de desenvolvimento”, ao passo em que promove a regulação estatal do regime de exploração dos recursos naturais (BOLÍVIA, 2005). Para os indígenas, isto criou a possibilidade de autogoverno em suas jurisdições, exercendo funções administrativas e de solução de conflitos em acordo com normas e costumes próprios. Para o governo central, o reconhecimento do direito originário ao código penal constituía um ponto crítico para a recuperação da legitimidade do Estado, acomodando e subordinando à justiça oficial as formas próprias de justiça utilizadas no interior das comunidades.

Para além da reforma constitucional, novas leis de descentralização, de educação bilíngue e de reforma agrária³⁸ também impactaram diretamente sobre os povos indígenas. Nestes âmbitos, o *Plan* consolidou uma série de mudanças rumo à ampliação da base da cidadania boliviana que, não obstante sua consonância com as demandas por cidadania sustentadas desde a Marcha de 1990, corroboravam para os objetivos de desenvolvimento de uma sociedade de mercado de moldes neoliberais no país. Efetivamente, as discussões prévias à inclusão dessas reformas no pacote geraram inúmeros debates e sua aplicação teve efeitos contraditórios.

A lei de Reforma Educacional (RE) foi responsável por instituir o Ensino Intercultural Bilíngue (EIB), revertendo a tendência uniformizadora em torno da língua espanhola que havia vigorado desde as reformas educacionais do Estado de 1952. A proposta da RE incluía uma série de mudanças de caráter progressista, uma vez que buscava não apenas amparar o ensino em idiomas indígenas, mas também alterar o currículo a partir de uma perspectiva multicultural fomentada por organismos e agências internacionais sobre equidade social e igualdade de oportunidades (KOHL; FARTHING, 2007; GUSTAFSON, 2002). Ainda que em seu planejamento tenha contado com a colaboração da CIDOB e da CSUTCB, a RE teve uma recepção mista. Primeiramente, ela enfrentou fortes críticas dos setores conservadores como um processo antinacional e anacrônico. No altiplano, ela foi duramente combatida pelo sindicato dos professores, que viam na instituição do EIB uma tentativa de enfraquecer a organização. O posicionamento dos professores foi acatado pelo movimentos andinos, que mantinham um largo histórico de cooperação com o sindicato (GUSTAFSON, 2002). No entanto, nas terras baixas as alterações foram acolhidas pelas organizações indígenas locais, particularmente a *Asamblea de los Púeblos Guaranis* (APG) – constituinte

³⁸ *Ley de Participación Popular*, nº 1.551, de 20/4/1994; *Ley de Reforma Educativa*, nº 1.565, de 7/7/1994; e *Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria*, nº 1.715, de 30/10/1996.

da CIDOB –, que já vinham trabalhando com a iniciativa desde a década de 1980 (GUSTAFSON, 2002, 2009).

Além da receptividade dividida, críticas à RE também se davam no que tange o modelo a ser utilizado pelas escolas, uma divisão que colocava os que defendiam um ensino popular de um lado e os que pretendiam que se adotasse uma perspectiva desenvolvimentista de ensino de outro (GUSTAFSON, 2009). De forma geral, a RE ambicionou formar jovens equipados com “as destrezas básicas e conhecimentos técnicos para desenvolver suas capacidades e inserirem-se no mercado laboral da forma mais adequada” (BOLÍVIA *apud* KOHL; FARTHING, 2007, p. 162). O novo modelo de ensino, enfim, ampliava o acesso à cidadania nos limites fomentados pelo Estado neoliberal: o desenvolvimento de indivíduos educados e adaptados à lógica mercadológica, pouco relacionado com o acréscimo da autonomia educativa comunitária.

Já em 1996, a lei que criou o *Instituto Nacional de Reforma Agraria* (INRA) visava estabelecer uma norma de regulação do mercado de terras na Bolívia (ALBÓ, 2009a), tendo sido apresentada como uma “segunda Reforma Agrária” (KOHL; FARTHING, 2007, p. 157). Uma das medidas mais conflitivas das transformações incluídas no *Plan*, a lei também apresentou efeitos contraditórios com relação aos povos indígenas. Um dos principais avanços – que regulava a aplicação do Art. 171 da constituição – estava no estabelecimento dos marcos legais relativos às *Tierras Comunitarias de Orígen* (TCOs), que reconhecia as terras de posse comunitária (ALBÓ, 2009a). Neste aspecto, a lei INRA estabelece que a distribuição e aproveitamento das terras em comunidades seriam determinados exclusivamente pelas regras comunitárias, conforme usos e costumes. Prevvia-se que, com a lei, o reconhecimento da posse coletiva de terras, assim como a previsão de desapropriação de grandes propriedades que não cumprissem sua função social e a subsequente distribuição de terras, poderiam promover a distribuição de terras. Isto seria particularmente impactante sobre as terras baixas onde, como já mencionado, a Reforma Agrária do período nacionalista havia sido pouco eficaz.

Entretanto, a prática se provou bastante distante do ideal. A combinação entre elementos “neoliberais e medidas de justiça social” provou ter poucos efeitos sobre a redução da pobreza em áreas rurais, especialmente nos Andes (GUSTAFSON, 2002, p. 282). Com relação aos povos indígenas, Kohl e Farthing (2007) apontam para duas grandes dificuldades relativas à titulação de terras coletivas: primeiramente, a dificuldade de os povos indígenas de corresponder aos requisitos burocráticos para a titulação e para a venda de terras coletivas sem a anuência dos membros da comunidade. Nesse sentido, a reforma teria contribuído para

acirrar o mercado de terras na Bolívia, criando conflitos em torno de como os indígenas deveriam responder a esta provisão (POSTERO, 2004; KOHL; FARTHING, 2007; REGALSKY, 2007). Ademais, a demarcação das TCOs deveria respeitar os limites territoriais do Estado boliviano, o que não necessariamente correspondia à conformação espacial das comunidades, (GUSTAFSON, 2002). Por fim, no altiplano, a lei contribuiu muito mais para a concentração de terra nas mãos dos grandes proprietários e para a fragmentação do movimento indígena do que para criar oportunidades para confirmação das expectativas levantadas a respeito do direito a território (REGALSKY, 2007).

Apesar das críticas, essas duas novas leis para além de criarem prerrogativas sobre a distribuição de terras e da oferta de serviços (de educação) por parte do Estado, constituíram efetivamente “produtos históricos que assumiram a forma de práticas institucionais nas quais os sujeitos estão incluídos ou das quais podem ser excluídos” (HONNETH, 2009, p. 361). A dizer, ao passo em que o Estado define os limites do que pode ser reconhecido como “indígena” a partir de provisões legais que estabelecem seu direito ao território e à educação baseados em costumes e línguas próprios, ele também distribui recursos políticos para a (re)organização de comunidades com base nestes mesmos aspectos. Nesta esteira, as novas leis criam novas expressões no processo de politização das identidades indígenas, uma vez que comunidades passam a “redefinir propriedades coletivas através da expressão da identidade ‘indígena’ assim como recuperam áreas tradicionais de uso [da terra]” (GUSTAFSON, 2002).

“Ser indígena” envolvia uma nova série de benefícios que (re)significavam a posição destes sujeitos no contexto do Estado neoliberal. O reconhecimento social trazido por tais leis extrapola sua dimensão distributiva ao conferir aos sujeitos a possibilidade de uma autorrelação positiva, ao se verem afirmados em elementos essenciais de sua identidade – a dizer, sua língua e seu território. Há uma ampliação nas fronteiras das identidades indígenas, em partes pelo próprio uso estratégico que ela passa a representar, mas particularmente porque implica na redefinição dos critérios de inclusão e exclusão relativos tanto à própria identidade como à ideia de cidadania na Bolívia em termos mais gerais. Isto se torna patente com o aumento considerável na proporção de pessoas auto-identificadas³⁹ como indígenas que se deu no período (GRAY MOLINA, 2003).

³⁹ Até a década de 1990 o uso de línguas indígenas (assim como a auto-percepção identitária) decaía em função da migração massiva para outras áreas do país e particularmente para as cidades, confirmando o estigma sofrido por essas populações nos centros urbanos, a auto-percepção parecia caminhar na contramão do declínio do uso de idiomas nativos a partir desta década. Este paradoxo aparente pode ser interpretado como resultado da crescente relevância das demandas indígenas na cena política (GRAY MOLINA, 2003).

Por fim, a terceira alteração legal que veio a impactar significativamente sobre a inclusão dos indígenas no regime de cidadania multicultural, particularmente no tocante ao acesso aos meios de tomada de decisões políticas, foi a Lei de Participação Popular (LPP). Firmada pouco antes da reforma constitucional, esta basicamente municipalizava a administração política na Bolívia, criando instituições de poder nos níveis locais através da distribuição direta de recursos do governo central para 311 municipalidades e a realização de eleições locais (THÉVOZ, 1999). Tal processo de descentralização ia ao encontro tanto das prerrogativas estabelecidas pelas agências e órgãos internacionais de financiamento em favor de maior *accountability* quanto das demandas indígenas campesinas pleiteadas pela CSUTCB e CIDOB por maior inclusão democrática (POSTERO, 2009).

A lei estabelecia, ademais, a regulamentação das *Organizaciones Territoriales de Base* (OTBs), que se tratavam de comitês de vigilância ou fiscalização das políticas públicas conformados a partir de organizações já existentes, como os próprios *ayllus* e mesmo sindicatos (TICONA *et al.*, 1995). Uma vez garantido seu *status* jurídico, as OTBs tinham a prerrogativa de decidir a respeito da distribuição de recursos em suas municipalidades (POSTERO, 2004, p. 197). A escolha dos representantes de cada organização deveria seguir os usos e costumes locais, de forma que, pela primeira vez, os indígenas recebiam amparo legal para o exercício do poder político de suas lideranças (TICONA *et al.*, 1995). Neste aspecto, a LPP se colocou como um avanço legal rumo à reconciliação entre padrões administrativos de corte moderno-ocidental com as formas organizativas próprias aos povos indígenas (GUSTAFSON, 2002).

Como as demais alterações promovidas no período, a LPP produziu muitos resultados contraditórios. Desde o princípio, gerou certa desconfiança nas lideranças locais, que entendiam a lei como uma nova forma de categorização e assimilação dos povos indígenas ao paradigma neoliberal. De fato, a lei impunha certos padrões de representação a serem seguidos, mantendo a hierarquia entre as formas de participação existentes (GUSTAFSON, 2002). De acordo com Regalsky (2009), a LPP era um instrumento que visava, principalmente, uma descentralização controlada pelo Estado de forma a desmobilizar a emergência das autonomias indígenas, na medida em que impunha um sistema consonante com os parâmetros representativos-democráticos em detrimento de formas políticas locais. A descentralização foi responsável por sedimentar o poder comunitário estabelecido, particularmente pela incorporação e cooptação de lideranças locais pelo mecanismo eleitoral tradicional, o que gerou inúmeros atritos e a fragmentação de grupos de oposição ao governo (REGALSKY, 2007, p. 59; GUSTAFSON, 2002). Para o autor, este era mais um fator de

rompimento com uma compreensão coletiva da constituição do sujeito indígena, tendo um efeito individualizante que colaboraria para a inserção do indígena no mercado (REGALSKY, 2009). De fato, ainda que tenha surgido em resposta aos apelos dos movimentos sociais, a elaboração da LPP se deu sem a participação popular, estando ausente qualquer tipo de debate com as organizações de base que permitisse a conformação de um plano consoante com formas políticas locais (POSTERO, 2009).

É inegável, entretanto, que a LPP tenha contribuído para o incremento na participação dos indígenas na arena representativa, ampliando o acesso à cidadania a partir da participação e representação eleitoral⁴⁰. Mais de 15.000 OTBs foram autorizadas a participar do planejamento local, e a representação indígena foi ampliada tanto nas municipalidades como no Parlamento nacional (KOHL; FARTHING, 2007). Efetivamente, a lei colaborou para a consolidação de “uma cultura societal comum dependente de determinantes políticos mais tradicionais de inclusão, como participação eleitoral, concorrência para cargos públicos e participação no sistema político formal” (GRAY MOLINA, 2003, p. 357). Competiu, também, por “profissionalizar”⁴¹ a política local ao disseminar certo *know-how* sobre o funcionamento das instituições liberal-democráticas (KOHL; FARTHING, 2007).

Conforme destaca Grey Molina (2003), as mudanças promovidas pelo *Plan* diferem em três aspectos do modelo do MNR implementado durante a década de 1950. Primeiramente, o reconhecimento das OTBs empoderava grupos locais em favor de formas territoriais de ação coletiva, o que conduziu, em muitos casos, à intensificação da etnicidade. Em segundo lugar, a LPP alternava o foco de atenção estatal do nível nacional para o nível local, o que também veio a impactar nas próprias formas de estabilidade intrapartidária, uma vez que criava outros veículos de ação política para além dos partidos tradicionais. Por outro lado, e esta é a terceira alteração, a LPP também foi responsável por secundar, no nível local, a importância da política sindical em prol de uma política partidária, no sentido de que a instituição de eleições municipais favoreceu a partidarização da política sindical nesta esfera. Ao longo dos anos isto levou à consolidação de novos partidos contestadores no contexto político boliviano (GRAY MOLINA, 2003, p. 360-361). Como salientado, os resultados do *Plan* conformam uma série de avanços e retrocessos que impossibilitam uma análise linear que aponte apenas para as conquistas ou derrotas: há uma multiplicidade de fatores em tensão que

⁴⁰ Manchetes como “Mais que recuperar algo, os indígenas receberam o que nunca tiveram antes” e “Goni promulgou lei para fazer todos iguais” destacam o discurso da cidadanização por parte do governo boliviano. Publicado em *La Razón*, 01/03 e 21/04 de 1994, respectivamente.

⁴¹ A implementação da LPP envolveu o treinamento e qualificação de 5.500 funcionários públicos, 300 *alcaldes*, 400 *consejales* municipais e 10.000 cidadãos das OTBs (MITRE, 2008, p. s/p).

pautam o desenvolvimento da relação entre os indígenas e o Estado neste contexto (GUSTAFSON, 2002, p. 274).

Esta tensão se configura, pois, como o meio no qual se desenvolve um processo de luta por reconhecimento, que atua tanto no âmbito jurídico, quanto social, mas que conduzirá a mudanças profundas também no plano político. Dois aspectos se destacaram nesta luta: primeiramente, a necessidade de traduzir as demandas afirmativas dos movimentos de base sindical-indianista em uma linguagem reivindicativa por direitos que, ao invés de negar o referencial de cidadania boliviano, buscassem a ampliação deste a partir de uma perspectiva plural orientada pela defesa da identidade indígena. Outrossim, significou ressaltar, através de discursos e repertórios conhecidos, a fundamentação cultural e étnica da dominação colonial que se reproduzia ainda no contexto democrático, de forma a significar seu pleito também perante a sociedade boliviana. Esta dinâmica é parte, enfim, de um processo de redefinição da identidade indígena relativo não apenas aos processos externos de classificação, mas também internos aos próprios movimentos e grupos que a reivindicam.

Simultaneamente, então, a consolidação paulatina destes direitos corroborou para a construção da autoestima dos indígenas, que se viram reconhecidos por outros setores da população como portadores de uma visão de mundo que, embora específica, também merecia espaço no contexto social boliviano. Destarte, o conjunto da ampliação do reconhecimento nas diferentes esferas conformou a base normativa para o progresso rumo à maior autonomia desses povos na Bolívia. De forma geral, essas políticas produziram um sentimento de “orgulho”, associando a Bolívia de Goni a “um novo tipo de modernidade, baseada em democracia e participação” (POSTERO, 2004, p. 199).

Para Honneth, as formas de reconhecimento formam dispositivos de proteção intersubjetivos que asseguram as condições da liberdade externa e interna. Tanto a relação jurídica quanto a comunidade de valores estão abertas a processos de transformação no rumo de um crescimento de universalidade ou igualdade, de forma que “o que pode ser considerado condição intersubjetiva de uma vida bem-sucedida torna-se uma grandeza historicamente variável, determinada pelo nível atual de desenvolvimento dos padrões de reconhecimento” (HONNETH, 2002, p. 274). Com isso, podemos compreender que as mudanças trazidas pela LPP introduzem um novo modelo de inclusão social estruturada desde o Estado, apontando para novas possibilidades de autonomia, organização e atuação dos povos indígenas não só com relação a eles próprios, mas também com a sociedade boliviana e as próprias instituições estatais. Essas alterações oferecem uma ampliação frente aos modelos anteriores, o que destaca o caráter contingente das relações de reconhecimento em dados contextos.

Entretanto, a consolidação do modelo multiculturalista compreendia também uma institucionalização da diferença. Ao invés de criar mecanismos que validassem as formas de deliberação indígena, elas fortaleciam o sistema representativo, que se desenvolvia como superior às formas comunitárias e populares de deliberação política. Não se trata de criar uma divisão hierárquica de valores, mas de apontar que o reconhecimento multicultural estava longe de realmente fornecer um caminho para a legitimação de outras formas de exercício político que não o aceito pelos moldes neoliberais: a democracia individualista com cidadãos preparados para atender as necessidades do mercado. A fragmentação da oposição, em um primeiro momento, como resultado das leis de descentralização, delineia o caráter procedimental e minimalista da definição de democracia avançada pelo *Plan*: a participação eleitoral e a fiscalização da governança se colocavam como a única forma de inclusão nos processos decisórios. Não se tratava de uma pluralização do paradigma vigente, mas de um alargamento de sua base, de forma a legitimar a consolidação de seus propósitos. Por parte do Estado, o *reconhecimento se limitou* a mais uma forma de *assimilação de indivíduos* indígenas pela estrutura vigente, no papel de legítimos cidadãos bolivianos, imbuídos dos direitos de votar e de ser elegidos representantes, desviando-se, portanto, de uma proposta mais radical de inclusão democrática a partir do *reconhecimento efetivo das formas políticas* indígenas como igualmente válidas tanto em termos legais como práticos. O *Pachakuti* ainda não havia chegado para os indígenas da Bolívia.

4 A INFLEXÃO DOS ANOS 2000: PROTESTOS, INSERÇÃO ELEITORAL E A CONVERGÊNCIA DE UMA LUTA DUPLAMENTE ANTICOLONIAL NA AMPLIAÇÃO DA IDENTIDADE INDÍGENA

Estamos empezando a reconocer quiénes somos. No somos ni campesinos ni colonizadores: somos los propietarios originales de este país

David HERRERA, secretário especial da *Federación de Cocaleros del Trópico*, em entrevista de 1997, in: Kohl e Farthing (2007)

As reformas avançadas pelo *Plan* de Goni gestaram um novo cenário institucional, que estabeleceu um consenso em torno da representação partidária como o único canal político legítimo de intermediação entre a sociedade e o Estado no âmbito nacional. Além de fragmentar – e, portanto, limitar – as iniciativas populares e indígenas, estas alterações confirmaram a centralidade da arena eleitoral como palco da disputa política, ressaltando o aspecto competitivo da democracia representativa. Com este pano de fundo, a necessidade de se criar um instrumento de representação dos movimentos indígenas tornara-se cada vez mais preeminente. Estas discussões, que já se desenrolavam na CIDOB desde os anos 1980 (REGALSKY, 2007) e haviam ganhado destaque com a realização da AN, não haviam contudo chegado à conformação de uma nova organização desde as bases indígenas capaz de inserir-se na competição nacional.

O fracasso de conciliação de propostas durante o grande evento em 1992, entretanto, não barrou o avanço da ideia, que ganhou espaço principalmente no interior da CSUTCB. Na *Confederación* o protagonismo dos *cocaleros* como novo setor hegemônico consolidara-se desde a década de 1980, tendo desbancado o *katarismo* como tendência mais influente e contribuído para o afastamento da organização das siglas indianistas existentes – como, por exemplo, o MRTK-L de Cárdenas (WEBBER, 2011). É fundamental, pois, a influência *cocalera* sobre os moldes em que se delineará a conformação de um novo partido que emerge na organização em meados da década de 1990.

Como mencionado rapidamente no último capítulo, o desenvolvimento da região do Chapare como área de cultivo dos cocaís já havia sido catapultado pela crise econômica do início da década de 1980, principalmente com a migração massiva para a região. Fomentada pelo

aumento da demanda internacional de cocaína, a região do Chapare chegou a concentrar cerca de 7% da população boliviana tanto no plantio como no beneficiamento da coca (WEBBER, 2011, p. 125). Desde os governos neoliberais o posicionamento do Estado com relação aos *cocaleros* consolidava-se sobre uma relação contraditória entre a dependência doméstica dos recursos econômicos provenientes do setor e pressões externas para a erradicação dos plantios. O acirramento das exigências estadunidenses sobre a política antidrogas boliviana resultou em uma atitude mais assertiva do governo, confluindo para um posicionamento também mais insurgente por parte das organizações do Chapare (ZUAZO, 2009).

A estruturação dos sindicatos serviu de base para organização do movimento *cocalero*, ao passo em que a retórica indianista conferia legitimidade à sua luta. Ainda que sua pauta central revolvesse em torno de uma crítica contundente ao imperialismo estadunidense e à política neoliberal boliviana, reclamando a retomada da soberania nacional, este discurso era imbuído de uma argumentação indianista que se amparava na ideia de continuidade com a luta anticolonial indígena (KOHL; FARTHING, 2007). No simbolismo da folha de *coca* reuniam-se todos os elementos avançados pelo discurso do movimento, tanto em seu aspecto andino-tradicional como em seu caráter de resistência contra as intervenções domésticas e internacionais sobre seu cultivo. A importância do movimento *cocalero* na CSUTCB crescia na medida em que aumentava sua participação na organização, mas também enquanto adquiria maior legitimidade o discurso da coca como elemento de resistência da cultura boliviana, angariando apoio mesmo entre os camponeses não relacionados com o cultivo de cocais.

Em 1995 o programa de erradicação da coca do primeiro governo de Goni caminhava a passos largos, assim como evoluía a discussão sobre a conformação de um instrumento político próprio no interior da CSUTCB. De certa forma, o debate público acirrado acerca do tema fez circular as críticas *do* e *ao* movimento *cocalero* e à sua resposta à política boliviana de extermínio aos cultivos. Neste cenário, a figura do líder Evo Morales ganhou maior destaque no debate político nacional, assim como ganhou notoriedade o andamento das discussões acerca da criação de um instrumento político a partir da CSUTCB. Esta iniciativa, enfim, foi levada a cabo no *Primero congreso nacional de la tierra, territorio e instrumento político*, realizado em Santa Cruz, em março de 2005.

A criação *Asamblea por la Soberanía de los Pueblos* (ASP) colocou-se como a resposta dos movimentos indígenas e camponeses às tentativas de cooptação por parte dos grandes partidos. Este ponto é salientado em sua Declaração de Princípios, que defende que

a experiência e o protagonismo na trincheira de luta nos ensinou que a única forma de vencer a teia venenosa do sistema econômico-político corrupto atual é entrando

na arena política, mas ingressar, já não sob o protagonismo de um ou dois intelectuais ou através [tras] de partidos com mente colonialista ianque ou europeia, mas participar desde as bases e com as bases das nações originárias e do movimento operário e popular (ASAMBLEA POR LA SOBERANIA DE LOS PUEBLOS, 1995).

Este documento manifesta, pois, o total rechaço aos partidos tradicionais e suas tentativas de cooptação da base sindical e indígena das organizações sociais. Reclamam, pois, a partir de uma perspectiva que ressalta a marginalização econômica destes setores, a necessidade de formar um partido que não apenas se coloque como defensor dos objetivos destes movimentos, mas que seja estruturado a partir destas mesmas organizações. Em consonância com os documentos produzidos pela CSUTCB na década de 1980, a Declaração de Princípio destaca, pois o ecletismo que conforma a base da identidade da ASP, retomando a sobreposição entre identidades étnicas e classistas e ressaltando a necessidade de se recobrar uma relação harmônica com os recursos naturais. Como destacado,

não aceitamos uma divisão artificial entre o operário e o originário, para nós os operários têm uma dupla-identidade; são operários explorados sem deixarem de ser culturalmente andino ou amazônico. Os homens e mulheres que migram aos centros urbanos e que conformam os anéis dos bairros denominados marginais tampouco perdem sua identidade cultural, sua raiz originária. Reconhecemos que existam homens e mulheres de cultura ocidental, mas que combatem e lutam por reimplantar no essencial nossos princípios culturais andino-amazônicos, sobretudo aquele princípio de VIVER EM COMPLETA HARMONIA COM A NATUREZA e que a tese industrial modernista não é uma solução adequada, positiva para a sociedade e o futuro do nosso planeta terra (sic) (ASAMBLEA POR LA SOBERANIA DE LOS PUEBLOS, 1995, grifos no original).

