

Universidade de Brasília
Instituto de Relações Internacionais
Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Relações Internacionais
Doutorado em Relações Internacionais

Fábio Amaro da Silveira Duval

Os movimentos e povos indígenas e a politização da etnicidade na
Bolívia e no Peru:
das etnogêneses às esquerdas no poder.

Brasília
2014

Fábio Amaro da Silveira Duval

Os movimentos e povos indígenas e a politização da etnicidade na Bolívia
e no Peru:
das etnogêneses às esquerdas no poder.

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Relações Internacionais do Instituto de Relações Internacionais da Universidade de Brasília como requisito para a obtenção do grau acadêmico de Doutor em Relações Internacionais.

Orientador: Professor Titular Estevão Chaves de Rezende Martins, PhD.

Brasília

2014

*Aos meus pais,
pelas razões que não faltam
e as explicações que não bastam.*

Agradecimentos

Ao longo desse empreendimento intelectual, e na feitura da tese, inúmeros são os agradecimentos a todos aqueles que, de forma direta ou indireta, contribuíram para sua realização.

Primeiramente, agradeço ao meu orientador, Professor Estevão Chaves de Rezende Martins, PhD, pelo constante e incansável apoio e pelas grandes contribuições que sua sempre aguçada inteligência e a propriedade de seus comentários trouxeram não só para esta tese, mas para minha vida acadêmica e pessoal. Razão pela qual ressalta-se que eventuais falhas neste trabalho devem-se exclusivamente às limitações de seu autor.

Agradeço de maneira também especial aos professores e colegas com os quais tive a oportunidade de conviver e aprender ao longo desse trajeto: aos mestres e colegas do Instituto de Relações Internacionais da Universidade de Brasília, onde foi desenvolvida a maior parte de minha formação acadêmica, inclusive neste curso de Doutorado; àqueles com quem tive a oportunidade de sorver e dividir experiências durante meu estágio de doutorado sanduíche no *Centre of Latin American Studies* da Universidade de Cambridge, no Reino Unido; e aos meus colegas professores e alunos durante o período em que lecionei junto ao curso de Relações Internacionais da Universidade Católica de Brasília, e, desde 2013, no Departamento de Relações Internacionais do Centro de Integração do Mercosul da Universidade Federal de Pelotas.

Não poderia deixar de agradecer, também, ao apoio institucional recebido da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de estudos recebida no âmbito do Programa de Doutorado Sanduíche com Estágio no Exterior, a qual tornou possível agregar a valiosa experiência acadêmica desenvolvida no Reino Unido. Igualmente importante, agradeço a aceitação, para a composição da banca de avaliação desta tese e pela propriedade de suas contribuições, ao Professor Dr. Martín León Jacques Ibañez de Novión, do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas da Universidade de Brasília, ao Professor Dr. Paulo César Nascimento, do Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília, ao Professor Dr. Daniel Jatobá, do Instituto de Relações Internacionais da Universidade de Brasília e do Professor Dr. Paulo Gilberto Fagundes Visentini, Professor Titular de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Por fim, mas de forma alguma menos importante, agradeço a todas aquelas pessoas especiais de meu círculo familiar e de amizades que sabem o quanto foram essenciais em todo esse árduo processo.

RESUMO

A presente tese pretende discutir, como questão de fundo, a politização da etnicidade como fundamento para a ação coletiva e para a constituição de fidelidades de grupo, em movimentos sociais e partidos políticos, cotejando-a com formas tradicionais de fidelidades e fundamentos para a ação assentados nas concepções de classe derivadas dos discursos da esquerda moderna. Para tanto, explora-se, recorrendo a elementos diacrônicos e sincrônicos relevantes para os processos de estruturação social, os casos da Bolívia e do Peru, tanto da perspectiva da formação e ação de movimentos indígenas e partidos étnicos propriamente ditos, como da incorporação das populações indígenas à ação política coletiva efetuadas a partir do elemento aglutinador classista pelos partidos e organizações de esquerda nos quais estão representadas. Centrada nos casos da ascensão política de Evo Morales, na Bolívia, e de Ollanta Humala, no Peru, o substrato empírico das análises percorre uma narrativa que se inicia com a conformação da etnogênese da categoria indígena pelos colonizadores espanhóis e se estende ao período contemporâneo.

Palavras-chave: Bolívia; Peru; Evo Morales; Ollanta Humala; movimentos indígenas; partidos étnicos; classe social; políticas de identidade.

ABSTRACT

The aim of the thesis is to explore, in a broader sense, ethnicity as an element to legitimate political collective action and group belonging, in the realm of social movements and political parties, comparing it to traditional class-based politics as established by modern political Left. Grounded on historical and contextual perspectives relevant to processes of social structuration, and from the viewpoint of the political action of indigenous populations, the cases compared are those of Bolivian and Peruvian leftist parties and social movements whose discourses mingle between class or ethnicity as a political tool. Focused on the political rise of Evo Morales, in Bolivia, and Ollanta Humala, in Peru, the empirical foundations of the analyses stretches from the indigenous category ethnogenesis established by the Spanish colonizers to the contemporary scene.

Key-words: Bolivia; Peru; Evo Morales; indigenous movements; ethnic parties; social class; identity politics.

SUMÁRIO

<u>Introdução</u>	12
<u>Capítulo I – Das considerações ontológicas, epistemológicas e metodológicas preliminares.</u>	27
1.1. <u>Dos pressupostos ontológicos acerca da natureza das sociedades humanas e dos elementos epistemológicos para a análise da agência humana: dualidade da estrutura, agência humana e mudança social.</u>	30
1.1.1. Elementos ontológicos e epistemológicos da Teoria da Estruturação: dualidade da estrutura, reflexividade dos agentes, extremidades de tempo-espaço, sistemas intersociais e mudança estrutural.	33
1.1.1.1. <i>Dualidade da estrutura, propriedades estruturais e poder.</i>	34
1.1.1.2. <i>Reflexividade dos agentes sob as restrições e os incentivos das propriedades estruturais.</i>	45
1.1.1.3. <i>Da agência humana à ação coletiva: associações, organizações e movimentos sociais.</i>	54
1.1.1.4. <i>Tempo-espaço, extremidades de tempo-espaço e sistemas intersociais.</i>	56
1.1.1.5. <i>Contradições, conflitos, reprodução e mudança social.</i>	62
1.1.2. Da aplicação dos elementos epistemológicos da teoria da estruturação aos estudos de caso e da agregação de conceitos auxiliares adicionais.	73
1.1.2.1. <i>Raízes históricas, neoliberalismo e ascensão das esquerdas: sobre a aplicação dos conceitos de dualidade da estrutura, sobre a interpenetração de múltiplos níveis estruturais, sobre o tempo-mundial e sobre a reprodução e a transformação sociais.</i>	73
1.1.2.2. <i>Regionalização, sistemas intersociais, extremidades de tempo-espaço, contradições existenciais e estruturais e conflitos.</i>	77
1.1.2.3. <i>Agência humana, ação coletiva e contextos de interação.</i>	79
1.2. <u>Da metodologia para a análise da agência humana e seus efeitos na reprodução e na transformação social.</u>	80
<u>Capítulo II – Sobre as terras, as gentes e as criações das mentes: perspectivas diacrônicas para a análise contemporânea da ação dos movimentos e organizações indígenas e de suas interações com das esquerdas na Bolívia e no Peru.</u>	89

2.1. <u>Elementos da demografia indígena de Bolívia e Peru</u>	89
2.2. <u>Os povos indígenas originários na Bolívia e no Peru: populações, território e recursos</u>	90
2.2.1. Do período pré-colombiano ao fim do regime colonial	92
2.2.1.1. <i>Dos primórdios civilizacionais ao Império Inca</i>	92
2.2.1.2. <i>O período colonial: genocídio seletivo e etnogêneses, as reformas de Toledo e dos Bourbons e as grandes rebeliões indígenas do século XVIII</i>	99
2.2.2. O período republicano pós-independências no século XIX	111
2.2.2.1. <i>O Peru e o “problema indígena” das regiões andinas no processo de construção nacional</i>	111
2.2.2.2. <i>A Bolívia andina entre o colonialismo e a modernidade: dos pactos às insurgências indígenas</i>	117
2.2.2.3. <i>Os povos indígenas das regiões amazônicas do Peru e da Bolívia: entre o isolamento e a aniquilação</i>	129
2.2.3. O século XX na Bolívia e no Peru: indigenismo intelectual, campesinização andina versus isolamento silvícola e o renascimento indígena às vésperas da ascensão do modelo neoliberal	135
2.2.3.1. <i>Os povos indígenas andinos no século XX: panorama e periodizações gerais</i>	136
2.2.3.1.1. <i>Os povos indígenas andinos peruanos no século XX</i>	145
2.2.3.1.2. <i>Os povos indígenas andinos bolivianos no século XX</i>	155
2.2.3.2. <i>Os povos indígenas das terras baixas bolivianas e peruanas no século XX</i>	164
2.3. <u>História, memória e o renascimento indígena: um panorama da historiografia dos povos andinos e amazônicos de Bolívia e Peru</u>	165
 <u>Capítulo III – Das políticas de classe às políticas de identidade no período neoliberal: os novos movimentos e organizações indígenas sob o paradigma multicultural e o sindicalismo campesino diante da crise das esquerdas</u>	178

3.1. Os direitos indígenas na ordem normativa internacional: do assimilacionismo ao multiculturalismo liberal.....	178
3.2. A politização da etnicidade, os movimentos e organizações indígenas e as esquerdas na Bolívia e no Peru: as raízes de desenvolvimentos desiguais.....	183
3.2.1. O despertar do étnico e os movimentos indígenas na Bolívia: katarismo e dissidências nos Andes, marchas amazônicas e conexões transnacionais.....	184
<i>3.2.1.1. Movimentos, organizações e partidos étnicos anteriores ao ciclo de reformas 1995-1997.....</i>	<i>189</i>
3.3.1.1.1. Kataristas, Indianistas e os partidos étnicos: entre a política de classes e a politização da etnicidade.....	189
3.2.1.1.2. O movimento cocaleiro em defesa da “hoja sagrada”: camponeses e colonizadores sindicalizados com discurso indígena originário.....	192
3.2.1.1.3. Ayllus, marcas e comunidades originárias: a história de longo prazo e o Qullasuyu restaurado.....	194
3.2.1.1.4. Movimentos indígenas das terras baixas: de populações isoladas a transnacionalmente conectadas.....	195
<i>3.2.1.2. Movimentos, organizações e partidos étnicos a partir do ciclo de reformas de 1993-1997.....</i>	<i>206</i>
<i>3.2.1.3. O ciclo de mobilizações e levantes indígenas e populares de 2000 a 2005 e a vitória de Evo Morales na eleição presidencial: a etnicidade como discurso estratégico seletivo e elemento de polarizações.....</i>	<i>218</i>
3.2.2. O lento despertar do étnico e os movimentos indígenas no Peru: a ferida não cicatrizada das guerrilhas, cooptações estatais e as diferenciações entre o espaço andino e o espaço amazônico.....	234
<i>3.2.2.1. As novas organizações indígenas em meio à guerra contra as guerrilhas e ao regime Fujimori: desenvolvimentos amazônicos e intentos falidos na serra.....</i>	<i>238</i>
3.2.2.1.1. As organizações amazônicas e suas conexões transnacionais.....	240
3.2.2.1.2. Permanência da identidade camponesa nos Andes, a exceção aymara na politização da etnicidade e o personalismo dos micropartidos étnicos.....	243
3.2.2.1.3. A COPPIP e a busca por articulação dos movimentos indígenas em nível nacional.....	250
<i>3.2.2.2. Etnicidade matizada no contexto político peruano no alvorecer do século XXI.....</i>	<i>251</i>

3.2.2.2.1. A CONACAMI e os conflitos mineiros: os discursos estratégicos da etnicidade e do meio ambiente.....	253
3.2.2.2.2. A CONPACCP e os cocaleiros peruanos: politização sem etnicidade.....	257

Capítulo IV – Nacionalismo, etnicidade e classes: os movimentos e organizações indígenas e o pragmatismo das esquerdas no poder..........259

4.1. Os dois governos de Evo Morales e do MAS e as interações com os movimentos indígenas: “avni” em polarizações contra os “q’ara” e “tinku” em polarizações entre “jaqis” e “runas” ou entre “collas” e “cambas”..........259

4.1.1. A Nueva Constitución Política del Estado e os movimentos e povos indígenas: as transformações institucionais e os potenciais de articulação recursiva dos sujeitos coletivos de direito indígenas..........270

4.1.1.1. A questão da autoidentificação cultural como geradora de direitos específicos..........274

4.1.1.2. O Estado boliviano e sua nova estrutura e organização funcional..........276

4.1.1.3. A questão territorial e de gestão dos recursos naturais..........279

4.1.2. Tensões e polarizações após a adoção da Constituição: o segundo mandato de Morales e do MAS/IPSP..........284

4.2. Ollanta Humala, o Partido Nacionalista Peruano e a tardia ascensão da esquerda no Peru: nacionalismo moderado e eclipse da temática indígena na agenda governamental..........287

4.2.1. O “Movimiento Etnocacerista”, a gestação do mito Ollanta e a proposta nacionalista: do militarismo e luta de raças na esquerda do espectro político à formação do Partido Nacionalista Peruano..........287

5. Considerações Finais..........297

6. Referências..........302

ANEXO I..........310

ANEXO II..........314

Introdução

*“País lejos de mi / que está a mi lado
país no mío que ahora es mi contorno
que simula ignorarme y me vigila
y nada solicita pero exige
que a veces desconfía de mis pocas confianzas
que alimenta rumores clandestinos
e interroga con cándidas pupilas
que cuando es noche esconde la menguante
y cuando hay sol me expulsa de mi sombra*

*viejo país en préstamo / insomne / olvidadizo
tu paz no me concierne ni tu guerra
estás en las afueras de mí / en mis arrabales,
y cual mis arrabales me rodeas
país aquí a mi lado / tan distante
como un incomprendido que no entiende*

*y sin embargo arrimas infancias o vislumbres
que reconozco casi como mías
y mujeres y hombres y muchachas
que me abrazan con todos sus peligros
y me miran mirándose y asumen
sin impaciencia mis andamios nuevos*

*acaso el tiempo enseñe
que ni esos muchos ni yo mismo somos
extranjeros recíprocos extraños
y que la grave extranjería es algo
curable o por lo menos llevadero*

*acaso el tiempo enseñe
que somos habitantes
de una comarca extraña
donde ya nadie quiere
decir*

país no mío”

Mario Benedetti, *Comarca extraña*.

Na construção de toda narrativa histórica, periodizações e símbolos costumam ser parte do esforço explicativo para tornar inteligível a imensidão de fatos e eventos comportados pela realidade concreta. Parte desta realidade consolida-se na memória coletiva por meio dos volumes que habitam as bibliotecas, outra se perde definitivamente no limbo do tempo. Em se tratando da história contemporânea da América do Sul, as interpretações sobre a virada do milênio e as primeiras décadas do século XXI parecem convergir na identificação dos fenômenos marcantes do período: a onda de ascensão de governos de esquerda e o desafio que se lhes apresentava, enquanto alternativas políticas ao modelo vigente, a cobrança de dívidas seculares pelos setores sociais historicamente oprimidos nas estratificadas sociedades do subcontinente.

O contexto da ascensão das esquerdas na região, de modo geral, esteve vinculado à rejeição do modelo comumente caracterizado como neoliberal, o qual, marcado pela redução do papel do Estado e influenciado pelos consensos e diretrizes estabelecidos no plano internacional, foi a tônica na maior parte dos países sul-americanos desde o final dos anos 1980 e ao longo dos anos 1990. Os governos reformistas que ascenderam ao poder nos anos 1980 e 1990, por haverem sucedido períodos de regimes autoritários ou por enfrentarem a instabilidade interna derivada do recrudescimento das ações de movimentos de guerrilha da esquerda revolucionária, buscavam legitimar-se por meio da observância e propagação dos valores liberais que então informavam a reconfiguração da ordem institucional internacional no pós-Guerra Fria, ainda que amiúde se o tenha feito no plano puramente retórico e como forma de fundamentar as reformas econômicas e administrativas acatadas do consenso neoliberal. Destarte os resultados negativos nos campos econômico e social gerados pelas políticas neoliberais aplicadas à maior parte dos países sul-americanos, a reconfiguração institucional de reforço dos valores liberais que acompanhou as reformas econômicas típicas do período pós-Guerra Fria – primeiramente nos planos global e regional, e em seguida em cascatas de normas que reconfigurariam as ordens institucionais internas – gerou novas possibilidades de agência para os setores políticos e sociais que irromperiam, de forma proeminente, no cenário político no período subsequente.

O fundamento primordial da amplificação do poder de agência de uma miríade de novos participantes dos jogos políticos talvez reste nesta contradição particular entre a dissolução do Estado de Bem-Estar Social avançada pela agenda econômica neoliberal derivada do Consenso de Washington e a institucionalização concomitante dos valores e objetivos originalmente propostos pelas metanarrativas dos próceres e propagadores dos ideais iluministas gestados entre os séculos XVII e XVIII; engendrada, esta, no sentido de consolidar na ordem internacional pós-Guerra Fria uma síntese, ao estilo hegeliano, de um liberalismo sobrevivente às disputas ideológicas dos séculos XIX e XX. De modo a tornar mais cristalina ao leitor a ideia proposta acerca da contradição fundamental originada pelo estabelecimento de uma agenda econômica neoliberal alicerçada em valores legitimadores tributários do liberalismo político, bem como suas implicações para a América do Sul – ou América Latina, para ser mais preciso –, explica-se-a: a agenda econômica neoliberal, marcada pela desregulamentação cambial e financeira, liberalização comercial e redução do papel interventivo, regulador e assistencialista do Estado e propalada à endividada América Latina sob o argumento da

busca por eficiência administrativa e promoção da livre iniciativa, tinha como verdadeiro objetivo estabelecer, em escala global, um mercado de capitais livre de regulações estatais, o que se passou a chamar de globalização financeira, gerando práticas especulativas financeiras e cambiais as quais seriam responsáveis, nas duas décadas seguintes, pelas crises que erodiriam as possibilidades de garantia às populações latino-americanas dos direitos fundamentais previstos e do bem-estar prometido pelo mesmo liberalismo político por meio do qual se legitimava a referida agenda econômica.

Nesse sentido, o discurso sobre o triunfo definitivo do (neo)liberalismo em face do colapso ou da reforma profunda nos principais casos de empreendimento do socialismo real – proclamado tanto por lideranças políticas como por parte da academia dos países centrais do sistema internacional como única alternativa política no trato dos negócios do Estado – assenta-se no individualismo como fundamento institucional para a operação de um Estado que, em oposição ao estatismo e ao coletivismo que fundamentam as doutrinas socialistas e comunistas, reduz sua ação interventiva e reguladora da vida social. Conquanto divergente nos meios, o neoliberalismo compartilhava os fins propostos pelas demais metanarrativas – inclusas as doutrinas socialistas e comunistas – destinadas a apontar os caminhos para o alcance da promessa de autorrealização individual e de expansão das potencialidades humanas que caracteriza a modernidade. Conjugados esses dois aspectos do neoliberalismo e considerando-se os cenários políticos que marcaram a última década do século XX e a primeira do século XXI, notadamente na América do Sul, pelo menos duas consequências desse modelo político e econômico afloram, as quais conformam duas das premissas adotadas para caracterizar a problemática da tese.

A primeira, mais diretamente ligada à ascensão das esquerdas no cenário político sul-americano, assenta-se nos efeitos negativos gerados pelo modelo de Estado mínimo empreendido pelos governos neoliberais, o qual, salvo quiçá uma ou duas exceções, agravou contextos nacionais já marcados pela profunda desigualdade social. Na América do Sul, por suas circunstâncias históricas, as disparidades sociais e a gama vasta de populações em situação de vulnerabilidade emprestaram um colorido mais intenso aos efeitos negativos das reformas neoliberais decorrentes do enxugamento dos aparatos estatais destinados ao provimento de seguridade e assistência sociais. Em tal cenário, mormente quando da aplicação seletiva e clientelística das políticas sociais remanescentes no sentido de possibilitar aos governos neoliberais a cooptação de

setores sociais potencialmente hostis, a visibilidade da miséria crescente dos setores mais pobres das populações e a hipossuficiência do Estado na prestação ampla de serviços públicos essenciais – fosse pela redução de seu aparato e das possibilidades de financiamento de suas atividades em meio à volatilidade de capitais, fosse pelas restrições impostas pelas tarifas ou pela ineficiência operacional por parte dos concessionários privados – foram o mote principal dos discursos contestatórios propalados por minorias vulneráveis e pelos grupamentos políticos que reivindicavam sua representação, de modo a mobilizar o espaço público e a arena das fidelidades políticas para a conquista do aparato burocrático do Estado por meio dos procedimentos eleitorais.

A segunda consequência do modelo neoliberal assenta-se no potencial fragmentador de solidariedades e fidelidades políticas ensejado pela exacerbação do individualismo como meio de cumprimento da promessa de autorrealização individual e de expansão das potencialidades humanas caracterizadora da modernidade. Desde o florescimento da era moderna como superação das constrictões impostas ao homem pelo mundo da natureza, seguida pela incorporação dos indivíduos ao mundo do trabalho, de acordo com a lógica do modo de produção capitalista e marcando a transição das sociedades tradicionais para as sociedades industriais, o aprofundamento do “culto ao indivíduo” como fundamento moral das ordens liberais, conforme descrito por Dürkheim, deveu-se à especialização funcional, ou divisão do trabalho diferenciada, cujo objetivo era explorar as potencialidades e aptidões distintas – em termos tanto de função como de grau – dos indivíduos. Não obstante fosse este um objetivo voltado, primordialmente e desde os primórdios, à otimização da produção no modo capitalista, a intensificação do individualismo nas décadas marcadas pelos consensos neoliberais, principalmente nos anos do pós-Guerra Fria, processou-se em contexto de consolidação do reconhecimento da plêiade de direitos humanos engendrados ao longo dos anteriores dois séculos. Considerando-se, pois, que a garantia dos direitos humanos – universais, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados, conforme assentado na declaração oriunda da Conferência Mundial sobre Direitos Humanos, ocorrida em Viena, em 1993 – é o bastião para a expansão das capacidades humanas e para a autorrealização individual, e que o culto ao indivíduo assenta-se como fundamento moral das ordens liberais, a legitimidade das políticas e dos discursos de identidade foi enormemente reforçada nesse período, notadamente as ideias acerca da legitimação das identidades étnicas e do multiculturalismo como superação dos nacionalismos. Assim,

diferentemente das homogeneizadoras e universalizantes políticas de classe e demais ideologias conformadoras das metanarrativas modernas, as políticas de identidade, por meio das quais aos indivíduos se propiciam amplos elementos para a autoidentificação e para a conformação de novos tipos de solidariedade de grupo, geram novas fidelidades entre indivíduos e coletividades humanas, mais transversais em se considerando o tecido social – tanto no sentido de que novas identidades podem ser inventadas ou recuperadas com novas roupagens, como no sentido de que podem perpassar as esferas de diferentes classes sociais, em escala nacional ou transnacionalmente –, o que embala o debate sobre seus eventuais potenciais amplificadores ou fragmentadores da ação coletiva.

É exatamente da intersecção temática entre a ascensão dos governos de esquerda na América do Sul e a contemporânea legitimação das políticas de identidade que nascem o objeto e as problemáticas sobre os quais se debruça a tese. Refletindo sobre a questão das políticas de identidade a partir da amplificação do reconhecimento dos direitos e das identidades dos povos originários, em cascatas de normas dos planos internacional e regional para os internos, a tese coteja a construção e a evolução dos movimentos indígenas e dos partidos étnicos em meios aos casos de ascensão política dos governos de esquerda nos dois países com os maiores contingentes de populações indígenas na América do Sul, a Bolívia e o Peru; analisando suas relações com as temáticas indígenas a partir de suas estratégias discursivas para a conquista eleitoral, das transformações engendradas na esfera institucional e na aplicação das políticas de Estado e das suas relações com os movimentos indígenas originários ao longo desse caminho. Com efeito, pretende-se, por meio dos aportes empíricos originados das análises comparativa e contextual dos casos de Bolívia e Peru, problematizar as questões mais amplas referentes à caracterização dos governos de esquerda na América do Sul e aos potenciais agregadores ou disruptivos da introdução das políticas e dos discursos de identidade nas esferas da ação política e da organização e administração do Estado.

Ressalta-se, ademais, que a análise comparativa dos casos boliviano e peruano por meio dos dois eixos temáticos apontados contempla a inserção do objeto da tese no cerne dos debates atinentes ao campo de estudo das Relações Internacionais, notadamente aqueles referentes aos efeitos, no plano interno dos Estados, dos fluxos de ideias e da internalização de normas provenientes dos cenários internacional e regional, bem como da complexificação dos jogos políticos nacionais em virtude de alianças e

oposições interestaduais, da ação de organizações internacionais e das conexões transnacionais estabelecidas entre agentes nacionais e organizações não-governamentais, movimentos sociais e indivíduos estrangeiros.

Expostas, portanto, as considerações iniciais sobre o objeto e os eixos temáticos da tese, segue a breve exposição dos debates empreendidos pelos autores com os quais se pretende dialogar, de modo a que o leitor, consciente do ponto de partida, possa avaliar, quando haja percorrido o roteiro argumentativo que conduz às considerações finais, se cumprida foi a pretensão de contribuir para o enriquecimento dessas discussões acadêmicas.

Caracterizações das esquerdas na América do Sul

Nas primeiras décadas do século XXI, muito se tem escrito acerca da ascensão das esquerdas na América do Sul, e, de uma maneira geral, os debates iniciais polarizaram-se entre duas proposições: a de atribuir um caráter dicotômico entre dois tipos de esquerda e a de sustentar a existência de determinados elos em comum entre as esquerdas, em termos ideológicos. O caráter dicotômico entre duas esquerdas bem definidas, uma democrática e moderna, como nos casos de Brasil e Chile, outra arcaica e populista, como na Venezuela e na Bolívia, foi sustentado nas análises de Jorge Castañeda (2006) e de Teodoro Petkoff (2005). Outra vertente de pensadores, entre eles Emir Sader (2008) e Carlos Vilas (2005), defenderam a tese de que o fenômeno da ascensão das esquerdas representava um ciclo único nacional-popular sem grandes divergências substantivas.

O debate acerca das duas esquerdas gerou, ademais, respostas que questionaram a validade analítica da dicotomia. Franklin Gallegos (2006), por exemplo, defendeu a existência de muito mais do que duas esquerdas, devido à pluralidade de forças políticas, bases sociais e programas que as compõem em cada país. Paris Yeros (2011), por sua vez, questionou a validade da conceituação das duas esquerdas diante de dois fenômenos típicos do cenário sul-americano e que seriam os desafios ou oportunidades para as mesmas, o nacionalismo e o populismo, com as consequentes formas de politização interna e externa das desigualdades sociais a permitirem suas articulações políticas, necessitando, pois, serem problematizados. E Amado Luiz Cervo (2010), além de tipificar não duas, mas três esquerdas – sob os projetos brasileiro, venezuelano e argentino, este com menor potencial de atração –, reforça que o traço característico

dessas esquerdas sul-americanas não é a solidariedade regional abrangente, ainda que oportunidades houvesse para a cooperação, mas sim a necessidade de lidarem com suas respectivas dívidas sociais históricas por meio da articulação de projetos políticos introspectivos.

No intuito de dialogar com as qualificações e taxonomias propostas nas referidas obras, parte-se da proposição inicial de que o traço comum às várias correntes políticas de esquerda que alcançaram os Executivos nacionais nos países sul-americanos, no âmbito da “onda” que pela região correu nas primeiras décadas do século XXI, foi o abandono da práxis revolucionária e a adoção da democracia – fosse ela representativa, direta, participativa, radical, racial, étnica, de massas ou de alguma outra forma nomeada – como parâmetro de ação política, o que diferencia essas “novas esquerdas” das “esquerdas tradicionais”, em seus matizes marxista-leninista, trotskista, stalinista ou maoista. Essa transmutação do discurso das forças de esquerda na América do Sul, de maneira geral, foi decorrente do processo de gradativa perda do peso político do comunismo no plano internacional, desde o final dos anos 1970 até o colapso definitivo da União Soviética em 1991, e da necessidade de construírem um novo *ethos* para a atuação em um mundo no qual passou a predominar a ideologia de viés liberal, ou neoliberal. Nesse sentido, e com base nas discussões acerca das transformações discursivas das esquerdas e das suas referências à cultura, à cidadania e à democracia, defende-se a posição de que a necessidade de constituição de um novo *ethos* para a articulação das demandas tradicionais das esquerdas sul-americanas por meio da conquista de eleitores nos mais variados estratos sociais – notadamente as classes médias urbanas –, dada sua defesa da democracia e não mais de uma *práxis* revolucionária, constitui-se como um seu desafio comum e, na medida das diferentes formas de enfrentá-lo, também como elemento diferenciador. Assim, em função das diferenças entre dívidas sociais históricas a serem recuperadas e dos incentivos institucionais e materiais para o avanço dos projetos sociais introspectivos existentes em cada país, as estratégias de ação e a seletividade na articulação de discursos legitimadores desempenharam-se de forma diferenciada, e bastante fluida, entre as esquerdas nacionais dos países sul-americanos.

Nos casos de Bolívia e Peru, mais especificamente, qualquer proposição das esquerdas concernentes ao enfrentamento das desigualdades sociais herdadas historicamente e reforçadas durante o período de aplicação das políticas neoliberais teria que lidar, direta ou indiretamente, com as questões relativas aos povos originários, em

virtude dos expressivos contingentes humanos autoidentificados como indígenas em ambos os países, os quais compõem, majoritariamente, as camadas mais desprivilegiadas dos estratos sociais boliviano e peruano. Conquanto as forças políticas de esquerda tenham reivindicado a proteção e a representação das populações indígenas historicamente, elas não o fizeram, pelo menos até o final dos anos 1970, em razão de um *status* cultural específico, mas sim na perspectiva dessas populações enquanto trabalhadores ou camponeses explorados, fossem-no nas minas, nas fábricas ou no campo.

