

Para além do novo e do velho: alguns traços dos movimentos sociais etnonacionalistas

Beyond the new and the old: some features of the ethnonationalists social movements

Gabriel Rocha Fernandes¹

Resumo

Este trabalho consiste na análise de movimentos sociais de carácter étnico, ou etnonacional. Defendemos a ideia que os movimentos sociais de traços étnicos não estão, como muitos pensam, inseridos no conjunto de movimentos considerados como “novos movimentos sociais”. Os movimentos sociais étnicos estariam além do que pode ser considerado novo ou antigo, uma vez que eles possuem certos traços específicos que podem ser localizados em vários movimentos ao longo do século XIX e inícios do XX. Tomamos como exemplo os movimentos indígenas bolivianos que deram origem ao MAS (Movimento ao Socialismo).

Palavras-chave: movimentos sociais, etnicidade, nacionalismo.

Abstract

This paper consists in the analysis of social movements from ethnic or ethnonational character. We defend the idea that ethnic social movements are not, as many think, in the group of movements as “new social movements”. The ethnic social movements would be beyond from what could be considered new or old, once they have certain specific features which can be found in many movements along the XIX century and in the beginning of the XX's. Here we take as an

¹ Doutorando em Sociologia no IESP-UERJ. Mestre em Ciência Política pelo DCP-UFMG.

example the bolivian indigenous movements which gave origins to MAS (Movement towards Socialism).

Keywords: social movements, ethnicity, nationalism

1. Introdução

Em janeiro de 2009, a Bolívia viu ser aprovada uma nova Constituição que trouxe uma resolução, pelo menos parcial, de uma questão central no país desde os períodos coloniais, a das populações indígenas e camponesas. A constituição estabelece que comunidades representantes de cerca de trinta e três nacionalidades indígenas tenham o status de município, podendo eleger seus representantes e se auto-determinar territorialmente através de seus direitos costumeiros. Tornando suas formas tradicionais de deliberação esferas legislativas de nível municipal, as comunidades indígena-camponesas, passaram a ser municípios constitucionalmente reconhecidos. Este novo texto constitucional foi, em boa medida, a cristalização das demandas de uma série de movimentos étnicos indígenas que lançaram como plataforma eleitoral o MAS (Movimento ao Socialismo) de Evo Morales, para tornar o estado boliviano mais congruente à realidade social e cultural do país.

Ressalte-se que as dezenas de nações indígenas que compõem o novo quadro político e administrativo da nação andino-amazônica boliviana não formam um bloco cultural homogêneo. Muito pelo contrário, as diferenças entre os grupos da região andina, representados principalmente pelos Quéchuas e Aymarás, e os grupos das terras planas, representados majoritariamente pelos Guaranis (embora haja outros, como Chiquitanos, Chiriguano e Ayoreos, por exemplo), são enormes.

Os grupos andinos são oriundos de uma espécie de confederação que tem origens em períodos pré-incaicos, o *Qollasuyu*, cuja capital era a antiga cidade de Tihuanaco. Suas populações são constituídas, majoritariamente, por camponeses, tendo sido os primeiros grupos indígenas a estabelecer contatos com os espanhóis (muitos Quéchuas foram recrutados para exercer funções administrativas e burocráticas na administração colonial espanhola). Por terem feito parte de um império urbanizado e com um amplo campesinato submetido a sistemas de taxação, esses grupos conseguiram manter suas estruturas administrativas funcionando paralelamente às estruturas imperiais ibéricas. Os grupos Quéchuas e Aymarás possuíam um elemento em comum, a estrutura administrativa de terras coletivas conhecidas como *ayllu*. O

ayllu organiza-se em uma espécie de estado-aldeia com governo próprio, representando, para os movimentos sociais indígenas andinos que emergiram na Bolívia, o cerne da originalidade e nacionalidade de suas sociedades. Como veremos mais adiante, este tipo de organização rural proporcionou, aos movimentos sociais indígenas, um modelo organizativo para o protesto de rua que os setores trabalhistas urbanos não possuíam, diferenciando-se, na Bolívia, a forma “comunidade” da forma “multidão” de protesto (Linera, 2010).

Os grupos indígenas das terras planas, por sua vez, são, em sua maioria, constituídos por populações de caçadores-coletores (embora existam, em menor proporção, populações de camponeses). Em comparação com os grupos andinos, os grupos das terras planas tiveram, ao longo dos dois últimos séculos, menos contatos com o universo não-indígena, e, a princípio, apresentam demandas bastante diferentes. Os movimentos sociais indígenas das terras planas, cujo melhor representante é a Confederação Indígena do Oriente Boliviano (CIDOB), exigiram do estado boliviano, a partir da década de 1990, apenas que mantivesse fazendeiros, madeireiros e posseiros fora de suas terras de caça e coleta, assim como de seus recursos hídricos (Yashar, 2005). Este era o máximo de aproximação almejado, em relação ao estado boliviano. Sua diferença em relação aos grupos andinos pôde ser demonstrada na Marcha pela Vida, Território e Dignidade, em 1990².

Os movimentos sociais indígenas da serra andina, organizando-se na Central Sindical Única de Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSU-TCB) e no Conselho Nacional dos Ayllus e Markas do Qollasuyu (CONAMAQ), ao contrário, defenderam uma aproximação progressiva

2 A Marcha por Território e Dignidade foi empreendida pela CPIB (Central dos Povos Indígenas do Beni), e partiu de Trinidad, capital do departamento de Beni, alcançando La Paz, percorrendo uma distância de cerca de 700 km. Curiosamente, a marcha não se destinou a apenas, cobrar do governo central maior proteção das terras indígenas de fazendeiros e madeireiras. Foi uma demonstração que se direcionou também aos grupos indígenas andinos depois da afirmação de que os povos indígenas orientais eram pouco numerosos e politicamente insignificantes.

com as estruturas modernas do estado boliviano, almejando, inclusive, sua refundação, em moldes de interpenetração. Não obstante as diferenças entre as reivindicações de ambos os grandes grupos indígenas (andinos e das terras planas), nos anos 1990 e início dos anos 2000 ocorreu uma construção de objetivos comuns. A criação dos municípios indígenas decorreu de um pacto feito entre as organizações dos dois grandes grupos, culminando no Pacto de Camiri, em 2004³, que vascularizou as diversas demandas em um mesmo sentido, o sentido de um nacionalismo pan-indianista mais amplo, que se relaciona ao tema dos movimentos sociais nacionalistas e étnicos.

Embora os movimentos sociais de base indígena na Bolívia tenham sido a principal base de apoio para a formação do Movimento ao Socialismo (MAS), o atual partido no governo, este artigo propõe uma análise dos próprios movimentos sociais, de suas demandas e do novo desenho de estado-nação que construíram, antes que do desenvolvimento do partido em si, recorrendo-se a contribuições bibliográficas e da literatura sobre o tema. O artigo está embasado em resultados parciais de uma pesquisa teórica mais ampla e busca contribuir com a discussão de vários autores, como Deborah Yashar, Donna Lee Van Cott, entre outros. Neste caso, parte-se da ideia de que movimentos sociais etnonacionalistas, como é o caso que se pretende analisar, estão além das dicotomias novo/velho, uma vez que o fenômeno nacionalista pode surgir no mundo pré-industrial ou no mundo pós-industrial⁴. Pressupõe-se que esses movimentos não se encaixam, também, na dicotomia Estado/sociedade, estando fora dos tipos de ação coletiva que, segundo Rajendra Singh (2001) apenas cobram medidas do estado, sem desejar modificá-lo contundentemente. O que se quer dizer, basicamente, é que os movimentos sociais etnonacionalistas não são

3 O Pacto de Camiri, realizado na cidade de mesmo nome, no departamento de Santa Cruz, em 2004, estabeleceu que todas as comunidades indígenas, não importando a língua ou a nacionalidade, teriam o status de município.

4 (Por mundo pós-industrial, utilizamos a ideia de Robert Paxton, 2005, de que seria aquele em que o setor de serviços passa a empregar maior quantidade de mão-de-obra que o setor industrial).

um tipo de movimento social que se encaixa na ideia contemporânea de “Novos Movimentos Sociais”, embora, como estes, apresentem um discurso que se articula, sobretudo, em torno da ideia de cultura e de identidade. Desta forma, propõe-se um diálogo com outros autores, mas em uma linha de argumentação própria baseada no etnonacionalismo. Os principais corpos teóricos utilizados reportam-se às teorias dos movimentos sociais e às teorias do nacionalismo.

Por movimentos sociais tomamos a definição de Melucci:

Um movimento é a mobilização de um ator coletivo (1) definido por uma solidariedade específica, (2) engajado em um conflito com um adversário pela apropriação e controle de recursos valorizados por ambos, (3) e cuja ação vincula uma quebra de compatibilidade do sistema no qual a ação em si toma lugar. Um movimento, portanto, não se restringe à expressão de um conflito, ele leva o conflito para além dos limites do sistema de relações sociais no qual a ação está localizada. Em outras palavras, ele quebra as regras do jogo, lança seus próprios e não-negociáveis objetivos, desafia a legitimidade do poder, e por aí vai. (Melucci: 30).