Entretanto, ganha novo destaque neste novo documento o posicionamento dos movimentos *cocaleros*, destacando o elemento simbólico da coca como cultura ancestral:

[...] o empresariado estrangeiro é antes de tudo exportador; todas as riquezas renováveis e não renováveis terão este objetivo. Nos deixarão um território sem vida. Este é o preço que se paga por considerar-se o paladino das exportações; vão tomar-nos as terras onde cresce a folha de coca, aí está a doutrina da *Opción Cero* [política de erradicação da coca]. O Chapare para o investimento estrangeiro supõe erradicar a folha de coca e expulsar de esta zona rica mais de 300 mil pessoas, que encarnam a cultura andina. Esta atitude de etnocídio e ecocídio é um dos embasamentos dos governos norte-americanos da guerra contra as drogas que é a guerra contra a folha de coca, contra o produtor desta folha que encarna a cultura andina (ASAMBLEA POR LA SOBERANIA DE LOS PUEBLOS, 1995, grifos próprios)

Neste aspecto, ganha relevo a crítica ao neoliberalismo como forma de exploração dos trabalhadores mas também como forma de usurpação da cultura andina. O objetivo, portanto, coloca-se como a construção de um novo Estado “multinacional, comunitário e socialista”, baseado na longa luta dos movimentos sindicais-indígenas (ASAMBLEA POR LA SOBERANIA DE LOS PUEBLOS, 1995). Refletindo, pois, a própria base da organização do novo partido, é de grande

centralidade a garantia de manutenção do cultivo da coca. O tema da terra e território, central para os movimentos indígenas até então, é tocado no programa de governo senão de forma superficial, ligada com pleitos de segurança alimentar, preservação do meio ambiente e crítica à ampliação do latifúndio e do minifúndio no país.

A plataforma do instrumento político consolidou-se como uma alternativa aos partidos tradicionais. Já no primeiro pleito após a sua conformação a organização alcançou representação em diversas municipalidades, sob a sigla do partido *Izquierda Unida*. O maior sucesso eleitoral da ASP deu-se no departamento de Cochabamba, particularmente na região do Chapare, com Evo Morales sendo o deputado mais votado do país em um distrito uninominal. Ainda assim, e a despeito destes primeiros resultados positivos, os conflitos internos entre as lideranças andinas da CSUTCB, encabeçadas por Felipe Quispe, o crescente poder dos *cocaleros* do Chapare, liderados por Evo Morales, e a condução do partido por Alejo Véliz, resultaram na cisão da ASP em 1999. Deste rompimento tiveram origem outros partidos mais ou menos voltados para a questão indígena, como o *Movimiento Indígena Pachakuti* (MIP), com Quispe – fundado em 2000 –, e o *Movimiento al Socialismo* (MAS), com Morales – fundado em 1999 (REGALSKY, 2007).

De certa forma, é possível dizer que o surgimento da ASP e, posteriormente, do MAS, devam algo aos processos de ampliação e descentralização democrática que tiveram lugar na Bolívia durante a década de 2000. Como aponta Van Cott (2000, 2003), a redução dos requerimentos para o lançamento de candidatos contribuiu positivamente para a conformação de “partidos étnicos” no subcontinente. Mais além, para a autora seriam as condições estruturais da política boliviana que determinaram não apenas seu surgimento, mas também seu sucesso eleitoral (RICE; VAN COTT, 2006), com ênfase no impacto negativo que a existência de partidos de esquerda com grande percentual de votos tinha, até então, sobre o surgimento e o sucesso dos partidos considerados étnicos. Isto resultaria do fato que partidos comunistas e socialistas haviam desempenhado o papel de catalizadores dos interesses de indígenas desde a década de 1930 e, com a quebra desse paradigma durante a década de 1990, possibilitou-se o desenvolvimento de outros partidos que reclamassem a representação destes grupos marginalizados. Por fim, a extrema pobreza dos estratos indígenas é relacionada a sua preferência por plataformas “antineoliberais”, que surgem como uma forma de combate à desigualdade, tendo logrado o apoio crescente de diversos setores da população em seu caminho até o poder.

Entretanto, uma tal abordagem, ao enfatizar apenas as alterações institucionais como condicionantes da conformação e performance dos partidos étnicos, deixa de lado a confluência de fatores e forças sociais que participaram dos processos políticos a partir dos quais o MAS

emergiu vitorioso. Entende-se fundamental destacar, para além das origens *cocaleras* do partido e das reformas institucionais do período, os processos políticos que delineiam a conformação de uma identidade plural, fortemente ancorada na indigeneidade, cujas fronteiras se expandem para além dos grupos mobilizados pelos protestos indígenas e camponeses e, assim, estabelecem um novo bloco em busca de hegemonia no cenário político.

Isto não exclui a importância da abertura da arena representativa à participação de lideranças locais como um fator que possibilitou novas experiências governativas. De fato, as vitórias eleitorais da ASP ilustram a relativa flexibilização do sistema eleitoral, consolidando o caminho institucional do fortalecimento da politização da etnicidade na Bolívia (MAYORGA, 2003). Neste contexto, as ruas e rodovias do país não são mais os únicos *loci* de atuação política indígena, mas também a via eleitoral se constituiu como uma forma de acesso à participação nos processos de tomada de decisão no âmbito local e nacional (SILVA, 2009). Ressalta-se apenas que esta abertura não havia ainda implicado a concretização da possibilidade de se intervir efetivamente no andamento das políticas avançadas pela democracia pactuada.

Contrariamente, as reformas do *Plan* lograram a manutenção do poder entre os partidos sistêmicos no âmbito nacional, lançando os fundamentos políticos que impulsionariam o avanço do neoliberalismo econômico, de forma que a ampliação da base da cidadania e a estabilidade da democracia pactuada pouco incidiam sobre a realidade da população em geral. Isto se evidencia ao observar-se que, durante o mandato democrático do ex-ditador Banzer (1997-2001), os índices sociais alcançaram os piores patamares do período. A pobreza e a desigualdade chegaram a níveis exorbitantes, impulsionando a insatisfação popular com o governo, que foi assomado por centenas de greves (WEBBER, 2011, p. 144-145).

Em vista desta conjuntura, a chegada dos anos 2000 marcou o início de uma crise generalizada das instituições políticas e do casamento entre neoliberalismo econômico e a democracia liberal-representativa na Bolívia (PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, 2010, p. 68). Desenrola-se um novo ciclo de protestos, desta vez marcados por uma tônica duplamente anticolonial (ERNST; SCHMALZ, 2012), tanto em seu aspecto político-econômico – contra o neoliberalismo e o imperialismo – como em seu aspecto étnico-cultural – de submissão dos povos indígenas às categorias ocidentais avançadas pelo Estado boliviano. Ao longo dos cinco primeiros anos do novo milênio a Bolívia vivenciou não apenas um processo intenso de convulsão social, mas também a emergência de uma nova constelação de forças sociais em que se destacam elementos indígenas e antineoliberais. Este novo bloco em formação logrou subverter o consenso político hegemônico em torno da democracia pactuada e conduzir um novo partido ao poder, o MAS.

O marco inicial deste período de inflexão sociopolítica é comumente apontado como uma série de intensos protestos ocorridos na cidade de Cochabamba em 2000. Na ocasião, a privatização dos recursos hídricos do departamento – que passaria ao controle a um consórcio liderado pela transnacional-americana Bechtel – provocou um sentimento de revolta popular que atravessou toda a sociedade (LINS, 2009). A questão da água já era uma temática crítica *per se*, dada sua relativa escassez na região. A privatização, para além de além de elevar as tarifas cobradas pelo serviço de captação e distribuição, impor-se-ia sobre as formas locais de gestão da água, o que foi mal recebido pelos grupos locais que tinham considerável autonomia sobre o processo (CRESPO; FERNÁNDEZ, 2002). O avanço das políticas neoliberais contra um bem público vital como a água reuniu diversos setores em uma pauta anti-imperialista, criando uma solidariedade oposicionista em torno da defesa da gestão comunitária e soberana dos recursos naturais fundamentada nos usos e costumes indígenas⁴² (WEBBER, 2011).

A indigeneidade é invocada como uma forma de oposição à lógica ocidental da dominação e a persistência de uma perspectiva colonial contra formas comunitárias de organização política e socioespacial. Longe de ser alocada apenas de forma instrumental, a reivindicação da indigeneidade encontra eco nas formas de identificação do movimento e aponta para a conscientização acerca da necessidade de reconhecimento do aspecto político da autonomia indígena, implicando com isto a prerrogativa de poder influir sobre os processos decisórios que afetem seu território. Este processo de aglutinação de novas pautas contribui, pois, para a ampliação das fronteiras da identidade indígena, aproximando-a de “reivindicações camponesas e de classe, à demanda pela terra e pelo território e, pouco a pouco, à luta pelo controle dos recursos naturais” (REGALSKY, 2007, p. 56).

A ação popular durante a *Guerra del Agua*, organizada na *Coordinadora de Defensa del Agua y la Vida*, combinou marchas, resistência civil, bloqueios, greves, assembleias e apresentação de demandas jurídicas (CRESPO; FERNÁNDEZ, 2002). Em seu aspecto propositivo, os manifestantes reclamaram a necessidade de desenvolvimento de alternativas econômicas e políticas que viabilizassem um aprofundamento da democracia em todas as esferas da vida social (WEBBER, 2011). Os três meses de duração da *Guerra* foram marcados pela grande impassibilidade do movimento, que persistiu durante inúmeras tentativas de negociação em termos mais favoráveis ao consórcio e/ou ao governo e que não recuou mesmo em face do maior recurso à violência empregado por Banzer (CRESPO; FERNÁNDEZ, 2002). Consolidou-se, assim,

⁴² Sobre este último aspecto, a captação e distribuição de água no departamento era largamente amparada por redes de irrigação construídas e geridas por camponeses, ao passo em que na cidade de Cochabamba as redes vicinais eram os grandes responsáveis pela perfuração dos poços que abasteciam as casas (CRESPO; FERNÁNDEZ, 2002; WEBBER, 2011).

uma postura cada vez mais centrada na crítica antineoliberal e antirrepressiva, apontando para a insuficiência das reformas multiculturais para conferir legitimidade às políticas do governo ao passo em que destacava a incompatibilidade das últimas com a garantia oferecida pelas reformas acerca da manutenção de práticas comunitárias no contexto local.

Em meio à repercussão nacional do movimento, as demandas populares foram acatadas e o contrato de privatização foi revogado. Esta grande vitória popular evidenciou algumas rachaduras na base da hegemonia que se consolidara a partir das instituições representativas e a economia de mercado na Bolívia: já não mais era possível simplesmente “domesticar” ou ignorar as demandas sociais como forma de perpetuação do consenso representativo em torno da democracia pactuada. Restara à disposição do governo apenas o recurso coativo na tentativa de consolidar sua política econômica – e mesmo este instrumento se mostrava sujeito ao fracasso. Nas palavras de um dos líderes do processo, Oscar Oliveira, “[p]ela primeira vez em 15 anos esta luta infundiu no povo a confiança em si próprio [...]. O mais importante é o que [o movimento] recuperou o poder das pessoas” (OLIVEIRA *apud* KOHL; FARTHING, 2007, p. 266)

Sobre este último ponto, os levantes em Cochabamba tiveram um impacto que extrapolou os limites departamentais e a agenda dos recursos hídricos. No âmbito espacial, eventos foram realizados em todo o país comunicando a solidariedade de outros grupos sociais para com os levantes de Cochabamba (KOHL; FARTHING, 2007). Dentre eles, grandes mobilizações de camponeses aimarás de El Alto convocadas pela CSUTCB. Nestas ocasiões, o então dirigente da organização, Felipe Quispe, liderou dois bloqueios de rodovias que chegaram, primeiramente, a isolar a cidade de La Paz e, em um segundo protesto, paralisar todo o país. No âmbito das propostas, a *Guerra del Agua* também surgira como base para a divulgação de uma plataforma pró-constituente, enfatizando um segundo ponto que será vital para o processo geral que se desenrolará nos primeiros anos da década de 2000. Evidenciava-se, pois, a necessidade de transformação mais profunda das instituições do Estado boliviano, francamente desgastadas, e apontava um incipiente, mas intenso, processo construção de um novo projeto político amplo na Bolívia.

Concomitantemente, organizações indígenas e camponesas da Bolívia também vinham construindo um projeto para a realização de uma nova Assembleia Constituinte. Em 2000, organizações das terras baixas lideradas pela CPESC lançaram uma proposta de lei de Reforma à Constituição que reclamou uma participação mais inclusiva de todos os setores sociais do país na confecção de uma nova carta, observando os procedimentos legais vigentes para a convocação e eleição de representantes (CENTRO DE DOCUMENTACIÓN E INFORMACIÓN-BOLÍVIA,

2012). Entretanto, quando dos processos de elaboração de uma lei relativa à realização de uma reforma constitucional⁴³, os representantes da Câmara deixaram as demandas indígenas-campesinas fora do projeto, que veio a ser aprovado em maio 2002. Por parte das organizações indígenas esta proposta, além de desconsiderar completamente seu posicionamento, reforçava o poder partidário, ao passo em que excluía a participação social dos processos decisórios (CENTRO DE DOCUMENTACIÓN E INFORMACIÓN-BOLIVIA, 2012, p. 29). Uma vez que a iniciativa pela via legal não tivera colhido resultados positivos, as organizações partiram novamente em marcha neste mesmo ano, desta feita em defesa da legitimação de formas indígenas de participação política mais além da representativa. Entretanto, a chamada *Marcha pela Soberania Popular, pelo Território e pelos Recursos Naturais* assumiu um caráter muito menos conciliador do que sua antecessora, doze anos antes.

Reunidas pela *Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC)*, diversas organizações indígenas e campesinas⁴⁴ das terras baixas exigiram a convocação de uma nova Assembleia Constituinte e o fim do monopólio partidário na arena representativa, de forma a legitimar organizações e práticas democráticas populares e comunitárias na escolha de representantes para o Executivo e o Legislativo. Os marchistas partiram de Santa Cruz até a Cordilheira dos Andes, onde se encontraram com uma marcha com propostas semelhantes originadas nas terras altas e organizada pelo *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq)*⁴⁵ (BONIFAZ, 2005, p. 364). Durante a Marcha, os dois grupos acrescentaram novos elementos ao debate selando uma aliança que propôs uma agenda comum dos povos indígenas de ambos os lados da Bolívia: a transformação do Estado através da construção de um novo modelo de conformação político-democrática (CENTRO DE COMUNICACIÓN Y DESARROLLO ANDINO, 2012).

Ainda que apresentasse um mesmo problema de fundo que a Marcha de 1990 – a questão territorial associada ao autogoverno nas comunidades –, neste momento não mais bastaria a *reforma*; a *elaboração de uma nova constituição* era fundamental. Ela seria um primeiro passo na legitimação de processos decisórios por usos e costumes desde o momento da escolha dos representantes. O caráter contestador da nova marcha também denunciava as tentativas de

⁴³ Referente ao *Anteproyecto de ley de necesidad de reforma constitucional* – Proj. Bol/01/001 – confeccionado em novembro de 2001 e aprovado em 9/05/2002.

⁴⁴ Estes eventos não contaram com a participação dos *cocaleros*, criticados pelas lideranças da CPESC por “subscreverem às regras do jogo” ao passo em que “as organizações das terras baixas projetavam sua estratégia a mais longo prazo e em uma perspectiva mais profunda de transformação do Estado” (CENTRO DE DOCUMENTACIÓN E INFORMACIÓN-BOLIVIA, 2012, p. 19, nota 18).

⁴⁵ Fundada em 1997 e auxiliada pelo THOA, a Conamaq apresenta uma abordagem voltada principalmente para a temática da terra e do território, adotando também uma estrutura tradicional de *ayllu* e o compartilhamento da liderança entre um homem e uma mulher (*chacha warmi*) (KOHL; FARTHING, 2007, p. 255)

apropriação da pauta indígena por parte dos grandes partidos, tendo conclamado a participação de todos setores da luta social para alterar o contexto institucional vigente no país e consolidar uma democracia de fato (CENTRO DE COMUNICACIÓN Y DESARROLLO ANDINO, 2012). Como pano de fundo, a luta era por uma inclusão que não implicasse a necessidade de adequação da grande massa marginalizada nas categorias de cidadania e desenvolvimento sustentadas por um governo considerado representante ilegítimo da população e condutor de um país cada vez mais desigual. As demandas apontavam, enfim, para a criação de novas formas de interação entre as instituições e a sociedade, formas estas que ampliassem as prerrogativas democráticas a partir de uma base alargada de participação política e de acesso à produção e usufruto do bem-comum.

Nesta esteira, a emergência de um movimento contestatório de base popular revela um processo de construção de uma identidade contenciosa ampliada, na qual convergem elementos indígenas, classistas, urbanos e rurais. Neste contexto, o novo amálgama étnico-classista – distinto daquele representado pelo *katarismo* – duplamente anticolonial é colocado no epicentro da luta social. Para além do argumento antineoliberal, que aciona os protestos em torno da questão da soberania hídrica na Bolívia, é a identidade étnica, seus símbolos e narrativas que constituem a base da solidariedade de uma aliança contra-hegemônica (FONTANA, 2012). Neste contexto,

[n]ão apenas os povos indígenas saíram das margens para o centro da política boliviana, mas aparentemente, de forma ainda mais interessante, os temas políticos centrais, temas nacionais que afetam a todos, são representados como temas indígenas [...]. A indigeneidade está se tornando o idioma dos protestos acerca de recursos e a defesa da pátria contra as forças da globalização, está se libertando de suas preocupações específicas e oferecendo um idioma de envolvimento político para um público muito mais amplo (CANESSA, 2006, p. 254).

A politização da indigeneidade, pois, compete por ampliar as fronteiras da identidade, contribuindo para que o elemento étnico assuma um papel de crescente destaque como base para a luta social. Ademais, confere às demandas indígenas uma centralidade no processo contencioso em que se engajam os diversos setores sociais. Como mencionado no capítulo anterior, este período é marcado por um considerável aumento da proporção da população que se autoidentifica como indígena (CANESSA, 2006, p. 254); não se trata aqui de reclamar a autenticidade da indigeneidade entre estes sujeitos, mas de destacar que a maleabilidade das fronteiras da identidade étnica é acionada de forma a torná-la ainda mais inclusiva.

Neste sentido, a indigeneidade provê uma linguagem comum de resistência, tornando-se a base para a demanda por maior autonomia dos sujeitos na luta política e social. Neste aspecto, a reivindicação indígena adquire um tom cada vez mais político, uma vez que

passa a questionar as reais possibilidades de inclusão nos processos decisórios no contexto da democracia pactuada no país. A relevância da participação e do protesto como formas contestação democrática cresce na medida em que o Estado reforça o recurso aos mecanismos de exclusão coativos, destacando a incongruência entre a forma de sustentação do poder dos grupos hegemônicos e a base dos movimentos sociais.

Não se conclui daí que a força política da identidade indígena encontre eco apenas no âmbito extrainstitucional, contudo. Como já ressaltado acima, este elemento já estava presente na construção da ASP e na base do discurso do movimento *cocalero* (KOHLE; FARTHING, 2007, p. 268). Destarte, a postura de Morales como liderança do MAS concentrou-se na ideia de ressaltar a indigeneidade como um elemento efetivamente nacionalista na Bolívia, em contraposição à investida do capital internacional no país (CANESSA, 2006). Nas palavras de Morales, em entrevista realizada em dezembro de 2003 à revista *Counterpunch*,

[a]pós mais de quinhentos anos, nós, os quéchuas e aimarás ainda somos os proprietários legítimos desta terra. Nós, o povo indígena, após 500 anos de resistência estamos retomando o poder. [...] Este poder está trocando presidentes, modelos econômicos e a política. Estamos convencidos que o capitalismo é o inimigo da terra, da humanidade e da cultura. O governo dos Estados Unidos não entende nossa forma de vida e nossa filosofia. Mas vamos defender nossas propostas, nossa forma de vida e nossas demandas com a participação do povo boliviano (*apud* CANESSA, 2006, p. 252).

Entende-se, pois, que a identidade indígena se coloca como um dos sustentáculos deste crescente contencioso, sustentando tanto a crítica ao imperialismo, como persistência do aspecto externo das relações coloniais e materializado no avanço das políticas neoliberais, como à permanência do colonialismo interno, expresso na hierarquia identitária da cultura institucional boliviana. A união destes dois elementos pela plataforma do MAS foi capital para canalizar a mobilização pública em votos para o partido. Como aponta Canessa, à diferença de Felipe Quispe, que com seu MIP defendia uma postura muitas vezes apontada como sectária, racializada, separatista e francamente opositora ao Estado-nação boliviano, o MAS de Morales colocava-se como uma opção étnica mais branda, de defesa da pátria, ao tornar “as questões indígenas, questões nacionais” (CANESSA, 2006, p. 251). Ainda que este posicionamento se colocasse de forma relativamente distinta daqueles apresentados pela base dos movimentos indígenas, ele ia, naquele momento, ao encontro da nova forma de identidade complexa que emanava das ruas e buscava maior representação na política institucional, contribuindo para a maior popularidade do partido (CANESSA, 2006).

Não se implica com isto que seja uma utilização maniqueísta do elemento indígena como forma de capitalização da insatisfação popular – afinal, a questão da cultura tradicional e a

crítica antineoliberal já se faziam presentes no partido desde suas origens na ASP. Mais do que isto, refere-se à capacidade de relacionar os elementos particularistas da identidade indígena com uma luta mais ampla contra a influência externa no país, o que se prova um aspecto crítico para entender o surpreendente resultado eleitoral do MAS nas eleições que seguiram. Em 2002, o partido de Morales alcançou o segundo lugar nas eleições gerais, pouco atrás de Goni, que saiu vitorioso no congresso. Dada a forma indireta de escolha congressual dos presidentes na Bolívia na ausência de um competidor que alcance mais de 50% dos votos populares, era evidente que, dada a conformação do Legislativo naquele momento, alcançar o cargo seria impossível mesmo se Evo tivesse logrado a maior minoria.

Ainda assim, o partido consolidou-se como um adversário real à democracia pactuada. Em um contexto de descrédito cada vez maior das instituições partidárias tradicionais, a plataforma do MAS colocou-se como uma alternativa conta-hegemônica plausível na arena representativa, agregando diversos pleitos à sua própria base original. Ao mesmo tempo, ficou evidente naquele momento que, para chegar à presidência, o MAS deveria optar por um discurso ainda menos radical, que pudesse atrair o apoio de outros setores – como a classe média e o pequeno e médio empresariado – para sua base eleitoral. Entretanto, a suavização do discurso do MAS não seria o único fator a contribuir para sua ascensão, para o que contribuiria também a forma como novos levantes populares consolidaram ainda mais apoio para a plataforma antineoliberal e pró-indígena associada ao MAS.