Nas primeiras décadas do século XXI, contudo, a perspectiva eminentemente classista das esquerdas na Bolívia e no Peru – pelo menos no plano retórico e ainda que de forma transitória no caso peruano – flexibiliza-se, em processo de rearticulação discursiva no qual afloram demandas baseadas, de forma mais ou menos intensa, nas identidades, nos direitos coletivos e nos modos de vida indígenas originários. A busca por um novo *ethos* para fundamentar a ação política e os incentivos institucionais gerados pela reformulação de parâmetros para o tratamento da questão indígena nos planos internacional e interno figuram na base dessa transição discursiva das esquerdas na Bolívia e no Peru, a qual, contudo, não se operou de forma homogênea nos dois países, conforme desenvolvido adiante.

Para além da temática das identidades e direitos indígenas e de sua influência no espectro político-eleitoral, a análise comparativa da ascensão e do exercício dos governos de Evo Morales e seu *Movimiento al Socialismo* (MAS), na Bolívia, e de Ollanta Humala e seu *Partido Nacionalista Peruano* (PNP), no Peru, traz elementos importantes para adensar os debates acerca da onda de governos de esquerda na América do Sul, seja para sua caracterização contextualizada a partir de suas alianças e oposições regionais e globais, seja para a avaliação dos resultados das políticas empreendidas por esses governos para o enfrentamento dos desafios que se lhes impunham enquanto alternativas ao modelo neoliberal.

No caso da Bolívia, a ascensão política de Evo Morales, observada no quadro regional da ascensão das esquerdas no subcontinente, está intimamente ligada à identificação do candidato do MAS – e, posteriormente, da própria Bolívia – com a *Aliança Bolivariana para Nuestra America* (ALBA) e com o apoio político e material recebido da Venezuela de Hugo Chavez. A conformação dessa aliança, contudo, foi um dos fatores responsáveis pela oposição interna levada a cabo principalmente pelas elites *cruceñas*, apoiadas pelos Estados Unidos em momentos chave de polarização política

interna, como a posse presidencial em 2006 e os referendos revocatórios à *Nueva Constitución Política del Estado* em 2009. De qualquer forma, a aliança entre Bolívia e Venezuela não se desempenhou de forma exclusivista no que tange um eventual alinhamento automático, pois, notadamente no segundo governo de Evo Morales, desde 2009, observa-se uma ampliação da cooperação regional entre este e o Brasil, principalmente em função das obras de infraestrutura interna empreendidas na Bolívia no âmbito da IIRSA (Iniciativa para Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana), financiadas pelo BNDES (Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social) do Brasil e realizadas por empreiteiras brasileiras. Essa nova dinâmica das relações regionais da Bolívia, ao mesmo tempo em que gera acusações de condescendência com um propalado subimperialismo brasileiro na região e polarizações entre os movimentos indígenas andinos e amazônicos – as quais transparecem nas discussões acerca da estrada que cruza o Território e Parque Indígena Isibóro-Sécure (TIPNIS) –, arrefece, por outro lado, parte da oposição mais aguerrida da *media luna* boliviana, pelo que traz de consequências em termos da convergência de interesses entre o governo e parte desta.

No que diz respeito ao enfrentamento dos desafios postos para os governos de esquerda enquanto alternativas ao modelo que contestavam, a análise do caso boliviano, transcorridos os dois governos de Evo Morales e do MAS, permite que se avaliem os resultados práticos da aplicação de suas políticas, de modo a qualificar o significado histórico legado pela esquerda ao país e traçar prognósticos sobre sua continuidade no poder. Nesse sentido, uma das principais contribuições que pretende a tese trazer é a análise da implementação, por parte do governo boliviano, das políticas derivadas dos dispositivos institucionais inseridos no âmbito da “refundação da nação” estabelecida pela *Nueva Constitución Política del Estado* e pelas suas normas regulamentadoras, avaliando principalmente os efeitos concretos das transformações institucionais concernentes aos direitos coletivos indígenas.

Quanto ao caso da ascensão do governo de Ollanta Humala e do PNP no Peru e às análises referidas acerca da onda dos governos de esquerda, era esta uma questão, pelo menos até 2011, ausente dos debates, na medida em que o Peru, juntamente com a Colômbia, representava uma exceção ao fenômeno ocorrido nos demais países sul-americanos, pelo que se reforça a oportunidade das análises empreendidas na tese. O estudo do caso peruano, cotejado com o caso boliviano a partir das perspectivas estabelecidas pelo objeto e objetivos da tese, oferece arcabouço empírico para

argumentar no sentido do caráter circunstancial tanto das alianças regionais entre partidos e movimentos de esquerda como das suas reorientações e seletividades discursivas, influenciadas pelas combinações entre circunstâncias internas e externas.

Não obstante ainda não haja completado seu primeiro mandato à frente do Executivo nacional, a análise dos caminhos percorridos pelo candidato presidencial Ollanta Humala e, posteriormente, pelo presidente eleito pelo PNP, permite demonstrar que sua ascensão política é marcada exatamente por uma transição do discurso indigenista radical de forte viés populista – dos tempos em que, juntamente com o irmão Antauro Humala e na esteira das ações contestatórias ao regime de Alberto Fujimori, compunha o movimento *Etnocacerista* – para o discurso nacionalista mais brando. Operada a partir de 2005, quando da fundação do Partido Nacionalista Peruano, esta transição, e assim argumenta-se na tese, foi influenciada tanto por fatores internos quanto externos.

Internamente, afetaram esta dinâmica tanto a característica de um fraco despertar de consciência étnica em meio às organizações indígenas do altiplano peruano, as quais ainda reivindicam predominantemente a orientação classista de se qualificarem como parte do movimento campesino – sendo no Peru a qualificação de “indígena” primordialmente utilizada em referência aos povos amazônicos –, como a necessidade de conquista eleitoral das classes médias urbanas peruanas, cujas ressalvas em relação ao primitivismo e atraso normalmente representados pela ideia do “indígena” inspiraram Ollanta Humala, a exemplo do que fizera Lula no Brasil anos antes e sob o aconselhamento da mesma equipe de *marketing* político, a referendar a guinada em sua plataforma eleitoral por meio da circulação da “Carta aos Peruanos”.

Dos planos externos regional e global, por sua vez, argumenta-se que a transição discursiva na plataforma eleitoral de Ollanta Humala, a qual se refletiria na forma de condução de seu governo em termos de alianças externas, foi influenciada tanto pelos rumos das “duas esquerdas” no continente – tendo havido, de forma ainda mais intensa que no caso de Evo Morales, uma gradativa aproximação ao modelo da esquerda representado pelo caso brasileiro por parte daquele que, nos estágios iniciais de corrida eleitoral, contara com apoio político e material de Hugo Chavez e da ALBA – como pelas oportunidades que ao Peru, em termos de sua inserção internacional, representaria uma posição menos vinculada ao bolivarianismo, principalmente no que tange a política externa comercial com os Estados Unidos e os países do Pacífico.

Políticas de classe versus políticas de identidade

Em relação às políticas de identidade, há pelo menos cinco obras relevantes e que servirão de base argumentativa para os debates a serem desenvolvidos na tese.

Duas delas, a de Charles Taylor, “Multiculturalismo” (TAYLOR, 1994), e a de Will Kymlicka, “*Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*” (KYMLICKA, 1995) defendem uma expansão das possibilidades de atuação da sociedade civil, para além das concepções tradicionais de afiliação política, tornadas possíveis a partir dessas políticas. Ambas as obras, inspiradas em grande medida pela questão da identidade nacional “*quebecoise*” no Canadá, têm como objetivo primordial referendar o multiculturalismo a partir das visões teóricas liberais.

Adensando este debate, duas outras obras serão trazidas à baila nas argumentações: a de Clark, Lipset e Rempel, intitulada “*The Declining Political Significance of Social Class*” (CLARK *et. al.*, 1993), e a de Michael Hechter, “*From Class to Culture*” (HECHTER, 2004), as quais trabalham o tema com ênfase nas políticas de identidade de matriz cultural, discutindo principalmente as razões pelas quais as políticas de identidade vêm ampliando sua legitimidade enquanto elemento de afiliação política em oposição ao declínio das tradicionais fidelidades políticas baseadas na oposição entre classes sociais.

Na contramão da defesa do multiculturalismo e das políticas de identidade, Eric Hobsbawm, em “*Identity Politics and the Left*” (HOBSBAWM, 1996), critica a possibilidade de geração de solidariedades políticas por meio das políticas de identidade, pois em sendo a afirmação de identidade uma escolha do indivíduo, constituída por oposição a outras identidades e dependente do contexto histórico no qual ocorre sua construção social, as identidades podem ser facilmente alteradas ou combinadas com outras, além de gerarem demandas políticas e sociais exclusivistas, direcionadas a grupos seccionais específicos. Assim, Hobsbawm defende que a esquerda deve se afastar das políticas de identidade, valorizando, pelo contrário, seu caráter universalista inspirado pelas metanarrativas modernas e em defesa de seus objetivos de alcance da igualdade e da justiça social, com base no conceito de classe trabalhadora em sentido amplo como elemento conformador de solidariedades políticas.

A partir dessas discussões teóricas, a tese desenvolve o tema em relação aos casos de Bolívia e Peru a partir de duas perspectivas: a da legitimação, no plano

internacional, das políticas de identidade no que se refere às populações indígenas e sua influência nos planos institucionais internos e nas conformações discursivas das esquerdas na Bolívia e no Peru; e a do “renascimento indígena” ocorrido em vários países América Latina a partir dos anos 1970.

No plano internacional, diversos documentos sobre a temática indígena foram adotados, com transformações discursivas importantes entre eles.

O primeiro deles foi a Convenção 107 da OIT sobre Populações Indígenas e Tribais, de 1957, a qual tinha um caráter claramente integracionista das populações indígenas, no sentido de que suas disposições visavam menos a garantir a sobrevivência dos modos de vida tradicionais e mais a integrar as populações indígenas aos outros contingentes populacionais. Assim, mesmo que já contivesse dispositivos tendentes a promover os direitos consuetudinários, as línguas originárias e designar as terras tradicionais, seu caráter geral foi muito mais o de homogeneizar culturalmente as populações indígenas por meio de sua progressiva integração aos sistemas jurídicos, políticos e sociais reguladores do tecido social dos Estados-nacionais, subliminarmente considerando a inferioridade das culturas autóctones como causa do não-compartilhamento do progresso alcançado pelas suas comunidades nacionais. Em certo sentido, o tratamento dado pela Convenção 107 da OIT às populações indígenas pode ser caracterizado como o de objeto de proteção e não como um sujeito coletivo de direitos, conforme seria a tônica dos documentos posteriores.

A transição ocorrida na esfera institucional internacional no que diz respeito ao tratamento dos direitos das populações indígenas e sua consideração como sujeitos coletivos de direitos deu-se no período de transição para o pós-Guerra Fria, o qual seria caracterizado como o da formulação de uma nova arquitetura institucional dos direitos humanos, notadamente em função do grande ciclo de conferências sobre temas sociais ocorrido no âmbito das Nações Unidas ao longo dos anos 1990.

Assim, no ano de 1989, foi adotada a Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, a qual vinha exatamente para substituir a Convenção 107 e estabelecer um novo paradigma em relação ao tratamento da questão indígena. Sendo atualmente o instrumento normativo juridicamente vinculante mais avançado em matéria de direitos indígenas, a relevância da Convenção 169 da OIT para a constituição de um novo paradigma no tratamento da questão se assenta fundamentalmente na determinação da *consciência da identidade* como critério para a definição do sujeito de direito, considerando, ainda, a identificação dos grupos como

*povos*¹, o que resulta num discernimento de direito coletivo. Com base nesse critério fundamental, a convenção estabelece uma série de direitos individuais e coletivos para os indígenas, incluindo direitos relativos à titularidade de terras, ao aproveitamento econômico de recursos naturais e exercício de jurisdição própria.

Contemporaneamente, em decorrência das negociações levadas a cabo pelo Grupo de Trabalho das Nações Unidas sobre Populações Indígenas desde 1985, com ampla participação de organizações indígenas, foi adotada em 2007 a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, ampliando para além da OIT o tratamento do tema. Essa Declaração, conquanto uma norma de *soft law*, além de referendar vários direitos já previstos na Convenção 169 da OIT, traz importantes e complicadas inovações, dentre elas o reconhecimento da autodeterminação dos povos indígenas de acordo com as regras do direito internacional, a ampliação dos direitos territoriais com a substituição do princípio de consulta prévia pelo princípio da total autonomia dos povos indígenas para decidirem sobre seu *status* político e o de seus territórios em relação ao Estado, o direito a reparações por injustiças sofridas no passado e os direitos de propriedade intelectual sobre seus conhecimentos e práticas culturais.

Essas transformações no plano institucional internacional de legitimação do multiculturalismo e das políticas de identidade, além de haverem influenciado transformações institucionais nos planos internos de Bolívia e Peru as quais possibilitaram, pelo menos em tese, uma ampliação das possibilidades de agência dos movimentos indígenas, tiveram o papel, também, de valorizar no plano discursivo a temática dos direitos indígenas, configurando-se como oportunidade para a reformulação do *ethos* na ação político-eleitoral das esquerdas nos dois países.

Paralelamente a esses desenvolvimentos normativos no plano internacional, outro fenômeno igualmente importante para os estudos dos casos de Bolívia e Peru foi o “renascimento indígena” ocorrido em diversos países latino-americanos desde os anos 1970, do qual a Bolívia foi precursora com a revitalização da identidade *aymara* e que, no caso peruano, restringiu-se aos povos indígenas amazônicos e a casos localizados por parte dos *aymaras* peruanos, influenciados pelos *aymaras* bolivianos. Conquanto a abordagem da questão indígena pelas esquerdas tenha-se desenvolvido de forma

¹ Houve, inclusive, uma modificação qualitativa na nomenclatura entre a primeira e a segunda convenção, pois enquanto a Convenção 107 da OIT de 1957 era a Convenção sobre Populações Indígenas e Tribais, a Convenção 169 da OIT de 1989 ganhou a nomenclatura de Convenção sobre os Povos Indígenas e Tribais.

semelhante nos dois países, inclusive com influências programáticas recíprocas, ao longo da maior parte do século XX; as diferenças entre a relação das esquerdas bolivianas e peruanas com as populações indígenas, a partir dos anos 1970, tornaram-se maiores e mais visíveis.

Assim, o fenômeno da revalorização das identidades, dos discursos e das demandas dos povos indígenas em escala regional latino-americana foi estabelecido como pano de fundo contextual para a análise comparativa entre os casos de Bolívia e Peru, de modo a se perquirir as razões pelas quais, nos dois países com os maiores contingentes populacionais indígenas na América do Sul, esse fenômeno reverberou de forma diferenciada e a se avaliar os efeitos desse elemento identitário renovado na agência dos movimentos indígenas e das esquerdas. Para tanto, a questão foi abordada levando-se em consideração os seguintes elementos relevantes para a comparação entre os dois países: o caráter heterogêneo entre as populações indígenas do altiplano e aquelas da região amazônica; a histórica dialética entre os fundamentos indigenistas e os fundamentos classistas, por parte das esquerdas, na constituição dos discursos balizadores da sua ação e dos elementos geradores de fidelidades e solidariedades políticas; e os efeitos do “renascimento indígena”, concomitantemente à legitimação das políticas de identidade no plano internacional, na cooptação de organizações e movimentos indígenas pelos governos neoliberais e na ampliação das margens de ação de organizações não-governamentais estrangeiras nos dois países, principalmente nas suas regiões amazônicas.

Plano da tese

Expostas as premissas e considerações introdutórias, o plano organizativo da tese segue o seguinte desenho.

O Capítulo I traz o marco teórico por meio do qual se buscou dar inteligibilidade às reflexões oriundas da análise do arcabouço empírico da tese, estabelecendo-se os elementos ontológicos, epistemológicos e metodológicos fundamentais.

O Capítulo II trata de expor, por meio de uma perspectiva diacrônica, os elementos de longo prazo que influenciaram as ações e as interações entre movimentos indígenas, as esquerdas e demais atores políticos na Bolívia e no Peru contemporaneamente.

O Capítulo III é dedicado à composição dos contextos de interação nos quais se desempenhou a agência dos movimentos indígenas e das esquerdas na Bolívia e no Peru, por meio de análises sincrônicas dos fenômenos relevantes e das circunstâncias por estes engendradas, desde os anos 1980 até a ascensão eleitoral dos governos de Evo Morales e de Ollanta Humala.

O Capítulo IV, por fim, trata dos principais elementos caracterizadores das interações entre os governos de Evo Morales, do MAS, e de Ollanta Humala, do PNP, com os movimentos indígenas atuantes respectivamente nos dois países.

Capítulo I – Das considerações ontológicas, epistemológicas e metodológicas preliminares.

“Como o burrico mourejando à nora,
a mente humana sempre as mesmas voltas dá...
Tolice alguma nos ocorrerá
que não a tenha dito um sábio grego outrora...”

Mário Quintana, *Espelho Mágico*.

O objetivo deste capítulo é estabelecer os fundamentos ontológicos, epistemológicos e metodológicos conformadores do quadro teórico por meio do qual se explorará o objeto de estudo proposto na tese.

Em se tratando o objeto da tese, pois, da análise da ação de movimentos indígenas e de partidos/movimentos de esquerda na Bolívia e no Peru ao longo das suas trajetórias distintas para a conquista eleitoral do poder político – em alianças, antagonismo ou, simplesmente, dissociando-se dos movimentos e organizações dos povos originários –, bem como da análise qualitativa e prospectiva das transformações por estes engendradas nas ordens institucionais dos respectivos Estados, é necessário, primeiramente, que o marco teórico compreenda elementos bastantes para que se investigue a agência humana, em perspectivas tanto individual quanto coletiva, e seu potencial transformador da realidade.

Ademais, considerando-se que a agência desses indivíduos e grupos de indivíduos operou-se e opera-se em contextos institucionais, normativos, axiológicos, discursivos, sociais, políticos e materiais circunstanciados no tempo e no espaço, e cambiantes diacronicamente, é mister, outrossim, que o arcabouço teórico construído para a tese possibilite a análise das ações desses agentes sob as restrições e os incentivos estruturais que se lhes apresentam nesses sucessivos cenários.

Não menos importante para a análise da agência dos referidos movimentos sociais e grupamentos políticos, considerando-se suas características concomitantes de agentes e de estruturas de deliberação coletiva entre indivíduos, é incluir no arcabouço epistemológico e metodológico elementos que permitam a avaliação dos aspectos cognitivos desses indivíduos – pelo menos das lideranças mais relevantes –, de modo a elucidar suas percepções, motivações e intenções e avaliar criticamente, diante de

possibilidades e de restrições, a construção discursiva e a *praxis* política desses agentes².

A esses elementos gerais que deverão estar presentes na constituição dos mapas mentais destinados a pôr ordem nas elucubrações erigidas a partir das análises empíricas, é necessário somar pelo menos três outras considerações preliminares importantes, em virtude das especificidades dos casos a serem estudados e comparados e dos reflexos dessas questões na composição do marco teórico da tese.

Primeiramente, a agência dos movimentos indígenas e dos grupos políticos de esquerda, notadamente ao longo dos anos 1990 e primeiras décadas do século XXI, ocorreu em contexto de sobreposição e interpenetração de múltiplos níveis normativos e institucionais (global, regional e nacionais). Nesse sentido, o reforço dos valores liberais na reorganização da ordem internacional pós-Guerra Fria, por um lado, e a cartilha econômica neoliberal (im)posta à América Latina pelo Consenso de Washington, por outro, desempenharam profunda influência nos contextos nacionais de Bolívia e Peru, em razão da implementação, em ambos os países, de reformas institucionais e econômicas que buscavam a convergência legitimadora com os padrões reforçados nos planos global e regional. Essas transformações, em virtude de seus efeitos nos campos normativo-institucional e socioeconômico, engendraram os elementos contextuais que possibilitaram a ampliação do escopo de ação política dos movimentos indígenas e das esquerdas nas primeiras décadas do século XXI.

Em segundo lugar, no contexto global de dismantelamento ou transformações profundas nos principais regimes representativos das experiências do socialismo real e de reforço do individualismo e das liberdades individuais como fontes precípuas para a garantia de direitos subjetivos (individuais ou coletivos) em sede de ordens jurídicas liberais democráticas, a ascensão política das esquerdas na Bolívia e no Peru – fosse para a formação de suas alianças e bases de apoio, fosse para a conquista de múltiplos e heterogêneos contingentes eleitorais – esteve marcada, em termos de conformação de discursos legitimadores, pela dialética entre as tradicionais políticas de classe e as amplificadas políticas de identidade, mais especificamente as relativas ao reconhecimento das identidades e dos direitos indígenas. Assim, devido aos grandes

² No decorrer deste capítulo, traçar-se-ão considerações acerca da questão da agência humana como capacidade exclusiva de seres humanos individuais, pressuposto normalmente aceito no plano da sociologia e da teoria social, e da possibilidade analítica de, com adaptações, transpor elementos epistemológicos e metodológicos da agência humana para a ação de agentes corporativos, sejam estes Estados, organizações de toda sorte ou movimentos sociais.

contingentes populacionais identificados como indígenas na Bolívia e Peru e ao agravamento da depauperação desses contingentes em virtude das políticas econômicas neoliberais, os discursos identitários indígenas, recuperados ou reformulados, comporiam novas possibilidades no repertório discursivo dos grupos políticos de esquerda. Não obstante as possibilidades que representaram para a legitimação das “novas esquerdas”, os fragmentários discursos de identidade também contribuíram para tornar mais complexo o panorama de atores inseridos nos cenários e embates políticos de Bolívia e Peru, tanto pelas dinâmicas transnacionais e internacionais engendradas por organizações não-governamentais e organizações internacionais com foco de atuação na temática indígena, como pelas clivagens geradas entre os empoderados e heterogêneos movimentos representativos das múltiplas etnias indígenas presentes em ambos países.

Por fim, a ascensão das esquerdas na América do Sul gerou, no plano regional, tanto novas possibilidades de alianças e apoios mútuos entre partidos e movimentos de esquerda e, uma vez no poder, entre Estados governados por essas esquerdas, como novos arranjos regionais levados a efeito por esses mesmos Estados, a exemplo da UNASUL e da ALBA-TCP. Por outro lado, a ascensão política de Ollanta Humala e de Evo Morales também gerou oposições externas, mormente dos Estados Unidos, expressas em ações para deslegitimar tais governos e em apoio às oposições internas.

Se aprazem ao leitor as sínteses, o objetivo do presente capítulo é compor um marco teórico por meio do qual se possa qualitativamente analisar a agência humana – circunstanciada pela experiência do corpo, pelo posicionamento no tempo-espço e pelas capacidades cognoscitivas de indivíduos atuantes, de forma singular ou coletiva, em contextos de interação definidos por múltiplos níveis normativo-institucionais e pela diferenciação relacional entre agentes quanto ao acesso a recursos materiais e à posição social –, de modo a avaliar sua capacidade de gerar transformações perenes nas estruturas sociais. Na busca por tal desiderato – cujo sucesso ou fracasso será, ao fim e ao cabo, medido pela régua do leitor que porventura a paciência ou algum fadiga de retinas não venham a tolher a vontade de prosseguir na leitura –, o capítulo divide-se em três tópicos principais, destinados a explorar, respectivamente, as considerações ontológicas e epistemológicas gerais concernentes aos pressupostos teóricos do marco analítico, as especificações epistemológicas referentes aos objetivos analíticos incidentes sobre o objeto da tese e a estrutura metodológica aplicada para guiar e dar coerência ao estudo empírico.

1.1. Dos pressupostos ontológicos acerca da natureza das sociedades humanas e dos elementos epistemológicos para a análise da agência humana: *dualidade da estrutura, agência humana e mudança social.*

Na conformação do quadro teórico utilizado para avançar e dar inteligibilidade às análises empreendidas acerca do objeto da tese, em virtude deste contemplar as influências de circunstâncias ideacionais, normativas, materiais e relacionais estabelecidas entre agentes e estruturas provenientes do plano internacional e agentes e estruturas existentes nos planos internos dos Estados, e como a tese se baseia em estudo comparativo sobre a internalização desses elementos, serão utilizadas abordagens teóricas desenvolvidas no âmbito especialmente da Teoria Social, em suas interações com as abordagens teóricas desenvolvidas nos campos de estudos das Relações Internacionais, da Filosofia da Mente e da Antropologia, no sentido de melhor desenvolver os objetivos analíticos propostos na tese.

Em ambos os casos, e considerando-se a intenção precípua de avaliar as capacidades transformativas da agência humana, as linhagens teóricas adotadas têm em comum situarem-se, quando do grande debate ocorrido entre os anos 1960 e 1970 no âmbito das ciências sociais, entre as correntes que desafiavam o “consenso ortodoxo” estabelecido a partir da proeminência das perspectivas naturalistas e funcionalistas sobre outras tradições do pensamento social. O funcionalismo, herdeiro da analogia orgânica e do objetivismo cientificista legado pelo positivismo, ao definir ontologicamente o caráter homeostático dos sistemas sociais e, por consequência dessa tendência à estabilidade, a sobreposição do objeto (sistema social) sobre o sujeito (agente cognoscitivo provido de intencionalidade), poucos caminhos aponta para a análise da mudança social e do potencial transformador da agência humana. Essa dissociação do marco teórico da tese das perspectivas funcionalistas estende-se também às concepções funcionalistas de estilo evolucionista – no plano da teoria social representadas principalmente pela teoria dos sistemas de Talcott Parsons e seus posteriores desenvolvimentos –, em virtude de conferirem ao “voluntarismo” um espaço que se resume ao exercício da motivação do agir a partir de valores compartilhados cuja função é gerar a coesão nos sistemas sociais por meio da integração ou reintegração de seus subsistemas, em processo evolutivo de complexificação de totalidades sociais tendencialmente homeostáticas, o que, conseqüentemente, reduziria as análises acerca das contradições existentes nos sistemas sociais à busca pela racionalização e pelo

consenso de valores³ (PARSONS, 1964, 1966 e 1971 *apud* GIDDENS, 2009, p. 310-323). Pelo mesmo motivo das preocupações da tese com a agência humana e sua capacidade de gerar a mudança social, bem como pela importância que se confere aos contextos e processos históricos em meio e sob a influência dos quais se opera a reprodução social, o marco teórico dissocia-se das teorias estruturalistas, em razão de seus pressupostos acerca do determinismo estrutural e de sua ênfase nas análises sincrônicas, em oposição às análises diacrônicas, derivada da sua negação do historicismo⁴.

A escolha de um marco teórico fundamentado em correntes de pensamento derivadas da contestação do “consenso ortodoxo” fundamenta-se, portanto, nos seguintes pontos em comum – além da recuperação da tradição hermenêutica, levada a cabo principalmente pela fenomenologia e pela teoria crítica –, defendidos como essenciais pelas tradições acadêmicas que deles se serviram para criticar as perspectivas

³ De modo a não causar estranheza ao leitor afeito às discussões no âmbito da teoria social, a utilização da teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas (1984 e 1987) no marco teórico não entra em conflito com a negação de fontes funcionalistas, na medida em que Habermas, apesar de se fundamentar fortemente na teoria dos sistemas parsoniana, fá-lo com o intuito de desenvolver novas possibilidades analíticas para a obra de Talcott Parsons desvinculadas das premissas funcionalistas, principalmente por meio de sua crítica à razão instrumental e da sua proposição teórica de distinção entre sistema e mundo da vida (*Lebenswelt*), na medida das possibilidades emancipatórias e transformadoras do sistema social geradas pelos processos de racionalização do mundo da vida – o repositório de conteúdos argumentativos a partir do qual se operam os discursos práticos e teóricos dos agentes – por meio da racionalidade argumentativa. Em outras palavras, a racionalização do mundo da vida (*Lebenswelt*) empreendida por meio da racionalidade argumentativa, cujo objetivo é a busca de consenso com base na capacidade persuasiva do melhor argumento, afasta a lógica funcionalista de que a manutenção da ordem em sistemas sociais homeostáticos opera-se por meio do exercício de uma racionalidade que, em sendo instrumental, inspira a ação no sentido de resguardar os objetivos coletivos e o agregado de benefícios mútuos atribuídos à dinâmica funcional do sistema social. De qualquer forma, a teoria da ação comunicativa será utilizada parcialmente como uma teoria do discurso, notadamente pela problematização que se pretende erigir em torno de seu elemento teleológico relativo ao elo causal entre o empreendimento de processos comunicativos baseados na suposta moralidade procedimental universal de validação discursiva e a formação dos consensos de valor nos processos de integração dos subsistemas sociais. Assim se o fará em virtude de que, de acordo com a abordagem empírica do trabalho, a institucionalização de direitos culturais em um sistema multicultural de direitos, principalmente em procedimentos legislativos constituintes empreendidos com base – na melhor das hipóteses – em uma racionalidade argumentativa fundamentada pelos conteúdos presentes em um mundo comum da vida guiado por princípios próprios às *racionales* das metanarrativas modernas, pode, ao legitimar dinâmicas autônomas em subsistemas sociais culturalmente específicos, gerar conflitos decorrentes da contradição primária de se institucionalizar, no âmbito dos princípios estruturais de uma determinada totalidade social, valores conflitantes entre um racionalizado mundo comum da vida pós-metafísico e mundos da vida culturalmente distintos cujos conteúdos, uma vez reconhecidos institucionalmente, podem legitimar dinâmicas sociais em bases metafísicas – o que se torna ainda mais problemático quando estas dizem respeito à atividade jurisdicional autônoma e à gestão de territórios e recursos naturais com base em valores e cosmovisões pré-modernos.