Em relação às teorias dos movimentos sociais, recorre-se a David Snow (2005) e suas análises das chamadas agências de micro-mobilização, ou seja, esferas da vida social não eminentemente políticas, mas que servem de base para articulação de ações direcionadas a um plano mais exclusivo da política.

São relevantes para o estudo as teorias do enquadramento, também de Snow, no sentido de averiguar como grupos étnicos tão diversos puderam chegar a um patamar comum de demandas, e refundar o estado através de um mesmo mecanismo de descentralização política e administrativa.

Por amplificação do enquadramento, nós nos referimos à clarificação e envigoração de um enquadramento interpretativo que permanece em uma questão, problema

ou conjunto de eventos particular. Já que o significado dos eventos e a sua conexão com a situação de vida imediata de alguém são geralmente atingidos pela indiferença, decepção e pela ambiguidade da incerteza (Goffman, 1974), a participação e o apoio a atividade de um movimento é frequentemente contingente com a clarificação e o re-enfocamento do enquadramento interpretativo (Snow: 1986, pp. 469).

As teorias do difusionismo, de Sidney Tarrow (2005), também são importantes, uma vez que focam na formação de movimentos sociais transnacionais, criando enquadramentos que estejam para além do estado-nação. Esta dicotomia entre transnacional e intranacional é importante para averiguar por que o núcleo discursivo dos movimentos sociais étnicos se difunde entre etnias tão diversas e, ao mesmo tempo, é percebido de forma distorcida para além de suas fronteiras, como é o caso da forma como certas ONGs e movimentos sociais ligados à preservação ambiental interpretaram o processo boliviano (como uma luta de defesa da natureza e da *pachamama*, ou “mãe terra”). O que ocorre na Bolívia aparenta o que ocorreu no Leste europeu no século XIX, quando as formas de organização política e social do campesinato foram enxergadas como o âmago verdadeiro da nação, assim como foram utilizadas no esboço do *state-building* dos poderes legislativos municipais (Smith, 1986).

O nacionalismo, de acordo com Liah Greenfeld (1992), pode subdividir-se em basicamente dois tipos, embora não sejam modelos totalmente separados entre si, visto tratar-se de tipos ideais: o nacionalismo étnico e o nacionalismo cívico-territorial. No nacionalismo cívico-territorial, a nação é representada pelo que Greenfeld (1992) chama de “povo enquanto elite”. Para a autora, trata-se, de uma maneira geral, da ascensão de novas camadas da população a esferas deliberativas e administrativas antes fechadas a grupos aristocráticos. A França, a Inglaterra e os Estados Unidos seriam os principais modelos de nação cívico-territorial que marcaram a formação dos modernos estados-nação. A Inglaterra, com a participação de novos grupos no parlamento e a retirada do poder do rei a partir de 1640, e a França, a

partir da Revolução de 1789, com a retirada dos privilégios aristocráticos da estrutura burocrática e administrativa construída ao longo de séculos pelo *ancien régime*. Os Estados Unidos, por sua vez, retiraram a presença inglesa de seus corpos administrativos no processo de sua independência.

O nacionalismo étnico manifesta-se através da assunção de que um determinado povo pode traçar suas raízes comuns em uma antiguidade pré-moderna. O nacionalismo étnico, para Greenfeld, em geral baseia-se na ideia de “sangue e solo”, ou seja, um solo territorial, histórico e específico para uma população com as mesmas origens pré-modernas, portadoras de um mesmo conjunto de valores culturais, e apenas para ela. Segundo Greenfeld, a Alemanha e a Rússia teriam suas identidades nacionais formadas a partir de uma etnia comum, a etnia germânica para a primeira e a etnia eslava para a segunda.

Em geral, nacionalismos étnicos também tendem mais para o coletivismo do que para o individualismo liberal (Greenfeld, 1992). A ideia de comunidade está mais presente em seu imaginário, e muitas vezes a ideia de liberdade não se refere a uma liberdade formal garantida pelo estado. Em vez disso, Greenfeld recorre a Soloviev, para dizer que, ser livre, como afirmava Soloviev⁵, é estar inserido em um corpo coletivo comum conduzido por um único sistema de valores fora do espectro racionalista francês ou do comercialismo e empiricismo britânicos. Os românticos alemães, assim como eslavófilos russos afirmavam que a pura razão destrói os vínculos sociais mais íntimos e emotivos, esfacelando assim a comunidade (Greenfeld, 1992).

Ressalte-se que a autora não afirma que os dois modelos se encontram completamente estanques um do outro. Como afirma Greenfeld, foram feitas várias tentativas de “eticizar” a nação inglesa, a francesa e a norte-americana, por grupos nacionalistas e mesmo racistas desses

5 O poeta Soloviev acreditava que ser livre era fazer parte de um espírito coletivo comum, afirmando que as liberdades liberais em voga na França e na Inglaterra eram falsas liberdades, uma espécie de falsa consciência.

países. Tampouco estava ausente o elemento cívico-territorial na formação da nação alemã ou da nação russa. A Rússia, inclusive, iniciou seu processo de modernização através da formação de uma pátria de traços mais cívico-territoriais, a União Soviética⁶.

A perspectiva teórica do nacionalismo de Gellner aproxima-se do tipo de nacionalismo étnico de Greenfeld, sem, entretanto, restringir-se à etnicidade. Para Gellner,

O nacionalismo é primariamente um princípio político, que defende que as unidades políticas e culturais devam ser congruentes. O nacionalismo como um sentimento, ou como um movimento, pode ser melhor definido nos termos deste princípio. O sentimento nacionalista é sentimento de raiva gerado pela violação deste princípio, e o sentimento de satisfação gerado pelo seu sucesso (Gellner; 1983: 1).

No caso boliviano, os movimentos sociais indígenas exclusivos de cada grupo étnico que existe dentro dos grandes grupos (andinos e das terras planas) parecem mais próximos do tipo puro de nação étnica. Em relação a esses grupos, tomados isoladamente, utiliza-se a definição de etnia cunhada por outro estudioso do nacionalismo, Anthony D. Smith, que a considera como constituída por seis fatores:

- 1) Um nome coletivo;
- 2) Um mito de descendência comum;

⁶ O modelo de estado marxista-leninista implementado na Rússia rompeu frontalmente com o eslavismo. Entretanto, certos elementos do eslavismo, como a valorização do coletivismo de aldeia foram utilizados por Lenin para justificar que a Rússia não precisaria criar um proletariado industrial de tipo inglês para fazer a revolução socialista. As bases do coletivismo já estariam presentes no campesinato. Após o fim da União Soviética é possível, também, detectar uma série de movimentos de extrema direita eslavistas e cristão ortodoxos como o movimento Pamiat (memória).

- 3) Uma história compartilhada;
- 4) Uma cultura compartilhada distinta;
- 5) Uma associação a um território específico;
- 6) Um sentido de solidariedade com expressões institucionais (Smith; 1986).

A partir de suas características, cada uma das nações indígenas reconhecidas pela atual constituição na Bolívia, quando tomada isoladamente, aproxima-se do modelo de etnia apresentado por Smith. Nos municípios indígenas encontram-se os elementos do nacionalismo étnico que impactaram a Constituição de 2009. Ressalte-se, contudo, que se o elemento étnico está fortemente presente na nova nação, sobretudo nos novos municípios indígenas, não representa, porém, uma etnia exclusiva para todo o território nacional.

Ou seja, considerando-se a nação pan-indianista formada depois de 2009 na Bolívia, para além dos seus municípios, observa-se que ostenta características dos dois tipos de nacionalidade apresentados por Greenfeld, a do nacionalismo étnico e do nacionalismo cívico-territorial. A formação dos municípios indígenas, que levou a um novo desenho desse país, pode ser vista como produto da implementação da Lei de Participação Popular, em 1994, pelo governo neo-liberal de Sánchez de Lozada (o Goni) (Mayorga Ugarte, 2007). Essa lei criou municípios rurais, aumentou o número de municípios na Bolívia de algumas dezenas para mais de trezentos e conferiu ampla participação aos habitantes das zonas rurais em vários setores administrativos como o da iluminação e da irrigação, por exemplo. Além disso, criou vários programas de fomento à micro-empresa entre os camponeses indígenas⁷. Com isso ampliaram-se as possibilidades institucionais para

⁷ A este fomento ao empreendedorismo econômico por parte dos índios foi dada continuidade no governo de Morales, tentando criar micro-empresas rurais que pudessem fortalecer o mercado interno. O que mudou em relação

as ações dos grupos indígenas.

O surgimento dos novos municípios rurais proporcionou aos movimentos sociais indígenas as oportunidades políticas para vascularizar suas demandas através de meios institucionais, e não apenas pela via do protesto de rua (embora estes tenham existido, também). Os movimentos sociais conseguiram mostrar, pelas vias das instituições do estado, o quão relevante era sua presença⁸. Como resultado, as demandas indígenas integraram-se à Constituição de 2009, criando-se, então, os municípios indígenas e configurando um novo desenho da nação boliviana.