O ano de 2003 consistiu no ponto alto do ciclo de confrontos da primeira década do século, quando a mobilização popular motivada pela temática hidrocarburífera logrou interferir de forma indelével sobre os rumos da política do país. Desde o retorno de Goni ao governo, em agosto de 2002, os protestos em favor da nacionalização do gás eram frequentes, uma vez que, com o aumento da demanda internacional, grande parte dos bolivianos associaram os recursos advindos de sua exploração a uma forma de sanar a economia a curto e longo prazo (KOHL; FARTHING, 2007). Entretanto, a gota d'água para a deflagração dos eventos que vieram a conformar a *Guerra del Gás* foi a proposta de conformação de um consórcio internacional para a construção de uma rede de exportação de gás natural ao México e aos Estados Unidos a partir de uma planta de liquefação que seria instalada em um porto chileno (KOHL; FARTHING, 2007). Ligando todos os símbolos históricos da exploração imperialista neoliberal ao cisma histórico da rivalidade territorial com o Chile através do traçado de um gasoduto, o projeto não configurava uma proposta de fácil aceitação por parte da população. Após uma intervenção militar desastrosa

a um bloqueio de rodovia em Warisata⁴⁶ promovido pela CSUTCB – liderada ao momento por *El Mallku* – a indignação popular e a violência estatal escalaram rapidamente.

Ainda que este protesto tivesse sido principalmente motivado por uma questão local, sua realização tivera sido convocada para coincidir com um *paro* nacional sobre a questão dos hidrocarbonetos. A intensificação do uso do braço armado contra o levante popular, que resultou em cinco mortes na ocasião – três civis e dois soldados –, foi rapidamente associada à questão do gás e aprofundou o ressentimento acerca da exportação do recurso, com vários movimentos expressando seu apoio à iniciativa da CSUTCB. A organização e Quispe foram, portanto, fundamentais para a articulação do movimento campesino com as lutas que vieram a se desenrolar posteriormente em El Alto. Entretanto, os protagonistas dos eventos urbanos foram as organizações sindicais e as juntas vicinais⁴⁷ da cidade, responsáveis por convocar e organizar os bloqueios e marchas a partir dos quais foi produzida uma pauta nacional em torno da temática da soberania e da luta anticolonial contra a exploração dos recursos naturais do país (WEBBER, 2011). Essencial para o sucesso dos eventos de El Alto foi a conformação de uma extensa base social contenciosa, a qual combinava

uma densa infraestrutura de luta de classes e de sindicalismo dos movimentos sociais, tradições oposicionistas dos indígenas e radicalismo da classe trabalhadora sustentados pela população migrante de El Alto, alianças entre setores formais e informais da classe trabalhadora, o campesinato e partes da classe armada, um *frame* de ação coletiva sobre o gás que apelava amplamente aos sentimentos da população boliviana e um nível de repressão estatal selvagem, mas insuficiente (WEBBER, 2011, p. 187).

Esta confluência de identidades e pleitos, somada à incapacidade tratativa do governo, contribuiu para a consolidação de um novo bloco eminentemente popular que logrou ampliar as rachaduras existentes na hegemonia vigente. Assim, ao passo em que o neoliberalismo surge como um inimigo comum, a indigeneidade novamente presta coesão aos grupos envolvidos, de forma que a problemática da soberania nacional é representada como uma questão indígena contra força exógenas (CANESSA, 2006, p. 254). Mais além, a truculência das sucessivas tentativas de reprimir a revolta resultaram custosas para a manutenção da legitimidade do governo, tendo contribuído para reforçar o apoio social ao levante por parte tanto de uma série de movimentos populares como de setores de classe média (WEBBER, 2011, p. 222). Esta confluência de demandas fortaleceu o apoio à agenda antineoliberal, ampliando a base contenciosa que exigia a saída de Goni. A instabilidade que resultou destes processos e a ineficiência da repressão militar para calar os protestos foram cruciais para o sucesso desta empreitada.

⁴⁶ Situada no departamento de La Paz, a aproximadamente quatro horas da capital.

⁴⁷ Nomeadamente, a *Central Obrera Regional de El Alto* e a *Federación de las Juntas Vecinales de El Alto*.

O saldo da *Guerra de Gás* foi a fuga do Goni para os Estados Unidos, dezenas de mortes e centenas de feridos, além da consolidação de duas demandas centrais que guiariam os próximos passos rumo à alteração do *status quo* na Bolívia: a chamada *Agenda de Octubre* (AO). Esta agenda combinou várias das demandas que já vinham se integrando desde a *Guerra del Agua*, mas que se tornaram ainda mais urgentes com os eventos de El Alto. Figuram centrais neste momento as demandas a favor da nacionalização dos recursos naturais, contra o neoliberalismo como orientação política e econômica e em torno da proposta de convocação de uma Assembleia Constituinte que reconhecesse e aprofundasse as formas comunitárias e populares de tomada de decisão e participação política (WEBBER, 2011).

Ao assumir o cargo de presidente, o até então vice, Carlos Mesa, deparou-se com a árdua tarefa de manter vivo o modelo pactuado, então em um cenário de profunda instabilidade social e descrédito das instituições democráticas. Buscando prover uma resposta eloquente aos levantes populares, o novo presidente convocou, já em fevereiro de 2004, uma nova reforma constitucional⁴⁸. Mesa prometeu realizar uma assembleia na qual seriam definidos “temas essenciais sobre nossos recursos naturais, sobre o tema da terra, sobre a concepção da participação democrática cidadã, sobre o funcionamento de um mecanismo de representação como o Congresso nacional, sobre o conjunto de temas” (CENTRO DE DOCUMENTACIÓN E INFORMACIÓN-BOLIVIA, 2012, p. 32). De fato, esta reforma atendeu parte das demandas populares, tendo acomodado certas reivindicações ao paradigma vigente, particularmente ao adicionar o elemento participativo à democracia representativa – através da realização de referendos e consultas populares sobre temas específicos – e por eliminar o monopólio partidário – o que legitimou a atuação de grupos populares e indígenas como entidades representativas (BOLÍVIA, 2005).

Com relação à temática do gás natural, Mesa convocou a realização de um referendo, que foi polêmico desde sua proposta. Isto se deu, inicialmente, em função do amplo desconhecimento acerca do caráter compulsório ou não do comparecimento às urnas, mas o ponto principal foi porque as cinco perguntas apresentadas na boleta eram demasiadamente longas e de redação pouco clara⁴⁹, contribuindo para uma interpretação confusa acerca das opções oferecidas (SCHROEDER, 2007). Ainda que a taxa de abstenção tenha chegado a cerca de 40% do total de inscritos (SCHROEDER, 2007), Mesa interpretou a realização do referendo como uma forma de validação popular de seu mandato e uma vitória rumo à conformação de uma gestão mediadora

⁴⁸ Lei n° 2.631, que reformou 15 artigos da Constituição.

⁴⁹ O texto apresentava cinco perguntas que abordavam respectivamente a revogação da lei de hidrocarbonetos elaborada durante o segundo mandato de Goni; a nacionalização do gás (de forma bastante indireta); a refundação de uma estatal petrolífera; o uso do gás como base para uma política de recuperação da saída para o Oceano Pacífico (perdida para o Chile); e, por fim, sobre a aceitação ou não da exportação de gás em detrimento de sua destinação exclusiva pra o uso doméstico (SCHROEDER, 2007, p. 109-110)

entre a democracia pactuada e os diferentes setores sociais em disputa (ASSIES; SALMAN, 2005). Em um país onde a confiança nos partidos tradicionais se mostrava cada vez mais debilitada, a constitucionalização de novos instrumentos de intermediação confirmava a tendência por formas menos institucionalizadas de organização e vocalização de interesses, ao passo em que sua utilização demonstrava certo compromisso por parte do governo com a consolidação de canais alternativos ao pleito eleitoral.

Entretanto, a despeito das tentativas conciliadoras de Mesa, as reformas e o referendo contribuíram, na realidade, para acirrar os embates sociais e políticos no país. Com respeito às alterações constitucionais, os movimentos indígenas e campesinos seguiram insatisfeitos com a abordagem reformista que pouco tocava nas questões que já haviam sido assinaladas na Marcha de 2002. Em setembro deste mesmo ano foi promovido um novo encontro entre estes grupos⁵⁰, quando se constituiu um *Pacto de Unidad* (PU) que apresentou uma nova proposta de lei convocatória para a realização de uma assembleia constituinte. A proposta de lei apresentava uma formulação bastante técnica e sustentava a necessidade de que os representantes pudessem ser escolhidos não apenas através do voto, mas também por mecanismos diretos de escolha conforme usos e costumes (CONFEDERACIÓN SINDICAL ÚNICA DE TRABAJADORES CAMPESINOS *et al.*, 2004). Para além deste aprofundamento do recurso à linguagem do direito como forma de vocalização das demandas indígenas, as organizações do PU também aprofundaram o debate a respeito de como transcender a orientação multiculturalista das reformas anteriores – particularmente nas áreas de autonomia territorial e jurídica, mas também no que tange o reconhecimento da cultura e do conhecimento indígena no contexto ampliado da sociedade boliviana. O objetivo era realizar uma assembleia que fosse fundacional, soberana, inclusiva e autônoma, que se prestasse à refundação do Estado Boliviano a partir das demandas emergentes dos diversos setores sociais (CENTRO DE DOCUMENTACIÓN E INFORMACIÓN-BOLIVIA, 2012).

Por outro lado, o referendo sobre o gás desagradou profundamente às elites dos departamentos das terras baixas, conhecidos como *Media Luna*⁵¹. Grupos de interesse da região, onde se concentram as maiores reservas de gás natural do país, assim como as elites econômicas do agronegócio nacional do país, reclamaram não terem sido consultados na elaboração das perguntas e adotaram uma tônica separatista para reafirmar seus interesses sobre a exploração e exportação do gás bolivianos, convocando um grande boicote ao pleito. Para consolidar esta

⁵⁰ Assinam o projeto de lei as seguintes organizações: a CSUTCB, a Conamaq, a *Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia*, a *Federación de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa”*, a *Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz*, a *Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni*, a *Asamblea del Pueblo Guarani*, o *Movimiento Sin Tierra Bolivia*, o *Bloque de Organizaciones Campesinas e Indígenas del Norte Amazónico de Bolivia* e a *Central Departamental de Trabajadores Asalariados del Campo*.

⁵¹ São eles Beni, Pando, Tarija e Santa Cruz.

proposta, criaram sua própria pauta reivindicativa – a chamada *Agenda de Junio* – na qual conclamavam a necessidade de se criar uma nova Bolívia com maior autonomia departamental. No fundo, as demandas regionais apontavam para a manutenção do *status quo*, garantindo a estabilidade das elites econômicas departamentais frente ao crescente poder das organizações sociais que demandavam a nacionalização de setores estratégicos (ASSIES, 2006).

Enfim, além de não sanarem a crise institucional da democracia boliviana, as reformas de Mesa acirraram as animosidades entre a *Media Luna* e os setores indígenas e populares do país. Os resultados do referendo denunciaram o aprofundamento das diferenças regionais da Bolívia, criando um conflito entre pleitos por autonomias departamentais e indígenas, entre a manutenção da política neoliberal e a subversão desta lógica no plano nacional. Com a explosão de uma segunda onda de protestos em El Alto em maio de 2005, Mesa já não tinha mais instrumentos para apaziguar as tensões sociais, fosse pela via do consenso ou pela repressão militar. Pressionado de todos os lados a tomar uma posição terminante a respeito das forças em conflito, Mesa renunciou ao cargo.

São muitos os atores que surgem nestes primeiros cinco anos do novo milênio. Ainda assim, é possível afirmar há uma aglutinação de forças sociais, que se estabilizam entre um núcleo indígena popular emergente, de um lado, e a hegemonia decadente de manutenção do *status-quo* pró-mercado, de outro. À medida em que as tensões populares se dirigiam contrariamente à política dos governos pactuados, crescia também a popularidade do MAS. Isto não equivale a dizer que o MAS tenha sido o protagonista deste processo de mudanças profundas, mas que ele foi capaz de se colocar como o representante capaz de direcionar a insatisfação deste núcleo emergente – além de outros estratos médios entre os extremos da polarização social – rumo a uma alternativa eleitoral-democrática de sucessão à orientação neoliberal dos partidos tradicionais.

As eleições antecipadas de dezembro de 2005 deram início ao mandato deste partido que se colocou como o instrumento político dos movimentos sociais, instalando o chamado “*proceso de cambio*” nas estruturas do Estado boliviano. Neste novo pleito o MAS já havia assumido um tom mais modernizador e consideravelmente menos anticapitalista do que em 2002 (SILVA, 2009). O partido foi bem-sucedido no sentido de alargar a sua base, amparando-se também em setores médios, que se uniram à já consolidada base do partido, uma “mescla de esquerda rural e urbana, sindicalismo e etnia, capaz de articular um discurso antineoliberal e incorporar uma visão étnico cultural andina” (STEFANONI *apud* LINS, 2009, p. 233-234). Esta estratégia inclusiva fica evidente em uma carta publicada pelo MAS na ocasião de seus dez anos de fundação, em março de 2005:

O *Movimiento al Socialismo Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos* (MAS-IPSP) al cumprir dez anos de vida na arena política do país, saúda seu povo sofrido com infinita gratidão e renova uma vez mais seu inalterável compromisso político na luta pela esperança e defesa intransigente e ineludível de suas demandas e necessidades, encabeçada pelo irmão EVO MORALES AYMA, líder genuíno do povo, expressamos os seguintes postulados:

1. Respeitar e aprofundar plenamente a democracia participativa e o Estado de direito [...].
2. Transformar nossa pátria, a partir de nova **política, econômica e social** [sic] que defina que o poder político se converta em um serviço ao povo, sob os princípios de soberania dignidade e a unidade e integridade do território nacional e de seus povos.
3. Qualificar e fortalecer a luta social por suas legítimas demandas e do povo rumo a uma luta política, ideológica que permita uma justa distribuição de nossas riquezas e seus excedentes econômicos [...].
4. Empreender ações de inclusão aos marginalizados e aos excluídos, para garantir as mudanças estruturais a favor dos altos interesses de nossa pátria. Isto significa construir uma alternativa de governo desde o povo, com o povo e para o povo com base em consciência e identidade (MORALES, 2005, grifos no original).

Este documento ressalta uma postura mais comprometida com a institucionalidade do Estado, adotando uma abordagem mais conciliadora, que evadia a estratégia eleitoral de resistência à dominação das elites tradicionais e de defesa formas diretas participação para adotar um postura eleitoral mais efetiva (SILVA, 2009, p. 63). Neste aspecto, o MAS se distanciava parcialmente das bases tradicionais do partido, bem como do pleito indígena que avançava na pauta constituinte por legitimação de formas comunitárias de democracia – ausentes nesta comunicação do partido. Mais moderado, o MAS chegou ao poder neste mesmo ano, combinando dois feitos inéditos: o de eleger *diretamente* – pela primeira vez com mais de 50% dos votos – um presidente de origem claramente *indígena*.

Alguns analistas atribuem o sucesso do MAS a sua capacidade de *utilizar-se* da temática antineoliberal que, somada à maleabilidade das identidades étnicas na América Latina e ao recurso a estratégias eleitorais populistas, teriam contribuído para que o partido alcançasse uma grande base eleitoral (MADRID, 2008, 2012). Com isto, o sucesso do MAS derivaria de sua plataforma “etnopolulista” ou seja, da conciliação de sua matriz indígena com elementos nacionalistas, redistributivistas, intervencionistas, *antistablishment* e antissistêmicos – mas, sobretudo, antineoliberais –, lançando mão de um estilo e retórica popular em seus discursos (MADRID, 2008, 2012). Ainda que esta leitura aborde o efeito aglutinador da *plataforma partidária*, deixa de lado os *processos de aglutinação social* e de construção identitária que possibilitaram a ascensão do partido à presidência. Tem-se, pois, que o MAS se colocou como o representante de uma *nação boliviana de matriz indígena*, ecoando com a pauta emergida nas ruas, ao passo em que assume uma perspectiva democrática de alteração das estruturas do Estado, consolidando também seu apoio em setores menos radicais da sociedade.

O partido assume, enfim, uma concepção da indigeneidade que neste momento atravessava o todo da sociedade. Em outras palavras, a identidade indígena coloca-se como base de uma comunidade imaginada de caráter contra-hegemônico, a qual apresenta uma ancoragem histórica, um repertório simbólico e de performance que a coloca como a epítome de uma resistência secular contra o avanço dos interesses das potências ocidentais sobre a Bolívia (FONTANA, 2012, p. 40). Não é apenas coincidência que o intelectual Garcia Linera, escolhido como vice de Morales para as eleições de 2002, ressalte este elemento no processo que se iniciará com o governo do MAS:

Do ponto de vista dos movimentos sociais, e de suas perspectivas de transformação indígena-plebeia das estruturas, está claro que eles estão impulsionando duas alternativas: um caminho de mudanças graduais e uma via insurrecional de transformação revolucionária do Estado. No primeiro caso, seria preciso articular em torno de Morales – em consenso amplo e negociado com os outros líderes movimentos sociais, sem cujo apoio o triunfo de Morales teria sido impossível – um bloco eleitoral [...] da totalidade desses movimentos com *força política* real, a fim de gerar um polo popular e indígena forte, compacto e unificado o suficiente para transmitir ao eleitorado a confiança de um governo com capacidade de mando, com amplo respaldo social e com propostas de mudança consistentes [...]. Não haverá triunfo eleitoral ou insurreição vitoriosa sem um amplo e paciente trabalho de unificação dos movimentos sociais e uma irradiação prática e ideológica que materialize uma liderança política, moral, cultural e organizativa desse polo sobre a maioria dos estratos populares e médios da sociedade boliviana (*apud* SVAMPA *et al.*, 2010b, p. 295).

Neste curto prazo – cinco anos, apenas – o processo de politização da identidade indígena por parte da ação dos movimentos sociais saltou de uma luta por reconhecimento em termos específicos para a base de sustentação de luta transversal por mudanças profundas nas estruturas políticas e sociais da Bolívia. Neste aspecto, a indigeneidade não está mais relacionada exclusivamente a demandas por inclusão no regime de cidadania oferecido pelo Estado, mas, principalmente, pela transformação da base de sustentação deste mesmo regime. Simultaneamente, as demandas por soberania extrapolam a consolidação de territórios indígenas no interior do Estado e tornam-se uma demanda ampliada, ressaltando a necessidade de se criar novas formas de relação entre as diversas coletividades – nacionais ou indígenas – e a espacialidade estatal.

Neste aspecto, a identidade indígena apresenta um novo pleito contestatório frente à ordem vigente no país. Salienta-se, entretanto, que a politização da indigeneidade revela seu potencial como motivadora de uma luta por reconhecimento que busca transformar a estrutura estatal, que avança não apenas a partir da iniciativa popular, mas também pela via eleitoral. Neste sentido, a indigeneidade sustenta a solidariedade de grupos marginalizados em referência à esfera

da tomada de decisões, os quais buscam consolidar sua participação tanto em termos institucionais como extrainstitucionais, em busca de legitimação. Consequentemente, a construção de fronteiras étnicas no interior da sociedade boliviana embasa também os conflitos que terminam por destacar a discrepância entre o consenso institucional em torno de uma concepção liberal de cidadania, abrindo o campo para novas possibilidades de reconhecimento. Neste sentido, a busca por legitimação de formas populares e indígenas de participação nos processos decisórios cria novos canais de intervenção social na política oficial.

Destarte, a demanda pela consolidação de novas formas participativas abriu o caminho para que a indigeneidade se colocasse como bandeira de um amplo movimento político que questiona a capacidade real de inclusão provida pelos canais liberais de representação consolidados. Simultaneamente, a sucessão democrática de governos – com uma alteração substancial do bloco no poder – não quebra com a institucionalidade estabelecida, reafirmando a via democrático-representativa como um caminho plausível para a desconstrução do consenso até então hegemônico. Ainda assim, é importante sustentar que este novo bloco só alcança o poder em função de sua relação com uma nova força social que emerge das ruas e aponta para as novas pautas a serem seguidas. Pela primeira vez, pareciam abrir-se canais para que os povos indígenas tomassem as rédeas de seu processo identitário, reclamando para si a autonomia de definir quais os padrões de reconhecimento seriam válidos na determinação da indigeneidade.

5 NACIONES Y PUEBLOS INDÍGENA ORIGINARIO CAMPEÑO: AS DEMANDAS INDÍGENAS NO CONTEXTO DA NOVA CONSTITUIÇÃO POLÍTICA DO ESTADO BOLIVIANO

No capítulo anterior tratou-se da conformação de uma força insurgente direcionada pelo rechaço às políticas neoliberais e fundamentada por uma solidariedade popular baseada em uma identidade indígena ampliada. A partir desta nova identidade a luta social confluiu por uma busca por reconhecimento politizada, que se deu tanto a partir dos canais institucionais existentes – via competição partidária – quanto pela busca do reconhecimento de outras formas de participação. À sequência de um processo de debilitação definitiva das siglas partidárias tradicionais uma nova organização representativa, que reunia tanto a luta anti-imperialista como o elemento indígena, configurou-se como a alternativa democrática para aqueles que desejavam avançar em um processo de alteração profunda do Estado.

A chegada do MAS à presidência colocou-se como a formalização de um “*proceso de cambio*” que teve início nos protestos sociais dos anos anteriores. O elemento indígena foi simbolicamente convocado pelo novo governo, tanto na celebração de posse nas ruínas de Tiwanaku como no minuto de silêncio durante a posse formal no Congresso, feito em honra à morte de líderes indígenas como Tupak Katari, Bartolina Sisa e Zárate Willka – e também dos manifestantes mortos em conflitos recentes (ALBÓ, 2009a). Com isto, Morales buscou reunir em sua figura os elementos que compunham a curta e longa memória dos movimentos indígenas, reivindicando para seu governo o papel de protagonista na concretização de séculos de luta anticolonial.

Comprometido com as propostas da *Agenda de Octubre*, o governo de Morales rapidamente engendrou a convocação da Assembleia Constituinte (AC), em março de 2006, e a nacionalização do gás, em primeiro de maio do mesmo ano. Com estes passos iniciais o MAS reclamou as rédeas da consolidação de uma “dupla descolonização” do país, de caráter *político-econômico e cultural-epistemológico* (ERNST; SCHMALZ, p. 14), referidas especificamente à quebra do anterior pacto democrático-neoliberal e da hierarquia étnica que

subjugava a epistemologia indígena como inferior ao pensamento ocidental. A incorporação das pautas surgidas nas manifestações populares e nos movimentos indígenas colocou-se como um requisito para um partido que se definiu como “instrumento dos movimentos sociais”. Da perspectiva do próprio partido, a ideia do “*proceso de cambio*” relacionava-se com uma perspectiva de “revolução democrática” coroada pela eleição de Morales. Como aponta o vice-presidente, Garcia Linera, em entrevista realizada em julho de 2009,

o próprio Evo Morales conceituou o processo que encabeça como uma *revolução democrática cultural* ou *revolução democrática descolonizadora*, que modifica as estruturas de poder, modifica a composição das elites do poder e os direitos e, com isto, as instituições do Estado; e isto tem um efeito na própria estrutura econômica, porque toda ampliação de direitos significa a redistribuição da riqueza (GARCÍA LINERA *in*: SVAMPA *et al.*, 2010b, grifos próprios).

Não cabe discutir aqui o caráter da relação causal com que Garcia Linera finaliza a citação acima, mas sim ressaltar a compreensão difundida pelo governo de que o MAS – e, particularmente, Morales – seria o condutor de um processo revolucionário em marcha. Como também colocou o ex-senador *masista* Santos Ramírez em entrevista em 2009, este processo seria essencialmente democrático “porque aceitamos as regras da democracia. E é uma revolução cultural porque o condutor deste processo é o movimento indígena campesino, excluído permanentemente do ‘que fazer’, das decisões etc.” (*in*: HARNECKER; FUENTES, 2008, p. 179-180).

Evidentemente, os processos que conduziram o MAS ao poder, ainda que resultem de uma ruptura das bases com as elites políticas até então estabelecidas, não desmantelam o consenso institucional-democrático vigente, de forma que não configuram, em si, uma revolução. São, entretanto, o resultado de uma acumulação de forças que se direciona para o processo eleitoral, assumido como o espaço político legítimo de consolidação das demandas emergidas na rua. Altera-se, assim, o equilíbrio existente entre os diversos grupos sociais e políticos do país. Neste aspecto, a revolução propriamente dita parecia estar encarnada no devir da ideia de *Pachakuti*. A grande transformação do espaço e do tempo, entretanto, seguia por ser concretizada (DUNKERLEY, 2007, p. 148).