⁴ Nesse sentido, segundo Giddens (2009, p. 278-279): “Os seres humanos fazem sua história no conhecimento dessa história, isto é, como seres reflexivos que cognitivamente se apropriam do tempo em vez de meramente o ‘viver’. (...) O nó da questão (...) está em que a natureza reflexiva da vida social humana subverte a explicação da mudança social em termos de qualquer conjunto simples e soberano de mecanismos causais. Travar conhecimento com o que se passa ‘na’ História torna-se não só uma parte inerente do que seja ‘história’, mas também um meio de transformar a ‘História’”.

funcionalistas: a ênfase no caráter ativo, reflexivo, da conduta humana; a atribuição de papel fundamental à linguagem e às faculdades cognitivas na explicação da vida social, e o declínio da importância das implicações das filosofias empiristas da ciência natural sobre as ciências sociais, tanto em sua perspectiva da construção linear de um corpo teórico no qual se pode separar sujeito de objeto de análise quanto na perspectiva de tentar atribuir um caráter evolucionista ontológico às sociedades semelhante aos organismos vivos (GIDDENS, 2009).

A base teórica principal da tese, portanto, assentar-se-á na teoria social propriamente dita, em virtude de a teoria da estruturação ser o principal referencial ontológico e epistemológico para a composição deste marco teórico, conforme traçada por Anthony Giddens (2009), o qual afirma que o objeto da teoria social abrange questões relacionadas com a natureza da ação humana e do *self* atuante, com o modo como a interação deve ser conceituada e sua relação com as instituições, e com a apreensão das conotações práticas da análise social; questões essas que, sendo de interesse de todas as ciências sociais e reverberando na filosofia sem representarem um esforço de abstração puramente filosófico, destinam-se a elucidar processos concretos da vida social (GIDDENS, 2009, p. XVII-XXII). A justificativa, portanto, para se recorrer à teoria social para amplificar as possibilidades analíticas derivadas das perspectivas teóricas desenvolvidas no campo de estudo das Relações Internacionais reside exatamente no fato de essas questões suscitarem proposições ontológicas e epistemológicas as quais figuram no cerne dos debates contemporâneos no âmbito desta disciplina. Mais especificamente, os dois principais autores da teoria social cujas perspectivas ontológicas, epistemológicas e metodológicas serão, de forma mais ou menos parcial, utilizadas na composição dos argumentos e premissas deste marco teórico são Anthony Giddens, com a teoria da estruturação, e Jürgen Habermas, com a teoria da ação comunicativa; cujas ideias figuram de forma proeminente nas obras dos autores identificados com os diferentes matizes das abordagens construtivistas das Relações Internacionais. Agrega-se à teoria social, naquilo que traz de contribuição para a análise da agência humana em termos da cognoscitividade e da intencionalidade dos agentes e de suas formas de articulação discursiva, considerações desenvolvidas no âmbito da filosofia da linguagem e da filosofia da mente, principalmente por meio das proposições teóricas de John Searle.

1.1.1. Elementos ontológicos e epistemológicos da Teoria da Estruturação: dualidade da estrutura, reflexividade dos agentes, extremidades de tempo-espço, sistemas intersociais e mudança estrutural.

Em se considerando o panorama teórico das ciências sociais, a teoria da estruturação, ao contrário do que o nome pode sugerir, não é propriamente uma “teoria”, no sentido emprestado ao termo pelos que, influenciados pela filosofia lógico-empirista das ciências naturais, concebiam-na como a expressão de um conjunto de leis ou generalizações dedutivamente relacionadas; tampouco consiste em tentativa de gerar conteúdo explanatório por meio de generalizações replicáveis contidas em esquemas conceituais pretensamente perenes. Também não é estruturalista, no sentido de referendar a lógica de um determinismo estrutural supressor do voluntarismo e do papel constitutivo da agência humana nos processos de reprodução social, conforme poderia fazer supor, eventualmente, a utilização do termo estruturação⁵. Com efeito, é exatamente da negação ontológica do determinismo estrutural defendido pelos estruturalistas, bem como da analogia orgânica que inspira as considerações dos funcionalistas acerca do caráter homeostático dos sistemas sociais, que decorre a conclusão lógica da inutilidade, pelo menos contemporaneamente, da preocupação em traçar generalizações totalizantes acerca das dinâmicas dos sistemas sociais, na medida em que as condições geradoras destas generalizações podem ser transformadas pela agência de atores cujas capacidades cognitivas permitam-lhes empreender (ou involuntariamente causar) mudanças sociais, em situações em que a ação intencional pode gerar tanto os resultados premeditados como consequências impremeditadas – inclusive pelo conhecimento dessas mesmas generalizações, o que reforça a dificuldade de separar sujeito de objeto nas ciências sociais, em virtude da possibilidade de influência das análises acadêmicas sobre processos concretos da vida social⁶ (GIDDENS, 2009).

⁵ Giddens, inclusive, considera o termo detestável, na medida em que pode provocar confusões com a utilização do conceito de estrutura, caracterizada como exclusivamente coercitiva, na ortodoxia tradicional das ciências sociais, a qual não pretende reproduzir (2009, p. XVII).

⁶ Sobre a interpenetração entre as reflexões acadêmicas sobre os processos sociais e os processos concretos da vida social, em virtude do caráter cognoscitivo dos agentes humanos: “A questão é que a reflexão sobre processos sociais (teorias e observações sobre eles) continuamente penetra, solta-se e torna a penetrar o universo dos acontecimentos que elas descrevem. (...) As melhores e mais interessantes ideias nas ciências sociais *a*) participam na promoção do clima de opinião e dos processos sociais que lhes dão origem, *b*) estão em maior ou menor grau entrelaçadas com teorias em uso que ajudam a constituir aqueles processos e *c*) é improvável, portanto, que sejam claramente distintas da reflexão ponderada que

Ao se afastar do “imperialismo do objeto social”, segundo o qual os funcionalistas e estruturalistas reforçam o caráter restritivo e coercitivo das estruturas e sua primazia sobre a ação humana, a teoria da estruturação também cuida para não se inserir no contexto do “imperialismo do sujeito” característico das tradições hermenêuticas, da fenomenologia heideggeriana e da filosofia da linguagem, as quais, em suas críticas ao objetivismo, concederam primazia, na explicação da conduta humana, à ação e ao significado sobre os elementos estruturais e suas propriedades coercitivas, de modo que fora da subjetividade estaria apenas o mundo material governado por relações impessoais de causa e efeito. Nesse sentido, ao reforçar, por um lado, o caráter cognoscitivo dos agentes e suas capacidades diferenciadas de ordenar recursivamente práticas sociais no espaço e no tempo, e, por outro, o caráter simultaneamente restritivo e facilitador das estruturas em relação aos agentes humanos, a teoria da estruturação pretende – reconhecendo que nem a experiência individual tampouco a existência de qualquer forma de totalidade social representam o domínio básico de estudo das ciências sociais, mas sim as práticas sociais ordenadas no espaço e no tempo – especificar os conceitos de ação, significado e subjetividade e relacioná-los com as noções de estrutura e coerção (GIDDENS, 2009, p. XXI-XXV e 1-4).

1.1.1.1. Dualidade da estrutura, propriedades estruturais e poder.

A superação desse dualismo entre sujeito e objeto – reforçado pelas abordagens das ciências sociais que, pendendo para a proeminência de um ou de outro lado, asseveravam o caráter mutuamente excludente de cada perspectiva – é proposta pela teoria da estruturação por meio da noção de dualidade, ou o que Giddens conceitua como o “teorema da dualidade da estrutura” (GIDDENS, 2009, p. 29-33). De acordo com o autor, a dualidade da estrutura poderia ser assim definida:

De acordo com a noção de dualidade da estrutura, as propriedades estruturais de sistemas sociais são, ao mesmo tempo, meio e fim das práticas que elas recursivamente organizam. A estrutura não é “externa” aos indivíduos: enquanto traços mnêmicos e exemplificada em práticas sociais, é, num certo sentido, mais “interna” do que externa às suas atividades, num sentido durkheimiano. Estrutura não deve ser equiparada a restrição, a coerção, mas é sempre, simultaneamente, restritiva e facilitadora.
(...)

atores leigos empregam, na medida em que discursivamente articulam, ou se aperfeiçoam sobre, teorias em uso” (GIDDENS, 2009, p. XXXVII-XXXVIII).

De acordo com a teoria da estruturação, o momento da produção da ação é também um momento de reprodução nos contextos do desempenho cotidiano da vida social, mesmo durante as mais violentas convulsões ou as mais radicais formas de mudança social. (...) Ao reproduzirem propriedades estruturais, (...) os agentes também reproduzem as condições que tornam possível tal ação (GIDDENS, 2009, p. 30-31).

Por meio da ideia de dualidade da estrutura, portanto, a teoria da estruturação contempla, em seus objetivos analíticos, as influências tanto de elementos estruturais quanto subjetivos nos processos de constituição, reprodução e transformação de sistemas sociais. O cerne de todo o raciocínio erigido por Giddens na sua composição teórica assenta-se na premissa de que “as propriedades estruturais dos sistemas sociais só existem na medida em que formas de conduta social são cronicamente reproduzidas através do tempo e do espaço” (2009, p. XXII-XXIII). Assim, essas propriedades estruturais, na medida em que constituem e informam as próprias condutas sociais, somente podem ser reproduzidas por agentes que desempenhem tais condutas repetidamente ao longo do tempo e que as disseminem através do espaço, conferindo sistematicidade a práticas sociais discernivelmente semelhantes. Conseqüentemente, por ser(em) constitutiva(s) das próprias práticas sociais que se estendem temporal e espacialmente, permitindo a delimitação de sistemas sociais, a(s) estrutura(s)⁷, em virtude do caráter reflexivo dos agentes, pode(m) ser ferramenta(s) para a interferência ativa de indivíduos ou coletividades na reprodução ou na transformação social, razão pela qual se a(s) pode(m) qualificar como simultaneamente facilitadora(s) e restritiva(s).

Em função dessas dinâmicas e de suas circunstâncias, a análise da “estruturação”, ou seja, a constituição e reprodução/transformação dos sistemas sociais a partir da interação entre agentes, deve se debruçar sobre as atividades cognoscitivas de atores localizados que se apoiam e fundamentam suas ações em regras e recursos, na diversidade de contextos de ação, permanentemente produzidos e reproduzidos⁸

⁷ Segundo Giddens (2009, p. 28): “Distingo ‘estrutura’ como termo genérico de ‘estruturas’ no plural e ambas das ‘propriedades estruturais de sistemas sociais’. ‘Estrutura’ refere-se não só a regras envolvidas na produção e reprodução de sistemas sociais, mas também a recursos. Como acontece comumente com seu uso nas ciências sociais, o termo ‘estrutura’ tende a ser ligado com os aspectos mais duradouros dos sistemas sociais em mente, e não quero perder essa conotação. Os mais importantes aspectos da estrutura são as regras e os meios recursivamente envolvidos em instituições. As instituições são, por definição, os aspectos mais duradouros da vida social. Ao falar das propriedades estruturais dos sistemas sociais refiro-me às suas características institucionalizadas, proporcionando ‘solidez’ através do tempo e do espaço. Uso o conceito de ‘estruturas’ para chegar às relações de transformação e mediação que constituem as ‘chaves de circuito’ subjacentes às condições observadas de reprodução de sistema”.

⁸ “A estrutura, como conjuntos de regras e recursos recursivamente organizados, está fora do tempo e do espaço, exceto em suas exemplificações e coordenação como traços mnêmicos, e é marcada por uma ‘ausência do sujeito’. Os sistemas sociais em que a estrutura está recursivamente implicada, pelo

(GIDDENS, 2009, p. 29-30). No âmbito dos processos de estruturação, “estrutura” define-se da seguinte forma:

Na teoria da estruturação, considera-se “estrutura” o conjunto de regras e recursos implicados, de modo recursivo, na reprodução social; as características institucionalizadas de sistemas sociais têm propriedades estruturais no sentido de que as relações estão estabilizadas através do tempo-espaço. A “estrutura” pode ser conceituada abstratamente como dois aspectos de regras: elementos normativos e códigos de significação. Os recursos também são de duas espécies: recursos impositivos, que derivam da coordenação da atividade dos agentes humanos, e recursos alocativos, que procedem do controle de produtos materiais ou de aspectos do mundo material (GIDDENS, 2009, p. XXXV).

Considerando, em última instância, a natureza da estrutura como uma ordem virtual de relações sociais, a qual somente é expressa no plano espaço-temporal por meio de práticas sociais reproduzidas e dos traços mnêmicos orientadores da conduta de agentes humanos dotados de capacidade cognoscitiva; Giddens assevera, por outro lado, que as propriedades estruturais implicadas na reprodução de totalidades sociais representam uma hierarquização, em sua extensão espaço-temporal, das práticas recursivamente organizadas pelos agentes (GIDDENS, 2009, p. 20). Ao conceito genérico de estrutura, pois, Giddens agrega uma sua perspectiva qualitativa diferencial em termos dos níveis de operação desses repositórios de regras e/ou recursos no que tange as formas de organização de sistemas sociais, identificando, nos termos que seguem, três ordens de conceitos estruturais:

Entendida como regras e recursos, a estrutura está repetidamente subentendida na reprodução de sistemas sociais e é totalmente fundamental para a teoria da estruturação. Se usada de um modo mais impreciso, pode-se falar dela em referência às características institucionalizadas (propriedades estruturais) das sociedades. Em ambos os usos, “estrutura” é uma categoria genérica envolvida em cada um dos conceitos estruturais abaixo indicados:

- 1) *princípios estruturais*: princípios de organização de totalidades sociais;
- 2) *estruturas*: conjuntos de regras e recursos envolvidos na articulação de sistemas sociais;
- 3) *propriedades estruturais*: características institucionalizadas dos sistemas sociais, estendendo-se ao longo do tempo-espaço.

contrário, compreendem as atividades localizadas de agentes humanos, reproduzidas através do tempo e do espaço. Analisar a estruturação de sistemas sociais significa estudar os modos como tais sistemas, fundamentados nas atividades cognoscitivas de atores localizados que se apoiam em regras e recursos na diversidade de contextos de ação, são produzidos e reproduzidos em interação” (GIDDENS, 2009, p. 29-30).

A identificação de princípios estruturais, e suas conjunturas em sistemas intersociais, representa o nível mais abrangente de análise institucional. Quer dizer, a análise desses princípios refere-se a modos de diferenciação e articulação de instituições através do tempo-espço de maior “profundidade”. O estudo de conjuntos estruturais, ou *estruturas*, envolve o isolamento de distintos “grupos” de relações de transformação/mediação implícitos na designação de princípios estruturais. Os conjuntos estruturais são formados pela mútua conversibilidade das regras e dos recursos envolvidos na reprodução social. As estruturas podem ser analiticamente distinguidas dentro de cada uma das três dimensões de estruturação, significação, legitimação e dominação, ou através de todas estas (GIDDENS, 2009, p. 218-219).

A partir dessas distinções, portanto, é que se podem conjugar as ordens institucionalizadas, enquanto propriedades estruturais de uma determinada totalidade social, com as três dimensões estruturais dos sistemas sociais em meio às quais se operam a reprodução e a transformação sociais: significação, dominação e legitimação. No plano da dimensão estrutural da significação, cujo domínio teórico é aquele identificado com a teoria da codificação, estão compreendidas a ordem institucional simbólica e os modos de discurso. A dimensão estrutural de dominação, por sua vez, compreende duas ordens institucionais de caráter recursivo: as instituições políticas, assentadas na teoria da autorização de recursos, e as instituições econômicas, alicerçadas na teoria da alocação de recursos. Por fim, advinda do domínio teórico da regulação normativa, a dimensão estrutural de legitimação é aquela identificada com a ordem das instituições legais, ou jurídicas (GIDDENS, 2009, p. 36-40).

No plano das dinâmicas de estruturação de sistemas sociais, essas três dimensões estruturais serão responsáveis por conformar as características dos contextos de interação social, de acordo com a arquitetura institucional por meio da qual, em determinada totalidade social, são combinadas as regras que delimitam os discursos e condutas sociais legítimos e que definem as formas de distribuição e aplicação de recursos alocativos⁹ e autoritários¹⁰. Com efeito, é em função da íntima relação entre regras e recursos, na qual se entrelaçam significado, elementos normativos e poder – fundamentos conformadores, respectivamente, das esferas da comunicação, do sancionamento de condutas e das formas de distribuição e aplicação de recursos autoritários e alocativos que conferem a possibilidade de exercício de poder de

⁹ “Recursos materiais envolvidos na geração de poder, incluindo o ambiente natural e os artefatos físicos; eles derivam do domínio humano da natureza” (GIDDENS, 2009, p. 443).

¹⁰ “Recursos não-materiais envolvidos na geração de poder, derivando da capacidade de tirar proveito das atividades de seres humanos; eles resultam do domínio de alguns atores sobre outros” (GIDDENS, 2009, p. 443).

determinados indivíduos ou grupos sobre outros indivíduos ou grupos –, que se desenvolvem os processos de reprodução ou de transformação social, ambos dependentes, em maior ou menor grau, da articulação empreendida por agentes reflexivos dessas regras e recursos estruturais¹¹ (GIDDENS, 2009, p. 33-40).

Considerada, portanto, a perspectiva conciliadora entre objetivismo e subjetivismo proposta pela teoria da estruturação, surge a questão de como a agência humana, pautada pela articulação de regras e recursos estruturais, pode-se converter em exercício de poder. Sobre a relação entre ação e poder que se desempenha em contextos de interação social, cita-se Giddens:

[P]odemos expressar a dualidade da estrutura nas relações de poder da seguinte maneira. Os recursos (focalizados via significação e legitimação) são propriedades estruturadas de sistemas sociais, definidos e reproduzidos por agentes dotados de capacidade cognoscitiva no decorrer da interação. O poder não está intrinsecamente ligado à realização de interesses seccionais. Nessa concepção, o uso do poder não caracteriza tipos específicos de conduta, mas toda a ação, e o poder não é em si mesmo um recurso. Os recursos são veículos através dos quais o poder é exercido, como um elemento rotineiro da exemplificação da conduta na reprodução social. Não devemos conceber as estruturas de dominação firmadas em instituições sociais como se de alguma forma produzissem laboriosamente “corpos dóceis” que se comportam como os autônomos sugeridos pela ciência social objetivista. O poder em sistemas sociais que desfrutam de certa continuidade

¹¹ A questão do entrelaçamento necessário, nas dinâmicas de reprodução ou de transformação social em contextos no quais agem e interagem agentes reflexivos aos quais são atribuídos distintos posicionamentos sociais, entre os conteúdos de significação e de sancionamento de condutas contidos nas regras e o potencial de geração de poder que encerram os recursos alocativos e autoritários, é fundamento basilar da teoria da estruturação, em virtude da sua *rationale* assentada no conceito da dualidade da estrutura, pelo qual a esta se atribui natureza concomitantemente facilitadora e constrictiva para o exercício da *praxis* humana. Giddens assim o afirma considerando a ontologia do ser humano, pela qual a condição material corpórea dos indivíduos, seres providos de consciência e biologicamente integrantes de um mundo da natureza ao qual se atrelam suas necessidades físicas de sobrevivência, coexiste com a tendência ao gregarismo conformadora dos mais diversos níveis de associação humana, desde a família até os sistemas sociais. Nesse sentido, defende a ideia da interpenetração necessária, notadamente para a análise das forças propulsoras da transformação social, entre o mundo do trabalho – no qual se opera a satisfação das condições materiais de sobrevivência humana; seja pelas relações diretas e primitivas do homem na superação das restrições impostas pela natureza, seja na inserção do indivíduo no plano das relações de produção no modo capitalista moderno – e o mundo da interação – no qual se relacionam agentes em modos de conduta e ação cuja reprodução ao longo do tempo-espaco engendra formas institucionais que dão significado e legitimam a constituição de propriedades estruturais recursivas por meio das quais se consumam as dinâmicas de dominação –, razão pela qual não somente as contradições referentes ao domínio de forças materiais, mas também as contradições existentes no plano institucional de significados, normas e organização administrativa de totalidades sociais, são fontes de conflito e campo abrangente de disputa em processos de transformação social. É a partir dessa ideia, ademais, que Giddens (GIDDENS, 1997, p. 297-312), coerente com sua negação do materialismo histórico como explicação suficiente do que seria a “motor da história” (GIDDENS, 1981), traçou considerações críticas importantes à distinção entre “trabalho” e “interação” presente na obra de Jürgen Habermas e na sua teoria da ação comunicativa. Essas críticas serão incorporadas a esta tese, sendo explicitadas em maiores detalhes nas ressalvas iniciais à teoria da ação comunicativa contidas na seção destinada à metodologia, na qual se expõem os motivos da utilização parcial da teoria habermasiana neste marco teórico.

no tempo e no espaço pressupõe relações regularizadas de autonomia e dependência entre atores ou coletividades em contextos de interação social. Mas todas as formas de dependência oferecem alguns recursos por meio dos quais aqueles que são subordinados podem influenciar as atividades de seus superiores. É a isso que chamo de *dialética do controle* em sistemas sociais (GIDDENS, 2009, p. 18-19).

Dessa forma, ainda que o poder seja gerado na (e através da) reprodução social de estruturas de dominação constituídas por recursos alocativos e autoritários que, combinados e coordenados, estão envolvidos na continuidade de sociedades ao longo do tempo e do espaço, ele é, ao mesmo tempo, o veículo para a liberdade e a emancipação dos atores sociais submetidos à dominação, em circunstâncias nas quais possam, em razão das suas capacidades cognitivas, articular regras e recursos de modo a gerar mudanças sociais (GIDDENS, 2009, p. 301-309).

O ponto de partida de Giddens para estabelecer uma concepção de poder compatível com a lógica da dualidade da estrutura, contrariando os cânones deterministas e evolucionistas estabelecidos pelo materialismo histórico e pelo funcionalismo, é afirmar que o poder “não está necessariamente vinculado a conflito no sentido quer da divisão de interesses quanto da luta ativa, e não é intrinsecamente opressivo” (GIDDENS, 2009, p. 302). Define-o, portanto, não como expressão de uma suposta finalidade de dominação decorrente de conflitos explicáveis em moldes generalizantes e perenes, mas como decorrente da conjugação de capacidades individuais na articulação de recursos estruturais cuja disponibilidade é circunstanciada no tempo-espaço, gerando tendências reprodutivas e oportunidades transformativas em contextos de interação social. Ou, nas próprias palavras de Anthony Giddens:

O poder é a capacidade de obter resultados; se estes se encontram ou não ligados a interesses puramente seccionais nada tem a ver com sua definição. O poder não é, como tal, um obstáculo à liberdade ou à emancipação, mas seu próprio veículo – embora seja uma insensatez, obviamente, ignorar suas propriedades coercitivas. A existência de poder pressupõe estruturas de dominação por meio das quais o poder que “flui suavemente” em processos de reprodução social (e é, por assim dizer, “invisível”) opera. O desenvolvimento de força ou sua ameaça não é, pois, o caso típico de uso do poder. Sangue e fúria, o calor da batalha, o confronto direto de campos rivais – não são essas, necessariamente, as conjunturas históricas em que os efeitos mais importantes e de maior alcance do poder são sentidos ou estabelecidos (GIDDENS, 2009, p. 302-303).

A partir desse conceito de poder formulado em termos de capacidades exercitadas na articulação de elementos estruturais, e com o intuito de relacionar poder

com agência e cognoscitividade, em suas implicações para a construção da história humana; Giddens estabelece como um objetivo primordial da teoria da estruturação investigar como o poder é gerado. Nesse sentido, considerando o caráter expansível das propriedades estruturais de dominação por meio das quais os recursos podem ser acumulados e expandidos em dinâmicas de distanciamento espaço-temporal que marcam a continuidade de sistemas sociais, assevera que o poder pode ser gerado por meio da articulação e combinação de duas espécies de recursos, os alocativos e os autoritários (GIDDENS, 2009, p. 303-304).

Ao especificar o que são os recursos alocativos e os recursos autoritários, Giddens indica três ordens de elementos para cada conceito de modo a qualificá-los. Os recursos alocativos seriam aqueles compostos por: 1) características materiais do meio ambiente (matérias-primas, fontes de poder material), 2) meios de produção/reprodução material (instrumentos de produção, tecnologia), e 3) bens produzidos (artefatos criados pela interação de 1 e 2). E os elementos componentes dos recursos autoritários seriam os seguintes: 1) organização do tempo-espaço social (constituição temporal-espacial de caminhos e regiões), 2) produção e reprodução do corpo (organização e relação de seres humanos em associação mútua), e 3) organização de oportunidades de vida (constituição de oportunidades de autodesenvolvimento e de autoexpressão) (GIDDENS, 2009, p. 304).

Uma rápida análise das duas ordens de recursos permite traçar uma diferenciação importante entre ambos: enquanto os recursos alocativos dizem respeito à inserção dos indivíduos no contexto do mundo natural e a como, a partir do trabalho e das técnicas, podem transformar recursos fornecidos pela natureza em objetos funcionalmente concebidos para amplificar-lhes o bem-estar; os recursos autoritários dizem respeito ao mundo da interação entre indivíduos e às formas de organização dos sistemas sociais geradoras do posicionamento diferenciado que indivíduos ou grupos de indivíduos ocupam nesses sistemas. Assim, na teoria da estruturação, não obstante a importância atribuída à geração e à acumulação de recursos alocativos que está estreitamente envolvida no distanciamento tempo-espaço e a na continuidade das sociedades humanas de determinado tipo, pretende-se fugir da concepção de que a transformação do mundo material e a expansão das forças de produção configurar-se-iam como os elementos exclusivos de uma suposta força motivadora genérica da história humana, razão pela qual se atribui importância semelhante aos recursos

autoritários na geração de poder e, conseqüentemente, na definição contextual das formas e circuitos de reprodução e transformação social (GIDDENS, 2009, p. 267-309).

De modo a aprofundar a reflexão acerca dos elementos componentes dos recursos autoritários acumulados em processos de reprodução social e sobre como conformam alavancas tão importantes quanto os recursos alocativos para a mudança social, cita-se Giddens:

A organização de tempo-espaço social refere-se às formas de regionalização dentro (e através) das sociedades, em função das quais são constituídos os percursos espaço-temporais da vida cotidiana. (...)

A segunda categoria de recursos autoritários, a produção e reprodução do corpo, não deve ser igualada à categoria 2 na classificação de recursos alocativos. É claro, os meios de reprodução material são necessários à reprodução do organismo humano; durante a maior parte da história humana, limites materiais de várias espécies contiveram o crescimento global da população. Mas a *coordenação* de quantidades de pessoas reunidas numa sociedade e sua reprodução no tempo constitui um recurso autoritário de um gênero fundamental. O poder não depende somente, é claro, do tamanho de uma população reunida numa ordem administrativa. Mas as dimensões da organização do sistema constituem uma contribuição muito significativa para a geração de poder. As várias características coercitivas e facilitadoras do corpo (...) são a base sobre a qual os recursos administrativos, nesse sentido, devem ser analisados. Entretanto, temos de acrescentar a esses fatores a categoria de oportunidades de vida, um fenômeno que tampouco é, de modo algum, puramente dependente da produtividade material de uma sociedade. A natureza e a escala do poder gerado por recursos autoritários dependem não só da disposição dos corpos, regionalizados em percursos espaço-temporais, mas também das oportunidades de vida abertas aos agentes sociais. “Oportunidades de vida” significa, em primeiro lugar, as probabilidades de pura sobrevivência para os seres humanos em diferentes formas e regiões de sociedade. Mas também sugere toda a gama de aptidões e capacidades que Weber tinha em mente quando introduziu o termo (GIDDENS, 2009, p. 306-307).

Nesse ponto, Giddens reforça, como mencionado anteriormente, o que parece ser uma sua tentativa, em virtude do conceito de dualidade da estrutura no qual se assenta sua construção teórica, de rearticular de modo conjunto as contribuições de duas vertentes fundacionais do pensamento moderno, não obstante suas críticas e negação do essencialismo ontológico mutuamente excludente normalmente atribuído a cada qual, o idealismo e o materialismo presentes, respectivamente, nas dialéticas históricas de Hegel e Marx. Dessa forma, ainda que referendando o papel dos bens materiais e de sua transformação e acúmulo decorrentes do desenvolvimento das técnicas para a constituição, reprodução e transformação das sociedades, o autor ressalta a importância equivalente para esses propósitos dos modos de organização social, pelos quais se

estabelecem diferenciações relacionais entre indivíduos e grupos de indivíduos e oportunidades de desenvolvimento, também distintamente distribuídas, entre esses mesmos indivíduos e grupos de indivíduos (GIDDENS, 2009, p. 304-307).

Quanto às formas de operação e à extensão espaço-temporal dos recursos autoritários (e também alocativos), Giddens chama a atenção para a importância essencial, na geração de poder, das formas de armazenagem desses recursos. Segundo o autor: “‘Armazenagem’ é um meio de ‘ligar’ o tempo-espaço envolvendo, no nível da ação, a administração inteligente de um futuro projetado e a recordação de um tempo passado” (GIDDENS, 2009, p. 307). E, asseverando que recordação e projeto supõem tanto modos de controle do tempo-espaço decorrentes da articulação de recursos autoritários como recipientes para o distanciamento espaço-temporal desses mesmos recursos, prossegue nos seguintes termos:

A armazenagem de recursos autoritários e alocativos pode ser entendida como envolvendo a retenção e o controle de informação ou conhecimento, de acordo com os quais as relações sociais são perpetuadas ao longo do tempo-espaço. A armazenagem pressupõe *meios* de representação da informação, modos de *recuperação* ou recordação de informação e, como com todos os recursos de poder, os modos de sua disseminação. (...) Além disso, o caráter do veículo de informação (...) influencia diretamente a natureza das relações sociais que ele ajuda a organizar.

São os recipientes que armazenam recursos alocativos e autoritários que geram os principais tipos de princípio estrutural na constituição de sociedades (...). A armazenagem de informação, desejo argumentar, é um fenômeno fundamental que permite o distanciamento tempo-espaço e um encadeamento que une as várias espécies de recursos alocativos e autoritários em estruturas reproduzidas de dominação (GIDDENS, 2009, p. 308).