2. Grupos indígenas na política boliviana

Passando pelos séculos XIX e o XX, os grupos indígenas sempre tiveram um importante papel na vida política boliviana. Conforme Klein (2003), durante a guerra civil que se seguiu à Guerra do Pacífico (1879-1884), a Revolução Liberal de 1899, os interesses dos liberais, em oposição aos centralistas conservadores, foram, em boa medida, conduzidos por Pablo Zárate Willka, o chamado Temível Willka. O *caudillo* aymará, como era conhecido, formou um exército guerrilheiro de aymará e quéchuas para participar do conflito armado. Por detrás de seu apoio aos liberais, estava o anseio de recuperar as terras comunais perdidas durante a década de setenta, período do governo de Mariano Melgarejo⁹.

a isto foi a transformação do município rural em município indígena. Uma espécie de estado-nação étnico que se institucionaliza pela via municipal.

8 De acordo com Álvaro García Linera, os índios sempre foram um ator político de central importância na Bolívia desde os períodos coloniais (deve-se lembrar da Revolta de Tupac-Katari em 1781).

9 Ao contrário do que se costuma pensar, a maior parte das terras indígenas não foi tomada durante a conquista ou no período colonial. Elas foram tomadas, majoritariamente, durante o período republicano, principalmente na década de setenta do século XIX (Klein, 2003).

Já adentrado o século XX, esses camponeses indígenas tiveram papel fundamental na Revolução de 1952, na qual o Movimento Nacional Revolucionário (MNR) derrubou as antigas oligarquias do minério, criando um estado de característica nacional-desenvolvimentista, que duraria até 1985¹⁰. A coligação que venceu as antigas oligarquias foi estabelecida por meio da articulação entre classes médias urbanas e os camponeses, os quais tiveram um papel fundamental no processo de reforma agrária que desmantelou todo o sistema de *haciendas* no qual se baseava o poder das velhas oligarquias e nos governos pós-reforma agrária. (Albó, 2006)

Como consequência da reforma agrária, no ocidente andino, os “camponeses” passaram a ser os mais leais aliados do regime que faziam frente militantemente a qualquer intento subversor. Mais ainda, na região quéchua do Vale Alto de Cochabamba, onde os camponeses já haviam lutado contra os patrões e onde se firmou o decreto (e futura lei) de Reforma Agrária (Dandler, 1984), e em algumas outras regiões, como os vales quéchuas do Norte de Potosí e a região aymará de Achacachi, chegaram a funcionar os chamados “super estados camponeses”, onde os dirigentes assumiam de fato as principais funções do estado, com notáveis margens de autonomia ainda que sem questionar sua lealdade ao governo do MNR (Albó, 2006;p.25).

Pode-se perceber o peso do ator político indígena no governo do MNR, a partir da década de 1950. De acordo com a caracterização de Albó, no que diz respeito ao tipo de participação dos grupos indígenas em articulações políticas (ressalte-se a forte presença da identidade e da ação coletiva desses grupos na vida política boliviana desde antes de 1952), pode-se pressupor uma fraca sustentação da afirmação de que a participação desses grupos na política a partir das reformas neo-liberais dos anos 1990 seria um produto de identidades oriundas

10 Embora o governo do MNR tenha durado apenas até 1964, ano do golpe aplicado por René Barrientos. (Mitre, 2008)

de um universo pós-industrial, ou de Novos Movimentos Sociais. Argumenta-se, ao contrário, que essa participação foi produto de identidades que já se articulavam há várias décadas e que, com a abertura política dos anos 1980/90, puderam colocar suas demandas dentro de uma institucionalidade democrática. O que não havia antes era uma tentativa clara de refundar o estado, mas a luta por autonomia, de certa forma, já existia.

A articulação das demandas indígenas, dos anos 1990 em diante, desta forma, pode ser vista como um resultado de longo prazo da própria Revolução de 1952, estando alicerçada em um conjunto de costumes e hábitos cuja existência fundamentou historicamente uma gama de reivindicações e lutas políticas. Em decorrência da implementação da escola rural, a partir da Revolução de 1952, surgiu uma nova classe de intelectuais indígenas urbanizados que criou o Movimento Katarista, no início dos anos 1960, movimento que formou uma espécie de *intelligentsia* indígena e posicionou-se no que foi definido por alguns autores como uma primeira onda de afirmação da existência de nacionalidades indígenas, após a Revolução de 1952. Esses intelectuais, compostos, sobretudo, por quéchuas e aymarás (Yashar, 2006), forneceram as bases ideológicas dos movimentos indígenas nas universidades e nas escolas, defenderam a valorização da cultura e da língua indígenas e, em um momento posterior, ampliaram suas reivindicações, ao afirmarem que o governo do MNR tentou transformar o camponês indígena em um camponês ocidental, criando uma identidade mestiça para todos os bolivianos, que seria, na verdade, uma tentativa de branquear o índio.

2.1. O Movimento Katarista

O Movimento Katarista propôs a superação da memória curta em prol da memória longa, que significa a recuperação do passado pré-moderno e pré-colonial dos grupos indígenas (Sanjinés, 2004), ou seja, a memória longa sendo a busca pela identidade de raízes pré-colombianas. É possível enxergar no Movimento Katarista o cerne de uma identidade nacional mais próxima do étnico.

Internamente, esta emergência supôs, de imediato, a rup-

tura definitiva do Pacto militar-camponês e as ilusões que nele haviam fixado as próprias organizações camponesas durante mais de uma década. Em uma perspectiva mais ampla, supôs também da “memória curta” (Rivera, 2003: 179). Que chegava só até a Reforma Agrária de 1953 e as esperanças de cidadania homogeneizante proposta pelo Estado de 52. Reapareceu, em contrapartida, a “memória longa” que se remonta ao Estado (neo) colonial e à necessidade de acabar com ele (Albó, 2006: 28).

O Movimento Katarista foi resultado do encontro de certas instituições do estado formal, como a escola rural, e instituições informais como as comunidades rurais com seus costumes e hábitos específicos. A necessidade de tornar congruente a esfera cultural e a esfera política não se mostrou, em um primeiro momento, tão visível. A proposta era recuperar uma visão de mundo originária do universo indígena, em oposição a uma identidade mestiço-campesina presente nos discursos do MNR. A ideia de nacionalismo de Ernest Gellner mostra-se já esboçada pelos kataristas, uma vez que, para ele o nacionalismo seria uma forma de interpenetrar as estruturas técnicas e administrativas do estado moderno com os valores simbólicos, estéticos emocionais da comunidade tradicional. Ou seja, os aspectos exclusivamente técnicos da *gesellschaft* (sociedade aberta) com sistema de crenças e valores oriundos da *gemeinschaft* (comunidade fechada), no sentido atribuído por Ferdinand Tönnies.

Os kataristas ainda não defendiam a municipalização das comunidades indígenas da forma como outras organizações viriam a defender décadas depois, não almejavam ainda refundar o estado pelas vias pelas quais posteriormente o faria a constituição de 2009. No primeiro momento de formação do pensamento katarista, seus integrantes lutavam apenas para que, na esfera privada e pública, o universo indígena não desaparecesse. Porém, sedimentaram as bases ideológicas e discursivas para a congruência entre unidades políticas e culturais que foi estabelecida na constituição de 2009. A Constituição é, de fato, o resultado de um tipo de esforço gramsciano de décadas de duração, visando construir uma contra-hegemonia, onde o elemento

étnico fosse central, tendo primazia, inclusive, em relação à categoria classe. A construção de uma nova hegemonia em torno ao étnico foi tão contundente, que se chegou a cooptar os movimentos trabalhistas dos anos 1990 e 2000, o que foi facilitado, em parte, pelo desmantelamento das estruturas sindicais, pelo governo neoliberal de Sánchez de Lozada, nos anos 1990. Conforme Garcia Linera (2010), na Bolívia, o indianismo, de certa forma, embora não completamente, substituiu o marxismo enquanto modelo de ação emancipatória. O marxismo, que, na Bolívia, começa a se tornar uma ideologia de contestação da ordem oligárquica, a partir das primeiras décadas do século XX, não chegou a produzir obras relevantes, em geral apenas seguindo a cartilha dos programas socialistas elaborados em Moscou (Garcia Linera, 2010). O indianismo, por sua vez, tornou-se uma via de contestação tão, ou mais importante do que a de ordem marxista, após a implementação do nacionalismo de estado do MNR, seja no plano intelectual, em um primeiro momento, seja no plano sindical ou no plano partidário, em momentos posteriores. O indianismo katarista foi articulado basicamente entre os intelectuais de origem indígena-camponesa de grupos andinos.

Inicialmente o indianismo katarista nasceu como discurso político para ressignificar de maneira sistemática a história, a língua e a cultura. Em alguns casos, tal formação discursiva revisou a história colonial e republicana para mostrar as injustiças, as usurpações e as discriminações de que foram objeto os povos indígenas na gestão das riquezas e dos poderes sociais (Garcia Linera, 2010: 321).