Assim, com seu objetivo revolucionário ainda por ser consolidado, o MAS-governo enfrentou a dura tarefa de realizá-lo a partir dos nada revolucionários quadros burocráticos do Estado. E a alteração desta perspectiva *q'ara* do funcionamento das instituições estatais parecia ser algo que o MAS não queria tardar em concretizar. No interior do Executivo esta tarefa seria levada a cabo, por um lado, por uma intelectualidade de classe média representando uma tradição de pensamento social de esquerda, focada em questões

étnico-classistas; e, por outro, por lideranças ativistas saídas diretamente dos movimentos sociais (DUNKERLEY, 2007). Sobre o primeiro grupo, a presença dos intelectuais, e particularmente de Garcia Linera, resultou em uma larga produção bibliográfica conduzida pelos próprios atores do processo, justificando as ações do governo e criticando os opositores. Sobre o segundo grupo, Morales promoveu a inserção dos dirigentes mais próximos à abordagem *masista*, tendo fortalecido estas organizações na medida em que afastava aqueles cuja postura era menos coincidente com a orientação do partido (ESCÁRZAGA, 2012, p. 152). Mais além, a transferência direta de pessoas que até então sustentavam uma postura contestatória contra o governo para o próprio governo resultou em um impasse bem ilustrado em uma entrevista a uma ex-secretária de um Ministério da Presidência de Morales: os indígenas “não sabem exercer o poder”, ao que complementou “por isto, mesmo, é necessário descolonizá-lo”⁵².

A pauta descolonizadora foi estabelecida como prioridade no primeiro mandato do MAS, tendo sido avançada por diversas frentes. No aspecto econômico, a adoção do conceito de “*suma qamaña*”⁵³ ou “*vivir bien*” (viver bem) tornou-se o “paradigma teológico” da descolonização (FONTANA, 2012, p. 244). Tal conceito define que “o bem estar social deve basear-se nos princípios e valores da igualdade, da solidariedade, da reciprocidade e o respeito às diferentes” (FONTANA, 2012, p. 244). Assim, o *suma qamaña* serviu de base discursiva para as políticas de desenvolvimento e distribuição de renda e terras durante o governo do MAS, elevando a epistemologia indígena à base da definição de políticas públicas. Consolida-se assim, como descrito no Plano Nacional de Desenvolvimento da Bolívia, uma perspectiva intercultural da construção das instituições estatais e das perspectivas de desenvolvimento econômico e social, a qual

expressa o encontro entre povos e comunidades, respeita a diversidade e a identidade cultural. Significa “Viver Bem entre nós”, é uma convivência comunitária com interculturalidade e sem assimetrias de poder, “não se pode Viver Bem se os demais vivem mal”. Se trata de viver como parte da comunidade, com sua proteção, em harmonia com a natureza, “viver em equilíbrio com o que nos rodeia”. Também significa “Viver Bem contigo e comigo”, que é diferente do “viver melhor” ocidental que é individual, separado dos demais e inclusive aos custos dos demais e separado da natureza (MINISTERIO DE PLANIFICACIÓN DEL DESARROLLO, 2007, p. 6).

Com esta nova definição o Estado, uma vez representado como a expressão de um poder popular e indígena, passa a ser o “protagonista e o promotor do desenvolvimento”, que

⁵² Entrevista com Ximena Centellas Rojas.

⁵³ Nome aimará deste princípio, de origem quéchua. No Equador, onde o conceito de *vivir bien* também é incorporado pela Constituição, é chamado alternadamente de “*buen vivir*” ou de “*sumak kawsay*”.

deve incorporar os interesses dos marginalizados e excluídos na conformação de um novo programa econômico e social, recuperando o controle soberano de setores estratégicos – através da nacionalização – que havia sido minado durante o período neoliberal (MINISTERIO DE PLANIFICACIÓN DEL DESARROLLO, 2007, p. 15). O objetivo principal do desenvolvimento intercultural torna-se enfim, ampliar a base da ordem político-econômica do país, reduzindo a dependência da exportação de produtos primários e a marginalidade social e política de grande parte da população a partir de uma concepção indígena de boa vida (CUNHA FILHO; SANTAELLA GONÇALVES, 2010). Neste aspecto, o *suma qamaña* emerge tanto como uma orientação prática, como um ideal normativo, ao condensar as expectativas de retomada da soberania nacional e de reversão dos impactos do neoliberalismo no âmbito econômico social, e incorporar a interculturalidade nos níveis institucional, cultural e epistêmico.

Em termos gerais, esta nova visão de desenvolvimento foca-se na questão da soberania, particularmente através da retomada do controle sobre setores estratégicos – como o caso dos hidrocarbonetos, mineração e telecomunicações – por parte do Estado; o projeto foi levado à cabo, ainda que a nacionalização não fosse completa. Mais além, o plano também abordava temas não necessariamente econômicos, mas voltados para sanar a profunda desigualdade do país, como eliminar as causas estruturais da pobreza no país, voltando-se, por exemplo, para a reformulação do sistema educacional e de saúde, ampliando o acesso a serviços e bens providos pelo Estado (CUNHA FILHO; SANTAELLA GONÇALVES, 2010). Na questão agrária, a distribuição da terra no país avançou consideravelmente durante o primeiro mandato de Morales, beneficiando preferencialmente camponeses e povos indígenas. Ampliou-se a conformação de TCOs também no altiplano, quando anteriormente a maior parte destes títulos foram conferidos a comunidades das terras baixas (CRABTREE; CHAPLIN, 2013).

Uma das principais iniciativas de aproximar as organizações sociais da definição dos rumos do governo foi a criação em 2007 da *Coordinadora por el Cambio*, rebatizada em 2008 de *Coordinadora Nacional por el Cambio* (CONALCAM) (ESCÁRZAGA, 2012). Nesta nova instituição, os movimentos sociais lograram avançar suas propostas frente a uma comissão formada, ademais, por membros do Executivo, Legislativo e da AC, definindo a “base da linha política e revolucionária democrática e cultural” (ESCÁRZAGA, 2012, p. 152). Todavia, o processo de consolidação da perspectiva indígena como parte conformadora das instituições do Estado boliviano não poderia estar completo sem um novo texto constitucional, demanda central dos movimentos indígenas. Entretanto, a conformação de um projeto de lei no contexto da “revolução democrática” do MAS encontrou empecilhos no

Legislativo. De fato, ainda que Morales tivesse recebido 53,7% dos votos em dezembro de 2005, garantindo 72 assentos na Câmara dos Deputados (53,4% de um total de 130), o maior partido de oposição o *Poder Democrático Social* (PODEMOS)⁵⁴ contava com a maioria no Senado, com 13 senadores contra os 12 *masistas* (ALBÓ, 2009a, p. 180). Formulado a partir de remanescentes de partidos como a ADN e o MIR, o PODEMOS representava parte das elites econômicas e antigas elites políticas do país, que lograram sobreviver à crise dos partidos políticos tradicionais com a criação da nova legenda. Isto teve um impacto direto sobre a condução do processo constituinte, no sentido em que o MAS teve de fazer concessões para garantir a presença da oposição na confecção da nova carta e, para além disso, no intuito de evitar insurgências particularmente motivadas pela elite *cruceña*, que ganhava cada vez mais apoio da população local (ESCÁRZAGA, 2012).

O novo balanço de forças no Congresso conduziu a um debate bastante acalorado acerca da lei convocatória, não apenas a respeito da forma de eleição dos membros, mas também com relação à orientação da própria AC e à forma de tomada de decisões (CENTRO DE DOCUMENTACIÓN E INFORMACIÓN-BOLIVIA, 2012). Por um lado, a realização de uma nova Constituição foi assumida pelos partidos de oposição como uma oportunidade para retomar parte do poder que haviam perdido com a eleição do MAS (CENTRO DE DOCUMENTACIÓN E INFORMACIÓN-BOLIVIA, 2012, p. 40). Por outro lado, a possibilidade de alinhamento de uma nova carta constitucional com demandas indígenas mais radicais incomodava aos representantes do antigo *status quo* no país. Em uma carta aberta publicada ao dia 17 de fevereiro de 2006 representantes de mais de 50 organizações firmavam seu apoio ao PU e defendiam uma

Assembleia Constituinte, Fundacional, Soberana e Democrática [como] mecanismo que **deve reparar a exclusão histórica de mais de 500 anos, das nações e povos indígenas e originários**, portanto deve garantir a presença e participação destes. Consequentemente, com este pleito, resolve-se respaldar a proposta de Lei de Convocatória à Assembleia Constituinte **SE INCORPORADAS AS CIRCUNSCRIÇÕES ESPECIAIS para 32 constituintes**: 16 constituintes das Terras Altas, designados por usos e costumes e 16 constituintes das Terras Baixas e afrobolivianos, designados como candidatos por usos e costumes e referendados como constituintes pelo voto universal e direto (CUMBRE SOCIAL POR LA ASAMBLEA CONSTITUYENTE, 2006, grifos no original)

⁵⁴ Os dois assentos restantes no senado ficaram com os partidos *Unidad Nacional* e o MNR. Na Câmara a distribuição ficou em 43, 8 e 7 para os três partidos, respectivamente. Outros partidos, como o MIP que teve apenas 2,2% dos votos, não alcançaram o percentual mínimo e perderam sua inscrição eleitoral (ALBÓ, 2009a, p. 180).

A convocatória⁵⁵ realizada a partir do Congresso, entretanto, seguiu à risca a base oferecida pelas reformas de 2004, o que restringiu a participação de organizações sem registro eleitoral e dificultou a inclusão de novas agremiações representativas. Tampouco incluiu as circunscrições eleitorais especiais para representantes indígenas e afrobolivianos. Com isto, muitos grupos tiveram que se filiar a partidos e agrupações cidadãos já registradas, no intuito de garantir sua participação na AC. Como avaliado por um comentarista à época, a lei de convocatória “foi um ato nefasto para as nações indígenas no país porque não as considerou”⁵⁶. Mais além, esta lei reviveu algumas organizações que haviam se debilitado no processo de inflexão social dos anos anteriores, como ressaltado pela fala do intelectual e delegado constituinte pelo MAS, Raúl Prada, em entrevista em julho de 2009: “[n]ão deixo de dizer que a Lei de Convocatória no Congresso foi um primeiro equívoco, porque foi a primeira valorização de uma oposição que estava isolada depois de tudo o que tinha passado, depois dos seis anos de mobilização” (in: SVAMPA *et al.*, 2010a, p. 47).

Ainda assim, o processo constituinte contou com a ativa participação de representantes de diversos movimentos sociais indígenas – a grande maioria sob a legenda de Morales. A AC esteve composta por 255 delegados, sendo que os *masistas* correspondiam a 52,9% dos constituintes. Entre estes, os representantes de movimentos de base consideravelmente grande (42,5%) contra uma minúscula minoria no interior do PODEMOS (3,4%). Mais além, vale apontar que a maioria dos constituintes se identificava com algum povo indígena (55,8%), sendo que, entre aqueles que não se identificavam com nenhum, apenas 6% se identificavam como *brancos*, os demais tendo escolhido *mestizo* como categoria de identificação mais ampla (ALBÓ, 2009b, p. 81).

Em termos gerais, a oposição concentrava os delegados que se colocavam em oposição ao *proceso de cambio* de Evo Morales, tendo criticado francamente o centralismo do Estado boliviano e favorecido o estabelecimento de autonomias departamentais (IAMAMOTO, 2013, p. 153-154). Neste cenário, ainda que conformassem a minoria no interior da AC (36%), a demanda oposicionista havia sido alçada à ordem do dia em função de um referendo acerca das autonomias departamentais realizado na mesma data da eleição dos delegados constituintes. Ainda que tenha sido rejeitada no âmbito nacional, a grande vitória do “Sim” nos departamentos da *Media Luna* foi ainda mais fortalecida pela sobreposição dos dois

⁵⁵ *Ley Especial de Convocatória a la Asamblea Constituyente*, de 6/03/2006.

⁵⁶ Pedro Callisaya Hinojosa, historiador presidente da *Asociación de Historiadores Indígenas*. Publicado em *La Prensa*, 14/07/2006.

pleitos que “colocou ambas as demandas [indígena e departamental] no mesmo nível, legalizando e legitimando a estratégia da direita” (ESCÁRZAGA, 2012, p. 150).

Ainda que o conflito regionalista não seja exclusivo da relação entre Estado central boliviano e o departamento de Santa Cruz, o pleito *cruceño* tornou-se emblemático da luta por autonomia departamental no país. Em termos gerais, o bloco liderado pelos representantes das elites de Santa Cruz configurou o maior empecilho ao avanço das propostas indígenas na constituinte – não apenas por seu posicionamento conservador, mas por criarem constantes dificuldades para a conformação dos 2/3 requeridos inicialmente para a aprovação do conteúdo da Constituição. Desta forma, a ação da oposição no contexto da Constituição contribuiu para reunir as organizações indígenas em torno do MAS, contra a proposta *pró-status quo* que defendia a autonomia de forma a “mudar algo, para que tudo permaneça como está” (CHAVES; SÁ, 2009, p. 127). Isto posto, a extensão do aglutinamento das identidades indígenas e campesinas do PU para o interior da AC não apenas foi essencial para o avanço da proposta indígena como também contribuiu para fortalecer a base de apoio do MAS contra a oposição regional e partidária (ESCÁRZAGA, 2012).

Por outro lado, a participação de representantes indígenas na AC constituiu um fato inédito na história boliviana. Entre os próprios delegados do processo houve quem não estivesse “preparado” para aceitar esta mudança. Atitudes discriminatórias e machistas não raro marcaram os debates, a escassa participação de tradutores para os idiomas quéchua e aimará (apenas) e outras demonstrações de preconceito linguístico também destacam formas (nem tão) sutis de dominação que persistiram mesmo neste cenário de claro empoderamento indígena e se estenderam à cidade de Sucre, onde foi realizada a AC (GARCÉS V., 2012; SCHILLING-VACAFLOR, 2012). Ainda assim, a presidência da Assembleia foi conferida a uma mulher indígena da região do Chapare – a ex-dirigente *Federación de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa”* (FMCB-BS), Silvia Lazarte.

Mais além, foi através da ação dos representantes indígenas que se avançou no sentido da consolidação da plurinacionalidade no texto constitucional. Esta havia sido definida como eixo da *Propuesta para la Nueva Constitución Política del Estado*, apresentada pelo PU⁵⁷ em agosto de 2006. Este documento ressalta o objetivo da organização em *descolonizar* e, conseqüentemente, *pluralizar* as estruturas do Estado. A demanda do PU incluía a manutenção de um Estado unitário, alterando-se, como princípio, sua relação com a

⁵⁷ Neste momento assinam a *Propuesta* a CSUTCB, a CIDOB, a *Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia*, a FMCB-BS, a Conamaq, a *Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz*, o *Movimiento Sin Tierra Bolivia*, a *Asamblea del Pueblo Guaraní* e a *Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni*.

identidade nacional. Nesta esteira, a concepção de *nacionalidade* enquanto *status* permaneceria, ao passo em que a composição da *identidade nacional* enquanto forma de solidariedade seria diferenciada entre as diversas coletividades – entendidas também como nações.

O uso do termo *nação* em detrimento de *etnias* define o rechaço a abordagens multiculturalistas, ao passo em que legitima o pleito de reconhecimento como entidades sociopolíticas autônomas frente a uma institucionalidade *q'ara* (ver entrevista com representantes masistas em: HARNECKER; FUENTES, 2008, p. 185). Destarte, a conformação de um *Estado Plurinacional* dar-se-ia a partir de uma concepção pluralista da sociedade boliviana, fundamentada na consolidação da noção de “*povos como sujeitos coletivos*”. Colocava-se em pauta, assim, a necessidade de superação do “modelo de Estado liberal e monocultural cimentado no cidadão individual” (PACTO DE UNIDAD, 2006, p. 173). Envolvia, mais além, consolidar o Estado Plurinacional como

um modelo de organização política para a descolonização de nossas nações e povos, reafirmando, recuperando e fortalecendo nossa autonomia territorial, para alcançar a vida plena, para viver bem, como uma visão solidária, desta maneira ser os motores da unidade e do bem estar social de todos os bolivianos, garantindo o exercício pleno de todos os direitos (PACTO DE UNIDAD, 2006, p. 173).

Neste sentido, a proposta avançada pelo PU dava sequência às demandas de plurinacionalismo apresentadas pelos movimentos indígenas desde o período *katarista*, ainda que sua linguagem fosse essencialmente conformada em termos de direitos, característica incorporada pelos movimentos das terras baixas desde a década de 1990. Neste sentido, a prerrogativa à autoidentificação, assim como o direito à autodeterminação, tornaram-se elementos centrais para a proposta do PU. Ficava implicado, com isto, a necessidade de se estabelecerem governos autônomos, geridos por normas e costumes próprios em determinado território, a partir do que se delinearía o direito à terra e aos recursos naturais. A esta forma de autogoverno comunitário seria acrescida a representação direta nos poderes públicos a partir de normas e costumes, para além do sufrágio universal (PACTO DE UNIDAD, 2006).

Mais além, a proposta do PU sublinhava, uma vez mais, a persistência dos modos de vida indígena à “imposição da cultura ocidental”, suas fronteiras e seus sistemas políticos e jurídicos. Salienta-se, com isto, o objetivo de ruptura com os pressupostos de homogeneidade da identidade nacional e do individualismo que fundamenta e legitima a democracia representativa como arena exclusiva de tomada de decisão. Para tanto seria fundamental, de acordo com os movimentos unidos no PU, o estabelecimento do pluralismo jurídico, de forma a garantir o reconhecimento da igualdade das instituições indígenas no contexto do Estado

boliviano. Com isso, o objetivo do PU para a AC é possibilitar a articulação dos movimentos indígenas e campesinos e consolidar sua proposta conjunta, em um contexto no qual “os limites das instituições e formas políticas consagradas estão sendo reavaliados” (SCHAVELZON, 2013, p. 236). Para o PU, esta

decisão de construir o Estado Plurinacional baseado nas autonomias indígenas, originárias e campesinas deve ser entendida como um caminho rumo a nossa autodeterminação como nações e povos, para definir nossas políticas comunitárias, sistemas sociais, econômicos, políticos e jurídicos, e neste marco reafirmar nossas estruturas de governo, eleição de autoridades e administração da justiça, a respeito de formas de vida diferenciadas no uso do espaço e do território (PACTO DE UNIDAD, 2006, p. 174).

As particularidades da indigeneidade são destacadas em inúmeros aspectos. São apresentadas nesta proposta as demandas por reconhecimento em termos culturais e políticos, atravessadas pelo elemento territorial como central para a conformação da identidade indígena. Da mesma forma, a realização de uma AC é apresentada como uma possibilidade real de concretização destas demandas a partir da própria atuação indígena, confirmando a adesão deste grupo aos preceitos democráticos e aos procedimentos legais de alteração constitucional. Mais além, avança sobre a proposta de reconhecimento da existência de sujeitos coletivos e de instituições que se baseiem em sua existência e legitimem suas práticas no interior das comunidades. Por fim, a proposta de um Estado plurinacional só pode ser alcançada a partir da conformação de autonomias territoriais que representem estes sujeitos coletivos, confluindo, portanto, para a interpenetração entre a socioespacialidade indígena e uma nova compreensão do Estado boliviano.

Evidentemente, a transposição desta proposta para os debates na AC não foi livre de percalços. Igualmente, ainda que consensos acerca dos avanços e retrocessos da nova Constituição Política do Estado boliviano (CPE) possam ser escassos, tanto no processo de sua elaboração como nas interpretações acadêmicas, é reconhecido que o texto tenha confirmado o comprometimento da luta pela descolonização das estruturas do Estado. Cabe apontar também que o texto produzido na AC até sua conformação final na CPE seguiu um caminho bastante tortuoso. A finalização do processo constituinte foi bastante conturbada, particularmente pelo rechaço da população de Sucre à realização da AC na cidade após o debate a respeito da manutenção da capital político-administrativa em La Paz (Prada in: SVAMPA *et al.*, 2010a). Com isto, o texto foi aprovado “por alto” em Sucre em novembro de 2007, tendo sido finalmente aprovado em detalhe em 8 de dezembro de 2007 em Oruro com mais de 2/3 dos 164 constituintes presentes na sessão – na qual apenas uma organização da

oposição tomou parte (IAMAMOTO, 2013, p. 225). Mais além, o documento deveria seguir ainda para a aprovação em referendo nacional a ser convocado pelo Congresso. Entretanto, o Legislativo só convocou o pleito após o governo ter acatado a renegociação de parte do texto com a oposição, em um processo que resultou na alteração de mais de 100 artigos (IAMAMOTO, 2013). A despeito destas alterações, é possível dizer que a CPE pauta mudanças substanciais da concepção da indigeneidade. A seguir, será apresentada uma análise sobre a conformação da CPE em face à *Propuesta* apresentada pelos movimentos indígenas e camponeses, de forma a ressaltar como se altera a relação entre indígenas e o Estado neste novo cenário.

Seguindo o documento do PU, o processo de descolonização do Estado e a construção de uma perspectiva plurinacional sustentar-se-ia sobre uma base tripla conformada pelo *reconhecimento de sujeitos coletivos*, pela *interculturalidade democrática e institucional* e pela *consolidação da autonomia territorial e governativa*. Na CPE, o reconhecimento do caráter plural da sociedade boliviana começa a ser delineado no preâmbulo da Constituição, quando se vê confirmada a perspectiva anticolonial que serviu de guia aos processos sociais e políticos que conduziram à realização da AC. Evidencia-se neste momento a compreensão dos “ciclos históricos” longos e curtos, bem como a importância dos ciclos de protestos do período recente na Bolívia, apontando para a pluralidade que marca a sociedade boliviana.

O povo boliviano, de composição plural, desde a profundidade da história, inspirado nas lutas do passado, na sublevação indígena anticolonial, na independência, nas lutas populares de liberação, nas marchas indígenas, sociais e sindicais, nas guerras da água e de outubro, nas lutas por terra e território e com a memória de nossos mártires construímos um novo Estado.

Um Estado baseado no respeito e igualdade entre todos, com princípios de soberania, dignidade, complementariedade, solidariedade, harmonia e equidade na distribuição e redistribuição do produto social, onde predomine a busca por viver bem, com respeito à pluralidade econômica, social, jurídica e cultural dos habitantes desta terra; em convivência coletiva com acesso à água, trabalho, educação, saúde e moradia para todos (BOLÍVIA, 2009).

Assim como o processo de construção deste novo Estado contara com a participação de diversos atores sociais, seria de se esperar que sua forma final – a ser plasmada na CPE – refletisse os direitos de todos. Esta nova orientação demandava a superação das reformas multiculturais, nas quais o esforço de inclusão se revelara uma forma de assimilação e de fragmentação da força política e social de grupos e identidades marginalizadas pelas instituições econômicas e políticas liberais.

Para a consolidação de uma tal mudança a constitucionalização da existência de sujeitos coletivos é fundamental, dado que rompe com as noções de homogeneidade da

identidade nacional e da contiguidade entre a unidade territorial do Estado e a totalidade do *corpus* nacional. Mais além, o reconhecimento do embasamento cultural e étnico destas coletividades compete por questionar os próprios valores liberais a informar a cidadania, apontando para a possibilidade de coexistência de formas socioespaciais e políticas sem que isto necessariamente pressuponha a hierarquização destas. Por fim, a conformação de sujeitos coletivos de direito também impõe um desafio à supremacia do liberalismo político como orientação da democracia – que equaliza o *status* de cidadania a uma concepção individualista da ação política. Em suma, o reconhecimento constitucional de sujeitos coletivos emerge como uma extrapolação das fronteiras legais do texto constitucional, contribuindo para uma alteração da forma e conteúdo político do Estado. Abre-se, com este avanço, a possibilidade de processos políticos autônomos, no qual a afirmação da identidade de grupos coletivos se alia à conformação de entidades autogovernativas.