Assim, do começo da organização espacial urbana da vida de coletividades na forma das cidades à constituição de um novo tipo de recipiente de poder decorrente dos impactos do capitalismo moderno, o Estado-nação elaborado enquanto ordem administrativa que opera dentro de fronteiras territoriais rigorosamente definidas – juntamente com a disseminação de veículos de recordação e disseminação de informação consubstanciados na existência da impressão gráfica mecanizada e seus desenvolvimentos posteriores –, tem-se o caminho de desenvolvimento das formas de distanciamento espaço-temporal das propriedades estruturais dos sistemas sociais contemporâneos (GIDDENS, 2009, p. 304-309).

Nesse processo, ademais, são de importância equivalente aos recursos alocativos e autoritários, os quais fundamentam o exercício do poder em processos de reprodução e de transformação social, também as regras por meio das quais se constituem as esferas de significação e legitimação a partir das quais se delineiam os contextos nos quais o poder é exercido.

De primordial importância na concepção de regras para a teoria da estruturação é considerar-se sua relação concomitante com a constituição de “significado” e com o “sancionamento dos modos de conduta social” (GIDDENS, 2009, p. 22). Ademais, por constituírem, combinadas e articuladas com os recursos alocativos e autoritários, os meios de reprodução dos sistemas sociais quando das práticas sociais reproduzidas ao longo do tempo-espaço, a incorporação dessas regras nas práticas de agentes cognoscitivos tende a reforçar os aspectos tanto de sancionamento de condutas quanto de significados erigidos enquanto propriedades estruturais de sistemas sociais; conquanto a perenidade desses sistemas não seja absoluta, em virtude do caráter inerentemente transformacional atribuído às regras em decorrência do conceito de dualidade da estrutura (GIDDENS, 2009, p. 19-29).

É em função deste duplo aspecto das regras enquanto constitutivas de significado e sancionadoras de modos de conduta que Anthony Giddens (2009, p. 23) discorda dos argumentos de John Searle (Searle, 1969 *apud* Giddens, 2009) segundo os quais haveria dois “tipos variantes de regra”: as constitutivas, ou seja, aquelas que definem o que seja uma determinada atividade, e as regulatórias, ou seja, aquelas que determinam como tal atividade deve ser exercida. Nesse sentido, assevera que o duplo conteúdo das regras em seu papel na constituição de significados e em sua estreita conexão com sanções, reforçado quando da reprodução das práticas sociais que essas mesmas regras permitem aos agentes realizar, representa antes dois “aspectos variantes de regras”. Ademais, partindo da afirmação de Wittgenstein de que “compreender uma linguagem significa dominar uma técnica” (WITTGENSTEIN, 1972, p. 81 *apud* GIDDENS, 2009, p. 24), reforça, a partir do exemplo da linguagem como procedimento metodológico cujas regras representam sua aplicação metódica nas atividades práticas da vida cotidiana, o caráter de determinadas regras como exemplificações de procedimentos que, aplicáveis a uma gama de contextos e ocasiões, permitem a continuação metódica de uma sequência estabelecida de condutas sociais, em função dos significados e relações generalizáveis que estabelecem (GIDDENS, 2009, p. 24-25).

Sobre as regras da vida social e seu papel na no exercício das práticas sociais por agentes cognoscitivos, Giddens assim refina o argumento:

Encaremos as regras da vida social, portanto, como técnicas ou procedimentos generalizáveis aplicados no desempenho/reprodução de práticas sociais. As regras formuladas – aquelas que recebem expressão verbal, como cânones de lei, normas burocráticas, regras de jogos etc. – são, pois, interpretações codificadas de regras como tais. Devem ser aceitas não como regras exemplificadoras em geral, mas como tipos específicos de regra formulada, os quais, em virtude de sua formulação aberta, assumem várias qualidades específicas.

(...) [P]odemos dizer que a consciência de regras sociais, expressa sobretudo na consciência prática, é o próprio âmago daquela “cognoscitividade” que caracteriza especificamente os agentes humanos. Como atores sociais, todos os seres humanos são altamente “instruídos” no que diz respeito ao conhecimento que possuem e aplicam na produção e reprodução de encontros sociais cotidianos; o grande volume desse conhecimento é, em sua maioria, de caráter mais prático do que teórico. (...) [O]s atores empregam esquemas simbolizados (fórmulas) no decorrer de suas atividades diárias para resolver rotineiramente as situações da vida social. O conhecimento do procedimento, ou o domínio das técnicas de “fazer” atividade social, é metodológico por definição. Quer dizer, tal conhecimento não especifica todas as situações que um ator poderá defrontar, nem poderia fazê-lo; ele proporciona a capacidade genérica de reagir a uma gama indeterminada de circunstâncias sociais e de influenciá-las.

Os tipos de regras que se revestem da maior importância para a teoria social estão circunscritos à reprodução de práticas institucionalizadas, isto é, práticas mais profundamente sedimentadas no tempo-espço (GIDDENS, 2009, p. 25-26).

Prossegue o autor, de modo a caracterizar a relação entre normas e condutas reprodutivas ou transformadoras dos agentes, reforçando que enquanto a maioria das regras envolvidas na produção e reprodução de práticas sociais são apenas tacitamente apreendidas pelos atores, possibilitando o conhecimento sobre como prosseguir nas suas atividades sociais diárias, a própria formulação discursiva de uma regra, por ser já uma sua interpretação, pode em si e de si mesma alterar a forma de sua aplicação. Quanto ao grau de institucionalização dessas mesmas regras, Giddens elabora um espectro no qual, em um extremo, estariam as regras intensivas, tácitas, informais e fracamente sancionadas; figurando, no outro extremo, regras de caráter superficial, discursivo, formalizado e fortemente sancionado (GIDDENS, 2009, p. 26-27).

Assim, expostas essas considerações iniciais acerca da teoria da estruturação, a perspectiva assentada no caráter concomitantemente coercitivo e facilitador da agência humana designado pelo teorema da dualidade da estrutura, bem como a elucidação, a partir da caracterização genérica das estruturas como repositórios de regras e recursos,

de conceitos estruturais que informam os modos de organização institucional de sistemas sociais e a operação das dinâmicas entre agentes e/ou grupos sociais, fundamenta pelo menos três outras preocupações da teoria da estruturação no que diz respeito à análise da reprodução e da mudança social: a questão do caráter reflexivo dos agentes e suas capacidades cognitivas diferenciadas para articular regras e recursos que lhes sustentem a agência, a ideia de que os processos de estruturação relativos à reprodução ou à mudança social são circunstanciados em função de sua extensão no tempo-espaço e, em se considerando o espaço no plano da organização das totalidades sociais, a possibilidade de coexistência de diferentes sistemas intersociais em uma mesma sociedade e suas consequências.

1.1.1.2. Reflexividade dos agentes sob as restrições e os incentivos das propriedades estruturais.

No que diz respeito à reflexividade e às capacidades cognitivas dos agentes humanos, a ideia de que as estruturas são o meio e o resultado da ação dos agentes, possuindo características tanto coercitivas quanto facilitadoras dessa ação, impõe a conclusão de que os contextos de interação são profundamente marcados por aquilo que os agentes sabem sobre eles próprios, os outros e os mecanismos de reprodução do sistema social. A agência, conforme genericamente caracterizada por Giddens, refere-se a eventos dos quais um indivíduo é perpetrador, no sentido de que ele poderia, ao longo de uma determinada sequência de conduta, ter atuado de forma diferente, sendo que a ação ou as ações perpetradas por esse indivíduo podem, ou não, ser intencionais, e, sendo intencionais, podem, ou não, engendrar os resultados premeditados (GIDDENS, 2009, p. 10-12). Nesse sentido, em virtude da dualidade da estrutura e diferentemente dos argumentos funcionalistas, a reprodução social dá-se por meio da interferência ativa dos agentes envolvidos em tais processos de reprodução, ou de transformação social, sendo dependente, portanto, das capacidades cognitivas dos agentes em permanentemente avaliar as potencialmente cambiantes condições contextuais sob as quais exercem sua agência, pois segundo Giddens:

A dualidade da estrutura é sempre a base principal das continuidades na reprodução social através do espaço-tempo. Por sua vez, pressupõe a monitoração reflexiva (e a integração) de agentes na *durée* da atividade social cotidiana. Mas a cognoscitividade humana é sempre limitada. O fluxo

da ação produz continuamente consequências que não estavam nas intenções dos atores, e estas também podem formar condições não-reconhecidas de ação, nos moldes de um *feedback*. A história humana é criada por atividades intencionais, mas não constitui um projeto deliberado; ela se esquivava persistentemente dos esforços para colocá-la sob direção consciente.

(...)

[P]odemos reconhecer dois níveis no que diz respeito aos meios pelos quais um elemento de “sistemidade” é obtido na interação. Um deles é o geralmente manifesto no funcionalismo (...), quando a interdependência é concebida como um processo homeostático semelhante aos mecanismos de autorregulação que operam no interior de um organismo. Não pode haver objeção a isso enquanto for reconhecido que a “imprecisão” da maioria dos sistemas sociais torna muito remoto o paralelo orgânico e que esse modo relativamente “mecanizado” de reprodução de sistema não é o único encontrado em sociedades humanas. A reprodução do sistema homeostático na sociedade humana pode ser vista como envolvendo a operação de laços causais, em que uma gama de consequências impremeditadas da ação realimenta-se para reconstituir as circunstâncias originadoras. Mas em muitos contextos da vida social ocorrem processos de “filtragem de informação seletiva”, pelos quais atores estrategicamente colocados procuram reflexivamente regular as condições globais de reprodução do sistema, seja para manter as coisas como estão, seja para mudá-las (GIDDENS, 2009, p. 31-33).

A partir das dinâmicas propiciadas pela dualidade da estrutura, a reprodução do sistema social ao longo do tempo-espço opera-se em razão do controle dos mecanismos de reprodução desse sistema realizado pelos agentes. Para explicar essa lógica da reprodução dos sistemas sociais e geração de integração sistêmica, em oposição à concepção funcionalista de uma homeostase orgânica analogamente aplicável aos sistemas sociais, a teoria da estruturação apoia-se no conceito de “autorregulação reflexiva”, qualificado por Giddens como “laços causais que têm um efeito de *feedback* na reprodução do sistema, quando esse *feedback* é substancialmente influenciado pelo conhecimento que os agentes têm dos mecanismos de reprodução do sistema e empregam para o controlar” (GIDDENS, 2009, p. 439). A reprodução social, contudo, na medida das características tanto coercitivas quanto facilitadoras das propriedades estruturais dos sistemas, não é a única dinâmica possível decorrente da lógica da dualidade da estrutura, de modo que, ainda que o elemento coercitivo e o caráter de dominação nas formas de estruturação das sociedades cooperem para a manutenção do estado de coisas presente nas instituições sociais de longo prazo¹², a

¹² Segundo Giddens (2009, p. 201): “As sociedades humanas, ou os sistemas sociais, não existiriam, em absoluto, sem a agência humana. Mas não se trata de que os agentes, ou autores, criam sistemas sociais: eles reproduzem ou transformam, refazendo o que já está feito na continuidade da práxis. A medida de distanciamento tempo-espço é importante aqui. De modo geral (embora, por certo, não universalmente), é verdade que quanto maior for o distanciamento tempo-espço de sistemas sociais – quanto mais suas

articulação efetiva de recursos e regras por parte de agentes dotados de competências cognitivas relevantes pode ser empreendida no sentido de gerar mudanças sociais.

Uma ou outra estratégia depende, portanto, de uma profícua “monitoração reflexiva da ação”¹³, conceito relacionado à especificação, no interior do fluxo de atividades do agente, de suas intenções e motivos, seja por meio de sua “consciência prática”¹⁴, seja por meio de sua “consciência discursiva”¹⁵. A dinâmica da agência, a qual Giddens qualifica como “modelo de estratificação do *self* atuante”, opera-se por meio do seguinte fluxo: a “motivação da ação” (potencial para a ação – consciência prática), a “racionalização da ação” (consciência discursiva) e a “monitoração reflexiva da ação” (GIDDENS, 2009, p. 4-9). Antes de se adentrar em considerações mais pormenorizadas acerca do modelo de estratificação do *self* atuante, contudo, é importante agregar pressupostos ontológicos da teoria da estruturação referentes à natureza da ação humana e do *self* atuante, fundamentais para o entendimento das dinâmicas reprodutivas e transformadoras dos sistemas sociais.

Aceitando o pressuposto weberiano de que a agência humana somente opera enquanto comportamento de um ou mais seres humanos individuais, Giddens reforça que a reprodução social depende, em instância fundamental, da interação serializada em contextos de copresença (real ou estendida) – a “integração social”¹⁶ necessária para a “integração de sistema”¹⁷ – e que somente são agentes indivíduos que possuem existência corpórea, de modo que mesmo as decisões tomadas coletivamente, notadamente no âmbito de organizações e movimentos sociais nos quais haja grau significativo de monitoração reflexiva das condições de reprodução social, somente ocorrem a partir da intervenção de indivíduos (GIDDENS, 2009, p. 251-260). Assim, a fundamentação ontológica da agência humana passa necessariamente, na medida do que

instituições se fixam com firmeza no tempo e no espaço – tanto mais eles resistem à manipulação ou mudança por qualquer agente individual. Esse significado de coerção também está acoplado à facilitação. O distanciamento tempo-espaço fecha algumas possibilidades de experiência humana, ao mesmo tempo em que abre outras”.

¹³ “O caráter deliberado, ou intencional, do comportamento humano, considerado no interior do fluxo de atividade do agente; a ação não é uma série de atos discretos, envolvendo um agregado de intenções, mas um processo contínuo” (GIDDENS, 2009, p. 443).

¹⁴ “O que os atores sabem (crêem) acerca das condições sociais, incluindo especialmente as de sua própria ação, mas não podem expressar discursivamente; nenhuma barreira repressiva, entretanto, protege a consciência prática, como acontece com o inconsciente” (GIDDENS, 2009, p. 440).

¹⁵ “O que os atores são capazes de dizer, ou expressar verbalmente, acerca das condições sociais, incluindo especialmente as condições de sua própria ação; consciência que tem uma forma discursiva” (GIDDENS, 2009, p. 440).

¹⁶ “Reciprocidade de práticas entre atores em circunstâncias de copresença, entendida como continuidades e disjunções de encontros” (GIDDENS, 2009, p. 442).

¹⁷ “Reciprocidade entre atores ou coletividades no tempo-espaço ampliado, fora de condições de copresença” (GIDDENS, 2009, p. 442).

influenciam na forma de posicionamento do *self* nos encontros sociais, pela consideração dos aspectos psicológicos e neurológicos de indivíduos que, ao agirem, estão circunstanciados não só pelos diferentes e cambiantes contextos de interação, mas precipuamente pela condição de seu *self* estar encerrado e se expressar a partir da experiência do corpo – com as restrições comuns impostas pelas propriedades da matéria e pelas funcionalidades orgânicas básicas relativas à sobrevivência física, mas também com outras, diferenciadas e diferenciadoras entre indivíduos, decorrentes da distribuição vária de aptidões e capacidades, físicas e mentais (GIDDENS, 2009, p. 47-108).

De modo a caracterizar as dinâmicas reflexivas envolvidas na agência humana, com o objetivo metodológico de descortinar os motivos e as intenções que levam os indivíduos a agir, Giddens toma como ponto de partida de seu argumento a organização psíquica do indivíduo em três divisões proposta pela teoria psicanalítica de Sigmund Freud, na qual elenca o “id”, o “ego” e o “superego”. Não obstante ser a tríplice divisão freudiana inspiração para caracterizar o modelo de estratificação do *self* da teoria da estruturação, o autor substitui-os, por questão de utilidade analítica e em paralelo não exatamente direto com os conteúdos conceituais de Freud, pelos seguintes três conceitos: sistema de segurança básica, consciência prática e consciência discursiva (GIDDENS, 2009, p. 47-48).

A noção de sistema de segurança básica, ou segurança ontológica, em linhas gerais, diz respeito à confiança dos indivíduos na continuidade percebida do mundo objetivo e do tecido social nos quais se inserem e com os quais se relacionam, sendo esta confiança reforçada em função da rotinização¹⁸ das atividades diárias – e rompida quando, em situações críticas, houver disjunções radicais de tipo imprevisível que afetem as certezas sobre as rotinas institucionalizadas de uma quantidade substancial de indivíduos – e da serialidade dos encontros sociais em condições de copresença, por meio dos quais direta e repetidamente se relacionam com outros sujeitos. É a partir dessa experiência de interação com o mundo material e social mediada pelo corpo, qualitativamente definida pelo seu posicionamento¹⁹ social relativamente aos demais

¹⁸ “O conceito de *rotinização*, baseado na consciência prática, é vital para a teoria da estruturação. A rotina faz parte da continuidade da personalidade do agente, na medida em que percorre os caminhos das atividades cotidianas, e das instituições da sociedade, as quais só o *são* mediante sua contínua reprodução” (GIDDENS, 2009, p. 70).

¹⁹ “A interação social refere-se a encontros em que os indivíduos se envolvem em situações de copresença e, por conseguinte, à integração social como um nível dos elementos básicos por meio dos quais as instituições dos sistemas sociais são articuladas. As relações sociais estão certamente envolvidas na

agentes – em função do qual são constituídas “identidades sociais”²⁰ – e inserida no espaço e no tempo – sendo a reiteração espaço-temporal de práticas a chave para a reprodução social – que são conformados os esquemas perceptivos por meio dos quais a temporalidade da experiência é neurologicamente processada de modo contínuo, conformando as memórias, consciente ou inconscientemente registradas, dos indivíduos. Em função dessas dinâmicas envolvendo as formas de interação entre sujeitos e entre estes e os mundos físico e social, os indivíduos – psicologicamente representados por um “eu” cujos atributos de personalidade são conformados a partir da gradativa autonomia do controle corporal em situações de interação com os outros e de um “*self*” atuante reflexivamente caracterizado pelo próprio agente a partir das recordações que lhe apontam os motivos para agir²¹ – desenvolvem o conhecimento sobre como prosseguir na pluralidade de contextos da vida social.

Assim, em razão desses aspectos ontológicos acerca da cognição humana no que tange a percepção existencial como indivíduo pelo próprio indivíduo – seja sua própria existência no mundo enquanto ser humano, seja sua existência em um mundo no qual se relaciona com outros seres humanos em modalidades de relação estruturadas –, nascem os motivos íntimos para a agência e a capacidade, ou não, de articular discursivamente esses motivos na forma de motivação, aptidões respectivamente representadas pelos conceitos de consciência prática e consciência discursiva. A esse respeito, e como síntese dos argumentos descritos, cita-se Giddens:

estruturação da interação, mas também constituem os principais elementos na edificação, em torno dos quais as instituições se articulam em integração de sistema. A interação depende do ‘posicionamento’ dos indivíduos nos contextos espaço-temporais de atividade. As relações sociais dizem respeito ao ‘posicionamento’ dos indivíduos dentro de um ‘espaço social’ de categorias e vínculos simbólicos. As regras envolvidas em posições sociais tratam normalmente das especificações de direitos e obrigações importantes para as pessoas com determinada identidade social ou pertencentes a uma certa categoria social” (GIDDENS, 2009, p. 104-105).

²⁰ “As posições sociais são constituídas estruturalmente como interseções específicas de significação, dominação e legitimação que se relacionam com a tipificação dos agentes. Uma posição social envolve a especificação de uma ‘identidade’ definida numa rede de relações sociais, sendo essa identidade, porém, uma ‘categoria’ à qual uma certa gama de sanções normativas é concernente. (...) Uma posição social pode ser considerada uma ‘identidade social’ portadora de uma certa gama (um tanto difusamente especificada) de prerrogativas e obrigações que o ator, ao qual é conferida essa identidade (ou a quem ‘incumbe’ essa posição), pode ativar ou executar: essas prerrogativas e obrigações constituem as prescrições de papel associadas a essa posição” (GIDDENS, 2009, p. 97-98).

²¹ “O ‘eu’ é uma característica essencial do monitoramento reflexivo da ação, mas não deve ser identificado com o agente nem com o *self*. Entendo por ‘agente’ ou ‘ator’ o sujeito humano total, localizado no tempo-espaço corpóreo do organismo vivo. O ‘eu’ não tem imagem, como o *self* tem. O *self*, entretanto, não é uma espécie de mini-agência dentro do agente. É a soma daquelas formas de recordação por meio das quais o agente caracteriza reflexivamente ‘o que’ está na origem de sua ação. O *self* é o agente enquanto caracterizado pelo agente. *Self*, corpo e memória estão, portanto, intimamente relacionados” (GIDDENS, 2009, p. 58-59).

Se o “presente” não é cortado do fluxo de ação, a “memória” nada mais pode ser senão um modo de descrever a cognoscitividade de agentes humanos. Se a memória não designa a “experiência passada”, tampouco a consciência expressa o “presente”. Aquilo de que uma pessoa está “côncisa” não pode ser fixado num determinado ponto no tempo. Precisamos distinguir, portanto, entre consciência, como conhecimento sensorial, memória, como a constituição temporal da consciência, e recordação, como o meio de recapitular experiências passadas de modo a focalizá-las na continuidade da ação. Se a memória se refere a esse domínio temporal tão inerente na experiência humana, então a consciência discursiva e a prática referem-se a *mecanismos psicológicos de recordação*, conforme utilizados em contextos de ação. A consciência discursiva implica as formas da recordação que o ator é capaz de expressar verbalmente. A consciência prática envolve a recordação a que o agente tem acesso na *durée* da ação, sem ser capaz de expressar o que assim “sabe”. O inconsciente refere-se a modos de recordação a que o agente não tem acesso direto porque existe uma “barreira” negativa de algum tipo inibindo sua incorporação não-mediada na monitoração reflexiva da conduta e, mais particularmente, na consciência discursiva” (GIDDENS, 2009, p. 56-57).

Assentado, portanto, nos pressupostos fundamentais de que a percepção sensorial é o elo entre sujeito humano corpóreo e os mundos físico e social e dos traços mnêmicos implicados na acumulação das experiências percebidas²² – de forma consciente ou inconsciente – na *durée* do ciclo vital dos indivíduos, Giddens propõe, como forma de hermeneuticamente descortinar os motivos que promovem a ação, os conceitos de consciência prática e de consciência discursiva. Contextualizados no plano da agência, o primeiro se refere às forças motivadoras que o indivíduo não pode expressar verbalmente, mas que o movem no fluxo da ação e permitem-no prosseguir na pluralidade de contextos da vida social; enquanto o segundo diz respeito àqueles motivos que, além motivarem a ação, podem ser discursivamente articulados pelo indivíduo. Ambos fundamentam a inserção do indivíduo no mundo a partir do conhecimento acumulado utilizado para refletir sobre a dinâmica da ação no mundo de relações sociais no qual se desenvolve, o qual, por sua vez, depende dos mecanismos de recordação que permitem recuperar experiências passadas relevantes para os contextos

²² Sobre a “percepção”, cita-se Giddens: “Tal como as intenções, razões, etc., a percepção não é um agregado de ‘percepções’ distintas, mas um fluxo de atividade integrada com o movimento do corpo no tempo-espaço. A percepção é organizada através de esquemas de previsão, mediante os quais o indivíduo prevê a nova informação que chega enquanto, simultaneamente, procede à digestão mental da velha. (...) Como os esquemas são previsões, eles constituem, como diz um autor, ‘o veículo por meio do qual o passado afeta o futuro’, o que é ‘idêntico aos mecanismos subjacentes da memória’ [NEISSER, 1976]. (...) A percepção depende, pois, da continuidade espacial e temporal, ativamente organizada como tal pelo perceptor. O principal ponto de referência não tem de ser o sentido singular nem o perceptor contemplativo, mas o corpo em seus envoltórios ativos com os mundos material e social. Os esquemas perceptivos são formatos neurologicamente baseados mediante os quais a temporalidade da experiência é continuamente processada. Tal processamento pode, por sua vez, ser entendido como inerentemente envolvido na monitoração reflexiva da ação em geral” (2009, p. 53-54).

de interação nos quais estejam os agentes²³. É do desempenho dos atributos das consciências prática e discursiva, por conseguinte, que aos agentes é possível, genericamente²⁴, a constante avaliação dos contextos cambiantes nos quais agem, fenômeno este chamado de monitoração reflexiva da ação (GIDDENS, 2009, p. 50-58).

A monitoração da ação, qualificada reflexiva, importa na decorrência lógica de sua qualidade depender das capacidades cognitivas do agente. A interpretação episódica das capacidades cognitivas do agente e da monitoração reflexiva da ação pressupõe, noutro avanço da sequência lógica, que se relacionem, por um lado, as capacidades cognitivas com as aptidões para reconhecer o contexto no qual exercerá sua ação, e, por outro, a qualidade da monitoração reflexiva da ação com a obtenção, ou não, do resultado desejado quando do desempenho, ou da abstenção, da ação. A conclusão da sequência lógica é que relacionar o conhecimento recordado pelos agentes acerca das práticas institucionalizadas na leitura dos contextos de interação (mundo-agente) com a forma de ação no mundo (agente-mundo) implica reconhecer que o agente age, no que concerne esse aspecto hermenêutico, imbuído por estados intencionais²⁵. Essa sequência, conquanto lógica, somente é verdadeira em parte e aplicável a um universo restrito das possibilidades da agência, notadamente aquelas em que, intencionalmente e com sucesso, sejam empreendidas transformações ou mudanças sociais ou se opere a autorregulação reflexiva no sentido de promover a reprodução social.

A teoria da estruturação não nega, de forma alguma, a importância dos atos intencionais em circunstâncias de reprodução e de mudança social, mas reforça, de modo a evitar a superestimação do subjetivismo, a necessidade de que se os interpretem considerando os aspectos coercitivos e facilitadores da estrutura, sob a perspectiva dos recursos que encerra para o exercício do poder. Além disso, atos intencionais podem tanto gerar as consequências premeditadas como gerar consequências impremeditadas da ação, sendo que a ocorrência destas importa na constituição de novas condições contextuais para a agência. Por fim, também os atos não-intencionais podem gerar, aleatoriamente, consequências que venham a interferir nas dinâmicas sociais. Pode-se considerar, portanto, que em razão do “efeito acordeão da ação”, pelo qual um ato pode

²³ Giddens ainda aponta, mesmo que reconhecendo sua influência menor nas dinâmicas da ação, que os motivos desta podem provir do inconsciente, a cujos conteúdos os mecanismos de recordação não têm acesso direto (GIDDENS, 2009, p. 57-58).

²⁴ Diz-se genericamente, pois, como são diferenciadas as capacidades cognitivas dos agentes, diferenciadas também serão suas aptidões em se tratando da racionalização da ação.

²⁵ Giddens conceitua o atributo intencional do ato da seguinte forma: “(...) um ato que seu perpetrador sabe, ou acredita, que terá uma determinada qualidade ou desfecho e no qual esse conhecimento é utilizado pelo autor para obter essa qualidade ou desfecho” (GIDDENS, 2009, p. 12).

deflagrar eventos cada vez mais distantes dele no tempo, e do “efeito composição”, pelo qual um agregado de atos subsequentes a um primeiro ato podem gerar novas circunstâncias que não decorreriam diretamente deste; há sempre a possibilidade de mudanças nos contextos de interação as quais fogem ao controle direto dos agentes, gerando condições não-reconhecidas da ação as quais implicarão na contínua necessidade da monitoração reflexiva da ação. De qualquer forma, o controle sobre as consequências de um ato intentadas pelos agentes dependerá de suas capacidades cognitivas em monitorar contextos cambiantes e de suas aptidões em mobilizar regras e recursos estruturais, sendo menos prováveis as consequências intencionais conforme mais distantes do contexto do ato original (GIDDENS, 2009, p. 9-19).

Em se considerando o caráter reflexivo dos agentes envolvidos em processos de reprodução ou transformação social, a importância das intenções dos agentes no desempenho da ação e do controle efetivo de suas consequências no sentido de satisfazerem os objetivos premeditados é facilmente associada aos agentes cujas capacidades de manejar as propriedades coercitivas ou facilitadoras das estruturas garantem-lhes sucesso, respectivamente, na autorregulação reflexiva das dinâmicas reprodutivas dos sistemas sociais e na monitoração reflexiva da ação racionalizada com o propósito de gerar transformações nesses sistemas. Em contraste, o fracasso nessas mesmas estratégias intencionais – de autorregulação reflexiva dos mecanismos de reprodução ou de monitoração reflexiva da ação perpetrada para a transformação social – pode ser atribuído à conformação de “condições não-reconhecidas da ação” decorrentes do caráter circunstanciado e multiplamente influenciado dos contextos de interação, em função das quais se produzem “consequências impremeditadas da ação” e, potencialmente, novas “condições não-reconhecidas da ação” (GIDDENS, 2009, p. 6-16 e p. 345-350). A conjugação desses dois aspectos, sob o ponto de vista das capacidades cognitivas diferenciadas para a constante monitoração reflexiva da ação na avaliação das condições contextuais de interação sob as quais se desempenhem fluxos de ações intencionais de agentes detentores de posicionamentos sociais distintos, permite concluir que o maior ponto de ruptura que marca as mudanças ocorridas dentro de um sistema social sejam exatamente as consequências impremeditadas da ação advindas de uma leitura errônea de contexto por parte de agentes dedicados ao exercício da autorregulação reflexiva da reprodução social, e como, a partir disso, podem agentes

antagonistas, intencionalmente dedicados a provocar mudanças sociais, amplificar seus potenciais de agência por meio de uma efetiva monitoração reflexiva da ação²⁶.

Por outro lado, no plano específico da reprodução social – seja ela perpetrada por meio da autorregulação reflexiva de atores sociais influentes ou derivada simplesmente da homeostase sistêmica decorrente da continuidade temporal das práticas sociais institucionalizadas –, falhas na leitura dos contextos de interação ou déficit de conhecimento para a previsão das consequências dos atos intencionais, decorrentes da insuficiente capacidade cognitiva de agentes subalternos na dimensão de dominação das relações sociais sistêmicas, podem gerar consequências impremeditadas da ação tendentes a reconstituir suas condições originadoras, contrariamente às intenções dos atores. Consideradas, portanto, as diferenças entre as aptidões cognitivas dos agentes sociais, Giddens afirma – agregando às críticas que faz às concepções funcionalistas acerca da reprodução homeostática dos sistemas sociais ser decorrente da percepção do agregado de benefícios gerado por sua manutenção – que em contextos institucionais de dominação os agentes dotados de menores capacidades cognitivas contribuem para a perpetuação dessas mesmas estruturas de dominação, não obstante sua motivação inicial seja de agir no sentido de engendrar transformações, exatamente porque sua errônea leitura de contexto derivada da existência de condições não-reconhecidas gera consequências impremeditadas decorrentes de suas ações, reproduzindo as mesmas estruturas de dominação (GIDDENS, 2009, p. 345-350).