A partir dos anos 1970, o indianismo katarista ganhou feições mais político-institucionais, apresentando uma vertente mais sindical expressa pela Central Sindical Única dos Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB), assim como uma versão mais partidária, expressa pela formação do Movimento Índio Tupac-Katari (MITKA), e do Movimento Revolucionário Tupac Katari (MRTK), além do Partido Índio, que já havia sido criado em fins da década de 1960 (Yashar, 2006). O MRTK e o MITKA participaram, embora de maneira frustrada, de várias eleições, no final dos anos 1980. A CSUTCB, apesar de

portar símbolos identitários indígenas (como a *Wiphala*)¹¹ em fins dos anos 1970 e inícios de 1980, sob a direção de Genaro Flores, estava ainda muito comprometida com demandas e reivindicações classistas e econômicas. As reivindicações de cunho mais étnico só viriam a se dar já adentrado o novo século, como se verá adiante.

Segundo Garcia Linera (2010), durante a década de 1980, o discurso indianista-katarista se dividiu em três grandes vertentes. A primeira seria a vertente *pachamâmica* que concentra seu discurso em uma esfera mais cultural do que política, sustentando a valorização do folclore e símbolos indígenas. Uma segunda vertente defendia a igualdade cidadã de indígenas e não indígenas perante o reconhecimento do indígena enquanto um cidadão com os mesmos direitos de outro qualquer, porém sem ser desprovido de suas próprias particularidades culturais. Parte do princípio de que, na Bolívia, sempre houve duas categorias cidadãs: a dos *q'ras*, ou não índios, e a dos próprios indígenas. Os primeiros constituiriam uma cidadania de primeira classe enquanto que os segundos, uma categoria de segunda classe. A reivindicação aqui seria a de uma igualação das condições de uma cidadania igualitária a partir do reconhecimento das diferenças culturais, buscando a supressão da desigualdade cidadã. Defende-se uma homogeneização, não cultural, mas, sim, política, da cidadania, por meio do reconhecimento das culturas quéchuas e aymará, sobretudo.

Uma terceira vertente, muito influenciada pela obra de Fausto Reinaga¹², foi a que mais defendeu uma nacionalidade boliviana exclusivamente indígena. Almejando uma República Indígena, defendia que os índios andinos deveriam governar diretamente o estado boliviano, não apenas exigindo do estado reconhecimento cultural, mas dele se apropriando e transformando-o em um estado genuinamente indígena. Esta vertente é a que mais se aproxima do já citado modelo nacionalista de Gellner, e, também, é a que mais fundamenta a Constituição

11 Bandeira multicolor símbolo dos povos do antigo *Qollasuyu*.

12 Fausto Reinaga foi um intelectual indianista. Sua obra mais famosa é *A Revolução Índia*, escrita em 1970.

aprovada em 2009, como será analisado adiante. Esta vertente também afasta o movimento indianista do que ficou conhecido como “Novos Movimentos Sociais”, uma vez que suas reivindicações visam uma apropriação do estado e não a garantia, por parte dele, de determinados direitos de cidadania.

Todavia, observa-se que tanto a segunda quanto a terceira vertente são intimamente relacionadas com a primeira. A recuperação do folclore de uma determinada *hinterland* está presente em muitos movimentos patrióticos, onde a recuperação de uma cultura camponesa caminha lado a lado com o *state-building* e com a implantação das instituições do estado (Olzak, 2004). A recuperação de valores primevos justifica e legitima, em terrenos discursivos, a construção do estado-nação. Não se quer dizer que a recuperação de uma suposta “era dourada” perdida nos confins da pré-modernidade supõe a reprodução literal de antigas sociedades.

Neste sentido, o katarismo, em todas as suas vertentes, lembra em algum grau o eslavismo russo. Ao entender o termo “povo” enquanto comunidade rural e não como massas concentradas em centros urbanos, o discurso katarista e seu sucedâneo institucional traduzido no Pacto da Unidade (Yashar, 2005) construíram um tipo de identidade semelhante àquela que foi defendida pelos populistas russos (*narodniks*) do século XIX. Estes viam nas comunidades rurais originárias (*mir*) e suas estruturas jurídico-deliberativas (*obshchina*) o fundamento cultural, social, político e econômico de sua pátria. Esta forma de apelo popular, de tipo *narodnik*, aparenta, em certa medida, ser algo inédito na América Latina, onde tradicionalmente o apelo ao “povo” se direciona a densas massas urbanas (marca inconfundível dos regimes populistas latino-americanos) (Mitre, 2008). Quando nacionalistas alemães recuperaram a memória das antigas tribos germânicas, em pleno século XIX, não intentavam um retorno literal àquele mundo, mas justificar a unificação e formação de uma até então inédita nação alemã, urbana e moderna, pelo menos na esfera técnico-procedimental, e burocrática. O que se pretende é recuperar um passado cultural a fim de construir um presente e um futuro inéditos. Trata-se de uma orientação dual. Como afirma Smith:

Mas assim como a solidariedade, a força de mobilização, a “nação” deve se apropriar de certos atributos da *ethnie* pré-existente, e assimilar muitos de seus mitos, memórias e símbolos, ou inventar os seus próprios. Esta orientação dual - para o futuro político e o passado cultural – é o tema de qualquer exame dos principais traços e tendências na criação das nações no mundo moderno (Smith; 1986: 152).

3. As agências de micro-mobilização

É importante ressaltar aqui a importância das agências de micro-mobilização, e as instituições oriundas do meio indígena andino boliviano. Como afirma Smith (1986), a construção de uma nação, muitas vezes, não depende apenas da formação de uma classe de intelectuais que recuperam uma memória longa, e defendem a introdução de certos traços culturais específicos nas instituições do estado, inclusive no sistema educativo. Se não houver uma ressonância entre esse sistema de valores, defendido pela *intelligentsia*, e práticas e costumes existentes na vida cotidiana, o discurso pode se tornar inócuo (práticas e costumes que estejam, em alguma medida, automatizados, que sejam o eixo articulador de um sistema comum de valores e de confiança interpessoal).

Smith cita o caso da antiga Iugoslávia. O sistema educacional da antiga república socialista difundiu a idéia de que todos os iugoslavos eram descendentes dos ilírios, povo da antiguidade que habitou a região balcânica em séculos anteriores à era cristã. A memória curta do povo iugoslavo seria o próprio estado socialista, enquanto a memória longa estaria conectada ao antigo reino dos ilírios. O objetivo dessa proposta era amenizar os históricos e violentos conflitos étnicos, nacionais e religiosos que assolavam (e assolam) aquela região desde os dias do Império Otomano, construindo uma identidade comum. Entretanto, o governo de Josip Broz “Tito” não implementou um projeto de homogeneização tão contundente quanto a vertente socialista ainda mais radical e totalitária de Stalin. O regime titoísta permitiu liberdade

religiosa em certos níveis e muitos centros religiosos continuaram a atuar como referências para as suas respectivas populações, como as igrejas cristã-ortodoxas entre os sérvios e as igrejas católicas entre os croatas, por exemplo. Desta forma, as identidades nacionais se mantiveram através dessas esferas de socialização primária, nas palavras de Hank Johnston (1994), absorvendo muito pouco o discurso oficial. Tanto foi assim que, com o desmoronamento da antiga Iugoslávia, muitas dessas agências de micromobilização se tornaram redutos organizacionais nas guerras de desintegração combatida por sérvios, bósnios e croatas.

McAdam; Morris; Snow et al apresentam outros exemplos de agências de micromobilização:

Claramente, há evidências de que círculos da vida social cotidiana, e organizações comunais locais que não são movimentos podem funcionar como importantes agências de micro-mobilização. O papel organizador das igrejas negras nos primeiros estágios do movimento pelos direitos civis foi bem documentada (McAdam, 1982; Morris, 1984), como foi o similar papel exercido pelas Mesquitas Islâmicas no Oriente Médio (Snow; Rockford; Worden; Benford: 1986)

O discurso étnico-nacionalista, não pode ser bem sucedido se não encontrar ressonância nessas agências micromobilizadoras, que são formas de organização cotidianas e não necessariamente movimentos com fins políticos objetivos. As formas de organizações encontradas nos *ayllus* andinos e nas comunidades rurais bolivianas parecem ter exercido o papel de agências de micro-mobilização no sentido acima mencionado. É interessante notar que projetos muito similares àqueles defendidos pela CSUTCB e outras organizações nos anos 1990 e na primeira década do novo século já eram defendidos por certos grupos indígenas andinos ainda na década de 1930. A escola-*ayllu* de *Warisata*, organizada em 1931 e destruída em 1940, representa bem o quanto é efetiva a organização comunal indígena, que não é, necessariamente, um movimento. Felipe Quispe Huanca, historiador e líder sindical de origem indígena, apresentou uma proposta, em 2005, quando

então presidente da CSUTCB, em seu livro *Pachakutik Educativo*, de uma reforma educativa e da criação de universidades indígenas que melhor representassem as necessidades dos povos “autênticos”. Para tais reformas, a principal referência seria a escola-ayllu de *Warisata*.

A escola-ayllu de Warisata foi uma “escola integral” baseada nas instituições dos ayllus criada em 1931, em Achacachi. Uma municipalidade rebelde, e destruída nos anos 1940 pelo governo nacional. A Escola Warisata tinha uma estrutura educacional que incorporava princípios de reciprocidade e complementaridade entre a comunidade e o ambiente, e levou em consideração os problemas básicos da terra, produtividade e identidade cultural. Como explica Quispe a Escola-Warisata sustentava:” liberação, organização comunal, a produção comunal, a revalorização da identidade cultural, a solidariedade e a reciprocidade”(2005, 2) (Heredia, 2012: 9).