Na CPE, o “sujeito-chave” (SCHAVELZON, 2009) a partir do qual serão conformadas as novas instituições para a realização deste potencial de autonomia são as “nações e povos indígena originário campesino” (IOC). Esta categoria composta baseia-se no histórico de aglutinação das organizações que lutaram pela plurinacionalidade desde o período *katarista* da CSUTCB, passando pela Marcha e pela AN dos princípios da década de 1990, pelos protestos pró-constituintes de 2002 e indo até sua conformação legal a partir das organizações que compunham o PU. O termo reflete, pois, as formas de identificação utilizadas pelos grupos que enviaram conjuntamente a proposta constituinte em favor da plurinacionalidade e da autodeterminação e autonomia governativa – a dizer, para aqueles do altiplano, *originários*, para os da terras baixas, *indígenas* e para aqueles cuja estrutura organizativa espelhassem as formas sindicais, *campesinos* (ALBÓ, 2009b, p. 87; GARCÉS V., 2012, p. 85).

Na Constituição, os três termos surgem como *essencialmente* equivalentes, sendo que o sujeito IOC é descrito como “toda a coletividade humana que compartilhe identidade, cultura, idioma, tradição histórica, instituições, territorialidade e cosmovisão, cuja existência é anterior à invasão colonial espanhola” (Art. 30). De acordo com Albó (2009b), o termo apresenta um caráter unitário decorrente da “existência pré-colonial” destes sujeitos coletivos. Esta definição é bastante próxima daquela apresentada pelo Convênio 169 da OIT, onde *povos indígenas* são descritos como aqueles que descendem de populações que antecedem à “conquista ou colonização ou [o] estabelecimento de suas fronteiras atuais [do Estado] e que, independente de sua condição jurídica, mantêm algumas de suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas ou todas elas” (ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO

TRABALHO, 2011, Art. 1). O sujeito IOC revela-se, portanto, muito mais próximo de uma concepção transnacional e legalista de povos indígenas que emerge no discurso das terras baixas durante a década de 1990 do que uma compreensão étnico-classista de marginalização social e política que dominou o discurso da CSUTCB durante a década de 1980.

Entretanto, parece mais preciso apontar para a “história de exclusão e invisibilização por parte do Estado de sua própria base ou composição social” como a principal fonte para a organização desta identidade comum, em detrimento da existência pré-colonial destacada pelo texto (GARCÍA Y., 2012, p. 101). Como aponta Schavelzon (2009), a inclusão de *campesino* ao termo – sem vírgulas ou o “e” que figurava na proposta do PU –, resulta mormente do posicionamento de setores não indígenas da própria base do MAS e de suas expectativas com a relação à representação do campo na Constituição. Ainda assim, não estiveram completamente ausentes discussões entre aqueles campesinos que não se consideravam indígenas, ou ainda por parte dos chamados colonizadores⁵⁸ que não se identificavam com nenhum dos termos. Entretanto, para o autor, há mais um processo de confluência do que de divergência entre os aspectos rurais e indígenas, ao que acrescenta que a conformação do IOC

fala do processo inverso ao de meados do século [XX] e dá conta de como, na política boliviana, são reconhecidos como indígenas tanto os membros de grupos étnicos caçadores e coletores amazônicos, os membros de comunidades do altiplano, de atividade rural, com distintos graus de vinculação com as cidades e qualquer pessoal que viva na cidade ou no campo mas que se reconheça como descendente de etnias pré-hispânicas (SCHAVELZON, 2009, p. 42).

Destacadas as congruências, resulta importante, todavia, apontar que as distinções permanecem entre sujeitos indígenas e campesinos, não apenas no que privilegia sua identificação com bases étnicas ou classistas e quanto a suas estruturas organizativas – em sindicatos ou *ayllus* –, mas como isto repercute em concepções distintas acerca da terra e do território (CRABTREE; CHAPLIN, 2013). Nesta esteira, enquanto a base indígena sugeriria o compartilhamento territorial enquanto conformador da identidade coletiva e da solidariedade social, a campesina refere-se a uma compreensão parcelar, individual e rural da terra como base de sustento. Neste aspecto, a junção entre identidades classistas e étnicas na conformação do sujeito IOC refletiria uma compreensão ruralizada da indigeneidade (GARCÉS V., 2012), ecoando o projeto nacionalizador de 1952 e excluindo do processo setores não rurais e migrantes.

⁵⁸ Schavelzon destaca também que no processo de discussão da AC os até então referidos como colonizadores passaram a rechaçar o termo e reclamaram o status de “comunidade intercultural do campo”, tendo também alterado o nome de sua organização, que também fazia parte do PU (SCHAVELZON, 2009).

Outrossim, a concepção de “nações e povos IOC” como uma nova *categoría*, para além de efetivamente reconhecer uma identidade comum, conformada na luta social, institucionaliza tal aliança como base para a definição de políticas públicas para um grupo com objetivos políticos bastante diversos. Destarte, estão constitucionalmente plasmadas as aspirações comuns e diferenças relevantes que foram resultado de processos de politização e ampliação das fronteiras da identidade indígena durante o período neoliberal. Como apontou um assessor da Conamaq, em entrevista em 2010,

[n]ão estamos contentes com a ideia de indígena campesino originário, mas ainda assim é uma melhora. A direita pôs obstáculos ao marco da Assembleia Constituinte e uma fragmentação colocaria em perigo nossas demandas do *proceso de cambio* desta estrutura do Estado. Então se trata de um acordo político (*apud* FONTANA, 2012, p. 250)

Não se implica aqui que os campesinos não sejam também indígenas, ou que muitos indígenas não exerçam também a atividade rural: o intuito é ressaltar como as distintas concepções podem resultar com que a visão de mundo de um grupo internamente dominante se imponha sobre as demais. Isto é particularmente complexo em se tratando de populações minoritárias, como é o caso de diversas etnias das terras baixas, e cobrará bastante importância nos conflitos que se desenrolarão após a conclusão da AC.

A despeito das contradições explícitas e implícitas, é inegável que a pluralização indica um avanço substancial ao conferir o direito de autodeterminação aos sujeitos coletivos. Sobre este ponto, é possível afirmar que a CPE representa os esforços pela consolidação de uma nova concepção de sociedade e de Estado na Bolívia, ou de “um modelo de organização política para a descolonização” (GARCÉS V., 2012, p. 63). A constitucionalização de sujeitos coletivos, portanto, tanto serve de base para a definição do Estado Plurinacional planteado pelo PU como é dependente da construção de uma base jurídico-administrativa plural para se efetivar. Com isto, o direito à autodeterminação de sujeitos políticos coletivos adquire uma importância central na temática plurinacional, pois implica repensar tanto a territorialidade estatal como o pluralismo jurídico, além das possibilidades cogovernativas entre os diversos sujeitos coletivos e o Estado.

Destarte, o reconhecimento constitucional do sujeito IOC na composição da totalidade da nação boliviana, juntamente às bolivianas e bolivianos, às comunidades interculturais e afrobolivianas⁵⁹, também constitui um avanço substancial com relação à

⁵⁹ Também destaca Schalvezon que as discussões a respeito da definição do “povo boliviano” incluíram identificações de classe e gênero, origem rural ou urbana, além de outras formas étnico-culturais, como o

normativa anterior (Art. 3). Assim, ao passo em que o *povo* como um todo passa a ser titular da soberania (Art. 7), o mesmo conceito se refere também à diversidade que compõe o conceito de IOC, criando duas concepções possíveis de relação entre sujeitos políticos coletivos e as modalidades de representação destas identidades (KOMADINA, 2009, p. 105). Em sua forma final, portanto, o povo boliviano segue descrito como o todo da população no contexto da totalidade territorial – sendo o Estado definido de forma Unitária Social de Direito Plurinacional Comunitário (Art. 1). Mais além, o povo é composto por distintos sujeitos coletivos – povos, nações e comunidades –, mas também individuais. Com isto, a plurinacionalidade, como a existência de *múltiplas identidades nacionais*, coexistiria com uma ideia mais ampla de nacionalidade boliviana como um *status*, mas também como uma *identidade*, que compartilha uma história e propósito comum, a qual abarca as demais contidas em seu interior.

Assim, seguindo os elementos contidos na *Propuesta*, a constitucionalização da plurinacionalidade boliviana – estabelecido no Artigo 1º da CPE – requeria, ademais, a adoção de uma perspectiva intercultural que conjugasse a preservação de formas ocidentais com o reconhecimento da pluralidade em diversas esferas – política, econômica, jurídica, cultural e linguística. Diferencia-se, assim, de uma concepção multiculturalista centrada nos aspectos cultural e linguístico que visa assimilar as demais esferas à concepção liberal-hegemônica no contexto do Estado. Para o PU, o reconhecimento da pluralidade se desenvolveria a partir de uma concepção intercultural dos processos de tomada de decisão, amparado pelo pluralismo jurídico que conferia legitimidade às normas e costumes no contexto das comunidades. Predicava-se, destarte, que os poderes estabelecidos deveriam contar com a participação direta de representantes das comunidades indígenas, estabelecendo igual hierarquia entre formas democráticas e judiciais indígenas e ocidentais. A adoção de uma tal perspectiva implicaria necessariamente recriar as formas institucionais do Estado para que não apenas o indivíduo indígena seja incorporado por elas, mas que as próprias estruturas de ação e conhecimento sejam conformadoras destas instituições a partir do reconhecimento de sujeitos coletivos.

Tal prerrogativa também está presente na Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas da ONU, publicada em 2007. Esta defende o direito à autodeterminação perante aos Estados, “reconhecendo a necessidade urgente de respeitar e promover os direitos intrínsecos dos povos indígenas, que derivam de suas estruturas políticas, econômicas e sociais e de suas

mestizo, sendo que algumas delas chegaram a fazer parte do texto inicial, que foi alterado no Congresso antes que se chegasse à conformação apresentada acima (SCHAVELZON, 2009).

culturas, de suas traduções espirituais, de sua história e de sua concepção da vida, especialmente os direitos às suas terras, territórios e recursos” (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 2008). Analogamente, o direito à “livre determinação e à territorialidade” (Art. 30, parágrafo II, no. 5) dos sujeitos IOC incluído na CPE implica o reconhecimento da integridade cultural indígena, direitos de terras e recursos e a não discriminação em esferas de bem estar social, além da participação política de representantes destes povos nas decisões que lhes dizem respeito. Com isto, a Constituição assume a interculturalidade como “base essencial” para a consolidação do Estado plurinacional, entendida como um instrumento de promoção da “coesão e a convivência harmônica e equilibrada entre todos os povos e nações” (Art. 98).

Mais além, no Artigo 30, consolidam-se diversos direitos dos sujeitos coletivos, dentre eles o de “exercício de seus sistemas políticos, jurídicos e econômicos em acordo com sua cosmovisão” (no. 14) e a obrigatoriedade do direito de consulta sempre que medidas legislativas e administrativas possam afetá-los – particularmente no que diz respeito a recursos naturais e ao território – (no. 15). São também direitos políticos dos sujeitos IOC que suas instituições façam parte da conformação do Estado (no. 5), assim como que esteja garantida sua participação em órgãos e instituições estatais (no. 14). Uma tal conformação intercultural das instituições decisórias implicou na constitucionalização de três formas distintas de democracia: a *comunitária*, relativa às normas e costumes em determinada comunidade, a *participativa*, relativa às consultas e referendos (entre outros), e a *representativa*, relacionada ao sufrágio universal, igual, direto, secreto e livre (Art.11). Assim, não apenas se ampliaram os mecanismos de participação nos processos de tomada de decisão existentes, mas desenvolveram-se uma “assimetria institucional, isto é, a incorporação de mecanismos e formas de autogoverno da diversidade e pluralidade social” (GARCÍA Y., 2012, p. 94). Com a legitimação da democracia comunitária o contexto plurinacional é a reconhecida a pluralidade de práticas consuetudinárias como formas válidas de definição de representantes também no âmbito nacional e não apenas restritas às comunidades, como constava no Art. 171 da constituição anterior.

Tem-se, pois, que a conformação do Estado Plurinacional na CPE se sustenta tanto sobre o reconhecimento conferido aos sujeitos coletivos, apresentados como povos e nações IOC – mas também em referência aos afrobolivianos –, quanto como a partir de uma perspectiva intercultural que sustenta as formas econômicas, políticas, culturais e jurídicas do país, conferindo a base para um modelo de democracia que conjuga participação direta, representação e usos e costumes. O último elemento a ser considerado aqui se relaciona,

enfim, à base para a organização política e administrativa destes sujeitos coletivos, assim como as diversas formas de interculturalidade: a conformação territorial. Como já salientado nos capítulos anteriores, a questão do território constituiu um elemento central das demandas indígenas desde a Marcha de 1990. De acordo com a *Propuesta* do PU, as autonomias seriam o ponto de partida a partir do qual se consolidaria a unidade plurinacional, dado que

a autonomia indígena originária e campesina é a condição e o princípio da liberdade de nossos povos e nações como categoria fundamental de descolonização e autodeterminação; está baseada nos princípios fundamentais e geradores que são motores da unidade e articulação social, econômica e política ao interior de nossos povos e nações e com o conjunto da sociedade. Insere-se na busca incessante da construção da vida plena, sob formas próprias de representação, administração e propriedade de nossos territórios (PACTO DE UNIDAD, 2006, p. 182).

Destarte, o *Pacto* defendia as autonomias como unidade básica de um reordenamento territorial *heterogêneo* em contraposição à ideia de sobreposição total entre unidade territorial e a identidade coletiva homogênea do Estado-nação. Para os integrantes do PU, as “autonomias apontam para o rompimento da verticalidade do Estado atual, sua estrutura de poder, permitindo a construção de um novo Estado desde ‘abaixo’, desde as bases” (PACTO DE UNIDAD, 2006, p. 182).

Entretanto, a proposta autonomista indígena enfrentou uma outra, de autonomia departamental. Como já pontuado rapidamente, o pleito autonômico capitaneado por Santa Cruz defendia descentralização administrativa em favor do maior controle departamental sobre os ingressos provenientes da exploração dos recursos naturais na região e sobre o crescente poder do agronegócio nestes departamentos. Quando o resultado negativo do referendo no âmbito nacional negou também a vinculação das autonomias onde elas foram aprovadas, as elites locais convocaram a população da *Media Luna* em sucessivos *cabildos* – uma espécie de assembleia popular – que chegaram a reunir um milhão de pessoas em favor da construção de um Estatuto Autonômico próprio e extraoficial (PLATA, 2008). Sustentada por um discurso de *mestizaje*, a identidade *camba* fora definida em oposição à identidade indígena do altiplano. Ao convocar um discurso identitário legitimador de caráter (anti)étnico, as elites *cruceñas* e da *Media Luna* ecoavam as mesmas formas indígenas as quais contestavam – inclusive em seus repertórios de protesto, como greve de fome e assembleias abertas, por exemplo – e angariaram uma considerável base de apoio popular na região (GUSTAFSON, 2006). Ademais, pressionaram a inserção de sua perspectiva de reestruturação territorial-administrativa no contexto da AC.

Polarizada que estava entre o pleito plurinacional e os interesses oposicionistas, a pauta autonômica rendeu uma ampla discussão nestas duas frentes. A Parte Terceira da CPE⁶⁰ estabelece a base a partir das quais o território boliviano se organizaria em autonomias departamentais, regionais e municipais, além das IOC, estabelecendo as competências exclusivas a cada uma destas formas autonômicas. Detalha também as competências compartilhadas e concorrentes entre as autonomias IOC e as demais. Sobre as autonomias IOC, a CPE a descreve “o autogoverno como exercício da livre determinação” (Art. 289), baseado “nos territórios ancestrais, atualmente habitados por estes povos e nações” (Art. 290). Enfim, a conformação territorial das autonomias IOC deveria respeitar os limites territoriais preexistentes no Estado, podendo constituir uma região indígena caso estas autonomias apresentassem territórios contíguos (Art. 295). Por fim, o direito à autodeterminação IOC requeria também a conformação de estatutos próprios baseados em seus usos e costumes (Art. 296), tornando compulsória a positivação de formas consuetudinárias de legislação comunitária.

No texto final as autonomias departamentais ganharam maior destaque, garantidas em parte pelas negociações com a oposição no Congresso. Desta forma, a autonomia IOC ficou limitada às fronteiras municipais, departamentais ou das TCOs existentes, tendo também retirado o controle dos povos indígenas sobre os recursos naturais em seus territórios. Este último ponto, salienta Schavelzon (2009), também foi reforçado pela própria base campestre do MAS, cujos interesses sobre as administrações municipais se colocavam muitas vezes em conflito com aqueles por autonomia indígena. Em termos mais gerais, o texto deixava ainda muitos pontos a serem detalhados pela legislação reguladora, particularmente em termos das distribuição de competências entre os distintos níveis de governo (DE LA FUENTE, 2012).

Isto posto, ainda que a disputa entre governo e oposição tenha pesado principalmente sobre a questão das autonomias, é possível dizer que os elementos defendidos na *Propuesta* do PU lograram uma considerável inserção institucional na CPE. Ainda que não se encontrasse completamente consolidada – muitos elementos foram deixados em aberto para a posterior legislação regulatória –, a abordagem intercultural do novo texto parecia criar os mecanismos para a convivência entre formas indígenas e ocidentais dentro do contexto de um Estado uno. A constitucionalização da plurinacionalidade apontou para flexibilização da relação entre a territorialidade estatal e as identidades coletivas, assim como entre a

⁶⁰ “*Estructura y Organización Territorial del Estado*”, que compreende os artigos 269 a 305.

institucionalidade ocidental e a indígena, a partir de uma abordagem legal que conferiu centralidade à construção do sujeito coletivo e da organização sociopolítica a partir de normas e costumes próprios. O texto final da CPE foi aprovado em referendo em 25 de janeiro de 2009.

6 TEM-SE TAMBÉM QUE, AO PASSO INDÍGENA NO PODER = PODER INDÍGENA? A INDIGENEIZAÇÃO DA NAÇÃO-ESTATAL E O RECONHECIMENTO POLÍTICO DA IDENTIDADE INDÍGENA

“La etnicidad, la identidad nacional es un tipo de identidad fuerte, que predomina y organiza al resto de las otras identidades, la identidad que unifica a todas las identidades es la identidad nacional, las naciones son un artefacto político de larga duración histórica, es una voluntad política que se concretiza en un territorio, además este artefacto político cultural es consistente, la nación es donde uno tiene certidumbre”

GARCÍA LINERA, A. em discurso proferido na Faculdade de Ciências Econômicas da Universidad Mayor de San Simón em Cochabamba em abril de 2014

Com este último capítulo, busca-se concluir o trabalho com uma discussão sobre os processos atuais de avanço do reconhecimento da identidade indígena na Bolívia. Em dezembro de 2009, Evo Morales foi eleito o primeiro presidente após a ratificação da nova Constituição, com 64,22% do total de votos e 110 assentos no Congresso, contra apenas 34,42% do total para os partidos de oposição, dentre os quais se destaca a agrupação cidadã *Plan Progreso para Bolivia – Convergencia Nacional* com 26,46% dos votos e 50 assentos congressuais (MOKRANI; CHÁVEZ, 2012, p. 376). Ficou saliente então a “vitória” da luta popular sobre as forças de oposição ao *proceso de cambio*, conclamando a centralidade do MAS como instrumento dos movimentos sociais e liderança em um novo momento político e social do país.

Retoma-se, pois, o discutido até o momento para compreender a nova fase em que se insere a relação entre os movimentos indígenas e o Estado. Tem-se que a emergência da indigeneidade na Bolívia democrática configurou um processo contencioso com relação às instituições do Estado, tendo impulsionado a ampliação do regime de cidadania ainda durante

o período neoliberal. Neste momento a luta dos povos indígenas esteve motivada pelo reconhecimento de sua identidade como legítimos cidadãos do Estado boliviano, sendo que seus direitos deveriam ser garantidos como tal. Nesta esteira, as alterações multiculturais promovidas pelo Estado reconheceram o direito à cidadania e legitimaram práticas indígenas no interior de suas comunidades, mas seguiam a endereçar estes sujeitos a partir de uma *política da diferença*, que cerceava sua inserção nos processos de tomada de decisão.

Um segundo momento do processo de politização pode ser entendido como a fase de aglutinação das identidades sociais, para a qual a indigeneidade surge como base de solidariedade. Neste período observou-se o crescimento da autoidentificação indígena no país, assim como o alargamento da compreensão da identidade. Este momento esteve marcado por uma difundida compreensão de que a política da diferença do período anterior fora insuficiente para permitir uma conformação autônoma da identidade indígena na Bolívia. Assim, a luta por reconhecimento avança sobre a arena política, demandando não apenas que os sujeitos indígenas sejam inseridos como cidadãos no contexto liberal do Estado, mas que, como sujeitos coletivos, sejam reconhecidos tanto em sua autonomia enquanto entidades soberanas quanto como participantes ativos dos processos decisórios na sociedade como um todo.

Neste aspecto, a conformação da identidade indígena como uma identidade eminentemente política associou-se a um movimento de acirramento da crítica anti-imperialista e antineoliberal, somando-se também ao crescente descrédito das instituições democrático-representativas, particularmente dos partidos existentes. A luta social assume, então, uma dimensão crítica e anticolonial de frente dupla, a qual reclama mudanças substanciais na conformação do Estado a partir das bases. Na arena institucional-representativa desenvolveu-se uma alternativa política que logrou condensar os interesses da população insurgente, reclamando-se instrumento dos movimentos sociais e sustentando uma identidade consonante com esta que emergira das ruas. O crescimento do MAS refletiu, no seio de uma instituição partidária, a conformação de uma identidade indígena-popular ampliada que, assim como a folha de coca que simboliza as origens do partido, aponta para a confluência da luta antineoliberal e posiciona-se em favor do reconhecimento da cultura indígena. Com a chegada deste novo partido ao poder a produção de uma nova constituição avançou em consolidar a Plurinacionalidade que emergira da demanda indígena, ao passo em que avançou nos processos nacionalizantes que visionavam recobrar a soberania do país sobre seus recursos naturais. Conformou-se, a partir do pacto entre as identidades indígenas e campesinas que avançaram na crítica ao Estado-nação desde o período nacionalista, uma nova

categoria, a partir da qual seria possível consolidar o ideal intercultural que havia confluído para esta mudança das elites políticas do país.

Ainda que se tenha logrado haver participação indígena neste processo de “refundação do país”, observa-se a permanência de parte das estruturas que subordinavam a população indígena no passado ainda persistem no contexto plurinacional. Como apontado anteriormente, as correlações de forças entre governo e oposição e, na base do governo, entre indígenas e camponeses, contribuíram para gerar um texto que, não obstante avanços inegáveis em termos de pluralização institucional, dista em muitos aspectos da proposta indígena. Este distanciamento do MAS com respeito às propostas indígenas torna-se cada vez mais evidente durante o segundo mandato do partido, no qual se destacam a adoção do pacote de leis regulatórias para a aplicação da CPE e o conflito na região do TIPNIS. Neste novo cenário observa-se a emergência de um discurso cada vez mais indigeneizado por parte do governo, enquanto, por outro lado, as políticas terminam por isolar cada vez mais o papel das vozes indígenas dissidentes do Estado – contribuindo assim para a retomada de uma política que exclui a perspectiva pluralista que alimentou o debate constitucional durante o mandato anterior.

O pacote de cinco leis regulatórias⁶¹ da Constituição – aprovadas entre junho e julho de 2010 – e a *Ley de Deslinde Jurisdiccional*⁶² (LDJ) tratavam de normatizar o funcionamento do sistema eleitoral, as autonomias, a participação indígena nos poderes do Estado e os parâmetros da justiça comunitária no contexto do Estado plurinacional. A questão da inclusão da representação indígena nas instituições decisórias da Bolívia é um aspecto crítico para a consolidação do Estado Plurinacional, como apontado anteriormente. A conformação de um projeto democrático intercultural requer não apenas que povos indígenas sejam consultados a respeito das decisões de governo, mas que eles tenham participação efetiva e poder de influência sobre os resultados destes processos. Consta essencial para um tal projeto a consolidação de uma proposta institucional intercultural, com a sobreposição de mecanismos de democracia representativa, participativa e comunitária, que valide não apenas as normas e costumes nos âmbitos comunitários, mas que estes também sejam reconhecidos enquanto forma de definição de representantes indígenas nas instituições oficiais em âmbito nacional.