Nesse sentido, a permanente transformação dos contextos de interação entre agentes sociais e a maior ou menor capacidade cognitiva desses agentes para lidar com essas configurações contingentes no tempo-espço, aliada às suas também maiores ou menores capacidades de articular regras e recursos estruturais (sejam alocativos ou autoritários), são fundamentais para se analisar as circunstâncias de reprodução e de mudança social. Giddens aponta, ademais, que o nível e a natureza da penetração de determinados atores sociais em interferirem nas condições de reprodução do sistema é circunstanciada pelos seguintes quatro fatores: 1) os meios de acesso dos atores ao conhecimento, em virtude de sua localização social; 2) os modos de articulação do conhecimento; 3) as circunstâncias referentes à validade das afirmações de crença

²⁶ A análise da monitoração reflexiva da ação por parte de agentes determinados é chamada por Giddens de *análise de conduta estratégica*, conceituada como: “Análise social que coloca em suspensão as instituições como socialmente reproduzidas, concentrando-se no modo pelo qual os atores sociais monitoram reflexivamente o que fazem; no modo pelo qual os atores se apoiam em regras e recursos na constituição da interação” (GIDDENS, 2009, p. 439).

interpretadas como “conhecimento”; 4) os fatores relacionados com os meios de disseminação do conhecimento disponível (GIDDENS, 2009, p. 107).

1.1.1.3. Da agência humana à ação coletiva: associações, organizações e movimentos sociais.

Não obstante Giddens aceite o pressuposto weberiano de que a agência humana somente opera enquanto comportamento de um ou mais seres humanos individuais, não significa que se alinhe com as ideias amparadas no individualismo metodológico, pois conforme afirma:

As descrições da ação (...) não devem ser confundidas com a designação da agência enquanto tal. Tanto elas quanto os relatos de interação não podem ser dados puramente em termos de predicados individuais. Mas só os indivíduos, seres que possuem uma existência corpórea, são agentes. Se as coletividades ou grupos não são agentes, por que às vezes falamos como se fossem (...)? Somos propensos a fazê-lo quando existe um grau significativo de monitoração reflexiva das condições de reprodução social, do tipo relacionado especialmente com as organizações, embora não exclusivo delas. “O governo decidiu adotar a política X” é uma descrição sintética de decisões tomadas por indivíduos, mas, normalmente, em alguma espécie de consulta mútua ou quando a orientação política resultante é normativamente obrigatória. As decisões tomadas por governos ou outras organizações podem não representar o resultado desejado de tudo, ou o resultado mais desejado de todos, daqueles que participam nelas. Em tais circunstâncias, faz sentido dizer que os participantes “decidem” (individualmente) “decidir” (coletivamente) sobre um dado curso de ação. Quer dizer, os membros individuais de um governo podem concordar em considerar-se obrigados a respeitar o resultado de uma reunião do qual discordam ou o teor de uma proposta contra a qual votaram, mas que recebeu apoio da maioria. É importante compreender que “O governo decidiu...” ou “O governo atuou...” são declarações sintéticas, porque, em algumas situações, pode importar muito quais indivíduos foram os principais iniciadores ou executores das decisões tomadas (ou não tomadas) e das orientações políticas seguidas, sejam elas quais forem (GIDDENS, 2009, p. 259-260).

A ação coletiva, portanto, é concebida com base nesse pressuposto de que os atores “corporativos”, entendidos como entes que assumem uma “personificação”, legalmente estabelecida ou não, constituem, na verdade e em linhas gerais, uma rede de indivíduos que conjuntamente deliberam a respeito das ações praticadas em nome do ente coletivo. Como toda atividade humana de caráter deliberativo, notadamente em processos de tomada de decisão coletiva, estes podem ser mais ou menos polarizados, e gerarem mais ou menos conflitos entre grupos de indivíduos. A própria lógica dos

processos de estruturação e mudança social que geraram, com a superação parcial dos modelos de sociedades tribais e formas primitivas de Estado²⁷, os modernos Estados-nação como os novos recipientes de poder cuja centralização de recursos estruturais tornou-se possível pelo desenvolvimento de formas perenes para sua armazenagem e distanciamento espaço-temporal, somente pode ser concebida se entendida essa forma estatal, em última instância e pelos modos de sua operação, “em termos de adesões e coalizões variáveis entre agrupamentos estrategicamente situados de indivíduos” (GIDDENS, 2009, p. 383).

Para além das especificidades do próprio Estado-nação, no plano da ação coletiva, Giddens aponta três formatos por meio dos quais pode ser empreendida: as associações, as organizações e os movimentos sociais (GIDDENS, 2009, p. 235-242). Expostos os formatos, o autor diferencia os referidos entes em dois grupos, com base na diferenciação de modos de tentativa de controle da reprodução social entre, por um lado, aqueles assentados na tradição repassada por meio da história oral e da consolidação de mitos na consciência prática de uma “tradição vivida” e recuperada por meio da recordação individual, sem, contudo, buscar ativamente influenciar nas circunstâncias de reprodução social – associações²⁸ –, e, por outro, aqueles nos quais a *praxis* se dá pela reiteração de práticas reflexivamente monitoradas, nas quais o controle da informação é exercido de modo a tentar influenciar as circunstâncias de reprodução social, e que tendem a operar uma maior expansão no tempo-espaço devido a formas mais perenes de armazenagem e recuperação de informação – organizações e movimentos sociais (GIDDENS, 2009, p. 235-236).

Não obstante organizações e movimentos sociais, enquanto “unidades de tomada de decisão”, tenham em comum um alto grau de autorregulação reflexiva da ação, utilizando “certas formas típicas de recursos autoritários e alocativos no âmbito de formas discursivamente mobilizadas de fluxos de informação”; os movimentos sociais, enquanto “empreendimentos coletivos para estabelecer uma nova ordem de vida” e

²⁷ Este tema é desenvolvido em seus pormenores no subtítulo 1.1.4., intitulado “Contradições, conflitos, reprodução e mudança social”.

²⁸ “Nas associações, como em todos os sistemas sociais, a reprodução ocorre na (e por meio da) conduta regularizada de agentes capazes. Os cenários de interação em que ocorrem os encontros de rotina são reflexivamente monitorados por seus atores constituintes na reprodução de relações de papel mutuamente vinculadas. Mas embora tal monitoração seja a condição de sua reprodução, ela não assume a forma de uma tentativa ativa de controlar ou de alterar as circunstâncias de reprodução. A tendência é de existir uma estreita conexão entre modos tradicionais de legitimidade e o predomínio de associações. A tradição é mais do que uma forma particular da experiência de temporalidade; representa a ordem moral “do que se passou antes” na continuidade da vida cotidiana” (GIDDENS, 2009, p. 235).

tendo caráter invariavelmente oposicionista, diferenciam-se das organizações na medida em que “não operam, de modo característico, dentro de locais fixos, e o posicionamento dentro deles não possui a clareza de definição associada a papéis” (GIDDENS, 2009, p. 239-241). A concepção de Giddens acerca das diferenciações entre organizações e movimentos sociais, portanto, parece decorrer da caracterização das organizações como entes mais “burocratizados” e cujas relações internas entre indivíduos ou grupos de indivíduos são marcadas pelas dimensões de dominação e subordinação presentes tanto em organizações políticas e administrativas formais como em organizações econômicas; ao passo que os movimentos sociais seriam caracterizados por uma estrutura mais flexível e conformados por indivíduos e grupos de indivíduos que pretendem, por meio da ação coletiva, influenciar nas condições de reprodução social de modo a gerarem transformações institucionais cujos objetivos sejam alterar as suas próprias condições de vida.

1.1.1.4. Tempo-espço, extremidades de tempo-espço e sistemas intersociais.

Na teoria da estruturação, a partir da ideia de que a reprodução social se dá primordialmente por meio das interações em contextos de copresença entre indivíduos, não obstante tais interações se desenvolvam sob a influência de matrizes de conteúdos estruturais qualificadores das dimensões do significado, da legitimação e da dominação responsáveis pelo distanciamento espaço-temporal dos sistemas sociais; Anthony Giddens problematiza a questão do tempo das vidas individuais em relação ao tempo das instituições nesses processos de reprodução social. Assim, amparado pelo conceito de “tempo reversível” de Lévi-Strauss e com o intuito de elucidar as formas por meio das quais ocorre a reprodução social, o autor coteja como as limitações da presença individual são transcendidas pela extensão das relações sociais através do tempo e do espaço, relacionando o “tempo irreversível” da vida do indivíduo – compreendido como a linearidade temporal sequencial inexorável que o indivíduo percorre do nascimento à morte – com os “tempos reversíveis” da *durée* da experiência cotidiana e da *longue durée* das instituições – marcados pela lógica de repetição de ciclos de atividades nas experiências cotidianas, as quais, por sua vez, consolidam a reprodução desses ciclos de atividades e a conformação de regras e recursos no plano das instituições e propriedades estruturais de sistemas sociais que se distanciam no tempo-espço (GIDDENS, 2009, p. 40-43). Nesse sentido, assevera:

O tempo reversível das instituições é a condição e o resultado das práticas organizadas na continuidade da vida diária, a principal forma substantiva da dualidade da estrutura. Não seria verdadeiro, entretanto, (...) dizer que as rotinas da vida diária constituem o “alicerce” sobre o qual as formas institucionais da organização social são edificadas no tempo-espço. Pelo contrário, cada uma participa na constituição da outra, assim como ambas entram na constituição do *self* atuante. Todos os sistemas sociais, não importa quão formidáveis ou extensos, expressam-se e são expressos nas rotinas da vida social cotidiana, mediando as propriedades físicas e sensoriais do corpo humano.

(...) O corpo é o “locus” do *self* ativo, mas o *self* não é, obviamente, apenas uma extensão das características físicas do organismo que é o seu “portador”. Teorizar o *self* significa formular uma concepção de motivação (...) e relacionar a motivação com as conexões entre as qualidades inconscientes e conscientes do agente. O *self* não pode ser entendido fora da “História” – significando “História”, neste caso, a temporalidade de práticas humanas, expressas na interpolação mútua das três dimensões que distingui [tempo de vida do indivíduo, *durée* da experiência cotidiana e *longue durée* de instituições].

(...)

As relações com aqueles que estão fisicamente ausentes (...) envolvem mecanismos sociais distintos do que está envolvido em contextos de copresença. Temos de tratar aqui de algumas questões básicas acerca da estruturação das instituições. Elas apresentam um aspecto “lateral” destas – especialmente no mundo moderno, dada a tremenda expansão do distanciamento tempo-espço da atividade social na era contemporânea. Mas também suscitam, uma vez mais, o problema de “história”, uma vez que os outros ausentes incluem gerações passadas cujo “tempo” pode ser muito diferente do daqueles que são, de algum modo, influenciados pelos resíduos de suas atividades (GIDDENS, 2009, p. 42-43).

É por meio dessas considerações acerca da inserção dos indivíduos corpóreos no tempo (e também no espço), no sentido de que vivem os seus respectivos “tempos irreversíveis” inseridos em “tempos reversíveis” – presentes em rotinas cotidianas cujas formas de integração social são regidas pelas (e reprodutivas das) instituições e propriedades estruturais consolidadas por repetição em processos de integração sistêmica²⁹ –, que se pode relacionar o modelo de estratificação do *self* atuante que fundamenta a agência humana com as influências de elementos diacrônicos e

²⁹ Segundo Giddens (2009, p. 167-168): “Aquilo de que normalmente se fala sob a epígrafe de processos micro/macro é o posicionamento do corpo no tempo-espço, a natureza da interação em situações de copresença e a conexão entre essas situações e influências ‘ausentes’, relevantes para a caracterização e explicação da conduta social. Esses fenômenos – as preocupações básicas, de fato, da teoria da estruturação – são mais bem considerados como referentes às relações entre a integração social e a integração de sistema. (...) A integração social diz respeito à interação em contextos de copresença. As conexões entre as integrações social e de sistema podem ser traçadas no exame dos modos de regionalização que canalizam, e são canalizados por, percursos tempo-espço adotados pelos membros de uma comunidade ou sociedade em suas atividades cotidianas. Tais percursos são fortemente influenciados por (e também reproduzem) parâmetros institucionais básicos dos sistemas sociais em que estão implicados”.

sincrônicos na conformação dos contextos de interação nos quais esta se desenrola e em meio aos quais nasce sua motivação. A partir, portanto, da percepção de segurança ontológica proporcionada aos sujeitos humanos pela rotinização serializada dos encontros e percursos da vida social cotidiana, e estando esta inserida no contexto de propriedades estruturais garantidoras da integração sistêmica, os indivíduos desenvolvem os mecanismos de recordação que lhes permitem, de forma inconsciente ou por meio das consciências prática e/ou discursiva, prosseguir nas rotinas institucionalizadas, reproduzindo-as ou, conforme os incentivos dessas mesmas propriedades estruturais, transformando-as. Nessa dinâmica de reprodução social, ademais, e considerando-se a *longue durée* das instituições, a dimensão de estruturação do universo dos significados e modos de discurso compõe-se tanto de ideias desenvolvidas no plano sincrônico aos processos de reprodução social, como de elementos ideacionais diacronicamente legados pela agência ou pela memória da agência de outros sujeitos humanos fisicamente ausentes no presente, mas cujo espectro pode ser reivindicado em referência ao passado, seja esse passado reconstruído de forma fidedigna ou simplesmente “reinventado” sob a ótica das necessidades e concepções presentes³⁰. É nesse sentido que Anthony Giddens, para referendar parte de seu argumento, cita uma passagem dos parágrafos iniciais de “O 18 Brumário de Luís Bonaparte”, de Karl Marx, a qual se reproduz abaixo, pelo que de oportuno seu conteúdo traz para os casos analisados na presente tese – pela recuperação discursiva, por parte das esquerdas e/ou dos movimentos indígenas de Bolívia e Peru, das tradições indígenas, do pensamento socialista/comunista ou da mescla entre ambos:

Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha, senão sob aquelas com que se defrontam diretamente, apresentadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas aflige como um pesadelo o cérebro dos vivos. E é precisamente quando parecem ocupados em revolucionar-se a si mesmos e às coisas, em criar algo que nunca existiu, justamente nessas épocas de crise revolucionária, os homens chamam angustiadamente em seu socorro os espíritos do passado, apossando-se dos seus nomes, gritos de guerra e trajes, a fim de se apresentarem nessa linguagem emprestada na nova cena da história universal (MARX; ENGELS, 1960, vol. 8, p. 115 *apud* GIDDENS, 2009, p. XXIII).

³⁰ Na presente tese, a ideia de “invenção” ou “reinvenção” do passado, será explorada em referência aos sucessivos processos de construção e reconstrução das memórias referentes à história, às tradições e aos modos de vida dos povos indígenas pré-hispânicos, por meio do conceito de “etnogêneses”, introduzido mais adiante neste capítulo por meio da obra do antropólogo mexicano Miguel Alberto Bartolomé.

Se, por um lado, devido à condição de os agentes humanos incorporarem o *self* atuante em um corpo físico fisiologicamente perecível, razão pela qual há sempre que se considerar a temporalidade de sua existência; por outro, a materialidade desse mesmo corpo físico impõe que se considere, igual e concomitantemente, a inserção desses agentes humanos no espaço. E exatamente da combinação dos elementos tempo e espaço na contextualização das existências humanas individuais, é que se lhes pode conferir o atributo da mobilidade. A mobilidade humana, e, por consequência, a “disponibilidade/acessibilidade da presença” dos agentes humanos em determinado local em um ponto específico do tempo, contudo, não é livre de restrições, pois estas podem existir tanto em virtude de obstáculos físicos ao movimento e/ou de condicionamentos temporais para o cumprimento de percursos entre um ponto e outro do espaço, como, em se considerando que a contextualização da existência humana no mundo físico é acompanhada pela sua contextualização no mundo social, em virtude da “regionalização” ou do “zoneamento espaço-temporal” das práticas sociais rotinizadas com base em eixos de demarcação derivados de nexos e combinações entre significados, normas e poder derivados das propriedades estruturais e das relações de dominação e autonomia entre indivíduos ou grupos sociais no âmbito de sistemas sociais (GIDDENS, 2009, p. 129-170).

Assim, considerando que a reprodução social opera-se primordialmente em contextos de copresença, não obstante as interseções entre presença e ausência possam ser superadas pelos desenvolvimentos urbanísticos e tecnológicos que na contemporaneidade permitiram as possibilidades sem precedentes da extensão espaço-temporal dos sistemas sociais, Giddens assevera a importância da qualificação das interseções entre tempo e espaço envolvidas em processos de reprodução ou de transformação social. Nesse sentido:

[O] conceito de presença – ou melhor, de mutualidade de presença e ausência – tem de ser explicado em termos tanto de sua espacialidade quanto de sua temporalidade. Ao desenvolver a teoria da estruturação, apresentei duas noções que se revestem de alguma importância aqui: refiro-me aos conceitos de *local* e de *acessibilidade da presença* envolvidos nas relações entre integração social e integração sistêmica.

Os locais referem-se ao uso do espaço a fim de fornecer os *cenários* da interação; estes, por sua vez, são essenciais para especificar sua *contextualidade*. (...)

Os locais podem variar desde um quarto numa casa, a esquina de uma rua, o pavimento de uma fábrica, aldeias e cidades, até as áreas territorialmente demarcadas e ocupadas por nações-Estados. Mas eles são, tipicamente,

regionalizados em seu interior, e as regiões são de importância crucial na constituição de contextos de interação. (...) [A]s propriedades dos cenários são empregadas de modo crônico por agentes na constituição de encontros através do espaço e do tempo. (...) Mas as características dos cenários também são usadas, rotineiramente, para constituir o conteúdo significativo da interação (...). Assim, o contexto liga os componentes mais íntimos e detalhados da interação às propriedades muito mais amplas da institucionalização da vida social.

A “regionalização” deve ser entendida não meramente como localização no espaço, mas como referente ao zoneamento do tempo-espaço em relação às práticas sociais rotinizadas.

(...)

A regionalização pode incorporar zonas de grande variação em extensão e escala. Regiões de grande extensão são aquelas que se dilatam amplamente no espaço e profundamente no tempo. É claro, a interseção de “extensões” de espaço e tempo pode variar, mas as regiões de considerável extensão tendem necessariamente a depender de um alto grau de institucionalização. Todas as regiões, tal como são aqui definidas, envolvem extensão tanto no tempo quanto no espaço. (...) Por “caráter” de regionalização entendo os modos como a organização tempo-espaço de locais é ordenada dentro de sistemas sociais mais abrangentes (GIDDENS, 2009, p. 138-144).

As qualificações de forma e caráter da regionalização de locais traçada por Giddens tem uma variação de espectro que vai desde a definição das chamadas “regiões da frente” e “regiões de trás” presentes em contextos de copresença imediatos marcados por “aberturas” e “fechamentos” nos (e dos) encontros sociais³¹ – o que poderia ser exemplificado pelo que acontece nos momentos formais de exposição e controle do corpo perante uma audiência na duração uma reunião, em oposição à informalidade de “conversas de bastidores” empreendidas antes da abertura e depois do fechamento formal desse encontro, ou em locais fora da presença da audiência ampliada de um encontro social formal – até as definições de “centro” e “periferia” em modos de

³¹ Nesse sentido: “[A] diferenciação entre regiões da frente e de trás não coincide, em absoluto, com a divisão entre o fechamento (encobrimento/ocultação) de aspectos do *self* e sua abertura (revelação/divulgação). Esses dois eixos da regionalização operam num complicado nexos de possíveis relações entre significado, normas e poder. As regiões de trás formam claramente, com frequência, um significativo recurso que tanto os poderosos quanto os menos poderosos podem utilizar reflexivamente para manter um distanciamento psicológico entre suas próprias interpretações dos processos sociais e as prescritas por normas ‘oficiais’. Tais circunstâncias são suscetíveis de se aproximarem consideravelmente daquelas em que os indivíduos sentem estar representando papéis em que realmente não ‘acreditam’. Mas é importante separar dois tipos de situação em que isso pode subsistir, porque apenas uma delas se aproxima bastante da metáfora teatral. Em todas as sociedades existem ocasiões sociais que envolvem formas rituais de conduta e expressão oral, nas quais são fortes as sanções normativas que regulam o ‘desempenho correto’. Esses episódios são de ordinário regionalmente separados do resto da vida social e diferem desta especificamente por requererem homologia de desempenho de ocasião para ocasião. Parece que, especialmente nessas circunstâncias, os indivíduos são passíveis de sentir que estão ‘desempenhando papéis’ nos quais o *self* está apenas marginalmente envolvido. Nesse caso, há grande probabilidade de que ocorra tensão no estilo e continuidade do desempenho, e o estilo pode ser muito mais acentuado do que na maior parte da atividade social cotidiana” (GIDDENS, 2009, p. 148).

regionalização de grande extensão no âmbito de sistemas sociais mais abrangentes³² – do que seria exemplo a ordenação territorial administrativa marcada por relações de dominação e autonomia entre diferentes espaços ocupados em cidades, nos territórios de Estados ou mesmo no sistema mundial, derivados da articulação seletiva de regras e de recursos autoritários e/ou alocativos (GIDDENS, 2009, p. 129-163).

Dos conceitos de “regionalização” e “zoneamento espaço-temporal”, em sua aplicação às dinâmicas e interações em totalidades sociais nas quais se estabelecem, derivam dois outros conceitos, o de “sistemas intersociais”³³ e o de “extremidades do tempo-espaço”³⁴. Sobre as aplicações desses conceitos no âmbito dos sistemas e totalidades sociais, cita-se Giddens:

[A]s totalidades sociais só são encontradas dentro do contexto de *sistemas intersociais* distribuídos ao longo das *extremidades do tempo-espaço*. Todas as sociedades são sistemas sociais e, ao mesmo tempo, constituídas pela interseção de múltiplos sistemas sociais. Estes podem ser totalmente “internos” às sociedades ou transpor as linhas divisórias entre o “interior” e o “exterior”, formando uma diversidade de possíveis modos de conexão entre totalidades sociais e sistemas intersociais. Os sistemas intersociais não são imaginários e envolvem caracteristicamente formas de relação entre sociedades de diferentes tipos. Todas estas podem ser estudadas como sistemas de dominação em termos de relações de autonomia e dependência vigentes entre eles. As “extremidades do tempo-espaço” referem-se a interconexões, e a diferenciais de poder, encontrados entre distintos tipos sociais, incluindo os sistemas intersociais.

Em suma, as “sociedades” são, pois, sistemas sociais que “se destacam” em baixo-relevo de um fundo constituído por toda uma série de outras relações sistêmicas, nas quais elas estão inseridas. Destacam-se porque princípios estruturais definidos servem para produzir um “aglomerado de instituições”

³² Segundo Giddens (2009, p. 153-155): “As diferenciações entre fechamento e abertura, regiões da frente e de trás, aplicam-se a grandes períodos de tempo-espaço, não só nos contextos de copresença. (...)”

As distinções centro/periferia tendem com frequência a ser associadas à continuidade do tempo. Aqueles que ocupam centros ‘estabelecem-se’ como tendo controles sobre recursos que lhes permitem manter diferenciações entre eles próprios e os que estão nas regiões periféricas. Os estabelecidos podem empregar várias formas de fechamento social para manter a distância de outros que são efetivamente tratados como inferiores ou ‘estranhos’.

As nações industriais ‘estabelecidas do ‘núcleo’ ocidental mantêm uma posição central na economia mundial, com base em sua precedência temporal sobre as sociedades ‘menos desenvolvidas’. A regionalização geopolítica do sistema mundial pode ser cambiável – com, por exemplo, as transferências de centros de produção manufatureira para zonas outrora periféricas no Oriente –, mas o fator de prioridade no tempo influenciou de forma decisiva a preeminência no espaço. Em nações-Estado, a regionalização centro/periferia parece estar associada em toda parte à existência de ‘estabelecimentos’ que se situam no núcleo da estruturação das classes dominantes. Obviamente, existe uma variedade de relações complexas envolvidas nesses fenômenos, e eu ofereço esses exemplos como puramente ilustrativos”.

³³ “Sistemas sociais que cortam transversalmente quaisquer linhas divisórias existentes entre sociedades ou totalidades sociais, incluindo aglomerados de sociedades” (GIDDENS, 2009, p. 444).

³⁴ “Conexões, conflituais ou simbióticas, entre sociedades de diferentes tipos estruturais” (GIDDENS, 2009, p. 442).

global especificável através do tempo e do espaço (GIDDENS, 2009, p. 193-194).

1.1.1.5. Contradições, conflitos, reprodução e mudança social.

Na definição das “sociedades” como sistemas sociais que abrangem uma série de outras relações sistêmicas, entre elas sistemas intersociais que refletem extremidades de tempo-espaço, Anthony Giddens destaca que a conformação e o estendimento no tempo-espaço das sociedades depende, como primeira e mais básica característica identificadora de uma determinada sociedade, de princípios estruturais que produzam um aglomerado global de instituições interligadas³⁵. Além dos princípios estruturais organizadores de mecanismos definidos de integração social, o autor agrega três outras características dos “sistemas sociais” ou das “sociedades”:

- 1) Uma associação entre o sistema social e um local ou território específico. Os locais ocupados por sociedades não são necessariamente áreas fixas. As sociedades nômades erram em percursos tempo-espaço de tipos variáveis.
- 2) A existência de elementos normativos que envolvem a pretensão de legítima ocupação do local. Os modos e estilos de tais pretensões de legitimidade podem, é claro, ser de muitos tipos e ser contestados em maior ou menor grau.
- 3) A preponderância, entre os membros da sociedade, de sentimentos de que possuem alguma identidade comum, como quer que esta se expresse ou se revele. Esses sentimentos podem ser manifestos tanto na consciência prática quanto na consciência discursiva e não pressupõem um “consenso de valor”. Os indivíduos podem estar cômicos de pertencer a uma coletividade determinada sem concordar em que isso seja necessariamente correto e apropriado (GIDDENS, 2009, p. 194).

Agregando essas considerações sobre a reprodução social ao que sobre esta já se havia exposto, e considerando-se os objetivos da tese, é necessário que se trate de forma mais detida, por outro lado, da questão das transformações sociais e das mudanças institucionais a conformarem-nas, tendo como base dessas transformações a coexistência de sistemas intersociais no âmbito de totalidades sociais a partir de suas

³⁵ Avançando na definição dos “princípios estruturais”: “Na identificação dos princípios estruturais, o exame tem de retroceder do frontal para o mais substantivo. Lembrarei, para começar, um dos elementos principais da teoria da estruturação (...). O “problema da ordem” nessa teoria é o problema de como se dá, nos sistemas sociais, a “ligação” de tempo e espaço, incorporando e integrando presença e ausência. Isso, por sua vez, está intimamente vinculado à problemática do distanciamento tempo-espaço: o “estendimento” dos sistemas sociais ao longo do tempo-espaço. Assim, os princípios estruturais podem ser entendidos como os princípios de organização que permitem formas reconhecivelmente consistentes de distanciamento tempo-espaço com base em mecanismos definidos de integração social” (GIDDENS, 2009, p. 213-214).

contradições existenciais ou estruturais e do potencial gerador de conflitos dessas mesmas contradições.

Referendando a ideia de que as sociedades compreendem sistemas intersociais – entendidos como sistemas sociais que cortam transversalmente quaisquer linhas divisórias existentes entre sociedades ou totalidades sociais, incluindo aglomerados de sociedades – os quais evidenciam, no âmbito dessas sociedades, a existência de extremidades do tempo-espaço – entendidas como as conexões, conflituais ou simbióticas, entre sociedades de diferentes tipos estruturais –, é importante que se exponha o que seria, segundo Giddens e considerando-se historicamente as constituições e as transformações sociais, uma possível classificação de três principais tipos de sociedade, cada qual assentada em diferentes princípios estruturais: a sociedade tribal, a sociedade dividida em classes e a sociedade de classe (capitalismo) (GIDDENS, 2009, p. 213-218).

Os diferentes tipos de sociedade, seus princípios estruturais e suas formas predominantes de organização de local, Giddens assim os descreve:

Em sociedades tribais ou pequenas culturas orais, o princípio estrutural dominante opera ao longo de um eixo que relaciona tradição e parentesco, inserindo-se no tempo e no espaço. Nessas sociedades, os meios de integração social e de sistema são os mesmos, dependendo preponderantemente da interação nos cenários de locais de alta disponibilidade de presença. (...) [A]s sociedades tribais – nas quais a humanidade tem vivido, salvo numa pequena fração de sua história – são substancialmente diferentes das “civilizações” de qualquer tipo. A invenção da escrita, tão estreitamente ligada à formação de Estados e classes, altera o caráter do tempo como experiência vivida, pelos próprios meios com que permite uma expansão do distanciamento tempo-espaço.

O princípio estrutural dominante da sociedade dividida em classes – a qual, obviamente, inclui também uma série de subtipos – encontra-se ao longo de um eixo que correlaciona as áreas urbanas com os seus *hinterlands* rurais. A cidade é muito mais do que um mero *milieu* físico. É um “recipiente de armazenagem” de recursos administrativos em torno do qual são construídos os Estados agrários. A diferenciação de cidade e campo é o instrumento da separação entre integração social e de sistema, embora uma e outra não sejam necessariamente coincidentes, pois a relação simbiótica de cidade e campo pode assumir várias formas. Nas sociedades divididas em classes, as práticas tradicionais e as relações de parentesco, até mesmo as identificações tribais, mantêm-se muito preeminentes. O Estado não consegue penetrar profundamente em costumes localizados, e o poder militar puro e simples constitui um dos principais esteios do oficialismo para conter as regiões mais afastadas, onde o controle administrativo direto é especialmente fraco. A sociedade dividida em classes é marcada, entretanto, por um certo destringimento das quatro esferas institucionais anteriormente distinguidas [ordens simbólicas/modos de discurso, instituições políticas, instituições econômicas e instituições legais]. A organização do Estado, com seus

funcionários, é separada em parte dos procedimentos característicos da atividade econômica; existem códigos formais de leis e punição, e fazem-se sentir modos de coordenação simbólica, baseados em textos escritos.