Pode-se ver como as organizações de base indígenas não precisaram de toda uma classe de intelectuais orgânicos para lhes conferir legitimidade para se organizarem e tentar manter viva a sua cultura, assim como manter ou restituir várias de suas instituições políticas e sociais no que se refere à administração da economia e organização política. Isto é o que Garcia Linera (2010) chamou de “fórmula comunidade”, um tipo de interdependência social fundamentada na vida coletiva de aldeia que se torna o nicho básico de organização de ações coletivas cotidianas e ações coletivas politicamente objetivadas. Os ayllus portam um tipo de solidariedade mais próximo do tipo orgânico de Durkheim, e também do tipo de solidariedade comunal (*gemeinschaft*) no modelo de Tönnies (1887). Para Garcia Linera, o mesmo sistema de obrigações mútuas que organiza a ação coletiva do plantio e da colheita organiza as comunidades no bloqueio de rodovias, nos fóruns públicos e nas marchas e manifestações de rua.

É o que Putnam (1993) chamou de confiança irrestrita. Um sistema de confiança interpessoal presente em nichos sociais muito pequenos e coesos e onde as relações face a face sejam constantes. Na perspectiva

de Putnam, em que o sistema de participação cívica vem das regras de reciprocidade, a participação dos movimentos indígenas se fundamenta, basicamente a partir dessa confiança irrestrita. Os próprios sindicatos camponeses criados pelo nacional-desenvolvimentismo MNRista eram administrados internamente por essas regras de reciprocidade.

Com o dismantelamento do setor obreiro (seus sindicatos) pela Nova Política Econômica, de 1985 em diante essas regras de reciprocidade tiveram espaço para se apresentar como a única fórmula organizativa realmente efetiva, cooptando o recém-formado setor trabalhista informal e urbano. Garcia Linera (2010) estabelece uma dicotomia entre a “fórmula comunidade” e a “fórmula multidão”, onde a primeira seria a confiança irrestrita do mundo comunitário rural, e a segunda formada por um setor urbano muito empobrecido e, de certa forma, anomizado. O modelo comunitário, em um regime cada vez mais conduzido pela idéia de livre mercado, tornou-se praticamente o único centro de referência para qualquer ação coletiva lutando por um novo modelo hegemônico que almejasse mudanças mais efetivas.

4. Central Sindical Única dos Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB) e Conselho Nacional de Ayllus e Markas do Qollasuyu (CONAMAQ): a força dos movimentos étnicos

As organizações indígenas passaram a ser a grande força reivindicatória durante os anos 1990, em especial durante o governo neoliberal de Sánchez de Lozada. Curiosamente, o governo de Lozada portava um discurso indígena e multicultural. O vice-presidente de Lozada era, inclusive, um intelectual de origens indígena, Victor Hugo Cárdenas. Com o enfraquecimento do setor trabalhista, os movimentos sociais étnicos ganharam tanta proeminência que boa parte dos partidos políticos passou a adotar um discurso que manifestava interesse pela questão indígena. Junto à democracia representativa e parlamentar e o livre mercado que marcaram o governo de Lozada, o pressuposto multicultural do respeito e reconhecimento às diferenças culturais em um país marcado por clivagens étnicas, lingüísticas e culturais adquiriu grande importância. A Constituição aprovada em 1994,

além de estabelecer as já mencionadas políticas descentralizadoras, a criação de novos municípios rurais, além das inovações no que diz respeito à participação popular, reconheceu formalmente a Bolívia como uma nação multicultural (Yashar, 2006). O governo de Lozada se aproxima da segunda vertente katarista-indianista, da década de 1980, como definido por Garcia Linera, onde se tentava alcançar a igualdade cidadã do índio justamente reconhecendo a sua diferença em relação aos não índios.

Entretanto, o simples reconhecimento formal da existência de diferentes grupos étnicos espalhados pelo território boliviano não foi suficiente para satisfazer os anseios da grande maioria dos grupos étnicos. O simples reconhecimento formal não encontrava ressonância na vida cotidiana dos bolivianos, tornando-se apenas um imperativo moral exercido no plano da intersubjetividade, não alcançando um nível de normalidade, automaticidade e espontaneidade de forma a construir relações interpessoais menos hierarquizadas e mais igualitárias (Gómez e Gioirdano, 2002). Ademais, a abertura do país a grandes empresas multinacionais tornou a participação indígena nos recém-criados municípios um tanto quanto inócua, uma vez que essas empresas podiam atuar nos territórios indígenas sem que estes fossem consultados, necessitando apenas da autorização do governo central em La Paz. A deslegitimação dos partidos tradicionais, com escândalos de corrupção na ordem do dia, seja no primeiro governo de Lozada (1993-1997), seja no governo da Ação Democrática Nacional (AND) de Hugo Banzer¹³ (1997-2002), ou mesmo no segundo e conturbado governo de Lozada (2002-2005), deu um novo fôlego aos movimentos sociais étnicos que, inclusive, formaram o partido que viria a vencer as eleições de 2005 e 2010, estando no poder nos dias atuais, o Movi-

13 Hugo Banzer governou por vias autoritárias de 1971 a 1978, período em que foram dados grandes incentivos aos produtores de soja e criadores de gado da região oriental, em especial o departamento de Santa Cruz. Este departamento, historicamente é um nicho de luta por autonomia contrário ao centralismo de La Paz. Sua demanda por autonomia departamental também foi incluída no texto constitucional de 2009. O estudo deste tipo de luta por autonomia, entretanto, não entra no presente trabalho

mento ao Socialismo (MAS), de Evo Morales (Mayorga Ugarte, 2007).

O que se deu posteriormente foi que os movimentos indígenas andinos passaram a demandar o controle efetivo dos municípios nos quais suas comunidades estavam inseridas, exigindo conduzir as esferas legislativas, administrativas e executivas do poder municipal, por suas leis e instituições tradicionais. A territorialidade e sua administração ganham uma importância que não havia encontrado eco no discurso restrito ao multiculturalismo presente na Constituição de 1994. Esse, com suas fórmulas demasiadamente abstratas e normativas, cada vez mais pareceram insuficientes para a resolução do histórico problema do índio (Gómez e Giordano, 2002). As demandas não eram apenas por reconhecimento, mas autonomia política, administrativa e territorial. O que se passou a desejar foi uma substituição de um estado multicultural por um estado plurinacional. O reconhecimento deveria ocorrer concomitantemente a um novo desenho do estado e de suas esferas políticas e administrativas.

Nesse contexto, duas organizações tiveram proeminência no ciclo de protestos que se seguiram a partir de 2000, a Central Sindical Única dos Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB) e o Conselho Nacional de Ayllus e Markas do Qollasuyu (CONAMAQ), que representam os movimentos sociais étnicos na Bolívia. Ao final da década de 1990, a primeira foi associada a uma forma mais moderada de katarismo e a segunda a uma mais radical. A CSUTCB defendia um estado moderno com traços indígenas e o CONAMAQ defendia um estado exclusivamente indígena baseado no modelo administrativo do antigo *Qollasuyu*, o que lhe rendeu algumas críticas, sendo acusada de ser etnocêntrica e, mesmo, racista (Zegada, 2007). A CSUTCB parece ter exercido muito mais influência nos processos constituintes que o CONAMAQ. O último, ao defender a idéia de reconstituição do Qollasuyu e negar diálogo com a oposição, deu tons demasiadamente separatistas aos movimentos indígenas, perdendo boa parte de sua influência para a CSUTCB. A CONAMAQ, em um primeiro momento, também não se disponibilizou a estabelecer diálogos com os grupos indígenas orientais, das terras planas (embora tenha feito isto posteriormente), fechando-se em torno aos grupos andinos repre-

sentados majoritariamente pelos quéchuas e aymarás (Yashar, 2006).

O CONAMAQ foi fundado em 1997 e representa os *Ayllus* dos Aymarás, Quéchuas e Urus dos departamentos de Potosí, Chuquisaca, La Paz e Cochabamba. Ela é uma organização que questiona não apenas a histórica negação das estruturas comunitárias do campesinato indígena, mas, também, a própria estrutura territorial-administrativa do atual estado boliviano (Schilling-Vacaflor; 2008). Os setores que lhe dão suporte, na sua maioria, encontram-se nas comunidades do Altiplano e, tendo sido menos incorporados pelo estado, mantiveram, em um maior grau, as suas estruturas tradicionais internas. As questões de classe ocupam uma posição secundária em seu discurso (Schilling-Vacaflor; 2008). Segundo o autor, a questão da identidade, porém, ocupa uma posição central. Encontra-se, na sua ideologia, a ideia de continuidade com um grande passado que está vivo e presente no cotidiano dos indígenas.