⁶¹ *Ley del Órgano Electoral Plurinacional*, n° 18, de 16/06/2010; *Ley del Órgano Judicial*, de 24/06/2010 n° 25; *Ley del Régimen Electoral*, n° 26, de 30/06/2010; *Ley del Tribunal Constitucional Plurinacional*, n° 27, de 06/07/2010; e *Ley Marco de Autonomías y Descentralización*, n° 31, de 19/07/2010.

⁶² Lei n° 73, de 29/12/2010.

Com relação ao poder Legislativo, a criação de circunscrições especiais IOC – a serem eleitos a partir de normas e costumes comunitários – já estava prescrita na CPE. Visava-se garantir a participação das nações efetivamente minoritárias no Congresso boliviano, as quais não obteriam quórum suficiente para a eleição de representantes a partir do cálculo proporcional. Ainda que as negociações iniciais com as organizações indígenas demandassem a criação de 18 assentos exclusivos para a representação dos sujeitos coletivos – indígenas e afrobolivianos –, a *Ley del Régimen Electoral* (LRE) determinou que seriam 7 as circunscrições IOC de um total de 130 representantes na Câmara de Deputados. Contraditoriamente ao que se pleiteia com a criação de circunscrições especiais, a definição do total de assentos IOC foi também baseada em um critério numérico relativo à desproporcionalidade de representação de um pequeno contingente populacional indígena contra populações bem maiores que também teriam direito a apenas um assento no Congresso (GARCÉS V., 2013, p. 55). Observa-se a dificuldade de se compatibilizar a representação de sujeitos coletivos no interior da instituição, cuja base da representação sustenta-se na relação entre cidadania e voto individual. Uma tal distribuição dos assentos no Legislativo, para além de excluir diversas comunidades da participação nos processos decisórios, termina por reforçar uma compreensão de indígenas como minorias (numéricas) sociais e, portanto, restringindo sua participação enquanto conformadoras das instituições do Estado. Contribui, ademais, para fortalecer o entendimento de que a via eleitoral-representativa é o único caminho possível para o acesso a estas mesmas instituições, reforçando os mecanismos tradicionais da democracia liberal em detrimento de uma concepção democrática intercultural presente na CPE.

Com relação aos demais poderes do Estado, os Tribunais Judicial e Supremo Eleitoral bolivianos garantiam a participação de representantes IOC, definidos por autoidentificação pessoal – como presente na *Ley del Tribunal Constitucional Plurinacional* (LTCP) e *Ley del Órgano Electoral Plurinacional* (LOEP). Entretanto, a exigência de haver concluído estudos superiores para a integração de seus quadros freava a inclusão de grande parte dos indígenas que não possuem formação acadêmica. Questiona-se a razão da hierarquização entre a cosmovisão indígena e a formação educacional ocidental para um cargo que deva avaliar a aplicação de normas e costumes. Ao mesmo tempo, limita-se o uso de normas e costumes àqueles grupos que já tivessem acedido às autonomias, além de submeter uma série de decisões comunitárias à jurisdição ordinária, cerceando a autonomia decisória da jurisdição indígena (LDJ). Resulta problemático nas alterações a interferência

externa nos processos decisórios das nações e povos IOC, assim como o impacto das decisões tomadas pelo o Estado e sobre a autonomia destas coletividades.

Este elemento é particularmente contraditório no que tange o mecanismo de consulta prévia, que afirma que povos indígenas devam ser consultados “de forma obrigatória com anterioridade da tomada de decisões a respeito da realização de projetos, obras ou atividades relativas à exploração de recursos naturais” (LRE, Art. 39). Neste sentido, argumenta-se que políticas defendidas desde o Estado devam tomar em conta as populações afetadas, de forma a respeitar seu direito de autodeterminação. Entretanto, o resultado da consulta não é apresentado como de caráter vinculante. Com isto, as ações estatais podem atropelar decisões legalmente reconhecidas por parte dos povos e nações IOC, enfraquecendo, uma vez mais, os instrumentos de democracia intercultural existentes.

Este novo pacote legal foi recebido com bastante resistência por parte das organizações indígenas. As críticas direcionavam-se às restrições impostas à representação indígena nas instituições estatais, assim como o impacto hierarquizante destas novas leis sobre as autonomias IOC. Efetivamente, a nova normatividade resultou fortemente constritora das arenas decisórias recém-abertas à participação de representantes indígenas, restritas a uma concepção minoritária destes povos na composição das instituições legislativas. Simultaneamente, a conformação final das autonomias também foi alvo de várias críticas por parte das oposições regionais ao governo de Morales, resultando em uma posição de difícil negociação para a situação. Enfim, estas cinco leis revertem, em partes, alguns avanços importantes logrados pela AC e consolidados na CPE, e tiveram impacto negativo sobre o reconhecimento de formas políticas indígenas no contexto estatal boliviano.

Ademais, tem-se que a nova normatividade reforça a perspectiva individualista de avaliação da participação dos povos indígenas, em detrimento de sua conformação enquanto sujeitos coletivos, autodeterminados e com igualdade e autonomia normativa. Restritas as possibilidades reais de atuação a partir de normas e costumes, assim como a efetividade dos mecanismos de consulta no sentido de alterar os rumos das políticas públicas, resta como opção institucional viável apenas a inclusão nos quadros institucionais a partir da forma tradicional de postulação e escolha de representantes: o partido. O aumento do apoio ao MAS nas eleições de 2009 – que ainda se coloca na esfera representativa como *O* ator da mudança e instrumento dos movimentos sociais – reflete ainda mais o isolamento de formas políticas comunitárias (MOKRANI; CHÁVEZ, 2012, p. 383).

Mais além, confere-se ao Estado a prerrogativa de se impor sobre as decisões tomadas internamente quando do interesse mais amplo da nação. Ora, isto contradiz o

princípio básico de igualdade entre sujeitos individuais e coletivos como pressupõe a interculturalidade: a inserção indígena não se resolve apenas em termos quantitativos, mas pela própria qualidade do envolvimento destes povos nos processos decisórios e pelo reconhecimento de suas formas políticas e sociais enquanto igualmente válidas e legitimadas no contexto plurinacional do Estado. Este descompasso entre a pretensa autonomia dos sujeitos IOC e as crescentes prerrogativas do Estado fez-se evidente com o conflito deflagrado na região do TIPNIS em 2011.

O problema desenrolou a partir da construção de uma rodovia⁶³ que ligaria diretamente o departamento de Beni às terras altas, passando pela região que, ademais de ser parque de preservação ambiental, também era território indígena, como resultado das negociações após a Marcha de 1990. Como se não bastasse a ausência de consulta prévia aos povos indígenas da região, também se misturavam no conflito os interesses brasileiros investidos ligação com o Oceano Pacífico que se facilitaria com a realização da via, assim como os interesses dos colonizadores⁶⁴ – ou interculturais – assentados no TIPNIS (CRABTREE; CHAPLIN, 2013). Desde o princípio, o conflito evidenciou as contradições presentes entre a autonomia das decisões indígenas e o avanço das políticas de Morales, além daquelas presentes no interior da própria aliança que dava base ao PU e à identidade IOC.

Para o governo, a construção da rodovia era um elemento vital para o desenvolvimento do país, mas não só isso – era importante, principalmente, para que os povos indígenas superassem sua condição “selvagem” e se integrassem com o restante do país:

Deve-se admitir as necessidades mais urgentes, deve-se diferenciar entre qual dá mais benefícios a nossos irmãos do TIPNIS; a rodovia ou manter-se na clandestinidade, manter-se como indigentes, ou inválidos [*invigentes*], manter-se como selvagens, vamos dizer, qual é o mais importante, eu creio que essas diferenças devem ser admitidas [...]. Não queremos que os indígenas (do TIPNIS) vivam mais como selvagens (Entrevista à Roberto Coraite, *in*: GARCÉS V., 2013, p. 92)

Em termos gerais, o discurso do governo apresenta o projeto da rodovia como uma proposta de desenvolvimento que impulsiona a inclusão dos povos indígenas a partir da ideia de *suma qamaña*. Ou, ainda, do que García Linera (2010) chamou de “socialismo comunitário”, colocado em termos gerais como a orientação econômica da Bolívia no contexto intercultural.

⁶³ Embora o projeto inicial de criação da rodovia data de 2006, as licenças ambientais para a aprovação do setor que passa pela região do TIPNIS – Villa Tunari-San Ignacio de Moxos – foram concedidas em agosto de 2010, sendo que o financiamento brasileiro (no valor de 332 milhões de dólares) para a realização do projeto fora contratado pelo governo boliviano em maio de 2011 (GARCÉS V., 2013, p. 90).

⁶⁴ Como mencionado no terceiro capítulo, a região do TIPNIS já era marcada pelo conflito entre os interesses de preservação do território por parte dos povos indígenas locais, contrariamente ao avanço dos colonizadores ligadas a cultivos comerciais – particularmente a coca.

No socialismo comunitário, a natureza é parte imprescindível da própria vida e deve-se cuidar [da natureza] com maior força e razão que da própria vida do ser humano. Se é gerada riqueza, não será destruindo a natureza, mas preservando-a, para satisfazer necessidades. No socialismo comunitário há um livre desenvolvimento das capacidades humanas no marco da comunidade [...].

O socialismo comunitário se caracteriza por um respeito supremo não ao lucro nem ao benefício, mas à vida humana e à natureza; um apego à comunidade, à solidariedade, à fraternidade e ao trabalho em equipe como fundamentos de seu trabalho, de suas iniciativas e de suas decisões. O individualismo não desaparece, há um desenvolvimento da individualidade, mas se desenvolve em meio ao desenvolvimento da comunidade [...] (GARCÍA LINERA, 2010, p. 16-17).

Neste sentido, a proposta desenvolvida aponta para o Estado como propulsor deste desenvolvimento “consciente” a respeito da necessidade de preservação ambiental; não obstante, aponta também, como apresentado no capítulo anterior, para o desenvolvimento dos povos indígenas como forma de integração ao projeto de Estado (GARCÍA LINERA, 2010). Com isto, uma das prioridades do governo deveria seria a própria preservação do TIPNIS, o que já estava inclusive previsto pela legislação anterior (FUNDACIÓN UNIR, 2011). Entretanto, as estimativas em torno da construção da rodovia apontavam um “extensivo desflorestamento”, resultando em uma possível perda de “65% da massa florestal atual”⁶⁵ (CRABTREE; CHAPLIN, 2013, p. 28). Mais além, a ausência de qualquer forma de consulta prévia aos indígenas locais sobre o traçado da rodovia foi interpretada por estes como uma invasão da autonomia e do princípio de autodeterminação da população local sobre as políticas que lhes impactassem.

Em 15 de agosto saiu uma Marcha indígena em favor da preservação do TIPNIS e contra a construção da rodovia, criticando a perspectiva de desenvolvimento avançada pelo governo como apenas retoricamente orientada às comunidades locais, quando, na realidade, rechaçavam esta proposta. Nas palavras de uma representante: “[a]inda não queremos desenvolvimento, além disso, se é aberta a rodovia vão avassalar a todos nós e ficaremos sem território, sem terra e sem identidade [...]. Se agora, que não existe rodovia, estamos sendo avassalados, como será quando houver rodovia?” (Entrevista a Rosa Chao *in*: GARCÉS V., 2013, p. 94). A Marcha, que durou mais de dois meses, alcançou a cidade de La Paz, tendo enfrentado oposição duríssima da polícia e de setores ligados ao governo (FUNDACIÓN UNIR, 2011). Por outro lado, a mobilização indígena ganhou reconhecimento nacional e internacional, tendo polarizado os grupos do PU entre aqueles que apoiavam o governo e aqueles que apoiavam os indígenas do TIPNIS (CRABTREE; CHAPLIN, 2013). As sucessivas tentativas de negociação – enfrentadas com pouca flexibilidade por ambos os lados em conflito – e a duríssima reprimenda policial aos marchistas lançaram mais luz sobre o

⁶⁵ De acordo com estudos realizados pelo *Programa de Investigaciones Estratégicas de Bolivia*.

distanciamento real entre uma política de desenvolvimento dita indígena e as demandas dos próprios indígenas, entre a construção de autonomias territoriais com igual hierarquia e a imposição política por parte do governo central e entre, de um lado, uma perspectiva intercultural e plurinacional e, de outro, os interesses da nação conforme expressos pelo governo. O conflito no TIPNIS fez, portanto, emergir as contradições latentes no seio do PU. De um lado, centraram-se organizações mais ligadas ao movimento campesino, como as FNMC-BS, a CSUTCB e os colonizadores, apoiando o posicionamento do governo. Do outro, a Conamaq e a CIDOB colocaram-se ao lado dos indígenas do TIPNIS, denunciando a política do governo como contraditória com relação aos próprios princípios ditados na CPE.

Assim, é legitimando sua ação a partir desta base ainda bastante larga de apoio popular nas urnas que o MAS retoma a centralidade do Estado como o veículo de transformação social e de desenvolvimento econômico. Com isto, o novo governo coloca-se perante a população como “construtor de país, mercado e progresso nacional”. Similarmente aos processos engendrados sob o Estado de 1952, cria-se uma forma de ampliação do escopo do Estado no qual o desenvolvimento de uma identidade comum se torna essencial suporte para o avanço das políticas de ordem econômica. A este respeito, o principal articulador ideológico do governo do MAS é seu vice-presidente, Álvaro García Linera. No sítio web da Vice-Presidência encontram-se inúmeras publicações que justificam e fundamentam as políticas do governo – além de criticar posicionamentos oposicionistas – com argumentações bastante elaboradas e argumentos não raro contraditórios. Mais recentemente, grande atenção tem sido despendida aos processos de conformação da nação boliviana, como neste texto de agosto de 2013:

A superação do Estado aparente boliviano, a superação real da nacionalidade fundada no sobrenome, virá ao lado do movimento indianista e *katarista*, das sublevações indígena-campesinas-veciniais-operárias e populares do início do século XXI, que produzirão três grandes mudanças estruturais:

1. O reconhecimento constitucional e institucional das nações indígena originárias
2. A ampliação da base material da nação boliviana mediante a nacionalização dos recursos naturais, os inícios da industrialização e a ampliação dos direitos coletivos e da Mãe-Terra
3. A conformação de um novo bloco dirigente e unificador da identidade nacional boliviana e do Estado à cabeça dos Movimentos Sociais indígena-campesino-populares

O resumo de todas estas mudanças é o Estado Plurinacional, que é o nome da uma unificação-articulação orgânica entre nação boliviana, nações indígenas, pátria, território e Estado

Assim, agora, com a nova constituição

- A nação boliviana é a nação estatal que nos abraça os mais de dez milhões de bolivianos que nascemos em nossa pátria. É como uma casa comum que acolhe-nos a todos

- Dentro dela, existem nações culturais indígena-originárias que possuem uma identidade pré-existente à república, e mesmo à colônia, com capacidade de livre determinação e que nutrem a identidade boliviana
- Mas, além, o bloco indígena-originário-campesino é o que agora articula, organiza, lidera a construção e os conteúdos da nação boliviana e do Estado na perspectiva de um Estado integral (GARCÍA LINERA, 2013, p. 3-4)

Evidencia-se neste texto a ideia de articulação dos processos políticos por parte de uma base legitimada, IOC, e sua relação orgânica com a conformação do novo bloco no poder. Cabe ressaltar, como apresentou-se no capítulo anterior, que ainda que a presença de indígenas nas instituições políticas – seja em cargos eletivos, seja nos quadros burocráticos do Estado – tenha efetivamente aumentado, isto não implica necessariamente que a orientação destas estruturas tenha sofrido uma alteração considerável no sentido de quebrar com a hegemonia de formas liberais de atuação política. Como ressaltado em algumas das entrevistas,

No dia a dia da gestão é muito difícil [mudar], essas matérias são muito difíceis, muito desgastantes, tem muitas travas, é uma estrutura muito pesada. A presença do Estado colonial, do Estado Republicano, segue muito forte. [É difícil mudar] não apenas as estruturas, mas a cultura política, de gestão⁶⁶.

O grande desafio do governo é descolonizar o exercício do poder e isto se trata de um grande processo. De fato, os indígenas tem um grande desconhecimento da função Estatal. Isto porque a estrutura Estatal é racista [...]. Descolonizar é a palavra-chave. Deve-se descolonizar o exercício do poder⁶⁷.

Neste sentido, os indígenas retomam seu papel como guias de um processo de descolonização do Estado a partir do próprio Estado. A maior dificuldade em se compreender esta contradição está no caráter minoritário da identidade indígena no processo de consolidação das novas instituições do Estado boliviano e a as demandas indígenas que emergiram no contexto do governo de Morales. Nas palavras de Rivera,

O governo prosseguiu com a política de transformar uma maioria índia em uma minoria. Porque as recluiu em 36 nações, todas elas rurais, todas elas localizadas em regiões remotas, onde a população não se dá conta da população que saiu destes lugares e há somente os que ficaram por lá. Portanto, transformou uma maioria em minoria. Não contribuiu em nada para a indianização do país, nem para a hegemonia índia⁶⁸.

O posicionamento da autora relaciona-se com uma crítica geral dos movimentos indígenas aos processos de reconhecimento de sua dimensão política. Para a autora, assim

⁶⁶ Entrevista realizada com José Luís Exeni.

⁶⁷ Entrevista realizada com Ximena Centellas Rojas.

⁶⁸ Entrevista realizada com Silvia Rivera Cusicanqui.

como para os movimentos sociais incluídos no PU, os processos de descolonização deveriam conduzir a formas equitativas de exercício político e de participação nas instituições do Estado, e não ao isolamento das comunidades que exercessem suas próprias formas de democracia. Com isto, tem-se que o processo do qual fala García Linera – de condução da nação boliviana a partir das nações IOC – segue operando no sentido contrário, no as forças dominantes no período anterior seguem a imporem-se sobre as coletividades indígenas através do poder de Estado, nomeadamente na medida em que não há uma transformação do mesmo extensiva o suficiente para eliminar suas seletividades estratégicas pregressas que atuam no sentido de beneficiar a confluência de interesses capitalistas racializados.

Segue-se que, ao passo em que cerceia as possibilidades de participação de sujeitos coletivos nas instituições estatais, o governo apresenta a identidade indígena como a base do desenvolvimento de um novo Estado e, de forma ainda mais interessante – desde uma perspectiva analítica, salienta-se –, de uma nova *nação*. Como apresentado anteriormente, uma das críticas que fundamenta e motiva a ação contenciosa dos movimentos indígenas com relação ao Estado é a própria ideia de sobreposição entre uma identidade nacional homogênea e uma unidade territorial total. Esta crítica fundamenta a demanda por autonomia e autogoverno de sujeitos coletivos a partir de normas próprias, além de prover a base para a conformação de processos identitários autônomos nos quais as categorizações do Estado não se imponham sobre as classificações realizadas pelo próprio grupo.

Esta demanda esteve presente desde quando o *katarismo* emergiu no sindicalismo durante a expansão da identidade nacional *mestiza* e da imposição da categoria campesina sobre os povos indígenas. Evidentemente, naquele momento bem como no atual a inclusão no regime de cidadania possibilitou a participação política a partir da via eleitoral, assim como o acesso a direitos e benefícios sociais que antes não tocavam às populações indígenas. Entretanto, é justamente contra a imposição de uma forma de categorização alheia e as condições políticas daí decorrentes que se levantam os movimentos indígenas, reclamando a autonomia e o fim da perpetuação de uma lógica colonial por parte do Estado.

No presente momento, a construção da identidade nacional aponta para processos distintos de politização da identidade indígena com relação àqueles defendidos pelos movimentos indígenas. A partir da própria base que conduz o novo partido ao poder sustenta-se, pois, a legitimidade da constituição de uma nova identidade nacional, compartilhada por todos, que também neste momento embasa a política estatizante do governo Morales. Como ressalta Canessa (2012b, p. 204), a “[i]ndigeneidade provê seu governo com a legitimidade para governar e uma plataforma que protege a nação contra globalização cultural e

econômica; em resumo, a indigeneidade é a fundação de um novo nacionalismo”. Este novo nacionalismo constitui, pois, um novo ideal de cidadania na qual o indígena se transforma no cidadão paradigmático. Transforma-se o paradigma do Estado a partir de uma compreensão culturalista do reconhecimento da identidade indígena, retirando a legitimidade de sua luta social e seu potencial como agente de transformação das estruturas vigentes.

Isto fica evidente nas formas de desqualificação dos movimentos indígenas em protesto contra as políticas do governo Morales. Em uma nota publicada do impresso *El Plurinacional*, publicado pela Vice-Presidência da Bolívia em janeiro de 2011, apontam-se as críticas de um dirigente da Conamaq como infundadas, ao que se acrescenta:

É evidente que existem preocupação nas bases campesinas por temas como a escassez e o incremento de preços de alguns produtos e por alguns desacertos na gestão pública. Mas também é evidente que são os setores indígenas os mais comprometidos com o atual *Proceso de Cambio* e os que melhor compreendem a necessidade de fechar as fileiras ao redor das lideranças em um Estado que pela primeira vez os representa genuinamente⁶⁹.

Ou ainda esta reportagem sobre outro protesto indígena, na qual o ministro de Autonomia Carlos Romero criticou o caráter “político” da marcha, definida como inconstitucional. Conforme publicado no periódico *La Prensa*, o ministro teria denunciado que

O protesto dos indígenas das terras baixas tem outros meios, *pois busca confrontar ao governo “indígena” do presidente Morales com organizações indígenas*. “Pode haver influências de ONGs, podem haver alguns atores externos”, disse, e apontou a Central de Povos Indígenas de La Paz vinculada organicamente com a CIDOB e supostamente financiada pela [agência de cooperação norte-americana] USAID de criar obstáculos a “um diálogo democrático (dos indígenas) com o governo” [...]. Insistiu que as novas demandas da CIDOB “rompem” com a Constituição, a racionalidade e com os direitos de outros setores da população. “Nenhuma mobilização vai arrancar compromissos que transgridam a Constituição. *Com mobilização ou sem mobilização, nossa palavra é definitiva*”⁷⁰.

O primeiro dos elementos destacados no trecho acima menciona a acusação de manipulação e intromissão de organizações internacionais – particularmente, estadunidenses – como motivação central da disputa entre *povos indígenas* e um *governo indígena*. Com isto, associa-se a insatisfação indígena a um elemento imperialista de intervenção estrangeira na política nacional boliviana. O MAS assim reclama para si a única forma de representação legítima da indigeneidade. Neste aspecto, o MAS como governo redireciona seu centro de poder da base de movimentos sociais para a arena institucional, que se torna o “espaço de

⁶⁹Publicado em *El Plurinacional*, janeiro de 2011.

⁷⁰Publicado em *La Prensa*, em 15/06/2010. Grifos próprios.

validação de capitais sociais, culturais e simbólicos amplamente dominado por grupos sociais alheios aos que constituem a base social do próprio ‘instrumento’” (DO ALTO; STEFANONI, 2010, p. 354).

Simultaneamente, como salientado no segundo grifo da citação acima, o posicionamento do governo invalida o pleito indígena, na medida em que se coloca como o detentor da “última palavra” na definição do rumo das políticas públicas. É possível que, uma vez consolidada sua maioria legislativa, a força de pressão dos movimentos sociais torna-se prescindível, reforçando as possibilidades de que se reproduza “um esquema vertical de tomada de decisões que debilitaria as possibilidades de visões críticas dentro do projeto político de mudanças” (MOKRANI; CHÁVEZ, 2012, p. 383). Assim, a política popular é novamente deslegitimada em vista da possibilidade de inclusão institucional – que é efetivada apenas para determinados setores, no caso os que seguem apoiando a política do MAS. Defende-se aqui, portanto, que o partido passa a avançar por uma via contraditória: ao passo em que se institucionaliza e se distancia de parte da base e da identidade social a partir da qual ascende ao poder, ele também reclama ser o portador legítimo desta mesma identidade, convocando para si o poder de defini-la.