(...) O princípio estrutural distintivo das sociedades de classes do capitalismo moderno será encontrado na separação das instituições estatais e econômicas, ainda que estas se mantenham interligadas. O tremendo poder econômico gerado pela utilização de recursos de alocação para uma tendência genérica no sentido do progresso técnico é acompanhado por uma enorme expansão do “alcance” administrativo do Estado. A fiscalização – a codificação de informação pertinente à administração das populações súditas, mais a supervisão direta por funcionários e administradores de todos os tipos – torna-se um mecanismo decisivo para favorecer o abandono do sistema baseado na integração social. As práticas tradicionais foram dispersadas (sem desaparecerem por completo, é claro) sob o impacto da penetração de procedimentos administrativos codificados na vida cotidiana. Os locais que fornecem os cenários para a interação em situações de copresença passam por um importante conjunto de transmutações. A antiga relação cidade-campo é substituída pela expansão crescente de um “meio ambiente criado” ou fabricado (GIDDENS, 2009, p. 214-216).

Essa divisão típico-ideal de tipos sociais serve ao propósito de elucidar como, historicamente e em plano global, se estabeleceram os sistemas intersociais, de modo a fundamentar-se uma sua classificação, de um modo geral, baseada nas combinações de coexistência entre os referidos tipos de sociedades. Assim, Giddens aponta para a existência, historicamente considerada, de quatro grandes sistemas de sistemas intersociais, variando de uma primeira categoria mais fragmentária e circunscrita em termos espaciais, profundamente dependente dos contextos de copresença nos quais se fundem integração social e integração sistêmica – ainda que seja esta a de maior extensão temporal se considerada a história da humanidade –, até uma categoria contemporânea de maior extensão espacial, na medida em que, devido aos desenvolvimentos tecnológicos e pela primeira vez na história, a ausência no espaço já não impede a coordenação de sistema. A primeira categoria seria a dos “sistemas ‘pré-histórico’ e fragmentário”, marcados pela coexistência eminentemente de sociedades tribais. A segunda categoria é aquela dos “sistemas mundiais imperiais”, nos quais coexistiriam sociedades divididas em classes e sociedades tribais. A terceira, por sua vez, é nomeada de “economia mundial capitalista primitiva”, na qual figuravam em coexistência as sociedades capitalistas, as sociedades divididas em classes e as sociedades tribais. Por fim, a quarta categoria, a qual se apresenta contemporaneamente, é nomeada de “economia capitalista mundial contemporânea” ou de “sistema mundial de nações-Estados”, no qual coexistem com os blocos de superpotências (sociedades

capitalistas e sociedades socialistas estatais³⁶) e os “países em desenvolvimento”, remanescentes de sociedades divididas em classes e de sociedades tribais³⁷ (GIDDENS, 2009, p. 216-218).

A conformação e o estendimento espaço-temporal de cada um desses tipos de sociedades, ou dos sistemas intersociais por eles conformados, depende de formas de integração social e de integração sistêmica – sejam equivalentes ou distintos os meios que as possibilitem – cuja operação pode ser percebida por meio da conformação de três níveis de abstração referentes à organização de seus processos de estruturação: os elementos/eixos de estruturação, os conjuntos estruturais (estruturas) e os princípios estruturais³⁸ (GIDDENS, 2009, p. 222). A combinação da análise institucional baseada nesses três níveis de abstração com a análise de práticas sociais reproduzidas ao longo do espaço e do tempo permite, portanto, que se selecionem as características básicas dos “circuitos de reprodução”³⁹ implícitos no estendimento espaço-temporal das instituições, de modo a que, prevendo-se o que “deve acontecer” para que ocorram certas condições de reprodução do sistema, possa-se indicar contrafactualmente as principais formas de troca/mediação envolvidas nas mudanças ou transições em determinados tipos sociais (GIDDENS, 2009, p. 224-225). Esses processos de transformação social, ademais, em virtude das capacidades reflexivas de monitoração da ação e de compreensão das próprias condições de reprodução dos sistemas sociais por parte dos agentes humanos, são possíveis em virtude da existência, invariavelmente, de contradições tanto existenciais como estruturais no âmago dos formatos institucionalizados de estruturação dos sistemas sociais, das quais podem decorrer

³⁶ Essas definições de Anthony Giddens acerca do sistema mundial de nações-Estados estão, obviamente, eivadas das circunstâncias e terminologias típicas do período da Guerra Fria, na medida em que sua obra *The constitution of society* foi publicada, originalmente, em 1984. Considerar-se-á, portanto, apelando-se para as terminologias contemporaneamente aplicáveis no plano das Relações Internacionais, que no sistema mundial de nações-Estados coexistem os países desenvolvidos, os países emergentes, os países em desenvolvimento e os remanescentes de sociedades divididas em classes e de sociedades tribais.

³⁷ Um dos pontos essenciais da problemática da tese, em se considerando os casos de Bolívia e Peru, é exatamente a existência de tendências contemporâneas de legitimação, no âmbito desses Estados, dos modos de organização social das sociedades tribais remanescentes ou revigoradas após o processo de “renascimento indígena” desenvolvido desde os anos 1970, tendo sido tais tendências de legitimação intimamente relacionadas com desenvolvimentos normativos no plano internacional.

³⁸ Sobre a definição dos três níveis de abstração citados: “Não existe um ponto definido de separação entre os três níveis de abstração (...). A especificação de conjuntos estruturais (...) é de importância básica para a elaboração de princípios estruturais globais, mas uma tarefa funde-se obviamente com a outra. O mesmo vale para o mais baixo nível de abstração, o isolamento de elementos ou eixos de estruturação. Distinguir elementos de estruturação preserva a *epoché* da análise institucional, mas traz o nível de estudo para mais perto do exame direto de relações de copresença” (GIDDENS, 2009, p. 222).

³⁹ “Entendo por circuitos de reprodução os ‘trajetos’ claramente definidos de processos que realimentam suas fontes, quer tal *feedback* seja ou não reflexivamente monitorado por agentes em posições sociais específicas” (GIDDENS, 2009, p. 226).

conflitos entre agentes ou grupos de agentes promotores de transformações no âmbito desses mesmos sistemas (GIDDENS, 2009, p. 213-234).

Há, desse modo, dois conceitos principais que referendam o potencial disruptivo da reprodução social ao longo do espaço-tempo, o de contradição e o de conflito, os quais se constituem como extremos de um *continuum* no qual a contradição, do primeiro lado do espectro, representa apenas um potencial de gerar o que, em direção ao outro, seria a degeneração de uma situação rumo ao conflito aberto. Ao definir o conceito de contradição para além de sua concepção eminentemente lógica, Giddens qualifica-o por meio de duas ordens de diferenciações: a diferenciação de fundo (ou ontológica) entre contradição existencial e contradição estrutural, por um lado; e, por outro, a diferenciação de grau entre contradições estruturais primárias e contradições estruturais secundárias. Nesse sentido:

Por contradição existencial refiro-me a um aspecto elementar da existência humana em relação com a natureza ou com o mundo material. Poder-se-ia dizer que existe um antagonismo de opostos no próprio âmago da condição humana, no sentido de que a vida está implicada na natureza e no entanto não é dela e é destacada dela. Os seres humanos emergem do “nada” da natureza inorgânica e desaparecem de volta a esse estado estranho do inorgânico. (...)

A contradição estrutural refere-se às características constitutivas das sociedades humanas. Sugiro que os princípios estruturais operam em contradição. O que quero dizer com isso é que eles funcionam em termos recíprocos mas, no entanto, também se contraditam. Nesse sentido, a “contradição” pode ser ainda dividida em duas. Por contradições primárias refiro-me àquelas que entram na constituição de totalidades sociais; por contradições secundárias entendo as que dependem de contradições primárias ou se originam nestas. (...) O conceito de contradição estrutural faz referência a uma caracterização específica do Estado. Exceto no caso da sociedade tribal, o Estado é considerado o foco (embora não, como tal, também a origem) da contradição estrutural primária (GIDDENS, 2009, p. 227-228).

Considerando-se os três tipos de sociedades em suas relações com as contradições derivadas de suas formas de organização de local, as sociedades tribais (culturas orais) seriam marcadas pela preeminência da contradição existencial derivada da ausência de Estado; as sociedades divididas em classes seriam marcadas por certo equilíbrio entre a contradição estrutural e a contradição existencial, em virtude de sua forma de organização estatal baseada nas relações simbióticas ou conflituais entre cidade e campo; e na sociedade de classe (capitalismo) organizada em torno da nação-

Estado, haveria a preeminência da contradição estrutural, sem, contudo, a supressão completa de questões e problemas existenciais (GIDDENS, 2009, p. 229-233).

Em se tratando da contradição existencial, a qual delinea os contornos do mundo natural na perspectiva de indivíduos (ou de grupos de indivíduos organizados em sociedades) que nele se inserem e do qual deriva sua existência, é nas sociedades tribais que se expressa de forma proeminente, na medida em que os elementos da natureza são os principais condicionantes das condutas individuais ou grupais. Em razão dessa circunstância entremeada entre o mundo da natureza e as instituições conformadas nas sociedades tribais, é que seus mitos e tradições configuram-se como os mediadores cognitivos da contradição existencial, ou seja, do fato de que indivíduos cujas capacidades reflexivas permitem desenvolver instituições sociais as quais, conquanto “externas” às dinâmicas físico-químico-biológicas puramente naturais, são a estas intimamente relacionadas. Nesse sentido, afirma Giddens:

Nas sociedades tribais, os seres humanos vivem intimamente uns com os outros, em condições de copresença e dentro dos ritmos da natureza em sua conduta cotidiana; mas também integram o mundo natural cognitivamente com suas atividades. (...) A “mundivisão” mítica e os modos de representação que emprega servem para estabelecer homologias entre condições naturais e sociais ou, mais exatamente, possibilitam a equiparação de contrastes significativos encontrados em diferentes planos: o “geográfico, meteorológico, zoológico, botânico, técnico, social, ritual, religioso e filosófico”.

Os mitos são mediadores cognitivos da contradição existencial. Isso significa que, no mito, os temas de incesto, de sexualidade, de vida e morte são explorados e “explicados” para aqueles que os contam e aqueles que os escutam. Se as sociedades tribais são culturas frias – que não são apanhadas num fluxo de mudança no qual suas instituições estão engrenadas – não é porque estejam parcamente “adaptadas” à natureza, como diriam as teorias evolucionistas. Pelo contrário, é porque essas instituições se entremisturam com a natureza de modo imediato e envolvente. A contradição existencial expressa-se diretamente, por assim dizer, naquelas instituições em virtude do papel fundamental do parentesco e da tradição. As relações de parentesco são o principal formato em torno do qual se constrói aquela “‘apreensão’ concreta” dos indivíduos de que fala Lévi-Strauss. Também constituem o meio pelo qual a vida é produzida – ou, no sentido original do termo, reproduzida. A tradição, por outro lado, é a fonte de injeção de significado moral no tempo reversível da vida cotidiana; imersa nela, a finitude da existência individual é interpolada dentro de uma dimensão de intemporalidade moral (GIDDENS, 2009, p. 228-229).

As contradições estruturais, diferentemente das existenciais, derivam fundamentalmente da formação do Estado; seja em formas “primitivas” de Estado, seja no formato contemporâneo dos modernos Estados-nação. Da conformação das cidades

tradicionais, em suas relações simbióticas ou antagônicas com o campo típicas das sociedades divididas em classes – nas quais a dependência em relação aos ditames da natureza e da tradição era mais clara, e mais presente, portanto, a contradição existencial –, à consolidação das modernas nações-Estados características da sociedade de classes capitalista, a concentração de poder em meio-ambientes criados, como cenários da interação humana estranhos à natureza e recipientes de armazenagem de recursos autoritários, colaborou para promover, gradativamente, atitudes e sistemas simbólicos que se tornaram discrepantes daqueles tipicamente derivados de elementos e eventos constantes das dinâmicas do mundo natural. Nesse processo, embora não se tenha extinguido a presença da contradição existencial, esta perdeu proeminência para as contradições estruturais derivadas das novas formas de organização social humana e de seu domínio sobre locais, formas estas cada vez mais extensíveis no tempo e no espaço (GIDDENS, 2009, p. 230-233). Sobre o processo de diferenciação entre contradição existencial e contradição estrutural decorrente do desenvolvimento da urbanização e da organização social sob a égide do Estado, cita-se Giddens:

O Estado dá origem ou, pelo menos, acentua grandemente as relações sociais ao longo de consideráveis extensões de tempo e espaço. Isso significa que, ao mesmo tempo que geram e consolidam o poder centralizado, “atraindo” vários aspectos da atividade social para seu âmbito, os Estados estimulam o desenvolvimento de outros vínculos e interligações que atravessam os domínios social e territorial sobre os quais reivindicam soberania. Nesse contexto, a contradição estrutural refere-se à soberania do Estado sobre uma dada área territorial, que é antagônica e, no entanto, depende de processos que atravessam aquela esfera de jurisdição e envolvem diferentes mecanismos. Estes incluem as relações externas com outros Estados, mas também a existência de empresas comerciais, grupos religiosos, comunidades intelectuais etc. entrecruzados.

(...) [A]s nações-Estados são os novos recipientes de poder que substituem as cidades. A transformação da relação cidade-campo mediante o surgimento de “ambientes criados” – exemplificados pelo (mas não limitados ao) “meio ambiente construído” do urbanismo moderno – é parte integrante da formação da nação-Estado. O caráter transmutado do espaço e do tempo é essencial para a formação política do Estado e para a “economia” diferenciada. Esse processo de transmutação separa a contradição estrutural da existencial, e a primeira adquire agora primazia sobre a segunda. Em poucas palavras, isso significa que a organização social humana deixa de ter qualquer simetria com a natureza; esta torna-se um meio para a expansão da produção. A supressão de questões e problemas existenciais não é, nem pode ser, inteiramente completa. Na verdade, são fundamentais para as contradições estruturais introduzidas pelo capitalismo e fazem parte do que lhes confere seu potencial peculiarmente explosivo (GIDDENS, 2009, p. 231-232).

Nesse sentido, a contradição primária do Estado-nação capitalista é encontrada no modo pelo qual uma esfera “privada” da “sociedade civil” é criada pela esfera “pública” do Estado, mas separada desta e em tensão com ela; e a contradição secundária, na nova ordem global introduzida pelo advento do capitalismo moderno, está concentrada na tensão entre a internacionalização do capital (e dos mecanismos capitalistas como um todo) e a consolidação interna das nações-Estados (Giddens, 2009, p. 232-233).

Conforme mencionado anteriormente, se de um lado do espectro de um *continuum* figuram as contradições existenciais, sucedidas por contradições estruturais primárias e decorrendo destas, pouco adiante, as contradições secundárias; do outro lado do espectro está o conflito propriamente dito, ou a luta real entre agentes ou grupos de agentes derivada das contradições que, latentes em qualquer sociedade de qualquer tipo estrutural, representam originalmente apenas um potencial para a geração das lutas sociais. Acerca das relações entre contradição existencial, contradições estruturais e conflito no plano da diferenciação entre os três tipos de sociedade mencionados, reforçadas na coexistência de sistemas intersociais que evidenciam as extremidades do tempo-espaço, cita-se Giddens:

Entendo por conflito a luta real entre atores ou grupos, qual seja a forma em que possa ser travada ou as fontes mediante as quais possa ser mobilizada. Se a contradição é um conceito estrutural, o conflito não o é. Conflito e contradição tendem a coincidir porque este segundo conceito expressa as principais “linhas de fratura” na constituição estrutural dos sistemas sociais. A razão para essa coincidência está em que as contradições tendem a envolver divisões de interesse entre diferentes agrupamentos ou categorias de pessoas (incluindo classes, mas não limitadas a elas). As contradições expressam estilos de vida e distribuições de oportunidades de vida divergentes em relação a possíveis mundos que o mundo real revela como imanentes. Se a contradição não gera inevitavelmente conflito, é porque são variáveis ao extremo as condições em que os atores estão não somente conscientes de seus interesses, mas também aptos e motivados para agir de acordo com eles. É correto dizer, por exemplo, que a existência da divisão de classes pressupõe oposição de interesses (assim como interesses comuns). Mas as condições em que o conflito de classes ocorre não são, por certo, diretamente inferidas dessa observação. Assim, em Estados agrários ou sociedades divididas em classes, o conflito entre classes dominantes e classes subordinadas é relativamente raro; isso se deve principalmente ao fato de haver muito pouco contato entre elas que fornecesse os contextos em que o conflito poderia realmente ocorrer.

(...) [A] preeminência da contradição existencial é característica daquelas sociedades mergulhadas num tempo reversível tradicionalmente sancionado – sociedades que “não têm história”. O surgimento da contradição estrutural (...) “aquece” processos de mudança social. Mas é apenas com o

desenvolvimento do capitalismo moderno que esses processos ficam “incandescentes” (GIDDENS, 2009, p. 233-234).

Se as contradições estruturais têm o potencial de “aquecer” processos de mudança social até tornarem-nos “incandescentes” no mundo contemporâneo, no qual as possibilidades de conflito se tornam cada vez mais reais, é necessário que se conceba as circunstâncias nas quais costumam, ou poderão, ocorrer. Para tanto, Giddens aponta cinco conceitos que devem ser levados em consideração na análise da mudança social: os princípios estruturais⁴⁰, as caracterizações episódicas⁴¹, os sistemas intersociais⁴², as extremidades do tempo-espaço⁴³, e o tempo-mundial⁴⁴ (GIDDENS, 2009, p. 287). A utilização dessa perspectiva de análise, portanto, reforça a importância dos fatores diversos que influenciarão os contextos de interação entre agentes e sua própria ação inserida nestes contextos, devendo-se considerar os mencionados cinco conceitos de forma inter-relacionada para a caracterização fidedigna das mudanças sociais. Dos cinco conceitos, três deles – princípios estruturais, sistemas intersociais e extremidades do tempo-espaço – já foram suficientemente explorados anteriormente, de modo que se passa a discorrer sobre os dois outros: as caracterizações episódicas e o tempo-mundial.

Segundo Giddens, toda mudança social é de determinada por um tipo de mudança, a qual tem uma origem e é implementada quando um determinado *momentum* de ação é aproveitado pelos agentes, e, a partir daí, percorre uma determinada trajetória em termos de seus efeitos em gerar transformações que se estendam no tempo-espaço. Essa trajetória é conformada por um episódio ou uma série de episódios desencadeados a partir da agência humana, seja ela eivada, ou não, de intenções e objetivos advindos da capacidade cognitiva dos agentes em monitorar reflexivamente sua ação e os contextos nos quais ocorre e/ou que pode engendrar. Para refinar o argumento, é importante citar o próprio Giddens sobre o tema:

⁴⁰ “Princípios de organização de totalidades sociais; fatores envolvidos no alinhamento institucional global de uma sociedade ou tipo de sociedade” (GIDDENS, 2009, p. 443).

⁴¹ “A designação, para fins comparativos, de formas de mudança institucional; os episódios são sequências de mudança tendo um início, um curso de eventos e resultados especificáveis, que podem ser comparados, em certo grau, abstraídos de contextos definidos” (GIDDENS, 2009, p. 439).

⁴² “Sistemas sociais que cortam transversalmente quaisquer linhas divisórias existentes entre sociedades ou totalidades sociais, incluindo aglomerados de sociedades” (GIDDENS, 2009, p. 444).

⁴³ “Conexões, conflituais ou simbióticas, entre sociedades de diferentes tipos estruturais” (GIDDENS, 2009, p. 442).

⁴⁴ “Conjuntura da história que influenciam a natureza dos episódios; os efeitos da compreensão de precedentes históricos sobre caracterizações episódicas” (GIDDENS, 2009, p. 444).

Toda vida social é episódica, e eu reservo a noção de episódio, como a maioria dos conceitos da teoria da estruturação, para aplicá-la a toda gama de atividade social. Caracterizar um aspecto da vida social como um episódio é vê-lo como um certo número de atos ou eventos com um começo e um fim especificáveis, envolvendo assim uma determinada sequência. Ao falar de episódios em larga escala refiro-me a sequências identificáveis de mudança afetando as principais instituições dentro de uma totalidade social, ou envolvendo transições entre tipos de totalidade social.

(...)

Ao analisar as origens de um episódio, ou série de episódios estudados de modo comparativo, várias espécies de consideração são ordinariamente relevantes. No mundo moderno, a expansão do distanciamento tempo-espaço de sistemas sociais, o entrelaçamento de diferentes modos de regionalização envolvidos em processos de desenvolvimento desigual, a preeminência de contradições como características estruturais de sociedades, a preponderância da historicidade como força mobilizadora da organização e transmutação social – todos esses fatores e outros mais fornecem um pano de fundo para se avaliarem as origens particulares de um episódio.

Ao referir-me ao tipo de mudança social envolvida em um episódio, pretendo indicar em que medida ele é intensivo ou extensivo – quer dizer, com que profundidade uma série de mudanças desintegra ou remodela um alinhamento existente de instituições e qual a amplitude atingida por tais mudanças. Uma ideia pertinente neste ponto (...) é a de que pode haver “limiares críticos” de mudança característicos de transições entre tipos sociais globais. Um conjunto de mudanças relativamente rápidas pode gerar um *momentum* de desenvolvimento de longo prazo, sendo este possível somente se certas transformações institucionais essenciais forem realizadas inicialmente. “*Momentum*” refere-se à rapidez com que a mudança ocorre em relação a formas específicas de caracterização episódica, enquanto “trajetória” diz respeito à direção da mudança (GIDDENS, 2009, p. 287-289).

Assim, quando da caracterização de episódios ou de sequências de episódios geradores de transformação social, é importante que se os qualifique, primeiramente, como intensivos ou extensivos. A caracterização episódica em seu sentido intensivo diz respeito à sua qualificação em termos tanto material e como de grau, ou seja, a profundidade com que um episódio, ou uma sequência de episódios, transforma efetivamente as instituições estabelecidas, em termos de alteração de elementos de estruturação nas dimensões do significado e da legitimação das ordens institucionalizadas, com efeitos sobre a dimensão da dominação. A caracterização episódica em seu sentido extensivo, por outro lado, diz respeito à extensão espaço-temporal das transformações institucionais geradas por um episódio ou uma sequência de episódios, ou seja, à suas capacidades de gerar um *momentum* de transformações de longo prazo derivadas dos episódios originais. Em ambas as caracterizações, de modo a se avaliar a direção da mudança, seus sentidos mais profundos, e por representarem os episódios sequências de eventos geradores de transformação, é que se utiliza o termo

“trajetória” da mudança. A ideia de trajetória da mudança, ademais, é o que permite dar-lhe um sentido coerente que, cotejando-se as capacidades cognitivas dos agentes humanos em suas monitorações reflexivas da ação e os contextos e conjunturas nas quais essas ações se operam, permite a avaliação dos aspectos relativos às intenções e objetivos embutidos nas ações engendradas por parte dos agentes ou grupos de agentes que, aproveitando-se dos incentivos estruturais e superando suas contrições, promovem primordialmente transformações estruturais.

As caracterizações episódicas envolvidas em processos de transformação social, além de se desenrolarem sob as circunstâncias estruturais das sociedades (princípios estruturais, instituições, regras e recursos autoritários e alocativos) e sob os fenômenos de regionalização espaço-temporal que nelas ocorrem (sistemas intersociais e extremidades do tempo-espaço), também estão conjunturalmente condicionadas pela “preponderância da historicidade como força mobilizadora da organização e transmutação social”. É nesse sentido que Giddens reforça a importância, na análise das transformações sociais, de se as empreender considerando o chamado “tempo mundial”, pelo que assevera o seguinte:

Insistir em que a mudança social seja estudada em “tempo mundial” é enfatizar a influência de formas variáveis de sistema intersocial sobre as transições episódicas. Se toda vida social é contingente, toda mudança social é conjuntural. Quer dizer, depende de conjunções de circunstâncias e eventos que podem diferir em natureza de acordo com variações de contexto, quando o contexto (como sempre) implica a monitoração reflexiva, pelos agentes envolvidos, das condições em que eles “fazem a história”.

(...)

Ao aludir à influência do “tempo mundial”, não quero dar a entender a disposição de eventos ou acontecimentos num calendário da história do mundo. Refiro-me a duas coisas mencionadas por Eberhard [1965] em seu uso da expressão (embora elas não sejam por ele distinguidas com clareza). Cada uma diz respeito a fatores que limitam as generalizações que poderiam ser feitas acerca de tipos de episódio. Uma refere-se a conjunturas, a outra à influência da cognoscitividade humana sobre a mudança social. Entendo por “conjunturas” a interação de influências que, num determinado tempo e lugar, são relevantes para um dado episódio (...). A conjuntura de circunstâncias em que um processo de desenvolvimento ocorre pode ser muito diferente da de um outro, mesmo que seus “resultados” (...) sejam semelhantes. Para se entender como isso pode ocorrer, é essencial considerar a reflexividade humana (...). As condições conjunturais poderiam ser tratadas como comparáveis com as “condições limítrofes” das leis, não fosse o caso de que elas podem ingressar no pensamento e, por conseguinte, na conduta de atores humanos que estão conscientes delas (GIDDENS, 2009, p. 288-296).

1.1.2. Da aplicação dos elementos epistemológicos da teoria da estruturação aos estudos de caso e da agregação de conceitos auxiliares adicionais.

De acordo com os objetivos analíticos apresentados na Introdução, a tese coteja os casos de ascensão política dos governos de esquerda nos dois países com os maiores contingentes de populações indígenas na América do Sul, a Bolívia e o Peru, como forma de problematizar e analisar as questões mais amplas referentes, por um lado, à caracterização dos governos de esquerda na América do Sul e, por outro, aos potenciais agregadores ou disruptivos da introdução das políticas e dos discursos de identidade nas esferas da ação política e da organização e administração do Estado.

Com esse intuito, e considerando-se como os governos de esquerda que ascenderam ao poder no plano dos Executivos nacionais dos dois países aqueles representados por Evo Morales, do MAS, no caso da Bolívia, e por Ollanta Humala, do PNP, no caso do Peru; o roteiro e o objeto da tese concentram-se na análise das relações dessas duas esquerdas com as temáticas indígenas a partir de suas estratégias discursivas para a conquista eleitoral, das transformações engendradas na esfera institucional e na aplicação das políticas de Estado e das suas relações com os movimentos indígenas originários ao longo desse caminho.

Para melhor conduzir o leitor ao longo dessas análises, traçar-se-ão, neste subtítulo do capítulo teórico, breves considerações acerca da aplicação dos conceitos explicitados a partir das exposições anteriores, nas quais, de forma eminentemente teórica, assentou-se como base ontológica e epistemológica das análises empíricas da tese a teoria da estruturação, de Anthony Giddens. Quando necessário, de modo a melhor adaptar o desenho de pesquisa aos seus objetivos, serão acrescentados outros conceitos, sempre em composição com aqueles já expostos.

1.1.1.2.1. Raízes históricas, neoliberalismo e ascensão das esquerdas: sobre a aplicação dos conceitos de dualidade da estrutura, sobre a interpenetração de múltiplos níveis estruturais, sobre o tempo-mundial e sobre a reprodução e a transformação sociais.

Na análise dos processos de reprodução e transformação social, é mister que se leve em consideração, em primeiro lugar, que os agentes humanos reflexivos e suas capacidades de influenciar nos processos de reprodução ou de transformação social

ocorrem em contextos de interação contextualizados historicamente, e, em segundo lugar, que quaisquer dos dois processos dependem das suas capacidades em articular regras e recursos alocativos e autoritários com vistas a, exercendo a dialética do controle, superar ou reproduzir dimensões estruturais de significação, legitimação e dominação.

Não obstante suas particularidades internas, Bolívia e Peru compartilham, em se tratando da história de sua formação como Estados-nação configurados a partir do estabelecimento de princípios estruturais e de instituições amparados em valores eminentemente modernos – especialmente nos processos de modernização engendrados ao longo do século XX –, as características de serem, cada qual, totalidades sociais nas quais a existência de sistemas intersociais e de extremidades de tempo-espço sempre estiveram presentes. Essas características se expressam nos dois países pela coexistência de estratos populacionais autoidentificados com as identidades *criolla* – ou originariamente hispano-americanas, em se considerando parte de suas elites – em oposição às identidades indígenas, fossem elas as identidades indígenas andinas ou as identidades indígenas amazônicas.

Ao longo desses processos de modernização, até, pelo menos, os anos 1970, os projetos estatais planejados pelas correntes políticas de esquerda, pelas correntes liberais ou pelas correntes de caráter mais à direita do espectro político, em ambos os países, sempre tiveram um caráter integracionista e homogeneizador das populações indígenas no âmbito da construção dos seus respectivos tecidos sociais. A partir dos anos 1970, com o “renascimento da questão indígena” que grassou em diversas regiões da América Latina, ou seja, de processos de busca de legitimação das identidades e modos de vida das populações originárias em oposição à história de tentativa de homogeneização cultural das décadas pregressas, a coexistência de sistemas intersociais e das extremidades de tempo-espço foram novamente trazidos à tona, tendo havido uma nova “politização” do tema das populações originárias e, conseqüentemente, a geração de novas clivagens internas entre grupamentos humanos com autoidentificação étnica diversa. Nos casos de Bolívia e Peru, particularmente, essas clivagens foram erigidas tanto entre populações indígenas em geral e o restante das populações *criollas* ou hispano-americanas como entre as próprias populações indígenas, enfatizando-se a distinção entre as populações indígenas andinas e as populações indígenas amazônicas.