Nesse contexto, o CONAMAQ rejeita não apenas a atual divisão territorial-administrativa, mas, também, os partidos políticos, que são todos considerados como frutos de uma imposição do universo social e político não-indígena. O mais importante objetivo dessa organização é a reconstituição de estruturas pré-coloniais das “nações originárias”, o que inclui direitos à terra e aos recursos naturais, re-definição das unidades administrativas, auto-determinação exercida através das autonomias indígenas e representação direta nas instituições do estado (Schilling-Vacaflor, 2008). É possível notar que não há uma negação total das estruturas do estado moderno, porém este deveria se adaptar totalmente ao formato social e político dos indígenas e servir como meio de representação exclusivo de seu universo social pré-colombiano, não sendo alvo de grandes transformações:

“As demandas político-jurídicas mais importantes do CONAMAQ referem-se ao direito de autodeterminação, territórios indígenas e o controle dos recursos naturais dentro destes territórios, enquanto a integração dos sistemas indígenas ao aparato estatal e as mudanças na sociedade dominante têm uma menor prioridade. As demandas em

relação à transformação das estruturas estatais referem-se basicamente à incorporação dos sistemas dos *ayllus* aos níveis estatais (Schilling-Vacaflor; 2008: 4)

O conceito de identidade cultural predominante no CONAMAQ enfatiza a homogeneidade da população vivendo nos *ayllus*. Em encontros comunitários a árvore é utilizada como um símbolo, quando referida à sua identidade cultural – com as raízes simbolizando o passado, o tronco se firmando pelo presente e a coroa da árvore por um próspero futuro. Este símbolo também serve para legitimar e dar suporte às demandas por reconhecimento dos territórios, autoridades e sistemas jurídicos indígenas (Schilling-Vacaflor; 2004).

A exclusividade do índio do Altiplano na representação do CONAMAQ, somada ao desejo de reconfiguração e substituição da Bolívia pelo *Qullasuyu*, diferenciam consideravelmente esse conselho da CSUTCB. Assim, a vertente radical do discurso katarista sobrevive através do primeiro, sendo que sua ideia de autonomia remete muito mais às questões culturais e étnicas que classistas. O CONAMAQ defende a troca da atual Bolívia por um Estado-Nação restritamente indígena. A CSUTCB, por outro lado, defende um Estado-Nação boliviano que seja também indígena, mas não exclusivamente (Schilling-Vacaflor, 2004).

A CSUTCB propõe um novo estado boliviano que possua uma face indígena, algo que foi negado pela ideologia MNRista de 1952. Essa central sindical foi fundada em 1979, durante um congresso, onde declarou sua independência frente aos partidos políticos, dada a pouca representatividade destes em relação aos povos indígenas. É a organização indígena-camponesa mais relevante da atual Bolívia, tendo se expandido por todos os departamentos bolivianos e sendo particularmente forte naqueles das terras altas e vales, em especial La Paz e Cochabamba. A forma de atuação da organização através dos departamentos bolivianos varia de acordo com as localidades nas quais se encontram seus sindicatos. Nos vales, principalmente em Cochabamba, onde as organizações tradicionais se erodiram mais rapidamente, essa central sindical (assim como outras organizações sindicais) foi o único meio de articular a população rural e suas respectivas deman-

das. Nas terras altas, a CSUTCB se amalgamou com as organizações tradicionais, os *ayllus*. Muitas vezes essa relação se tornava tensa, pois muitos indígenas “originários” viam as organizações sindicais como apenas mais uma forma de dominação neocolonial.

A CSUTCB quis mudar o estado, descolonizá-lo, indianizá-lo e manter sua posição governamental. Essa organização pretende transformar sistemas e instituições estatais (de educação, saúde, política, economia etc.) em entidades interculturais para incorporar sistemas indígenas à arquitetura do Estado. Uma das prioridades da CSUTCB é recuperar a soberania econômica da Bolívia, nacionalizando e industrializando seus recursos econômicos. Seguindo essa lógica, na proposta da CSUTCB (2006) pode-se encontrar o objetivo de garantir uma autonomia nacional para compartilhar tudo o que tem o país, para indígenas e não indígenas, que seja aberta e inclusiva (Schilling-Vacaflor; 2008:5).

Deve-se lembrar que a CSUTCB representou também, um contrapeso às autonomias departamentais, atraindo, assim, a atenção de setores da população boliviana além dos indígenas “originários”. Desta forma, essa central sindical concilia o nacionalismo regional indígena e o nacionalismo boliviano, que representa sua população como um todo, tornando-se um mecanismo de reconciliação regional e étnica para os bolivianos. O etnonacionalismo indígena existe em seu discurso, assim como a ideia de autodeterminação de suas comunidades tradicionais, porém não de forma exclusiva.

A identidade cultural representada pela CSUTCB no presente é concebida como mais flexível, cambiante e múltipla, quando comparada com a do CONAMAQ. Estruturas pré-coloniais não são concebidas automaticamente como válidas de ser revitalizadas. Por exemplo, a liderança nacional da CSUTCB não se esforça para manter a prática do *chacha-warmi/qhari-warmi*¹⁴ (Schilling-Vacaflor, 2008: 5).

14 O *chacha/warmi* ou *qhari/warmi* é um princípio de complementaridade que na cosmovisão dos aymarás, abarca todas as esferas da vida, econômica, social, política, etc. (Schilling-Vacaflor, 2008)

Assim, a autonomia, como é percebida pela CSUTCB, representa a visão do katarismo moderado (e seus representantes sindicais e institucionais) e, em sua visão, está ligada à descolonização interna e externa do estado. Interna, no que diz respeito à autodeterminação dos povos indígenas e de suas estruturas político-jurídicas. Externa, no sentido de autonomização da ossatura econômica boliviana frente ao mercado internacional, o modelo neoliberal e os interesses do setor privado, especialmente o estrangeiro.

5. Movimentos indígenas e estrutura do estado: etnonacionalismo na Bolívia contemporânea

Como mostrou Natally Vieira Dias (2008), e contrariando as teorias acerca da debilidade do associativismo latino-americano, a Bolívia apresenta um Estado relativamente débil e uma sociedade civil relativamente forte, baseada nas práticas comunitárias tradicionais dos indígenas/camponeses e suas agências de micromobilização. É digno de nota que, nos movimentos etnonacionalistas indígenas da Bolívia, não há uma ruptura total com o modelo sindical/estatal implementado pelo MNR na Revolução de 1952, ainda que a figura do camponês tenha sido substituída pela do indígena, no sentido de que várias práticas tradicionais, incorporadas aos discursos reivindicatórios indígenas, foram mantidas dentro de estruturas modernizadas (Galindo Soza, 2007).

Desse modo, uma segunda onda dos movimentos indígenas vai contestar, nos anos 1990, as reformas conduzidas pela Nova Política Econômica (NPE) de Lozada. Esses movimentos se apropriam do vácuo institucional deixado pelas reformas liberalizantes, uma vez que as estruturas sindicais de cunho urbano, sobretudo as ligadas às atividades da mineração, antes ponto de referência para camponeses e trabalhadores, tiveram sua presença e expressão muito reduzidas. As lutas indígena/camponesas não se direcionam somente para o acesso e controle das estruturas burocráticas, mas buscam a reformulação da administração territorial e do controle dos recursos naturais, assim como a implementação de ordenamentos jurídicos indígenas e o reconhecimento de seus usos e costumes. O território indígena original

tornou-se questão central nas novas demandas. Embora se diferenciem nas suas demandas político-administrativas, os símbolos e o imaginário construídos não mudam muito de uma onda reivindicatória para outra. Por suas características, percebe-se que a primeira onda reivindicatória indígena, ligada ao movimento katarista, dirigiu-se contra o estado nacional-desenvolvimentista do MNR, e a segunda, contra o estado neoliberal pós-1985.

Apesar das políticas neoliberais inspiradas pelo modelo chileno terem trazido um enorme conjunto de investimentos estrangeiros ao país (Klein, 2012), os grupos indígenas camponeses não se sentiram diretamente beneficiados e, mesmo, sentiram os seus direitos tolhidos com a presença de atividades estrangeiras em seu território. A Guerra da água de 2000 foi uma grande manifestação de indígenas que protestaram contra a compra de uma empresa estatal ligada aos recursos hídricos por uma multinacional norte-americana no vale de Cochabamba. Diante de uma série de greves e bloqueios de rodovias, que foram organizadas, segundo Garcia Linera, pela “fórmula comunidade” e pelas agências comunais de micromobilização, o governo desistiu de continuar com o processo de privatização. Esses movimentos convergiram interesses comunitários mais locais com interesses nacionais mais amplos. A Guerra da água pode ser vista como a primeira de uma série de mobilizações populares que combinaram demandas econômicas e desafios relacionados com questões sociais (Klein, 2012).

A Guerra do Gás, de 2003, foi outro evento importante neste sentido. As contínuas privatizações dos recursos hidrocarboníferos e a tentativa de construir uma via de escoamento do gás através do Chile, para fora da Bolívia, levaram a uma série de manifestações violentamente reprimidas, em especial nos departamentos de La Paz e Cochabamba. Alguns camponeses foram massacrados no já citado centro de Warisata¹⁵. Antigas memórias acerca da derrota boliviana para os chilenos na Guerra do Pacífico foram trazidas à tona, uma vez que o escoamento

15 Podemos ver como o centro de Warisata continuou a ser um importante nicho organizacional dos povos indígena-camponeses.

do gás seria feito por uma saída para o mar que pertencera aos bolivianos antes da guerra. O nacionalismo econômico boliviano, neste momento, se interpenetrou totalmente com as necessidades políticas do etnonacionalismo defendidas pelos diversos grupos indígenas.