Ao passo em que se rebaixa a crítica indígena direcionada ao governo, sustenta-se que o verdadeiro representante indígena no processo de transformação é o Estado. Para avançar nesta consideração, retoma-se a ideia defendida por Honneth de que é a luta por reconhecimento por parte dos movimentos sociais que possibilita o avanço moral das sociedades, defendendo-se, desta feita, o aspecto da autonomia nos processos conformadores das identidades. Uma compreensão de Estado-nação indigeneizado – ou, mais além, de um Estado que se arroga o monopólio da caracterização legítima da indigeneidade – não apenas subverte as demandas dos movimentos indígenas por reconhecimento em sua dimensão política, como destila seu potencial contestatório, transformando a identidade indígena em base para a legitimação do poder instituído.

Ressalta-se, portanto, um atual estágio no qual se observa, por um lado, a despolitização da identidade indígena em seu aspecto contencioso, o que se desenrola a partir dos retrocessos nos processos de reconhecimento da autonomia política e da democracia comunitária no interior das instituições bolivianas; e, por outro, a consolidação de uma indigeneidade institucionalizada, incorporada ao discurso oficial enquanto base da identidade nacional. Objetiva-se argumentar, com isto, que o potencial crítico da identidade indígena é parcialmente neutralizado ao ser incorporado pelo discurso oficial que reduz a autonomia dos sujeitos coletivos, a partir de formas de participação minoritárias concedidas à categoria IOC,

e pelo descaso da posição oficialista com relação ao princípio de autodeterminação indígena em seus territórios.

Com isto, observa-se que há certa reversão dos processos de reconhecimento da identidade indígena, que haviam demonstrado grande potencial transformador durante as lutas sociais do período de grande agitação social no início de 2000 e avançado consideravelmente durante o processo constituinte. Nesta arena, a participação indígena, ainda que muitas vezes sufocada por disputas políticas diversas, contribuiu ativamente para construção de novas formas de reconhecimento jurídico, político e social, abrindo portas para o estabelecimento da efetiva construção intercultural das instituições. O que se observa nesta nova conjuntura, portanto, é a drenagem destes esforços para novamente se criar um Estado-nação em um sentido forte, a partir do qual emanam as categorias que devem ser aplicadas de forma a definir a concepção do que vem a ser o indígena. O reconhecimento político da identidade indígena, uma vez mais, é algo a ser conquistado na Bolívia.

7 COMENTÁRIOS FINAIS

Dentre as lutas sociais que conduziram à conformação de um Estado plurinacional na Bolívia aquelas dos movimentos e povos indígenas possuem uma posição de destaque. Suas demandas de larga data foram fortemente politizadas durante a década de 1990, quando um cenário internacional favorável à emergência de demandas de cunho cultural (URQUIDI *et al.*, 2008, p. 203) se encontrou com a volta do regime democrático no país, em 1982. Entretanto, a retomada dos direitos políticos fora acompanhada por uma redução drástica do regime de bem-estar e pelo avanço significativo da desigualdade na Bolívia, como resultado das políticas neoliberais, confluindo para a crescente marginalização dos setores mais empobrecidos, nos quais a maior parte dos indígenas do país se encontra (KOHL; FARTHING, 2007). Isto que fora decisivo para debilitar o antes forte movimento sindical nas terras altas criou também oportunidades de ação para outros movimentos sociais. Amparados por pautas já existentes nos movimentos indianistas locais e com o suporte de ONGs internacionais, os indígenas das terras baixas bolivianas lograram pressionar os governos bolivianos para reconhecer legalmente seu direito ao território contra o avanço de setores privados de exploração de recursos naturais (YASHAR, 2005).

Os protestos da década de 1990 democrática foram cruciais para consolidar a política contenciosa indígena no cenário nacional boliviano. Sua demanda por direitos e a defesa sustentada da relevância simbólica do território somaram-se às críticas ao colonialismo interno do Estado boliviano, tornando-se parte fundamental da indigeneidade (ALBÓ, 2009a; POSTERO, 2009). Assim, as marchas indígenas colocam-se, por um lado, como uma luta por inclusão real no regime de cidadania do Estado boliviano, que em momento prematuro já apresentava certo desgaste de suas instituições democráticas com a exclusão de grandes populações que seguiam marginalizadas. Por outro lado, apontavam para a necessidade de se repensar este regime e as possibilidades de se efetivar a democracia a partir de outros moldes institucionais.

Esta verdadeira luta por reconhecimento (HONNETH, 2011) encontrou nas reformas legais de cunho multiculturalista (1994-1996) uma primeira resposta por parte do Estado, que constitucionalizou a pluralidade cultural do país e descentralizou a política nacional. Isto contribuiu para a inclusão eleitoral-participativa dos indígenas, além de lhes ter conferido o direito ao território e ao autogoverno na escala local (GUSTAFSON, 2002). Não obstante, o

reconhecimento multiculturalista da diferença também se colocou como mais uma tentativa de assimilação dos indígenas, sendo responsável por fragmentar lideranças e movimentos ao passo em que mantinha subordinadas as formas políticas indígenas a uma concepção liberal de democracia (REGALSKY, 2007). Ficou claro que, muito embora a luta social produzira uma ampliação da base do regime vigente, alterações mais profundas na forma da política deveriam ser feitas para que os indígenas pudessem de fato ser reconhecidos como sujeitos da democracia.

Simultaneamente, o avanço do neoliberalismo seguia causando um grande descontentamento na população. Ressalta-se a influência significativa de organismos financeiros internacionais e dos Estados Unidos na determinação das políticas de Estado bolivianas, destacadas a guerra contra a coca e a privatização de recursos naturais estratégicos, como o gás (POSTERO; ZAMOSC, 2004). Com a chegada dos anos 2000, as denúncias de corrupção no seio da democracia pactuada – que mantinha os mesmos partidos no poder desde 1985 – somaram-se às críticas contra o colonialismo interno e o imperialismo, em um grande processo de inflexão antineoliberal (LINS, 2009, p. 233). Com a Guerra da Água (2000), em Cochabamba, passando pela marcha indígena pró-constituinte (2002) e culminando com Guerra do Gás, em El Alto (2003), consolidou-se uma agenda popular que reclamava por uma alteração profunda das instituições bolivianas: apontava-se o caminho de uma nação soberana e de plurinacionalismo como a única saída aceitável para a situação (WEBBER, 2011; CENTRO DE COMUNICACIÓN Y DESARROLLO ANDINO, 2012). Ainda que as demandas denunciasses em uníssono o fracasso da antiga política de democracia pactuada, a conjunção destas propostas apresentava um caráter em partes contraditório. Ao mesmo tempo em que indicava a possibilidade de transformar as fronteiras existentes no país, com a conformação de territórios e cogovernos autonômicos indígenas, buscava-se retomar e centralizar o controle do território boliviano nas mãos de um Estado nacionalista forte.

Destes embates um grupo em particular saiu empoderado: o movimento dos *cocaleros*, que se organizava em torno da liderança de Evo Morales no MAS (WEBBER, 2011, p. 153). Este se colocou como um instrumento político dos movimentos sociais, reclamando para si a representatividade indígena e popular, que no cultivo da coca encontrava um símbolo da cultura tradicional andina e da luta contra a influência externa no país (SILVA, 2009). A arena eleitoral tornara-se cada mais relevante em função das reformas da década anterior e o MAS fora bem sucedido em captar e defender os interesses da crescente parcela da população que se via insatisfeita com os rumos do governo. Ao sustentar a defesa da agenda que emergira nas ruas, mas afastando-se de uma proposta radical que já estava presente nas origens sindicais de seu

movimento, o MAS chegou ao poder com o feito duplamente inédito de um presidente eleito com mais de 50% dos votos nas urnas que era, ademais, indígena.

O primeiro governo de Evo Morales (2006-2010) esteve marcado pelo avanço da proposta indígena-popular tanto no sentido da nacionalização dos setores estratégicos como na convocação de uma Assembleia Constituinte. Em termos gerais o governo do MAS foi marcado pela adoção de um assim chamado modelo “socialista comunitário”, que significou a adoção de uma política desenvolvimentista estatizante combinada com a valorização de elementos da cultura indígena, o que acirrou os ânimos com as elites econômicas e políticas dos departamentos da *Media Luna*. O novo governo levou à cúpula antigos ativistas e sindicalistas, além de alguns intelectuais de esquerda ligados à causa indígena. Da mesma forma, a Constituinte que, pelo intermédio partidário, contou com a forte presença de lideranças de movimentos sociais indígenas e camponeses, avançou nas propostas levantadas por estes grupos desde as primeiras marchas da década de 1990 (SCHAVELZON, 2009). De fato, as conquistas presentes no texto promulgado em 2009 são inúmeras: a concretização da plurinacionalidade do Estado; constitucionalização da democracia comunitária e participativa, além da representativa; consolidação das autonomias indígenas e o reconhecimento das nações e povos indígena originário camponeses como sujeitos constitutivos do povo boliviano (BOLÍVIA, 2009). O novo texto revertia, assim, a tendência legal de endereçamento dos indígenas como minorias culturais e incorporava suas formas políticas no arcabouço do Estado.

Entretanto, o segundo governo (2010-) de Morales pareceu apontar para uma série de novos desafios para os movimentos indígenas. Em meio a fortes pressões da *Media Luna*, as leis de regulatórias da Constituição mantiveram os territórios indígenas subordinados às autonomias e fronteiras departamentais e municipais; o número de assentos legislativos exclusivos aos indígenas foi reduzido em um contexto de valorização cada vez maior da disputa eleitoral para definição da política; a plurinacionalidade viu-se confundida entre os interesses desenvolvimentistas nacionais e a autonomia dos territórios indígenas (GARCÉS V., 2012). Estas incongruências levantam sérios questionamentos sobre as possibilidades de se criar formas cogovernativas entre modelos representativos e comunitários de democracia, ao passo em que as reformas nos parâmetros de cidadania parecem apontar não para a pluralização, mas sim para a conformação de um novo ideal nacional-homogeneizante que reifica a identidade indígena. Repensar o Estado a partir do próprio Estado provou-se uma tarefa árdua para o novo bloco no poder e uma realidade distante para os setores indígenas que se afastaram do MAS desde então. Interculturalidade e descolonização, que se tornaram palavras de ordem durante os governos

Morales, provaram-se conceitos de prática difícil e conteúdo ambíguo, nos quais a política dos povos indígenas parece chocar-se com os interesses modernizantes do Estado boliviano.

O dilema persistente é ainda a rigidez das instituições estatais no âmbito nacional para incorporar à sua constituição e práticas outras formas mais além daquelas avançadas pelo Estado liberal multicultural. A cidadania é equiparada à participação e representação baseadas no sujeito individual, e esta forma segue sobrepondo-se às demais, com o que se fortalece o âmbito eleitoral como meio de definição dos termos políticos em debate. Neste cenário, a oposição e a crítica ao governo desde os movimentos indígenas deparam-se com uma tarefa complexa: a incapacidade de criar instrumentos políticos alternativos ao MAS é contrastada com uma crítica passional sobre “traição” e a adesão a um *proceso de cambio* que, em última instância, colaborou para reforçar o paradigma multicultural nas esferas políticas do país. Ainda que as autonomias tenham sido reconhecidas, elas permanecem hierarquicamente posicionadas abaixo da representação partidária; o cogoverno não se concretiza. Neste aspecto, conferir uma cara índia à nação não possibilita o empoderamento real das formas políticas indígenas: um indígena no poder proporciona uma identidade nacional indigeneizada, mas não a plurinacionalidade do Estado.

8 COMENTÁRIOS FINAIS

Dentre as lutas sociais que conduziram à conformação de um Estado plurinacional na Bolívia aquelas dos movimentos e povos indígenas possuem uma posição de destaque. Suas demandas de larga data foram fortemente politizadas durante a década de 1990, quando um cenário internacional favorável à emergência de demandas de cunho cultural (URQUIDI *et al.*, 2008, p. 203) se encontrou com a volta do regime democrático no país, em 1982. Entretanto, a retomada dos direitos políticos fora acompanhada por uma redução drástica do regime de bem-estar e pelo avanço significativo da desigualdade na Bolívia, como resultado das políticas neoliberais, confluindo para a crescente marginalização dos setores mais empobrecidos, em que a maior parte dos indígenas do país se encontra (KOHL; FARTHING, 2007). Isto que fora decisivo para debilitar o antes forte movimento sindical nas terras altas criou também oportunidades de ação para outros movimentos sociais. Amparados por pautas já existentes nos movimentos indianistas locais e com o suporte de ONGs internacionais, os indígenas das terras baixas bolivianas lograram pressionar os governos bolivianos para reconhecer legalmente seu direito ao território contra o avanço de setores privados de exploração de recursos naturais (YASHAR, 2005).

Os protestos da primeira década democrática foram cruciais para consolidar a política contenciosa indígena no cenário nacional boliviano. Sua demanda por direitos e defesa sustentada da relevância simbólica do território somaram-se às críticas ao colonialismo interno do Estado boliviano, tornando-se parte fundamental de sua identidade (ALBÓ, 2009a; POSTERO, 2009). Assim, as marchas indígenas colocam-se, por um lado, como uma luta por inclusão real no regime de cidadania do Estado boliviano, que em momento prematuro já apresentava certo desgaste de suas instituições democráticas com a exclusão de grandes populações que seguiam marginalizadas. Por outro lado, apontavam para a necessidade de se repensar este regime e as possibilidades de se efetivar a democracia a partir de outros moldes institucionais.

Esta verdadeira luta por reconhecimento (HONNETH, 2011) encontrou nas reformas legais de cunho multiculturalista (1994-1996) uma primeira resposta por parte do Estado, que constitucionalizou a pluralidade cultural do país e descentralizou a política nacional. Isto contribuiu para a inclusão eleitoral-participativa dos indígenas, além de lhes ter conferido o direito ao território e ao autogoverno na escala local (GUSTAFSON, 2002). Não obstante, o

reconhecimento multiculturalista da diferença também se colocou com mais uma tentativa de assimilação dos indígenas, sendo responsável por fragmentar lideranças e movimentos ao passo em que mantinha subordinadas as formas políticas indígenas a uma concepção liberal de democracia (REGALSKY, 2007). Ficou claro que, muito embora a luta social produzira uma ampliação da base do regime vigente, alterações mais profundas na forma da política deveriam ser feitas para que os indígenas pudessem de fato ser reconhecidos como sujeitos da democracia.

Simultaneamente, o avanço do neoliberalismo seguia causando um grande descontentamento na população, com a influência significativa de organismos financeiros internacionais e dos Estados Unidos na determinação das políticas de Estado bolivianas, destacadas a guerra contra a coca e a privatização de recursos naturais estratégicos, como o gás (POSTERO; ZAMOSC, 2004). Com a chegada dos anos 2000, as denúncias de corrupção no seio da democracia pactuada – que mantinha os mesmos partidos no poder desde 1985 – somaram-se às críticas contra o colonialismo interno e o imperialismo em um grande processo de inflexão antineoliberal (LINS, 2009, p. 233). Com a Guerra da Água (2000), em Cochabamba, passando pela marcha indígena pró-constituinte (2002) e culminando com Guerra do Gás, em El Alto (2003), consolidou-se uma agenda popular que reclamava por uma alteração profunda das instituições bolivianas e apontava para o caminho de uma nação soberana e de plurinacionalismo como a única saída aceitável para a situação (WEBBER, 2011; CENTRO DE COMUNICACIÓN Y DESARROLLO ANDINO, 2012). Ainda que as demandas denunciasses em uníssono o fracasso da antiga política de democracia pactuada, a conjunção destas propostas apresentava um caráter em partes contraditório. Ao mesmo tempo em que apontava para a possibilidade de transformar as fronteiras existentes no país, com a conformação de territórios e cogovernos autonômicos indígenas, buscava-se retomar e centralizar o controle do território boliviano nas mãos de um Estado nacionalista forte.

Destes embates, um grupo em particular saiu empoderado: o movimento dos *cocaleros*, que se organizava em torno da liderança de Evo Morales no MAS (WEBBER, 2011, p. 153). Este se colocou como um instrumento político dos movimentos sociais, reclamando para si a representatividade indígena e popular, que no cultivo da coca encontrava um símbolo da cultura tradicional andina e da luta contra a influência externa no país (SILVA, 2009). A arena eleitoral se tornara cada mais relevante em função das reformas da década anterior e o MAS fora bem sucedido em captar e defender os interesses da crescente parcela da população que se via insatisfeita com os rumos do governo. Ao sustentar a defesa da agenda que emergira nas ruas, mas afastando-se de uma proposta radical que já estava presente nas origens sindicais de seu

movimento, o MAS chegou ao poder com o feito duplamente inédito de um presidente eleito com a maioria dos votos nas urnas que era, ademais, indígena.

O primeiro governo de Evo Morales (2006-2010) esteve marcado pelo avanço da proposta indígena-popular tanto no sentido da nacionalização dos setores estratégicos como na convocação de uma Assembleia Constituinte. Em termos gerais o governo do MAS foi marcado pela adoção de um assim chamado modelo “socialista comunitário”, que significou a adoção de uma política desenvolvimentista estatizante combinada com a valorização de elementos da cultura indígena, o que acirrou os ânimos com as elites econômicas e políticas dos departamentos da *Media Luna*. O novo governo levou à cúpula antigos ativistas e sindicalistas, além de alguns intelectuais de esquerda ligados à causa indígena. Da mesma forma, a Constituinte que, pelo intermédio partidário, contou com a forte presença de lideranças de movimentos sociais indígenas e camponeses, avançou nas propostas levantadas por estes grupos desde as primeiras marchas da década de 1990 (SCHAVELZON, 2009). De fato, as conquistas presentes no texto promulgado em 2009 são inúmeras: a concretização da plurinacionalidade do Estado; constitucionalização da democracia comunitária e participativa, além da representativa; consolidação das autonomias indígenas e o reconhecimento das nações e povos indígena originário camponeses como sujeitos constitutivos do povo boliviano (BOLÍVIA, 2009). O novo texto revertia, assim, a tendência legal de endereçamento dos indígenas como minorias culturais e incorporava suas formas políticas no arcabouço do Estado.

Entretanto, o segundo governo (2010-) de Morales pareceu apontar para uma série de novos desafios para os movimentos indígenas. Em meio a forte pressões da *Media Luna*, as leis de regulatórias da Constituição mantiveram os territórios indígenas subordinados às autonomias e fronteiras departamentais e municipais; o número de assentos legislativos exclusivos aos indígenas foi reduzido em um contexto de valorização cada vez maior da disputa eleitoral para definição da política; a plurinacionalidade se viu confundida entre os interesses desenvolvimentistas nacionais e a autonomia dos territórios indígenas (GARCÉS V., 2012). Estas incongruências levantam sérios questionamentos sobre as possibilidades de se criar formas cogovernativas entre modelos representativos e comunitários de democracia, ao passo em que as reformas nos parâmetros de cidadania parecem apontar não para a pluralização, mas sim para a conformação de um novo ideal nacional-homogeneizante que reifica a identidade indígena. Repensar o Estado a partir do próprio Estado provou-se uma tarefa árdua para o novo bloco no poder e uma realidade distante para os setores indígenas que se afastaram do MAS desde então. Interculturalidade e descolonização, que se tornaram palavras de ordem durante os governos

Morales, tornaram-se conceitos de prática difícil e conteúdo ambíguo, nos quais a política dos povos indígenas parece chocar-se com os interesses modernizantes do Estado boliviano.

O dilema persistente é ainda a rigidez das instituições estatais no âmbito nacional para incorporar à sua constituição e práticas outras formas mais além daquelas avançadas pelo Estado liberal multicultural. A cidadania é equiparada à participação e representação baseadas no sujeito individual, e esta forma segue sobrepondo-se às demais, com o que se fortalece o âmbito eleitoral como meio de definição dos termos políticos em debate. Neste cenário, a oposição e a crítica ao governo desde os movimentos indígenas depara-se com uma tarefa complexa: a incapacidade de se criar instrumentos políticos alternativos ao MAS é contrastada por uma crítica passional sobre “traição” e a adesão a um *proceso de cambio* que, em última instância, colaborou para reforçar o paradigma multicultural nas esferas políticas do país. Ainda que as autonomias tenham sido reconhecidas, elas permanecem hierarquicamente posicionadas abaixo da representação partidária; o cogoverno não se concretiza. Neste aspecto, conferir uma cara índia à nação não possibilita o empoderamento real das formas políticas indígenas: um indígena no poder proporciona uma identidade nacional indigeneizada, mas não a plurinacionalidade do Estado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBÓ, X. Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Peru. In: CALDERÓN, F. (eds.). **Movimientos socioculturales en América Latina: ambientalismo, feminismo, pueblos originarios y poder empresarial**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2009a. p.131-332.
- _____. Muchas naciones en una. In: ROJAS, G. (eds.). **¿Nación o naciones boliviana(s)?** Institucionalidad para nosotros mismos. La Paz: CIDES-UMSA, 2009b. p.63-98.
- ANAYA, S. J. **Indigenous peoples in International Law**. New York: Oxford University Press, 2004.
- ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas**. 1a. Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ASAMBLEA POR LA SOBERANIA DE LOS PUEBLOS. **Declaración de principios del partido político "Asamblea por la Soberanía de los Pueblos"**. Cochabamba, 1995.
- ASSIES, W. La "Media Luna" sobre Bolivia: nación, región, etnia y clase social. **América Latina Hoy**, v. 43, p. 87-105, 2006.
- ASSIES, W.; SALMAN, T. Ethnicity and politics in Bolivia. **Ethnopolitics**, v. 4, n. 3, p. 269-297, 2005.
- BALIBAR, E. Racism and Crisis. In: BALIBAR, E.; WALLERSTEIN, I. M. (eds.). **Race, nation, class: ambiguous identities**. London: Verso, 1991. p.217-227.
- BAUBÖCK, R. Citizenship and migration - concepts and controversies. In: BAUBÖCK, R. (eds.). **Migration and citizenship**. Legal status, rights and political participation. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. p.15-31.
- BIOLSI, T. Imagined geographies: Sovereignty, Indigenous space, and American Indian struggle. **American Ethnologist**, v. 32, n. 2, p. 239-259, 2005.
- BOLÍVIA. **Constituição (1967)**. Constitución Política de 1967, con reformas de 1994, texto concordado de 1995, y reformas de 2002, 2004 y 2005, 2005.

_____. **Constituição.** Constitución Política del Estado, 2009.

BONIFAZ, C. R. **El proceso constituyente boliviano:** el hito de la Cuarta Marcha de Tierras Bajas. Santa Cruz de la Sierra: Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social-CEJIS, 2005.

BONILLA, H. O Peru e a Bolívia da Independência à Guerra do Pacífico. In: BETHELL, L. (eds.). **História da América Latina.** São Paulo EDUSP, v.III: Da Independência a 1870, 2008. p.541-591.

BRIGGS, L.; MCCORMICK, G.; WAY, J. T. Transnationalism: a category of analysis. **American Quarterly**, v. 60, n. 3, p. 625-648, 2008.

CANESSA, A. Todos somos indígenas: towards a new language of national political identity. **Bulletin of Latin American Research**, v. 25, n. 2, p. 241-263, 2006.

_____. **Intimate Indigeneities:** race, sex, and history in the small spaces of Andean life. Durham: Duke University Press, 2012a.

_____. New indigenous citizenship in Bolivia: challenging the liberal model of the state and its subjects. **Latin American and Caribbean Ethnic Studies**, v. 7, n. 2, p. 201-221, 2012b.

CENTRO CAMPESINO TUPAC KATARI *et al.* Manifesto Tiawanacu. In: BONFIL BATALLA, G. (eds.). **Utopía y revolución:** el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina. México, D.F.: Editorial Nueva Imagen, 1981. p.216-223.

CENTRO DE COMUNICACIÓN Y DESARROLLO ANDINO. **La Marcha del 2002.** Soberanía popular, territorio y recursos naturales (no prelo). Cochabamba: Centro de Comunicación y Desarrollo Andino (CENDA), 2012.