Nesse processo de construção e reconstrução de identidades indígenas como nacionalidades que se desenvolvem no âmbito dos Estados-nacionais, criando-se

contradições e conflitos potenciais, opera-se fenômeno identificado no âmbito do processo de “renascimento indígena” na América Latina pelo antropólogo mexicano Miguel Alberto Bartolomé como:

[P]rocesos de construcción nacionalitaria⁴⁵, entendidos como la búsqueda por constituir sujetos colectivos que apelan por una identidad social compartida basada en una tradición cultural propia o apropiada, y que pretenden relacionarse en términos igualitarios con los otros conjuntos culturales que forman parte de un mismo estado” (BARTOLOMÉ, 2002, p. 151).

Nesse mesmo sentido, é interessante fazer referência ao artigo intitulado “As Etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político”, do mesmo autor, no qual trata exatamente da questão de como a temática indígena possibilita a ocorrência do fenômeno da “etnogênese”, caracterizada como o “processo de construção de uma identificação compartilhada, com base em uma tradição cultural preexistente ou construída que possa sustentar a ação coletiva” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 43). Assim, tais processos de etnogênese permitem que grupamentos humanos que perderam (ou nunca tiveram) suas raízes indígenas articulem-se em torno da identidade indígena pela possibilidade de ação política amplificada que tal filiação enseja, sendo que tais fenômenos são facilitados pelo estabelecimento de políticas públicas e legislações pró-indigenistas, como descreve o mesmo Bartolomé:

Trata-se da dinamização e da atualização de antigas filiações étnicas às quais seus portadores tinham sido induzidos ou obrigados a renunciar, mas que se recuperam, combatentes, porque delas se podem esperar potenciais benefícios coletivos. Em certas oportunidades isso se deve à desestigmatização da filiação nativa, mas frequentemente também às novas legislações que conferem direitos antes negados, como o acesso à terra ou a programas de apoio social ou econômico (BARTOLOMÉ, 2006, p. 45).

Se, em princípio, o “renascimento indígena” operava-se apenas no plano discursivo das contendas e demandas políticas, desde a segunda metade dos anos 1980 e ao longo dos anos 1990, a legitimação dos direitos coletivos indígenas passa gradativamente à esfera institucional, notadamente a partir da adoção, no plano

⁴⁵ Bartolomé (2002, p. 151) explica a utilização do termo “nacionalitária” exatamente para diferenciar a construção social e política que ele pretende daquela identificada com a ideologia do “nacionalismo”, precisamente o que neste texto se fez aprioristicamente, acima, quando se buscou diferenciar as “demandas nacionalistas” dos grupos indígenas dos nacionalismos dos séculos XIX e XX, conforme caracterizados por Eric Hobsbawm (1998, p. 196).

internacional, da Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, em 1989, e do estabelecimento das diretrizes advindas desse documento internacional nas novas constituições boliviana e peruana dos anos 1990, bem como em suas legislações infraconstitucionais e nas políticas públicas a partir de então empreendidas. Nesse período, caracterizado como o dos governos neoliberais, a busca por legitimação dos governos boliviano e peruano no plano internacional foi o propulsor da adoção, inicialmente apenas retórica e seletivamente aplicada, dessas novas normas e diretrizes institucionais advindas dos discursos legitimadores do multiculturalismo no plano internacional de reconstrução e reforço do ideário liberal no período pós-Guerra Fria, não obstante seus efeitos em termos de exposição de contradições estruturais e ampliação dos potenciais conflituais tenha sido diferenciado na Bolívia e no Peru.

Essa adesão aos ditames estabelecidos na esfera da sociedade internacional⁴⁶, por um lado, denota o caráter da interpenetração, em múltiplos níveis estruturais, dos princípios estruturais conformadores da referida sociedade internacional com os princípios estruturais conformadores de sociedades nacionais, e, por outro, reforça que as estruturas normativas e organizacionais estabelecidas no plano do sistema internacional podem vir a estabelecer, no plano de organizações internacionais, uma sua característica de socializadoras de normas em relação aos Estados (FINNEMORE, 1996), funcionando como fontes de legitimação para criação de normas no plano das estruturas de sociedades domésticas (FINNEMORE; SIKKINK, 1998). A par de uma visão mais otimista da interpenetração desses níveis institucionais e das estruturas normativas e organizacionais da sociedade internacional como detentoras de um papel benéfico de transmissão de valores, pode-se considerar tal sistemática, partindo das definições da teoria da estruturação, como formas de constituição de significado e de legitimação tendentes a promover a dimensão de dominação na esfera de uma distinção, no plano do sistema internacional, entre centro e periferia.

De qualquer forma, como o poder nunca é somente coercitivo e as estruturas apresentam, para além deste aspecto, características facilitadoras da agência humana ou da ação coletiva, com a crise do modelo neoliberal ao final dos anos 1990, as transformações institucionais engendradas por tais governos serviriam de incentivos estruturais para a ascensão política das esquerdas na Bolívia e no Peru, com a

⁴⁶ “Existe uma ‘sociedade de estados’ (ou ‘sociedade internacional’) quando um grupo de estados, conscientes de certos valores e interesses comuns, formam uma sociedade, no sentido de se considerarem ligados, no seu relacionamento, por um conjunto comum de regras, e participam de instituições comuns”. (BULL, 2002, p. 19)

semelhança inicial de as demandas políticas das esquerdas representadas, respectivamente, pelos movimentos de base de Evo Morales e de Ollanta Humala, haverem amparado fortemente suas propostas políticas na temática revitalizada dos direitos e demandas dos povos indígenas originários. Nesse processo, portanto, e considerando-se o tempo-mundial de crise do modelo neoliberal e de ascensão de governos com propostas alternativas a esse modelo, é que se operariam, na Bolívia e no Peru, as dialéticas do controle que possibilitariam, por meio da articulação de regras e recursos autoritários estabelecidos no período anterior, sua ascensão ao poder político.

1.1.2.2.Regionalização, sistemas intersociais, extremidades de tempo-espaço, contradições existenciais e estruturais e conflitos.

Para os objetivos analíticos da tese, as noções de “regionalização” e de “zoneamento espaço-temporal”, e seus conceitos derivados de “sistemas intersociais” e de “extremidades de tempo-espaço”, assumem importância nevrálgica tanto para contextualizar a agência dos movimentos indígenas e das esquerdas na Bolívia e no Peru – na caracterização de seus contextos internos e das influências transnacionalmente estabelecidas entre ambos, bem como na análise da ascensão política das esquerdas na Bolívia e no Peru no âmbito ampliado da ascensão das esquerdas na América do Sul – como para configurar os pontos de contradição existencial e estrutural e de potencial de conflito que, no caso da Bolívia, engendraram as (e foram engendradas pelas) transformações institucionais empreendidas ao longo do governo de Evo Morales e do MAS e para explicar o por quê, no caso peruano, transformações semelhantes de reconhecimento dos direitos coletivos indígenas e empoderamento de seus movimentos e organizações representativos, embora suscitadas como objetivos políticos em momentos iniciais, não ocorreram ao longo do caminho de ascensão política e do governo de Ollanta Humala e do PNP.

Historicamente, processos de regionalização e zoneamento espaço-temporal, bem como a conformação de sistemas intersociais coexistindo e conformando extremidades de tempo-espaço, em períodos que oscilaram das relações simbióticas tendentes a reforçar a integração sistêmica às relações conflituosas entre sistemas sociais de diferentes tipos estruturais, sempre estiveram (e continuam) presentes na Bolívia e no Peru. Não obstante sejam caracterizados como Estados-nação cuja formação assenta-se em princípios estruturais derivados de uma matriz ideacional

moderna, qualquer tentativa de análise de seus contextos políticos-institucionais contemporâneos não pode prescindir da consideração das variadas clivagens regionais existentes no plano de seus territórios.

Primeiramente, em ambos os países, há claros e semelhantes processos de regionalização que, derivados de considerações preliminarmente decorrentes de aspectos eminentemente físicos de seus territórios, contribuíram para o desenvolvimento de diferenciações identitárias entre grupamentos humanos ao longo dos processos de ocupação/povoamento e aproveitamento econômico dessas regiões, em perspectiva continuamente dinâmica e sujeita a transformações. Na Bolívia, o fenômeno se expressa pela divisão entre o “altiplano” andino da porção ocidental do país e as “terras baixas” do Oriente, ou *media luna* boliviana, a qual se estende da região do *chaco* até a região amazônica⁴⁷. No Peru, a divisão é tripartite, nomeadamente a “costa”, representada pela região costeira do Oceano Pacífico, de maior nível de urbanização e onde se situam a capital, Lima, e a maior parte da população nacional; a “serra”, representada pelas altitudes andinas e berço da civilização incaica do *Tawantinsuyu*; e a “selva”, na qual se situa sua porção amazônica. Não menos importante para os objetivos analíticos da tese, ainda, é considerar-se que tanto a região andina quanto a região amazônica representam um *continuum* que atravessa os territórios nacionais de Bolívia e Peru, com importantes reflexos transnacionais nas apropriações com conteúdos significativos do território por parte de agentes humanos, de forma individual, coletiva ou em termos de grupos que clamam por sua representação.

Ademais, os reflexos nesses processos de regionalização em seu espectro de forma e caráter, notadamente nas dinâmicas de “renascimento indígena” desenvolvidas desde os anos 1970, têm importantes consequências, conquanto diferenciadas em cada país, nas potencialidades transformadoras/conflituais ou integrativas proporcionadas pela coexistência de sistemas intersociais que, em maior ou menor medida, evidenciam as extremidades espaço-temporais. Esses sistemas intersociais que evidenciam extremidades de tempo-espaço podem ser representados, de uma maneira genérica, na diferenciação entre modos de organização social e formação de movimentos sociais de grupamentos indígenas e o restante das populações *criollas* dos dois países e, de forma mais específica, nas diferenciações e tensões entre os grupamentos populacionais e

⁴⁷ No caso da Bolívia, conquanto tenha perdido sua porção costeira para o Chile na Guerra do Pacífico (1879-1883), esta ainda figura no imaginário da população boliviana, estando a demanda por sua recuperação, inclusive, prevista na *Nueva Constitución Política del Estado*, e sendo constantemente utilizada internamente como elemento de polarização contra o “eterno inimigo” chileno.

movimentos indígenas de origens *quéchua* e *aymara* do altiplano andino e suas contrapartes representadas pelos grupos e movimentos indígenas das regiões amazônicas, com a plêiade de etnias que os compõem. Digno de nota, ademais, no plano da proeminência do “ressurgimento *aymara*” no âmbito do “renascimento indígena” de sentido genérico, é (foi) o papel desempenhado pela cidade de *El Alto*, a maior cidade *aymara* do mundo, no desempenho de práticas sociais reprodutivas dos modos de vida e na reafirmação desta identidade étnica e seu posicionamento como centro irradiador do movimento *aymara* tanto na Bolívia como em partes do Peru.

Por fim, os processos de ascensão política de Evo Morales e do MAS na Bolívia e de Ollanta Humala e do PNP no Peru, não obstante o peso diferenciado dos processos de regionalização internos a cada território nacional, estiveram ambos inseridos em dinâmicas de regionalização e formação de alianças regionais ocorridas no plano da ascensão das esquerdas na América do Sul, com a revitalização de clivagens centenárias ao estilo “bolivarianismo” *versus* “monroísmo” e as dinâmicas diferenciadores entre projetos e alianças desenvolvidos entre os próprios governos de esquerda.

1.1.2.3. Agência humana, ação coletiva e contextos de interação.

Sobre as relações entre a ação de indivíduos e a agência corporativa, seja na forma de organizações burocráticas, associações ou movimentos sociais, bem como sobre a importância e as formas de análise do papel de determinados indivíduos ou grupos de indivíduos no âmbito dos processos de monitoração reflexiva da ação empreendidos na tomada de decisão coletiva desses atores corporativos, as comparações entre entes coletivos serão empreendidas com base, principalmente, em duas dessas três definições: a de organizações e a de movimentos sociais.

Para os objetivos da tese, é nessa diferenciação que são comparadas as ações dos partidos de esquerda da Bolívia e do Peru e dos movimentos indígenas em sentido mais amplo, ainda que, em ambos os casos, os percursos políticos-eleitorais e os governos de Evo Morales e de Ollanta Humala tenham sido marcados por trajetórias que transitaram de relações simbióticas entre organizações políticas e movimentos indígenas até relações de tensão em função da centralização do poder nas organizações representadas pelo MAS e pelo PNP. Essa avaliação comparativa, ademais, tem como fundamento exatamente a da proeminência de indivíduos e grupos de indivíduos sobre outros ao longo dos processos de monitoração reflexiva da ação e do empreendimento efetivo das

ações políticas advindas desses embates discursivos por parte das organizações de esquerda e dos movimentos sociais.

1.2. Da metodologia para a análise da agência humana e seus efeitos na reprodução e na transformação social.

Estabelecidas as considerações ontológicas e epistemológicas do marco teórico da tese, é hora de se apresentar, ao cabo, as formas metodológicas de desenvolvimento da pesquisa. Nesse aspecto, levando em conta a centralidade da teoria da estruturação na formulação deste arcabouço, mais uma vez se recorre a ela, na medida em que Anthony Giddens sugere, como dois momentos essenciais no enquadramento metodológico das pesquisas empreendidas a partir de sua teorização, a análise institucional e a análise da conduta estratégica. Nesse sentido:

Na análise institucional, as propriedades estruturais são tratadas como características cronicamente reproduzidas de sistemas sociais. Na análise da conduta estratégica, o foco incide sobre os modos como os atores sociais se apoiam nas propriedades estruturais para a constituição de relações sociais. Na medida em que se trata de uma diferença de ênfase, não existe uma linha divisória nítida que possa ser traçada entre esses dois tipos, e cada um deles, crucialmente, tem de ser, em princípio, completado por uma concentração na dualidade da estrutura. A análise da conduta estratégica significa dar primazia às consciências discursiva e prática, e às estratégias de controle dentro de limites contextuais definidos. As propriedades institucionais dos cenários de interação são metodologicamente supostas como “dadas”. Temos de ter muito cuidado com isso, é claro, pois tratar as propriedades estruturais como metodologicamente “dadas” não é afirmar que elas não são produzidas e reproduzidas através da agência humana. É concentrar a análise nas atividades contextualmente situadas de grupos definidos de atores. Sugerirei os seguintes princípios como importantes na análise da conduta estratégica: a necessidade de evitar descrições empobrecidas da cognoscitividade dos agentes; uma descrição refinada da motivação; e uma interpretação da dialética do controle (GIDDENS, 2009, p. 339-340).

Considerando-se, portanto, as potencialidades de agência humana e de ação coletiva no sentido de intencionalmente controlar a reprodução social ou engendrar transformações sociais, e considerando-se também os objetivos da tese, os referidos fenômenos deverão ser analisados não em dois, mas em três momentos: 1) um primeiro momento, referente à análise institucional, no sentido de descrever seus elementos diacronicamente reproduzidos até a consolidação das formas institucionais assentadas por meio das propriedades estruturais sincronicamente incidentes, em sua perspectiva

dual, sobre os contextos de interação nos quais se operou a agência humana ou a ação coletiva dos grupos situados de atores a serem analisados; 2) um segundo momento, referente à análise da conduta estratégica desses atores e de suas capacidades, ou não, de utilizarem-se dos incentivos estruturais para superar suas restrições e gerarem transformações institucionais; 3) e um terceiro momento de análise institucional para a avaliação das transformações, comparativamente ao primeiro momento de análise institucional, a referendar se a conduta estratégica dos atores situados gerou, ou não, transformações sociais e avaliar, no caso de ocorrência de mudanças, as perspectivas dessas transformações em termos das contradições e potenciais de conflito e de modificações nas formas de articulação de recursos alocativos e autoritários legitimados por novas regras. Assim, por meio de tais comparações, podem-se avaliar as três dimensões de estruturação de sistemas sociais, ou seja, as dimensões do significado, da legitimação e da dominação, de modo a qualitativamente aferir os efeitos das transformações sociais.

Em tal dinâmica analítica, e partindo do pressuposto weberiano de que a agência humana somente opera enquanto comportamento de um ou mais seres humanos individuais, aceito por Giddens ao referendar a importância das capacidades cognitivas dos agentes, de suas motivações e das expressões das consciências prática e discursiva – na monitoração reflexiva de sua própria agência ou nas monitorações reflexivas exercidas conjuntamente no âmbito dos processos de tomada de decisão em nome de atores coletivos –; as ideias, bem como as possibilidades de sua utilização para fins políticos, configuram-se como o fio-condutor de todas as análises comparativas da tese, ou o seu *leitmotiv*, em sentido análogo ao que se lhe atribui na ópera wagneriana, como o tema recorrente que liga os diversos movimentos de uma obra musical, atribuindo-lhes significado no âmbito de determinada narrativa⁴⁸.

Com vistas a discutir a questão de fundo das possíveis contradições existenciais e estruturais advindas do reconhecimento dos direitos coletivos e legitimação dos modos de vida indígenas no âmbito de sistemas de significação e legitimação eminentemente modernos, decorrentes do reconhecimento, nas esferas institucionais internacional e internas, do multiculturalismo e do interculturalismo; as ideias sobre as quais recairá o foco analítico da tese são aquelas construídas e desenvolvidas no âmbito

⁴⁸ A função metodológica de indicar as ideias como *leitmotiv* do trabalho é exatamente utilizá-las como o elemento de ligação entre conceitos advindos de diferentes ramos do conhecimento, de modo a empreender uma abordagem multidisciplinar mais profícua do objeto de estudo, pois uma mesma ideia pode dar ensejo à constituição de um fato social, um fato jurídico, um fato político, um fato histórico, etc.

de quatro campos semânticos que se inter-relacionam: o étnico-civilizacional das matrizes culturais autóctones, o filosófico-político de matriz moderna, o discursivo e o estrutural-institucional.

O campo étnico-civilizacional, considerando-se a contiguidade geográfica entre os espaços compreendidos pelas fronteiras políticas dos Estados-nacionais Bolívia e Peru e o *continuum* de civilizações indígenas andinas e amazônicas compreendidas no âmbito desses limites políticos específicos, refere-se às matrizes culturais autóctones que serviram como base ideacional para a formação dos discursos utilizados por organizações e movimentos sociais indígenas e como elemento de identificação e/ou diferenciação nos processos de construção identitária engendrados pela ação desses movimentos e organizações.

O campo filosófico é constituído pelos sistemas de ideias, desenvolvidos no âmbito da filosofia e da teoria política ocidentais modernas – notadamente o liberalismo e o marxismo, com suas respectivas variantes –, a partir dos quais se originaram as ideologias professadas pelas organizações e movimentos políticos na Bolívia e no Peru ou aquelas norteadoras da construção das estruturas institucionais estatais dos dois países e daquelas estabelecidas no plano institucional internacional.

O campo discursivo é representado pelos conteúdos dos discursos, das demandas e das justificativas erigidas por organizações políticas e movimentos sociais no exercício de sua ação no cenário político contemporâneo da Bolívia e do Peru, em suas perspectivas eminentemente internas ou em suas interações transnacionais ou internacionais.

E o campo estrutural-institucional é representado pelos significados estabelecidos por meio de princípios, normas, regras e procedimentos de tomada de decisão presentes nas estruturas institucionais estatais e internacionais, compreendendo as dimensões de estruturação dos significados, da legitimação e da dominação e os elementos que ensejam no sentido de controle ou possibilidades de articulação de recursos alocativos e autoritários.

Assim, na medida em que se podem comparar as ideias presentes em cada um desses campos semânticos, identificando-lhes semelhanças e diferenças, é possível traçar a genealogia de determinadas ideias e avaliar o potencial de sua utilização para fins de ação política e para a fundamentação da ação estatal. Metodologicamente, com vistas a operacionalizar essas comparações entre ideias surgidas ou introduzidas em cada campo semântico referido, é importante classificá-los em dois grupos: o primeiro

grupo, o qual compreende os campos semânticos étnico-civilizacional das matrizes culturais autóctones e filosófico-político de matriz moderna, caracteriza-se como o das matrizes ideacionais, ou matrizes de ideação; e o segundo grupo, o qual compreende os campos semânticos discursivo e estrutural-institucional, caracteriza-se como aquele no qual se operam relações dialéticas e de natureza mutuamente constitutiva entre estruturas e agentes, característicos da concepção de dualidade da estrutura.

Por matrizes ideacionais, ou matrizes de ideação⁴⁹, entendem-se os conjuntos de significados ou sistemas de ideias a partir dos quais se originam as ideias presentes nos campos semânticos discursivo e estrutural-institucional, as quais são apropriadas pelos agentes neles operantes para fundamentar ou operacionalizar sua ação, política ou estatal. No âmbito do campo discursivo, pois, essas matrizes seriam as bases a partir das quais se originam os discursos, as demandas e os fundamentos para a ação política das organizações e dos movimentos sociais, bem como os processos de construção identitária por eles engendrados. Em se tratando do campo estrutural-institucional, por sua vez, as matrizes seriam aquelas que fundamentam a estruturação das ordens institucionais estatais, bem como a própria ação estatal, e a da ordem normativa internacional, com todos os seus efeitos em termos do estabelecimento de regras que fundamentam a estruturação e as formas de articulação legitimadas dos recursos alocativos e autoritários.

A utilização do conceito de matrizes de ideação como forma de problematização da questão do multiculturalismo ou da interculturalidade no plano de ordens institucionais modernas, ademais, possibilita que a investigação se opere tendo em vista dois “momentos”, os quais poderiam ser qualificados filosoficamente como o dos discursos externos e o dos discursos internos ao campo semântico advindo do sistema westphaliano e dos demais desenvolvimentos ideacionais representados pelo signo, mais abrangente, da modernidade.

Nesse sentido, os discursos externos referem-se aos discursos destinados a argumentar a validade dos significados estabelecidos no (ou recuperados do) campo semântico étnico-civilizacional das matrizes culturais autóctones, cujos fundamentos, metafísicos, são diferentes dos fundamentos racionais organizadores do mundo

⁴⁹ O termo *ideação* aqui utilizado tem o mesmo significado que lhe atribuí o respectivo verbete do dicionário Aurélio, *in verbis*: “[De *idear* + *-ção*; ingl. *ideation*.] *S. f.* Formação da idéia; concepção: (...)”. O termo *ideacional*, pois, nasce da composição do termo *ideação* com o sufixo *al*, no mesmo dicionário qualificado como: “[Do lat. *-ale*.] *Suf. Nom.* = ‘relação’, ‘pertinência’ (...)”. Assim, matrizes ideacionais seriam aquelas a partir das quais nascem determinados processos mentais de concepção ou de formação de ideias.

ocidental pós-renascentista – seja essa uma “razão iluminista”, uma “razão ‘pura’ positivista”, uma “razão argumentativa”, uma “razão histórica”, ou outra, distintamente qualificada. Assim, os pontos de intersecção entre diferentes culturas, bem como as discussões acerca das *rationales* que poderiam compatibilizar um sistema de ideias com o outro, não obstante seus fundamentos diversos, são as problemáticas que ligam a tese proposta ao debate filosófico mais amplo, de acordo com a condição normalmente estabelecida no meio acadêmico para a validade do trabalho doutoral. Cabe aqui a advertência ao leitor que se tenha adiantado na crítica à eventual desmesura da ambição do trabalho, contudo, de que não se tem pretensão alguma de ser conclusivo acerca da matéria, mas simplesmente emprestar algum grau maior de sofisticação aos argumentos erigidos ao longo da tese.

O segundo dos dois momentos acima definidos, por sua vez, o dos discursos internos ao sistema moderno, é aquele no qual se operam as argumentações posteriores à institucionalização, no plano internacional e no plano doméstico dos Estados-nacionais, dos princípios, normas e regras inspirados pelas ideias advindas do campo semântico étnico-civilizacional, no sentido de aplicá-los à legitimação da ação política ou da condução da atividade estatal.

Com base, portanto, na teoria da estruturação e nas dimensões de estruturação por esta estabelecidas como sendo as de significação e modos de discurso, da legitimação e da dominação, o que se propõe no presente desenho metodológico é exatamente discutir a questão do multiculturalismo a partir da consideração do aspecto aberto a construções e reconstruções ideacionais que a dimensão da significação compreende, notadamente quando novos significados anteriormente não passíveis de validação passam a ser aceitos no plano normativo da dimensão estrutural da legitimação. Nesse sentido, cabe mais uma citação direta das ideias de Anthony Giddens acerca da teoria da estruturação e dos modos de discurso e conhecimento aceitos em contextos de interação:

Para que a interação seja realizada, os participantes fazem uso do seu conhecimento da ordem institucional em que estão envolvidos, de modo a tornar essa interação “significativa”. Entretanto, ao invocar a ordem institucional desse modo – e *não existe outra maneira* de os participantes na interação tornarem inteligível e coerente o que fazem, aos olhos uns dos outros –, eles contribuem com isso para reproduzi-la. Além disso, é essencial ver que, ao reproduzi-la, eles também reproduzem sua “faticidade” como fonte de coerção estrutural (sobre eles próprios e sobre os outros). Tratam o sistema de justiça como uma ordem “real” de relações no âmbito da qual sua

própria interação está situada e a qual ela expressa. E é uma ordem “real” (isto é, estruturalmente estável) de relações precisamente porque eles, e outros como eles em contextos afins e semelhantes, a aceitam como tal – não necessariamente em sua consciência discursiva, mas na consciência prática incorporada ao que eles fazem.

(...)

Assinale-se também como a “faticidade” da ordem institucional está íntima e fundamentalmente ligada ao poder, que ela expressa e facilita nos detalhes da interação. Pois a “aceitação como real”, que está embutida na continuidade mutuamente inteligível da interação, é o próprio fundamento do sistema legal como uma expressão dos modos de dominação. A “aceitação como real” consubstanciada em modos concretos de procedimentos não significa claramente o mesmo que conceder discursivamente legitimação ao sistema, embora, é claro, tampouco o impeça. Como sistema de relações de poder, a “aceitação como real” tem implicações muito mais profundas do que o poder diferencial real que os agentes participantes são capazes de trazer para a interação a fim de que seus pontos de vista sejam levados em conta.

(...)

A identificação das razões dos agentes está normalmente ligada, de modo íntimo, aos problemas hermenêuticos criados pela geração de conhecimento mútuo. Sendo assim, cumpre distinguir o que chamarei de “critérios de credibilidade” dos “critérios de validade” pertinentes à crítica das razões como boas razões. Os critérios de credibilidade referem-se aos de caráter hermenêutico usados para indicar como a apreensão das razões dos atores elucida exatamente o que eles estão fazendo à luz dessas razões. Os critérios de validade referem-se aos de evidência fatural e entendimento teórico empregados pelas ciências sociais na avaliação de razões como boas razões (GIDDENS, 2009, p. 390-391 e 399).

Em linhas bastante gerais, os “critérios de credibilidade” e os “critérios de validade” expostos por Anthony Giddens assemelham-se àquilo que, no plano da teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas, equivaleria aos “apelos de validade”, erigidos pelos “discursos práticos” e pelos “discursos teóricos” por meio dos quais os apelos de validade são apresentados em situações discursivas ideais em que uma audiência e interlocutores idealmente estabelecidos buscam o consenso arrazoado a respeito de uma determinada situação concreta. Nas palavras de Habermas:

To sum up, we can say that actions regulated by norms, expressive self-presentations, and also evaluative expressions, supplement constative speech acts in constituting a communicative practice which, against the background of a lifeworld, is oriented to achieving, sustaining, and renewing consensus – and indeed a consensus that rests on the intersubjective recognition of criticizable validity claims. The rationality inherent in this practice is seen in the fact that a communicatively achieved agreement must be based in the end on reasons. And the rationality of those who participate in this communicative practice is determined by whether, if necessary, they could, under suitable circumstances, provide reasons for their expressions. Thus the rationality proper to the communicative practice of everyday life points

to the practice of argumentation as a court of appeal that makes it possible to continue communicative action with other means when disagreements can no longer be repaired with everyday routines and yet are not to be settled by the direct or strategic use of force. For this reason I believe that the concept of communicative rationality, which refers to an unclarified systematic interconnection of universal validity claims, can be adequately explicated only in terms of a theory of argumentation.

We use the term argumentation for that type of speech in which participants thematize contested validity claims and attempt to vindicate or criticize them through arguments. An argument contains reasons or grounds that are connected in a systematic way with the validity claim of a problematic expression. The “strength” of an argument is measured in a given context by the soundness of the reasons; that can be seen in, among other things, whether or not an argument is able to convince the participants in a discourse, that is, to motivate them to accept the validity claim in question.

(...)

In virtue of their criticizability, rational expressions also admit of improvement; we can successfully identify our mistakes. The concept of grounding is interwoven with that of learning. Argumentation plays an important role in learning processes as well. Thus we call a person rational who, in the cognitive-instrumental sphere, expresses reasonable opinions and acts efficiently; but this rationality remains accidental if it is not coupled with the ability to learn from mistakes, from the refutation of hypotheses and from the failure of interventions.

The medium in which these negative experiences can be productively assimilated is theoretical discourse, that is, the form of argumentation in which controversial truth claims are thematized. The situation is similar in the moral-practical sphere. We call persons rational who can justify their actions with reference to existing normative contexts. This is particularly true of those who, in cases of normative conflict, act judiciously, that is, neither give in to their affects nor pursue their immediate interests but are concerned to judge the dispute from a moral point of view and to settle it in a consensual manner. The medium in which we can hypothetically test whether a norm of action, be it actually recognized or not, can be impartially justified is practical discourse; this is the form of argumentation in which claims to normative rightness are made thematic.

(...) In my view, this follows with conceptual necessity from the meaning of normative validity claims. Norms of action appear in their domains of validity with the claim to express, in relation to some matter requiring regulation, an interest common to all those affected and thus to deserve general recognition. For this reason valid norms must be capable in principle of meeting with the rationally motivated approval of everyone affected under conditions that neutralize all motives except that of cooperatively seeking the truth (HABERMAS, 1984, p. 17-19).