Em meio a este quadro de crise generalizada, as vozes dos movimentos sociais indígenas da região oriental das terras planas também já se faziam ouvir. Os movimentos indígenas orientais são mais recentes que os ocidentais, do altiplano, tendo início apenas na década de 1980. De forma diversa dos grupos andinos, os grupos indígenas das terras planas detiveram maior autonomia frente ao Estado central, devido à menor densidade populacional da porção oriental/amazônica e seu maior isolamento. Uma vez que esses grupos defendiam apenas os seus territórios de caça, coleta e seus recursos hídricos, sem demandar um controle das instituições burocráticas, estariam, a princípio, de fora dos moldes do nacionalismo defendido pelos grupos altiplânicos andinos. Desta forma, o etnonacionalismo oriental está menos próximo do modelo nacionalista *gellneriano* do que o etnonacionalismo altiplânico, uma vez que faz demandas ao estado sem pretender se inter-penetrar com suas instituições políticas e administrativas. Isso, também, coloca esses grupos das terras planas mais próximos dos chamados “novos movimentos sociais”, que, ao enfatizarem identidades existentes no plano das relações sociais, operam dentro de uma espécie de dicotomia “estado x sociedade”. A comunidade fechada dos grupos das terras planas, no sentido de Tönnies (a *gemeinschaft*), deveria, apenas, ser mantida dentro de seus moldes já existentes, e não, necessariamente, ser articulada aos elementos técnicos da sociedade aberta (*gesellschaft*) do estado moderno.

Organizações como a Confederação Indígena do Oriente Boliviano (CIDOB) e a Assembléia dos Povos Guaranís (APG) foram importantes neste processo, sendo o veículo de demandas de um grande número de nacionalidades indígenas, como Guaranís, Chuiquitianos, Chiriguanos, Ayoreos, entre outros. Outra organização menos expressiva, mas igualmente importante foi a Central de Povos Indígenas do Beni (CPIB), que se tornaria uma das principais organizações afiliadas à CIDOB. Colocando-se contra a idéia de que os indígenas do Beni eram insig-

nificantes em sua expressão e que os poucos habitantes ali existentes não passavam de bárbaros, os organizadores da CPIB, com apoio da CIDOB, foram responsáveis pela “Marcha Indígena pelo Território e pela Dignidade”, realizada em agosto de 1990. Essas organizações foram muito importantes para conciliar laços fortes (relações sociais de maior proximidade) com laços fracos (que conectam relações sociais mais distantes), das comunidades indígenas das terras planas, no sentido conferido por Diani (2003). Os laços fortes seriam as agências de micromobilização mais básicas, ou organizações de base (Diani; 2003), ou seja, as relações intracomunitárias ou mesmo intraétnicas e os laços fracos seriam as relações intercomunitárias. A aproximação de membros de diferentes comunidades ou mesmo etnias nos mesmos espaços de deliberação tornou os laços fracos menos fracos. Algo parecido ocorreu, também, entre os indígenas do altiplano, porém, entre os indígenas da planície, esse processo foi mais relevante para a formação de suas demandas, pois seus grupos eram mais isolados entre si.

O universo social indígena da região oriental da Bolívia (grupos das terras planas) não adentrava o conjunto de valores kataristas, que se buscava estimar e recuperar, no sentido da orientação dual *smithiana*. Entretanto, com o desmantelamento do estado nacional-desenvolvimentista, os grupos indígenas altiplânicos passaram a se aproximar cada vez mais das centrais e confederações de indígenas da região oriental, uma vez que todos enquadraram o estado neoliberal não-índio como um oponente comum. Também se aproximaram dos setores trabalhistas, já que, com o contundente enfraquecimento da Central Obreira Boliviana (COB), muitos trabalhadores formaram um empobrecido setor informal urbano. Desmobilizados, eles foram facilmente cooptados pelos movimentos indígenas que, não apenas preservaram as suas centrais, como se organizaram através de suas próprias instituições sociais tradicionais.

Podemos ver que, apesar dos grupos orientais não desejarem, a princípio, se inter-penetrar com o estado, foram, de certa forma, cooptados pelo modelo autonômico antes exclusivo de quéchuas e aymarás (grupo andino). Neste caso, o outro significativo, no sentido de Elias

(1990), representado pelos *t'ras* (não índios), foi tão relevante que colocou todos os grupos que firmaram os princípios do pacto em um enquadramento reivindicatório comum.

A *homeland*, ou território original, tão enfatizada por Anthony Smith na definição de etnia, está presente no caso boliviano, e manifesta-se em uma história, em alguma medida, comum a todos os grupos¹⁶, uma vez que todos tinham uma história indígena fora do universo *t'ra*. Sendo assim, os indígenas orientais foram incluídos no modelo de nacionalismo moderno de Gellner, se afastando da ideia de “Novos Movimentos Sociais”.

6. Conclusão

Pode-se apontar, como resultado mais significativo da aproximação das reivindicações de indígenas do ocidente e do oriente boliviano, o novo esboço institucional administrativo elaborado pelo Pacto da Unidade (2005) e implementado pela Constituição de 2009. A autonomia etno-nacional definiu um novo tipo de município, aquele indígena, redesenhando o estado boliviano de acordo com as culturas étnicas que os administrariam. Esse pacto também definiu pontos em comum nas demandas dos indígenas altioplânicos e orientais. Uma espécie de nacionalismo pan-indianista mais amplo foi estabelecida, uma vez que todas as comunidades adquiriram um mesmo *status*. A autonomia para todos os grupos participantes do pacto foi definida nos termos seguintes, de acordo com a Constituição de 2009:

- administração de bens como terra, recursos naturais, educação;
- personalidade jurídica constitucional das autoridades dos povos indígenas;

16 Não se quer dizer que todos os grupos passaram a ter, literalmente a mesma história, mas que o Pacto da Unidade, vascularizou em uma mesma orientação dual as organizações que firmaram o pacto.

- consulta aos povos ou comunidades indígenas, em caso de exploração/exportação de recursos naturais não renováveis;
- participação de povos e comunidades indígenas em processos de gestão pública.

Os movimentos e organizações que participaram do pacto foram: Central Sindical Única dos Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB), Confederação Indígena do Oriente Boliviano (CIDOB), Conselho Nacional de Ayllus e Markas do Qullasuyu (CONAMAQ), Coordenadoria de Povos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), Federação Nacional de Mulheres Camponesas da Bolívia “Bartolina Sisa” (FNMCB-BS), Central de Povos Étnicos Moxeños do Beni (CPEMB), Assembléia dos Povos Guaraní (APG), Movimento Sem Terra (MST), Bloco de Organizações Camponesas e Indígenas do Norte Amazônico da Bolívia (BOCINAB), Central Departamental de Trabalhadores Assalariados do Campo (CDTAC). As organizações que firmaram o texto final da proposta foram CSUTCB, CIDOB, FNMCB-BS, CONAMAQ, CSCB, CPESC, MST, APG e CPEMG.

Alguns dos princípios comuns a todas essas organizações foram:

- reorganização do mapa político atual com base nos territórios ancestrais das nações indígenas, originárias e camponesas.
- Concordância de todos os grupos, no sentido de que as autonomias indígenas devem fazer parte da divisão política e administrativa do país (Barrios Suvelza, 1994).

O artigo 269 da Constituição, primeiro da terceira parte intitulada “Estrutura e organização territorial do estado”, representa uma inovação face aos textos constitucionais anteriores, precisamente por incluir na configuração territorial da Bolívia, além dos departamentos, províncias e municípios, os territórios indígenas originários camponeses (República de Bolívia, Constitución de 2009). O direito à autodeterminação, se deu ao menos nas esferas “municipais”. A congruência entre cultura e política, que configura o nacionalismo *gellneriano*, se estabelece

em níveis municipais devido ao grande número de nacionalidades indígenas existentes, e ao fato de elas estarem balcanizadas, de forma que é impossível a autonomia dos grupos étnicos pela via regional, ou departamental.

A ideia de que a América Latina é palco de um grande movimento popular (Camacho, 1987), é verdadeira apenas em parte, uma vez que os movimentos populares nesse continente variam tanto entre si que sua difusão se torna, na maioria das vezes, dificultada. É o caso da Bolívia, onde a difusão da imagem etno-nacional, fora do país, se reduziu a um discurso eco-pachamâmico (Stefanoni, 2010), próximo, apenas, da primeira vertente katarista analisada por Garcia Linera, focando em questões ambientais e folclóricas, dificilmente podendo ser copiado em outras localidades. Os movimentos populares indígenas tomam maiores proporções em um estado que se molda em um formato comunitário-keynesiano, com programas sociais voltados para a renda e a saúde e que, na verdade, não nega as benesses trazidas pelas tecnologias modernas (Stefanoni, 2010).