CENTRO DE DOCUMENTACIÓN E INFORMACIÓN-BOLIVIA. **Democracia participativa:** ¿realidad o espejismo? Cochabamba: Centro de Documentación e Información Bolivia (CEDIB), 2012.

CHAVES, D.; SÁ, M. Poder político e expressões autonomistas na Meia Lua a partir de Santa Cruz. In: DOMINGUES, J. M. *et al* (eds.). **A Bolívia no espelho do futuro.** Belo Horizonte: UFMG, 2009. p.105-132.

COHEN, A. Ethnicity and politics. In: HUTCHINSON, J.; SMITH, A. D. (eds.). **Ethnicity.** Oxford: Oxford University Press, 1996. p.83-84.

CONFEDERACIÓN SINDICAL ÚNICA DE TRABAJADORES CAMPESINOS. Presentación. In: RIVERA CUSICANQUI, S. (eds.). **"Oprimidos pero no vencidos":** luchas del campesinato aymara y quechwa 1900-1980. La Paz: Aruwiñiri - Editorial del Taller de Historia Oral Andino, 2003a. p.194-196.

_____. Quienes somos? In: RIVERA CUSICANQUI, S. (eds.). **"Oprimidos pero no vencidos":** luchas del campesinato aymara y quechwa 1900-1980. La Paz: Aruwiñiri - Editorial del Taller de Historia Oral Andino, 2003b. p.197-209.

CONFEDERACIÓN SINDICAL ÚNICA DE TRABAJADORES CAMPESINOS *et al.* **Proyecto de ley de convocatoria a la Asamblea Constituyente**, 2004.

CRABTREE, J.; CHAPLIN, A. **Bolivia:** procesos de cambio. La Paz: PIEB, 2013.

CRESPO, C.; FERNÁNDEZ, O. **Los campesinos regantes e Cochabamba e la guerra del agua:** una experiencia de presión social y negociación. Cochabamba: CESU/FEDECOR, 2002.

CUMBRE SOCIAL POR LA ASAMBLEA CONSTITUYENTE. **Cumbre Social por la Asamblea Constituyente reclama por reparación histórica:** Representación indígena por circunscripciones especiales y reconocimiento de usos y costumbres. 2006.

CUNHA FILHO, C. M.; SANTAELLA GONÇALVES, R. The National Development Plan as a political economic strategy in Evo Morales's Bolivia: accomplishments and limitations. **Latin American Perspectives**, v. 173, n. 4, p. 177-196, 2010.

DAHL, R. A. **Poliarquía:** participação e oposição. São Paulo: Edusp, 1997.

DE LA FUENTE, M. Las autonomías ¿solución a las problemáticas regional e indígena en Bolivia. In: MAYORGA, F. (eds.). **Estado, ampliación de la Democracia y Disputa Política.** Cochabamba: CESU-UMSS, 2012. p.113-151.

DE SOUSA SANTOS, B. **Conocer desde el Sur:** para una cultura política emancipatoria. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales/UNMSM, 2006.

_____. **La reinención de Estado y el Estado Plurinacional.** Cochabamba: Alianza Interinstitucional: CENDA, CEJIS, CEDIB, 2007.

_____. **Refundación del Estado en América Latina:** perspectivas desde una epistemología del Sur. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón, Centro de Estudios Superiores Universitarios, 2010.

- DELLA PORTA, D.; TARROW, S. Transnational processes and social activism: an introduction. In: DELLA PORTA, D.; TARROW, S. (eds.). **Transnational Protest and Global Activism**. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2005. p.1-17.
- DO ALTO, H.; STEFANONI, P. El MAS: ambivalencias de la democracia corporativa. In: ORELLANA, L. A.; GARCÍA Y., F. (eds.). **Mutaciones del campo político en Bolivia**. La Paz: PNUD, 2010. p.303-363.
- DUNKERLEY, J. **Rebellion in the veins: political struggle in Bolivia, 1952-82**. London: Verso, 1984.
- _____. Evo Morales, the "Two Bolivias" and the Third Bolivian Revolution. **Journal of Latin American Studies**, v. 39, p. 133-166, 2007.
- ELLER, J. D.; COUGHLAN, R. M. The poverty of primordialism: the demystification of ethnic attachments. **Ethnic and Racial Studies**, v. 16, n. 2, p. 183-201, 1993.
- ERNST, T.; SCHMALZ, S. ¿Hacia una doble descolonización? Bolivia a cinco años de gobierno de Evo Morales. In: ERNST, T.; SCHMALZ, S. (eds.). **El primer gobierno de Evo Morales: un balance retrospectivo**. La Paz: Plural Editores, 2012. p.7-29.
- ESCÁRZAGA, F. El gobierno de los movimientos sociales. In: ERNST, T.; SCHMALZ, S. (eds.). **El primer gobierno de Evo Morales: un balance retrospectivo**. La Paz: Plural Editores, 2012. p.137-164.
- FONTANA, L. B. Narrativas colectivas y procesos políticos en Bolivia. De la era neoliberal a la "revolución cultural" masista. In: MAYORGA, F. (eds.). **Estado, ampliación de la Democracia y Disputa Política**. Cochabamba: CESU-UMSS, 2012. p.223-257.
- FUKUYAMA, F. **The end of history and the last man**. Nova York: Free Press, 1992.
- FUNDACIÓN UNIR. **Análisis de la conflictividad del TIPNIS y potenciales de paz**. La Paz: UNIR, 2011.
- GAMSON, W. A. The social psychology of collective action. In: MORRIS, A. D.; MUELLER, C. M. (eds.). **Frontiers in Social Movements Theory**. ? : Yale University Press, 1992. p.53-76.
- GARCÉS V., F. **Reflexiones Constituyentes: Notas de Camino**. Cochabamba: UMSS, 2012.

- _____. **Los indígenas y su Estado (Pluri)nacional.** Una mirada al proceso constituyente boliviano. Buenos Aires: CLACSO, 2013.
- GARCÍA LINERA, A. L. Bolívia (Verbetes). In: SADER, E. *et al* (eds.). **Enciclopédia contemporânea da América Latina e do Caribe.** São Paulo: Boitempo Editorial/Laboratório de Políticas Públicas, 2008. p.189-203.
- _____. **Revista de Análisis - Reflexiones sobre la conjuntura.** El Socialismo Comunitario. Un aporte de Bolivia al mundo. Entrevista al Vicepresidente del Estado Plurinacional. Ciudadano Álvaro García Linera. La Paz: Presidencia de La Asamblea Legislativa Plurinacional. Vicepresidencia del Estado. 2010.
- _____. **¿Que es la nación?** La Paz: Vicepresidencia del Estado, 2013.
- GARCÍA Y., F. Democracia Plural: Sistema de gobierno del Estado plurinacional de Bolivia. In: MAYORGA, F. (eds.). **Estado, ampliación de la Democracia y Disputa Política.** Cochabamba: CESU-UMSS, 2012. p.83-112.
- GELLNER, E. **Naciones y nacionalismo.** Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- GIDDENS, A. **O Estado-nação e a violência.** São Paulo: Edusp, 2008.
- GRAMSCI, A. Caderno 13. In: COUTINHO, C. N. (eds.). **Cadernos do Cárcere.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v.3: Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política, 2012.
- GRAY MOLINA, G. The offspring of 1952: poverty, exclusion and the promise of popular participation. In: GRINDLE, M. S.; DOMINGO, P. (eds.). **Proclaiming revolution: Bolivia in comparative perspective.** Londres: Institute of Latin American Studies/David Rockefeller Center for Latin American Studies, 2003. p.345-363.
- GUIMARÃES, A. S. A emergência das identidades étnicas na Bolívia contemporânea: processos e atores. In: DOMINGUES, J. M. *et al* (eds.). **A Bolívia no espelho do futuro.** Belo Horizonte: UFMG, 2009. p.75-104.
- GUSTAFSON, B. Paradoxes of liberal Indigenism: Indigenous movements, State processes, and intercultural reform in Bolivia. In: MAYBURY-LEWIS, D. (eds.). **The politics of ethnicity: indigenous peoples in Latin American States.** Cambridge: DRCLAS/Havard University, 2002. p.267-306.
- _____. Spectacles of autonomy and crisis: or, what bulls and beauty queens have to do with regionalism in Eastern Bolivia. **Journal of Latin American Anthropology**, v. 11, n. 2, p. 351-379, 2006.

_____. **New languages of the State:** Indigeneous resurgence and the politics of knowledge in Bolivia. Durham: Duke University Press, 2009.

HABERMAS, J. **The inclusion of the Other.** Studies in Political Theory. Cambridge: MIT Press, 1998.

HARNECKER, M.; FUENTES, F. **MAS-IPSP Instrumento Político que surge de los movimientos sociales.** Entrevistas con Santos Ramírez, Leonilda Surita, Antonio Peredo, Isabel Ortega, Lino Villca, Ramiro Llanos, Alejandro Colanzi y Rafael Puente. La Paz: Bancada de Diputados MAS-IPSP - Consejo de Formación Política, 2008.

HARVEY, D. **Cosmopolitanism and the geographies of freedom.** Nova York: Columbia University Press, 2009.

HOLDER, C. L.; CORNTASSEL, J. J. Indigenous peoples and multicultural citizenship: Bridging individual and collective rights. **Human Rights Quarterly**, v. 24, n. 1, p. 126-151, 2002.

HONNETH, A. Moral development and social struggle. Socioalphilosophical results of Hegel's early writings. In: HONNETH, A. (eds.). **Cultural-political interventions in the unfinished project of enlightenment.** Baskerville?: Masachussetts Institute of Technology, 1992.

_____. Recognition and moral obligation. **Social Research**, v. 64, n. 1, p. 16-35, 1997.

_____. Recognition or redistribution? Changing perspectives on the moral order of society. **Theory, Culture & Society**, v. 18, n. 2-3, p. 43-55, 2001.

_____. Grounding recognition: a rejoinder to critical questions. **Inquiry**, v. 45, p. 499-519, 2002.

_____. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. **Civitas**, v. 9, n. 3, p. 345-368, 2009.

_____. **Luta por reconhecimento:** a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: 34, 2011.

HUTCHINSON, J.; SMITH, A. D. Introduction. In: HUTCHINSON, J.; SMITH, A. D. (eds.). **Ethnicity.** Oxford: Oxford University Press, 1996. p.3-14.

- IAMAMOTO, S. A. S. **El nacionalismo boliviano en tiempos de plurinacionalidad**. Revueltas antineoliberales, Asamblea Constituyente y democracia intercultural (2000-2009). La Paz: Órgano Electoral Plurinacional, 2013.
- JENKINS, R. Rethinking ethnicity: Identity, categorization, and power. In: STONE, J. D. P.; DENNIS, R. M. (eds.). **Race and ethnicity comparative and theoretical approaches**. Malden: Malden Blackwell, 2003. p.59-71.
- KECK, M. E.; SIKKINK, K. **Activists beyond borders: advocacy networks in international politics**. Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- KLEIN, H. S. Prelude to the revolution. In: MALLOY, J. M.; THORN, R. S. (eds.). **Beyond the revolution**. ?: University of Pittsburg Press, 1971. p.25-51.
- _____. A Bolívia da Guerra do Pacífico à Guerra do Chaco, 1880-1932. In: BETHELL, L. (eds.). **História da América Latina**. São Paulo EDUSP, v.V: De 1870 a 1930, 2008. p.377-412.
- KLOTZ, A.; LYNCH, C. **Strategies for research in constructivist International Relations**. Armonk: M.E. Sharpe 2007.
- KOHL, B.; FARTHING, L. **El bumerán boliviano**. La Paz: Plural Editores, 2007.
- KOMADINA, J. Identidad democrática y proceso de cambio. In: ROJAS, G. (eds.). **¿Nación o naciones boliviana(s)?** Institucionalidad para nosotros mismos. La Paz: CIDES-UMSA, 2009. p.99-110.
- KYMLICKA, W.; NORMAN, W. Citizenship in culturally diverse societies: issues, contexts, concepts. In: KYMLICKA, W.; NORMAN, W. (eds.). **Citizenship in diverse societies** Oxford: Oxford University Press, 2000. p.1-41.
- LACLAU, E.; MOUFFE, C. **Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics**. Londres: Verso, 2001.
- LIGUORI, G. **Roteiros para Gramsci**. Rio De Janeiro: Editora UFRJ, 2007.
- LINS, H. N. Estado e embates socioterritoriais na Bolívia do século XXI. **Revista de Economia Política**, v. 29, n. 2, p. 228-244, 2009.
- MADRID, R. L. The rise of ethnopopulism in Latin America. **World Politics**, v. 60, n. 3, p. 475-508, 2008.

- _____. **The rise of ethnic politics in Latin America**. New York: Cambridge University Press, 2012.
- MARSHALL, T. H. **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- MAYORGA, F. **Avatares: ensayos sobre política y sociedad en Bolivia**. Cochabamba: Memoria, 2003.
- MINISTERIO DE PLANIFICACIÓN DEL DESARROLLO. **Plan Nacional de Desarrollo**. "Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para vivir bien". Lineamientos Estratégicos 2006-2011. La Paz, 2007.
- MINK'A. Pueblo Indio: ultrajado pero no vencido. In: BONFIL BATALLA, G. (eds.). **Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina**. 1a. México, D.F.: Editorial Nueva Imagen, 1981. p.234-240.
- MITRE, A. Estado, modernização e movimentos étnicos na América Latina. In: SORJ, B.; TIRONI, E. (eds.). **Coesão social na América Latina: bases para uma nova agenda democrática**. São Paulo: Instituto Fernando Henrique Cardoso, 2008.
- MOKRANI, D.; CHÁVEZ, M. Perspectivas del proceso de cambio tras la última victoria electoral del Movimiento al Socialismo. In: ERNST, T.; SCHMALZ, S. (eds.). **El primer gobierno de Evo Morales: un balance retrospectivo**. La Paz: Plural Editores, 2012. p.375-395.
- MORALES, E. **Aniversario de 10 años de lucha consecuente junto a nuestro pueblo - Movimiento al Socialismo Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos.**, 2005.
- MORALES, J.; SACHS, J. D. Bolivia's economic crisis. In: SACHS, J. D. (eds.). **Developing contry debt and economic performance, vol. 2: Country studies - Argentina, Bolivia, Brazil, Mexico**. Chicago: University of Chicago Press, v.Livro ii, 1990.
- MÖRNER, M. A economia e a sociedade rural da América do Sul espanhola no período colonial. In: BETHELL, L. (eds.). **História da América Latina**. São Paulo EDUSP, v.II: América Latina Colonial, 2008. p.187-218.
- MOUFFE, C. Democratic identity and pluralist politics. In: SOARES, L. E. (eds.). **Cultural pluralism, identity, and globalization**. Rio de Janeiro: Educam, 1997. p.393-413.
- NIEZEN, R. **The origins of indigenism: human rights and the politics of identity**. Berkeley: University of California Press, 2003.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração dos direitos dos povos indígenas**. Rio de Janeiro: ONU, 2008.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção n. 169 sobre povos indígenas e tribais e resolução referente à ação da OIT**. Brasília: OIT, 2011.

PACHANO, S. El peso de lo institucional: auge y caída del modelo boliviano. **América Latina Hoy**, v. 43, p. 15-30, 2006.

PACTO DE UNIDAD. Propuesta para la Nueva Constitución Política del Estado. In: PRADA, R. (eds.). **Horizontes de la Asamblea Constituyente**: Ediciones Yachaywasi, 2006. p.167-206.

PLATA, W. El discurso autonomista de las élites de Santa Cruz. In: SORUCO, X. (eds.). **Los barones del Oriente: el poder en Santa Cruz ayer y hoy**. Santa Cruz de la Sierra: Fundación Terra, 2008. p.101-171.

POSTERO, N. G. Articulations and fragmentations: indigenous politics in Bolivia. In: POSTERO, N.; ZAMOSC, L. (eds.). **The Struggle for Indigenous Rights in Latin America**. Brighton: Sussex Academic Press, 2004. p.189-216.

_____. **Ahora somos ciudadanos**. La Paz: Muela del Diablo, 2009.

_____. Morales's MAS government: building indigenous popular hegemony in Bolivia. **Latin American Perspectives**, v. 37, n. 172 No. 3, p. 18-34, 2010.

POSTERO, N. G.; ZAMOSC, L. Indigenous movements and the Indian question in Latin America. In: POSTERO, N.; ZAMOSC, L. (eds.). **The struggle for indigenous rights in Latin America**. Brighton Sussex Academic Press 2004. p.1-31.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 2011.

PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO. **Informe nacional sobre desarrollo humano en Bolivia**. Los cambios detrás del cambio. La Paz: PNUD, 2010.

QUIJANO, A. El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina. **El Cotidiano**, v. 23, n. 151, p. 107-120, 2008.

RADCLIFFE, S.; LAURIE, N.; ANDOLINA, R. **Indigenous people and political transnationalism: globalization from below meets globalization from above**.

Transnational Communities Programme Seminar. School of Geography, University of Oxford, 2002.

REGALSKY, P. **Etnicidad y clase: El Estado boliviano y las estrategias andinas de manejo de su espacio**. La Paz: Plural Editores, 2003.

_____. A Bolívia na encruzilhada: o governo Morales e a política indígena. **Outubro**, v. 15, p. 47-78, 2007.

_____. **Indigenous territoriality and decentralisation in Bolivia (1994-2003)**. Autonomies, municipalities, social differentiation and access to resources. 2009. 275 Tese de doutorado (Doutorado em Geografia). Departamento de Geografia, Newcastle University, Newcastle.

REINAGA, F. **La revolución india**. 4a Edição. La Paz: MINKA, 2010.

REIS, R. R. **Políticas de Imigração na França e nos Estados Unidos (1980-1998)**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild/Hucitec, 2007.

RICE, R.; VAN COTT, D. L. The emergence and performance of indigenous people's parties in South America: a subnational statistical analyses. **Comparative Political Studies**, v. 39, n. 6, p. 709-732, 2006.

RICOEUR, P. **The Course of recognition**. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

RIVERA, S. **"Oprimidos pero no vencidos": luchas del campesinato aymara y quechwa 1900-1980**. La Paz: Aruwiwiri - Editorial del taller de Historia Oral Andino, 2003.

RIVERA, S. **Violencias (re)encubiertas en Bolivia**. La Paz: La Mirada Salvaje, 2010.

SALMÓN, J. **El espejo indígena: el discurso indigenista en Bolivia, 1900-1956**. La Paz: Plural Editores, 2013.

SANJINÉS, J. **El espejismo del mestizaje**. La Paz: Fundación PIEB, 2005.

SCHAVELZON, S. As categorias abertas da nova constituição boliviana. Formação do Estado Plurinacional: alguns percursos intelectuais. **Lugar Comum - Estudos de Mídia, Cultura e Democracia**, v. 27, 2009.

_____. El Pacto de Unidad como encuentro cosmopolítico. **Bolivian Research Review**, v. 10, n. 1, p. 235-261, 2013.

- SCHILLING-VACAFLOR, A. Formas de discriminación y asimetrías de poder en la Asamblea Constituyente boliviana. In: ERNST, T.; SCHMALZ, S. (eds.). **El primer gobierno de Evo Morales: un balance retrospectivo**. La Paz: Plural Editores, 2012. p.93-107.
- SCHROEDER, K. Economic globalization and Bolivia's regional divide. **Journal of Latin American Geography**, v. 6, n. 2, p. 99-120, 2007.
- SILVA, F. P. Equilíbrios precários: a trajetória do Movimento ao Socialismo e seus dilemas. In: DOMINGUES, J. M. *et al* (eds.). **A Bolívia no espelho do futuro**. Belo Horizonte: UFMG, 2009. p.51-74.
- SMITH, A. D. **The cultural foundations of nations: hierarchy, covenant, and republic**. Malden: Wiley, 2008.
- SNOW, D. E.; BENFORD, R. D. Master frames and protest cycles. In: MORRIS, A. D.; MUELLER, C. M. (eds.). **Frontiers in social movements theory**. ?: Yale University Press, 1992. p.53-76.
- SVAMPA, M.; STEFANONI, P.; FORNILLO, B. Al interior de la Asamblea Constituyente. Entrevista a Raúl Prada. In: SVAMPA, M.; STEFANONI, P.; FORNILLO, B. (eds.). **Balance y Perspectivas. Intelectuales en el primer Gobierno de Evo Morales**. La Paz: Fundación Friedrich Ebert, 2010a. p.37-76.
- _____. Punto de Bifurcación y consolidación del nuevo Estado. Entrevista a Álvaro García Linares. In: SVAMPA, M.; STEFANONI, P.; FORNILLO, B. (eds.). **Balance y Perspectivas. Intelectuales en el primer Gobierno de Evo Morales**. La Paz: Fundación Friedrich Ebert, 2010b. p.15-36.
- TARROW, S. **The new transnational activism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- _____. **O poder em movimento: movimentos sociais e confronto político**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- TAYLOR, C. **Multiculturalism: examinig the politics of recognition**. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- THÉVOZ, L. **Decentralization in Bolivia: a model under construction**. New York: CIESIN, 1999.
- THOMSON, S. **Cuando sólo reinasen los indios: la política aymara en la era de la insurgencia**. La Paz: Muela del Diablo, 2010.

TICONA, E.; ROJAS, G.; ALBÓ, X. **Votos y Wiphalas:** campesinos y pueblos originarios en democracia. La Paz: Fundación Milenio, 1995.

TILLY, C. **Coercion, capital, and European states, AD 990-1990.** Cambridge: Basil Blackwell, 1990.

_____. **Social movements, 1768-2004.** Boulder: Paradigm Publishers, 2004.

URQUIDI, V.; TEIXEIRA, V.; LANA, E. Questão indígena na América Latina: direito internacional, novo constitucionalismo e organizações dos movimentos indígenas. **Cadernos do PROLAM/USP**, v. 8, n. 1, p. 199-222, 2008.

VALADEZ, J. M. The continuing significance of ethnocultural identity. In: BENHABIB, S.; SHAPIRO, I.; PETRANOVIĆ, D. (eds.). **Identities, affiliations, and allegiances.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p.303-324.

VAN COTT, D. L. Party system development and indigenous population in Latin America: the Bolivian case. **Party Politics**, v. 6, n. 2, p. 155-174, 2000.

_____. Cambio institucional y partidos étnicos en Suramérica. **Análisis Político**, n. 28, p. 26-51, 2003.

_____. **From movements to parties in Latin America:** the evolution of ethnic politics. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

VAN DYKE, V. The Individual, the State, and ethnic communities in political theory. In: KYMLICKA, W. (eds.). **The Rights of minority cultures.** New York: Oxford University Press, 1997. p.31-56.

WALSH, C. Interculturalidad, Plurinacionalidad e Decolonialidad: Las insurgencias Político-Epistémicas de Refundar el Estado. **Tabula Rasa**, v. 9, p. 131-152, 2008.

WEBBER, J. R. Movimiento obrero y movimientos sociales y políticos en Bolivia: la lucha por una democracia radical. **MR**, v. 57, n. 4, p. 34-48, 2005.

_____. **Red October:** left-indigenous struggle in modern Bolivia. Leiden: Brill, 2011.

WEBER, M. **Economia e Sociedade. Vol. II.** Brasília: UNB, 2009.

WERLE, D. L.; MELO, R. S. Reconhecimento e Justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, M. (eds.). **Curso livre de Teoria Crítica**. 3a. Edição. Campinas: Papirus, 2011. p.183-198.

YASHAR, D. **Contesting citizenship in Latin America**: the rise of indigenous movements and the postliberal challenge. Nova York: Cambridge University Press, 2005.

YÚDICE, G. **A conveniência da cultura**: usos da cultura na era global. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

ZAVALETA MERCADO, R. Las masas en noviembre. In: TAPIA, L. (eds.). **La autodeterminación de las masas**. Bogotá: Siglo del Hombre y Clacso, 2009. p.207-262.

ZUAZO, M. **¿Como nació el MAS?** La ruralización de la política en Bolivia. Entrevistas a 85 parlamentarios del partido. La Paz: Fundación Friedrich Ebert, 2009.