Sidney Tarrow analisa movimentos sociais transnacionais, como o islamismo político, por exemplo, mostrando que, como suas reivindicações são facilmente transmitidas trans-nacionalmente, elas se difundem facilmente em redes trans-nacionais. A reivindicação por um estado islâmico, fundado no direito corânico, pode ser facilmente encontrada em vários países islâmicos e, mesmo, além deles, talvez pelo fato de não se basear em uma *kultur*, no sentido alemão do termo¹⁷, e, sim, em uma constituição ancorada em um texto religioso de propensões universalistas. Gellner afirma que o nacionalismo tem três grandes rivais: o liberalismo, o marxismo e o islamismo político. Os dois primeiros, por defenderem que as leis universais da economia são base do desenvolvimento humano. E o terceiro por defender um esquema globalista, que nega a cultura local em prol de um modelo não

17 O sentido dado á ideia de cultura pelos alemães aos longo do século XIX era de a cultura não pode ser transmitida àqueles que não foram socializados nela (Elias, 1990).

laico de organização do estado e das relações sociais. O nacionalismo, por sua vez, defende um estado administrado por uma cultura local, baseada em laços supostamente comunitários não transmissíveis a qualquer outro povo. É o modelo nacionalista que predomina na nova Bolívia, sendo que aquilo que muitas vezes é visto como uma inovação em regras de participação popular é, de fato, a institucionalização do poder municipal por formas de assembleias locais pré-existentes, como vários países europeus já o fizeram. Ademais, essa participação popular está intimamente ligada a formas de confiança interpessoal que são exclusivas dos grupos em questão. Tentar importar tais formas de participação popular seria supor a importação de subjetividades coletivas sedimentadas em séculos de interação social. O que ocorre na Bolívia é um amálgama entre nacionalismos étnicos e um nacionalismo cívico-territorial mais amplo, pois combina a recuperação de passados pré-modernos exclusivos com a participação efetiva nos processos decisórios e administrativos de camadas sociais antes excluídas.

Por fim, constata-se que os movimentos sociais etnonacionais na Bolívia não são nem “novos” nem “velhos”, pois estão além desta dicotomia. Em relação a isso, pode-se fazer uma crítica à afirmação de Donna Lee Van Cott (2005), de que as demandas indígenas andinas, do pós-guerra fria, estão relacionadas com a formação das novas demandas identitárias surgidas nos Estados Unidos após a queda do muro de Berlim. Entretanto, as demandas indígenas, enquanto demandas de formação da nação e do *state-building*, estão bastante distantes dos novos movimentos sociais aos quais Van Cott se refere. A sua dinâmica pode ser encontrada tanto em uma nação agrária pré-industrial do século XIX, como em países industrializados, ou, mesmo, em lugares onde existam identidades pós-industriais, como na Bolívia, embora não ocupe o centro do debate político. Os movimentos etnonacionais bolivianos pós-reformas neoliberais se encaixam no que Smith chamou de movimento triplo, que ocorreu em países pré-industriais do século XIX, e ocorre hoje, em um mundo supostamente pós-industrial:

No Leste europeu no último século, mais e mais etnias (ou seja, comunidades que tinham mantido ou revivido um senso de sua distinção e solidariedade) se sentiram

compelidas a estabelecer demandas por autonomia como possíveis “nações”. Na prática, isto significou um movimento triplo: do isolamento para o ativismo, do quietismo para a mobilização e da cultura para a política. O mesmo movimento triplo pode ser traçado entre etnias de várias partes do mundo neste século. (Smith; 1986: 154)

Pode-se ver como a formação do novo desenho institucional boliviano é o resultado da chegada do estado a uma *hinterland* com costumes próprios e como estes se enquadram nas instituições modernas. Desta forma, algo que parece distinguir movimentos étnicos e nacionalistas é a questão do território, e dos direitos soberanos à auto-determinação em territórios específicos. “Uma distinção-chave de movimentos nacionalistas é que eles refletem demandas sobre território e auto-determinação que não estejam sendo correntemente encontradas” (Olzak, 2008: 667). Na Bolívia, a luta foi menos por reconhecimento das identidades nas esferas de relação face-a-face, e mais pela autonomia política, territorial e administrativa de tais identidades.

Referências Bibliográficas

ALBÓ, X. *Larga memoria de lo étnico en Bolivia, con temporales oscilaciones*. In: *Tensiones irresueltas: Bolivia, pasado y presente*. Editores: John Crabtree, George Gray Molina y Laurence Whitehead. Plural Editores.

BARRIOS SUVELZA, X. F. *La descentralización en la Constitución boliviana: diagnóstico crítico. Estudio n. 1 de la serie Descentralización y Administración Pública*. Unidad de Coordinación de la Asamblea Constituyente; Ministerio sin Cartera de Participación Popular; Agencia Española de Cooperación Internacional. 1. ed. Edición: Soledad Domínguez, 1994.

BARRIOS SUVELZA, X. F. Autonomias indígenas. In: *Contrapuntos al debate constituyente*.

CAMACHO, D. Movimentos sociais: algumas discussões conceituais.

In: SCHERER-WARREN, ILSE; KRISCHKE, PAULO J. *Uma revolução no cotidiano?: os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1987, pág. 214-245.

DIAS, V. N. Entre a selva e as alturas: movimentos indígenas no México e na Bolívia. *Outros Tempos* Volume 5, número 5, junho de 2008-Dossiê História da América.

DIANI, M. Networks and social movements: a research programme, in Mario Diani e Doug McAdam (eds.), *Social movements and networks: relational approaches to collective action*. Oxford: Oxford University Press, pp.299-319

ELIAS, N. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 1997.

GALINDO SOZA, Mario. *Visiones Aymaras sobre las autonomías*. Fundación PIEB.La Paz, 2007.

GELLNER, E. *Nationalism*,1997.

GELLNER, E. *Nations and nationalism*. Ithaca, New York: Cornell University Press,1983.

GÓMEZ, L.; GIORDANO, A. Felipe-quispe-entrevista. 2002. Disponível em: groups.yahoo.com/group/naronews.

GREENFELD, LIAH. *Nationalism: five roads to modernity*. Harvard University Press, 1992.

HEREDIA, S. B. *Indianismo: an alternative project to national identity formation in Bolivia?* Congress of the Latin American Studies Association. California, 2012.

JOHNSTON, Hank. New Social Movements and Old Regional Nationalisms. In: *New Social Movements: From Ideology to Identity*. Orgs: Enrique Laraña, Hank Johnston e Joseph R. Gusfield.Temple University Press, 1994.

KLEIN, H. *A concise History of Bolivia*. Cambridge University Press, 2003.

KLEIN, H. *The emergence of a mestizo and indigenous democracy in Bolivia*. Yale University. December 2-3, 2011.

LINERA, G. A. *A potência plebéia: ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia*. Boitempo Editorial, 2010.

MAYORGA UGARTE, J. A. *Gonismo, discurso y poder*. La Paz: Plural Editores, 2007.

MELUCCI, A. *Challenging codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge University Press.

MITRE, A. *Nosotros que nos queremos tanto*. Santa Cruz: Editorial El País, 2008.

OLZAK, S. Ethnic and Nationalist Social Movements. In: *The Blackwell companion to social movements*. Orgs: David A. Snow, Sarah A. Soule e Hanspeter Kriesi. Blackwell Publishing, 2004.

PAXTON, R. *A anatomia do fascismo*. Editora Paz e Terra, 2007.

PUTNAM, R. *Comunidade e Democracia: a experiência da Itália moderna*. Fundação Getúlio Vargas Editora, 1993.

REPÚBLICA del BOLIVIA. *Constitución de 2009*.

SANJINÉS C., J. *El espejismo del mestizaje*. University of Pittsburgh Press, 2004.

SCHILING-VACAFLOR, A. *Indigenous identities and political-juridical demands of CSUTCB and CONAMAQ in the constitutional change process of Bolivia*. Translated by Sara Shields. Translation from: T'inkazos, La Paz, v. 11, n. 23-24, 2008.

SINGH, R. *Social movements, old and new*. New Delhi: Sage, 2001.

SMITH, D. A. *The Ethnic Origins of Nations*. BLACKWELL PUBLISHING. 1986.

SNOW, D.; ROCKFORD Jr., B. E.; WORDEN, K. S.; BENFORD, D. B. *American Sociological Review*, Volume 51, Issue 4 (Aug., 1986), 463-461.

STEFANONI, P. *Governo Evo Morales: permanencias, mudanças e desafios*. 2010.

TARROW, S. *The New Transnational Activism*. Cambridge University Press, 2005.

TÖNNIES, F. *Community and Society*. Mineola, New York: Dover Publications, INC.

VAN COTT, L. D. *Radical democracy in the andes*. Cambridge University Press, 2008.

YASHAR, D. *Contesting citizenship in Latin America: the Rise of Indigenous Movements and the Post-liberal Challenge*. Ed. Cambridge University Press, 2006.

ZEGADA, María Teresa. *En nombre de las autonomías: crisis estatal y procesos discursivos en Bolívia*. La Paz: Fundación PIEB. 2007.

Recebido em 06/12/2013
Aprovado em 13/02/2014