No plano das dinâmicas argumentativas da teoria da ação comunicativa, as interações entre os mundos subjetivos de distintos atores em suas interações com o mundo objetivo e o mundo social dos quais fazem parte, é mediado por elementos culturais, comunicativos e de linguagem ancorados em um “mundo comum da vida”, ou *Gemeinsame Lebenswelt* (ou *Common Lifeworld*, na tradução em língua inglesa), o qual

representaria os estoques cognitivos que possibilitariam os contextos de interação intersubjetiva. Habermas assim o define:

(...) [T]his domain of what can be thematized and problematized is restricted to an action situation that remains 'encompassed' within the horizons of a lifeworld, however blurred these may be. The lifeworld forms the indirect context of what is said, discussed, addressed in a situation; it is, to be sure, in principle accessible, but it does not belong to the action situation's thematically delimited domain of relevance. The lifeworld is the intuitively present, in this sense familiar and transparent, and at the same time vast and incalculable web of presuppositions that have to be satisfied if an actual utterance is to be at all meaningful, that is, valid or invalid (HABERMAS, 1987, p. 130-131).

Se na teoria habermasiana a tônica é a da racionalização do mundo da vida em bases comuns, representando a dinâmica de integração sistêmica com base na busca da verdade em sentido emancipatório, algo como aquilo que Dürkheim intitulou de “racionalização do sagrado” como forma de inserir em uma matriz eminentemente moderna do mundo pós-metafísico aqueles elementos morais e valores que no mundo metafísico eram estabelecidos pelos sistemas religiosos. Na presente tese, ao contrário, o que se pretende analisar é como a inclusão de valores metafísicos em uma ordem normativa originalmente pós-metafísica e moderna pode gerar contradições existenciais e estruturais, as quais, conforme a epistemologia da teoria da estruturação, podem contribuir para o estabelecimento do conflito aberto entre diferentes grupos sociais. A teoria da ação comunicativa, portanto, será utilizada como teoria discursiva como apoio epistemológico para referendar as análises das interações entre os campos semânticos discursivo e institucional.

Agregando aportes da filosofia da mente, o conceito proposto de matrizes de ideação poderia relacionado às ideias de John Searle a respeito dos conceitos de “intencionalidade” e de “background”, notadamente deste (SEARLE, 1995, 1997, 2002). Ao teorizar sobre as capacidades cognitivas dos indivíduos em gerarem representações em suas mentes individuais – intencionalidade individual –, as quais se ancoram em representações mentais coletivamente estabelecidas – intencionalidade coletiva – para possibilitarem as interações humanas significativas, John Searle sustenta que a apreensão de determinada ideia somente faz sentido ao receptor quando

contraposta a tramas de significado preexistentes, ou Background⁵⁰, sendo que essas tramas de significado podem ser aquelas compartilhadas por determinado grupo social e contingentes em relação ao tempo e ao espaço (Background Cultural) ou aquelas comuns a todos os indivíduos, em virtude de sua condição humana comum (Background Profundo) (SEARLE, 2002). As matrizes de ideação representadas pelos campos semânticos étnico-civilizacional das matrizes culturais autóctones e o filosófico-político de matriz moderna, portanto, representariam diferentes Backgrounds Culturais, mas com a diferença que, ao invés de representarem capacidades mentais não representacionais, configuram-se como sistemas de ideias construídos e reconstruídos por meio da consciência discursiva de atores estrategicamente situados, como o conceito de etnogêneses, apresentado anteriormente, ajuda a compreender em relação ao campo semântico étnico-civilizacional das matrizes culturais autóctones.

Expostas, portanto, as bases ontológicas, epistemológicas e metodológicas a serem utilizadas nas análises, a tese parte, nos próximos três capítulos, para as análises empíricas propriamente ditas.

⁵⁰ “O Background é um conjunto de capacidades mentais não representacionais que permite a ocorrência de toda representação. Os estados Intencionais apenas têm as condições de satisfação que têm e, portanto, apenas são os estados que são sobre um Background de capacidades que, em si mesmas, não são estados Intencionais” (SEARLE, 2002, p. 198).

Capítulo II – Sobre as terras, as gentes e as criações das mentes: perspectivas diacrônicas para a análise contemporânea da ação dos movimentos e organizações indígenas e de suas interações com as esferas na Bolívia e no Peru.

“Aprisionada en la férrea armadura del conquistador, la pujante energía del alma aborigen se consume. Estalla la protesta, y el grito unánime resuena de cumbre en cumbre hasta convertirse en el vocerío cósmico de los Andes.”

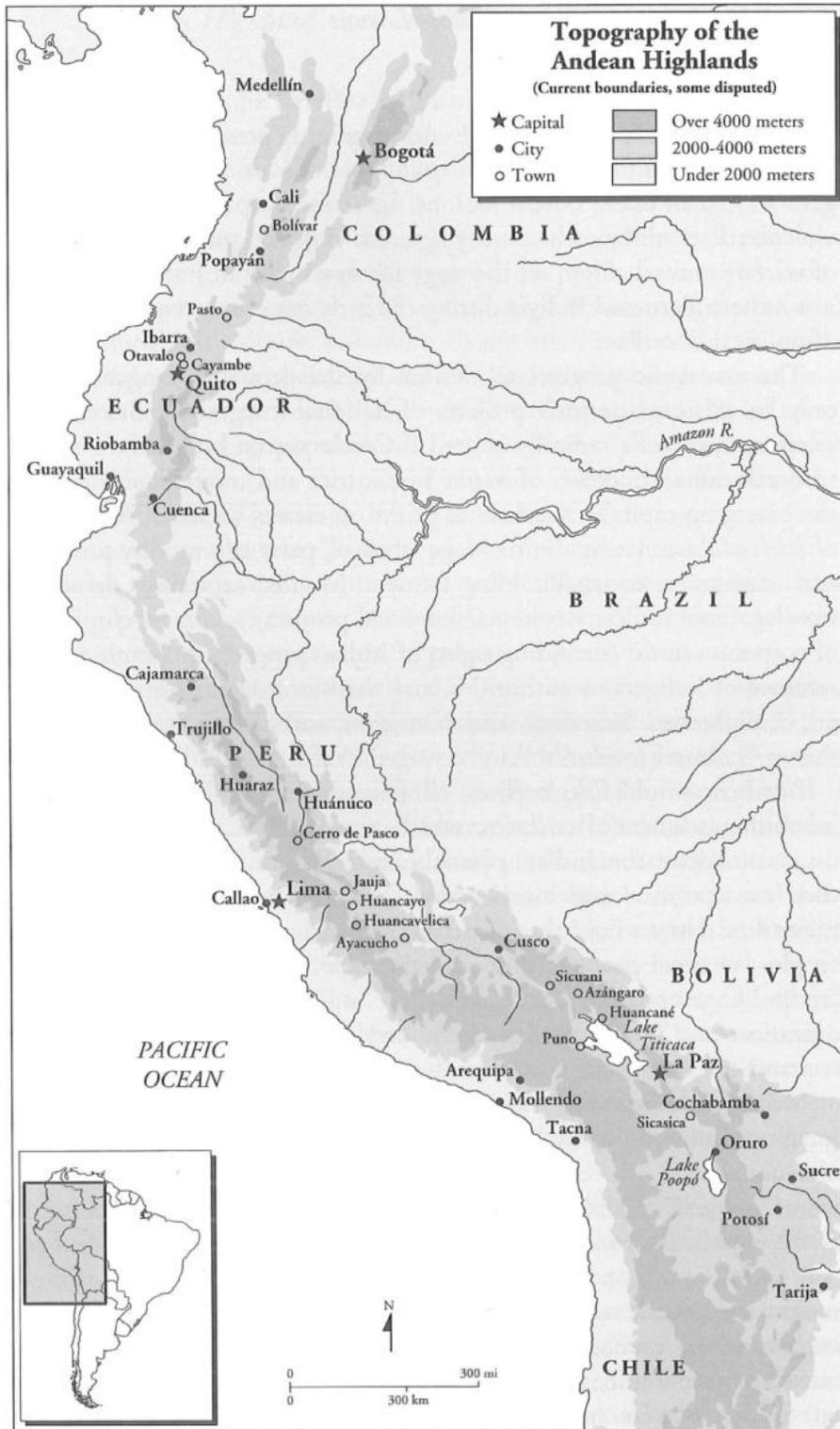
Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*.

O objetivo deste capítulo é apresentar, em perspectiva diacrônica, os gradativos posicionamentos sociais dos grupos indígenas bolivianos e peruanos ao longo dos processos de reprodução e transformação pelos quais passaram as sociedades originárias no âmbito da consolidação das formas de organização social das sociedades *criollas*. Para tanto, o foco das análises recai sobre três pontos: os elementos recursivos alocativos e os contextos de interação derivados da geografia física e da demografia indígena nos territórios dos atuais Bolívia e Peru; os elementos recursivos autoritários e alocativos geradores das circunstâncias de dominação e de reatividade por meio da ação coletiva nas quais se inseriram as populações e os movimentos indígenas ao longo do processo de consolidação institucional das sociedades transplantadas; e o processo de consolidação da memória e da historiografia indígena do período pré-colombiano à contemporaneidade.

2.1. Elementos da geografia física e da demografia indígena de Bolívia e Peru.

Inicialmente, de modo prover ao leitor alguns elementos gráficos facilitadores da compreensão acerca dos argumentos relativos aos aspectos da geografia física e da demografia indígenas, apresentam-se os três mapas abaixo, respectivamente a topografia andina e a localização espacial contemporânea das populações de origem *quechua* e *aymara*, estes os povos indígenas protagonistas ao das narrativas desenvolvidas ao longo do texto.

Mapa I – Topografía andina



Fonte: LARSON, 1999, p. 561.

Mapa II – Localização espacial contemporânea das populações *quechua*



Fonte: ALBÓ, 1999, p. 768.

Mapa III – Localização espacial contemporânea das populações *aymara*



Fontes: ALBÓ, 1999, p. 841.

Demograficamente, em razão dos estigmas historicamente construídos em torno das populações indígenas por parte das elites coloniais durante o Vice-Reinado do Peru e das *criollas* nos Estados-nacionais Bolívia e Peru, os dados censitários acerca das porcentagens dos contingentes indígenas no âmbito das populações totais de ambos os países carecem de exatidão e, conseqüentemente, de plena credibilidade. As razões para tanto se assentam em elementos diversos e historicamente cambiantes, tais como: a abrangência territorial restrita dos recenseamentos, os quais, ao eventualmente não compreenderem as regiões mais pobres dos respectivos países ou ao não contabilizarem populações vivendo em isolamento total ou relativo em áreas remotas das florestas tropicais, acabam por não incluir em suas estatísticas as áreas em que habitam grandes quantidades de indígenas; a manipulação de dados por parte das autoridades no sentido de reduzir os contingentes indígenas por razões políticas, notadamente em períodos nos quais, inspiradas por cânones ideológicos como o “darwinismo social”, se buscava “embranquecer” as respectivas populações; e, reativamente às possíveis conseqüências negativas advindas do estigma sobre a identidade indígena, a própria negação desta por seus detentores. Apenas recentemente, desde o “renascimento indígena” por meio do qual, desde os anos 1970, vem-se valorizando as identidades originárias, bem como pela ampliação, desde os anos 1990, de direitos coletivos assegurados com base nesse fundamento identitário de pertencimento grupal, é que se observa, principalmente na Bolívia, a tendência de revelar as identidades outrora encobertas – inclusive em casos de indivíduos cujo liame de pertencimento às nações indígenas, a seus modos de vida e suas tradições houvesse sido há muito rompido ou nunca houvesse verdadeiramente existido.

Nos anos 1970, mais especificamente no ano de 1978, dentre as várias possíveis fontes para se quantificar as populações indígenas de Bolívia e Peru, Xavier Albó (1999, p. 766-767) adota, defendendo serem os detentores de maior credibilidade, os números expressos no estudo de Mayer e Masferrer (1979 *apud* ALBÓ, 1999, p. 766-767), expostos na tabela abaixo.

<i>País</i>	<i>População indígena total (aprox.)</i>	<i>Percentuais de população indígena na população total</i>	<i>População indígena na área rural andina</i>	<i>População indígena na área urbana andina</i>	<i>Indígenas nas terras baixas</i>	<i>Grupos étnicos indígenas majoritários</i>	<i>Número aproximado de grupos étnicos</i>
Bolívia	3.526.000	59.2 %	2.544.000	793.000	187.000	<i>Quechua</i> e	40

						<i>Aymara</i>	
Peru	6.025.000	36.8%	4.010.000	1.807.000	206.000	<i>Quechua e Aymara</i>	58

Esses números relativos às populações indígenas, conforme comparados adiante na tese, não sofreram variações tão grandes desde então, havendo subido em cerca de 5% as porcentagens de indígenas autoidentificados como tais nos censos mais recentes de Bolívia e Peru, já no âmbito da consolidação do “renascimento indígena”.

2.2. Os povos indígenas originários na Bolívia e no Peru: populações, território e recursos.

Qualquer narrativa que intente versar sobre os povos indígenas originários na Bolívia e no Peru, precedendo a palavra primeva que surja no papel ou na tela, defronta-se com a problemática de escolher o marco no tempo e a abrangência no espaço que lhe sirva de ponto de partida. Com efeito, se são hoje o Peru e a Bolívia frutos de uma concepção moderna de Estado, com domínio eminente sobre território determinado, sequer existiam enquanto tal no passado ao qual remete a expressão “povos indígenas originários”. Os povos foram vários: uns perduram enquanto tais no presente, outros, não fossem da arqueologia os achados, figurariam nas mentes como entes lendários, pois do que havia das gentes ficaram só artefatos, como pontas de lança ou potes de barro. O território, com seus materiais e tamanho, permanece o mesmo desde longínquo antanho – a diferença, com raízes na humana presença, é que hoje se o divide em países, traçadas as áreas com linhas imaginárias. Mas para que o leitor não fique cansado com o introito rimado do subtítulo, passa-se logo ao que realmente precisa ser dito.

Para resolver a questão, recorre-se ao marco teórico da tese, em função do qual se determina a profundidade diacrônica no trato do tema das populações, do território e dos recursos pelo que seja relevante para a análise estratégica da conduta dos atores, de modo a configurar os elementos estruturais – nas dimensões dos significados e modos de discurso, da legitimação e da dominação – incidentes sobre os contextos de agência e ação coletiva de sujeitos e movimentos indígenas atuantes, contemporaneamente, no cenário político de ambos os países. E há uma tríade de motivos a justificar as escolhas, a qual se expõe a seguir.

As escolhas do que incluir na narrativa que segue, portanto, derivam, em primeiro lugar, da consideração do *continuum* geofísico e civilizacional existente entre o que hoje são a Bolívia e o Peru e de como as sucessivas e múltiplas etapas de estruturação social ocorridas nesse espaço, em termos das interações entre homem e mundo físico e entre diferentes sistemas sociais, determinaram a reprodução social de determinadas culturas autóctones e o desaparecimento de outras.

Em segundo lugar, e como forma de limitar o imenso universo de conteúdo histórico, geográfico, arqueológico e etnográfico que demandaria o estudo aprofundado do elemento exposto no parágrafo anterior, a escolha pauta-se pela consideração de como os mitos e cosmovisões, as instituições e os modos de vida de determinadas culturas originárias sobreviveram no tempo, notadamente por meio do reconhecimento de “direitos culturais”⁵¹ individuais ou coletivos e de direitos de propriedade fundiária, sob as sucessivas ordens institucionais que se estabeleceram sobre esse espaço. Nesse sentido, e para explicar o fundamento lógico de como a asserção deste parágrafo limita a proposição do anterior, ao empregar a terminologia “sucessivas ordens institucionais” conjugada com a ideia de “sobrevivência de elementos culturais autóctones”, pressupõe-se haver algo em comum entre o que é “sucessivo” a garantir, na transição de uma ordem para outra, a “sobrevivência” do que lhe é estranho: está-se a referir à “modernidade ocidental” *versus* a “metafísica pré-moderna indígena”. Assim, os elementos diacrônicos da narrativa devem, naquilo que for relevante, retroceder ao período colonial, no qual o espaço hoje ocupado pela Bolívia e pelo Peru compunha parte do Vice-Reinado do Peru, cujos esforços concentraram-se inicialmente no espaço andino e na submissão dos povos que o ocupavam.

Encerrando a tríade, e como ressalva à limitação temporal do seu segundo elemento, nas referências discursivas dos movimentos indígenas contemporâneos, notadamente naquele dentre eles mais ativo politicamente, o movimento ligado à etnia *aymara*, há frequente menção à mitologia da civilização do *Tiwanaku*, a qual, desenvolvida a partir das margens do Lago Titicaca e expandindo-se como império, extinguiu-se anteriormente à chegada dos espanhóis à América e mesmo antes da

⁵¹ O termo “direitos culturais” aparece entre aspas pois esta é uma terminologia típica da segunda metade do século XX, empregada no contexto normativo de ordens jurídicas liberais – nacionais ou internacionais – e com diversos sentidos conotativos e implicações jurídicas pela mesma ensejados, e a análise diacrônica das implicações institucionais do reconhecimento de tais “direitos culturais” precisa regredir no tempo mais que aos meados do século XX.

formação do Império Inca, mas que é referida, com muitas controvérsias, como a origem tanto dos *aymara* como dos primeiros reis Incas, da etnia *quechua*.

2.2.1. Do período pré-colombiano ao fim do regime colonial.

2.2.1.1. Dos primórdios civilizacionais ao Império Inca.

Em se tratando dos Andes e de suas regiões contíguas de vales e terras baixas costeiras e amazônicas, pesquisas arqueológicas referendam que as culturas regionais complexas surgiram e se desenvolveram de meados do primeiro milênio anterior à era cristã (*circa* 500 a.C.) ao sétimo século de nossa era (*circa* 600 d.C.), em uma área geográfica que se estende do sul da atual Colômbia, passando pelo Equador e pelo Peru, até as margens do Lago Titicaca, nas adjacências da atual fronteira entre Peru e Bolívia. Nesse florescer de povos⁵², as contingências da geografia sobre os imperativos da reprodução física desses contingentes humanos impuseram a alternância entre períodos de integração horizontal e inter-regional e períodos de diversificação regional (SHIMADA, 1999, p. 350-351). E, em virtude desse tipo de formação e suas vicissitudes em termos das combinações entre meio ambiente, interação criativa entre homem e natureza e a economia de subsistência é que, no âmbito da arqueologia, cunhou-se a visão da existência de “três mundos dos Andes” (“*Three Worlds of the Andes*”), explicada na citação abaixo:

The dominant geophysical feature of this area, the rugged and lofty Andean range, stretches in a gentle northwest-southwest arc separating wet, lush, and vast Amazonia to the east and the mostly arid, narrow Pacific coast to the West.

Our study area has been commonly described in terms of the “Three Worlds of the Andes” – the coast, highlands, and ‘selva’ (jungle). Travel along the west-east axis anywhere along the Andes involves vertical motion through the “tiered” environmental zones of lowland mid-valley and highland, and for this reason the present work terms this axis the “vertical” axis.

⁵² “In chronology it extends from the latter part of the first millennium B.C.E. to the seventh century C.E. For much of Peru, the beginning and end of this period are marked, respectively, by the spread of Chavín and Wari “horizon styles”. “Horizons” are homogeneous styles that rapidly expanded over large areas. (...) Cultures covered include: Chavín, which is associated with the Early Horizon, Paracas and Nasca on the arid south coast, Lima (also known as Maranga) on the central coast, Vicús (or Sechura), Salinar, Gallinazo (or Virú), and Mochica (or Moche) on the northern coast, Layzón, Cajamarca, and Recuay in the intermontane basins of the North Highlands, all in Peru; La Tolita, Jama-Coaque, Bahía, Guangala, and Jambelí on lush to semiarid coastal Ecuador, and Pukara (also often written Pucara) and Tiwanaku (or Tiahuanaco) in the ‘altiplano’ or extensive, high plateau grassland around Lake Titicaca” (SHIMADA, 1999, p. 350).

Conversely, north-south movement tends to be relatively horizontal, and its axis is labeled so. These dimensions are said to provide environmental diversity and homogeneity, respectively. (...) In reality this is a dynamic continuum. (...) Archaeological remains from the period under study and indigenous folklore recorded in the sixteenth century clearly attest to the persistent material as well as cosmological importance of all three zones for the Andean people (SHIMADA, 1999, p. 360-362).

Essa mobilidade horizontal e vertical dos povos originários andinos, em virtude das condições climáticas seria responsável, ao longo do tempo, pela criação de meios de subsistência dependentes da interação entre as três diferentes regiões, o que geraria o contato e as trocas entre povos que habitavam as três áreas (SHIMADA, 1999; ROOSEVELT, 1999).

Em termos eminentemente arqueológicos, de acordo com pesquisas sobre as trajetórias culturais dos povos das três áreas, conforme estudo de Anna Roosevelt (1999), houve o desenvolvimento de sociedades complexas, na forma de sociedades tribais (“*chiefdoms*”), em todas elas, desde a Era Glacial até a Era Recente, tendo variado, em verdade, as formas de reprodução social em interação com a natureza e com as outras culturas. Assim, as sociedades amazônicas caracterizar-se-iam por serem dependentes de modos de subsistência baseados na coleta e na pesca, e pela necessidade constante de movimentação em virtude das cheias sazonais, não desenvolveram modos de urbanização e agricultura que, de forma mais ou menos sofisticada, seriam empreendidos pelas culturas andinas e costeiras (ROOSEVELT, 1999).

O período de desenvolvimento de formas de urbanização e estatismo nos Andes deu-se entre 550 d.C. e 1450 d.C. (LUMBRERAS, 1999). O primeiro núcleo andino de urbanização e formação de uma forma de estatismo expansionista foi o *Tiwanaku* (ou *Tiahuanaco*), uma civilização que foi o núcleo central de desenvolvimento no sul dos Andes (LUMBRERAS, 1999, p. 522-531) e que até hoje figura no imaginário contemporâneo dos povos indígenas andinos, principalmente dentre os *aymaras* – a posse não-oficial de Evo Morales na presidência da Bolívia, por exemplo, foi feita nas ruínas do *Tiwanaku*, localizada no altiplano do Lago Titicaca, nas imediações de La Paz.

A razão dessa mitologia que sobrevive acerca da civilização do *Tiwanaku* provém, pelo menos, desde o período do início da colonização espanhola do continente. Quando os espanhóis chegaram aos Andes no século XVI, eles registraram um mito localizando a origem dos deuses e governadores do Império Inca no então misterioso

Lago Titicaca, a sul de Cuzco, a quase 4.000 acima do nível do mar. De suas ilhas sagradas e de suas águas, teriam surgido os fundadores de Cuzco, trazendo consigo as artes da agricultura, do tear e outros elementos de seu processo civilizacional. Nas margens do lago em *Tiwanaku*, ainda podiam ser avistadas as ruínas de estranhas edificações, diferentes daquelas dos Incas, e certamente vazias antes do século XVI. O mito de origem dos Incas seria associado, portanto, ao *Tiwanaku*, o qual, do século XVI até o final do século XIX, prevaleceu como o símbolo *par excellence* das formações pré-incaicas e como o objeto dos debates acerca das origens das civilizações andinas. Os debates iniciais no plano da arqueologia giraram em torno das discussões, a partir de pesquisas realizadas nessa área no final do século XIX, a respeito de qual das línguas era a mais antiga, o *aymara* ou o *quechua*, e qual delas seria a língua outrora falada pela civilização do *Tiwanaku*, tendo os pesquisadores estabelecido que o *aymara* era a língua falada pelas populações do *Tiwanaku* e o *quechua* pelos Incas. De qualquer forma, no mesmo período, considerava-se que as origens dos Incas remontavam, verdadeiramente, a uma expansão do *Tiwanaku* para o norte (LUMBRERAS, 1999, p. 522-523).

Foi a partir das escavações de W.C. Bennett, em 1932, contudo, que as evidências começaram a clarificar a sequência dos estágios pré-incaicos no altiplano localizado na atual fronteira entre a Bolívia e o Peru. Assim, as pesquisas mais recentes provam que houve tal expansão, mas em termos bastante diferentes do que tradicionalmente se acreditava. Na verdade, houve uma decomposição do “Horizonte” em dois processos separados de expansão. Além da expansão do *Tiwanaku*, ocorreu outra expansão simultânea, ainda que culturalmente relacionada, dos *Wari* para o sul, em direção a Cuzco, e para o norte, através de diversos territórios, incluindo partes da costa. Nesse meio tempo, a verdadeira área de influência do *Tiwanaku* abrangeu, considerando-se o território atual, o extremo sul da porção costeira do Peru, de Arequipa a Tacna; o norte do Chile, de Arica ao Atacama; os vales de Cochabamba, e a porção sul do altiplano, incluindo Oruro e parte de Potosí, com conexões menos definidas em direção a Chuquisaca, a Tarija e à Quebrada de Humahuaca e aos vales de Calchaquí, estes nas margens dos Andes argentinos (LUMBRERAS, 1999, p. 523-524).

Em suma, as evidências comprovam a existência de uma sociedade capaz de guiar pessoas que viviam em um território imenso e predominante desértico no sentido de consolidar um projeto produtivo e distributivo que, em múltiplas perspectivas, obteve sucesso dos séculos IV ao XII da nossa era, identificando-se o *Tiwanaku* como uma população de agricultores e pastores de rebanhos organizados em torno de uma elite de

especialistas concentrados nos ambientes ao sul da bacia do Lago Titicaca. O seu principal centro era o próprio *Tiwanaku*, no vale central da referida bacia, complementado por assentamentos de menor tamanho, como Paqchiri e Lukurmata, no vale do rio Catari, e Wankani, na área de Desaguadero costeira ao Lago Titicaca. Suas colônias se estendiam pelos vales mais baixos a leste e a oeste do altiplano. Uma rede de mercados ligavam o centro com uma periferia extensiva tanto a sul quanto a leste. As conexões com o norte, para além dos picos de Vilcanota, as quais foram consistentemente durante o período formativo, foram interrompidas pela expansão paralela, naqueles territórios, do Império *Wari* (LUMBRERAS, 1999, p. 530-531).

A origem do Império *Wari*, considerado o verdadeiro precursor do Império Inca, foi a região de Ayacucho, uma bacia serrana ocupada antes do século VI de nossa era por uma formação pré-histórica que os arqueólogos identificam como *Huarpa*, uma forma de vida baseada em pequenas vilas espalhadas entre os picos montanhosos e associadas à formação de pequenos terraços destinados a propiciar espaço para pequenos cultivos e a conter a erosão do solo. Essa origem dos *Wari*, marcada por uma estrutura precária de produção de alimentos, explica suas necessidades de expansão sobre outros grupos e suas características belicosas. Os *Wari* constituíram, portanto, uma síntese dos avanços que a cultura andina tinha atingido até o século VI, tanto no norte quanto no sul. Múltiplas correntes convergiram em um território no qual a receptividade era grande. Assim o era em virtude da inexistência de elites cujas tradições fossem suficientemente fortes para rejeitar inovações, as quais, por outro lado, favoreciam o avanço de seus projetos de conquista e expansão. Esses projetos não incluíam poderosos sacerdotes, mas certamente incluíam a religião, pois ao mesmo tempo em que mantinham suas divindades tradicionais, não excluía a inclusão de outras, novas, em suas práticas religiosas. Por meio dessa coordenação eclética, os *Wari* iniciaram muitas das tradições que mais tarde sustentariam o Império Inca (LUMBRERAS, 1999, p. 531-537).

Assim, os *Wari* construíram uma estratégia de conquista em constante expansão, finalmente consolidando um “Estado” imperial. A partir de sua origem, as conquistas dos *Wari* tiveram início em direção ao sul e depois continuaram para o centro e o norte, principalmente nos vales de Ica e em uma rota que acompanhava os territórios destinados à agricultura “policíclica”, de Cuzco a Cotahuasi, no sul, em direção a Huamachuco, no norte, estendendo-se também em sentido oeste em direção aos vales costeiros adjacentes – essa estratégia de conquista de áreas agrícolas teve excelentes

resultados em Cuzco, no vale do Mantaro e em Callejón de Huaylas, uma região intercordilheiras na porção central da atual serra peruana. Nesse processo, o Império *Wari* cresceu, em suas formações urbanas, a partir de um poder centralizado, de modo que os assentamentos e colônias dos *Wari* foram extensões do “Estado”, determinados pela vontade do poder central e não produto dos desenvolvimentos econômicos endógenos de seus habitantes, os quais, em conjunto, conformavam parte de um projeto político específico. Esse projeto centralizado, por sua vez, centrava-se em uma elite militar, cujas lideranças surgiram – provavelmente – da necessidade de garantir o tráfego de mercadorias entre Ayacucho e os vales de Ica e de proteger os trabalhadores que saíam em busca de fatores de produção fora de seus territórios. (LUMBRERAS, 1999, p. 538-544).

O projeto político dos *Wari* contava, ademais do poder militar, com dois outros elementos infraestruturais, os quais seriam retomados pelos Incas na configuração de seu império: o sistema de estradas e caminhos e o sistema de informação. O sistema de estradas dos *Wari*, conforme fazem crer as evidências arqueológicas, foram bastante desenvolvidos, com uma rede que atingia as regiões que hoje correspondem a Cajamarca, ao norte, e a Cuzco e Arequipa, ao sul. Grande parte desses caminhos parece ter sido incorporada, posteriormente, à “*Qhapaq Ñan*”, a estrada real dos Incas. Quanto ao sistema de informações, os *Wari* criaram as mais antigas versões conhecidas dos *kipus*, os registros em cordas com nós e tramas que seriam amplamente utilizados pelos Incas em seus registros numéricos e históricos (ver item 2.3 deste capítulo). Por fim, o Império *Wari* começou a declinar por volta do século X da nossa era, e, apesar de se haver constituído em um império, sua duração não foi um período de total estabilidade, pois muitos grupos relutaram em serem submetidos. Não obstante, sua época de expansão e domínio atingiu certos objetivos de unificação, e o declínio *Wari* marcou o início de uma nova forma de regionalização nos Andes centrais (LUMBRERAS, 1999, p. 545).

Do século X ao século XII, portanto, opera-se nos Andes um período de reorganização das unidades sociais e políticas que culmina com o surgimento de um série de reinos, os quais seriam, posteriormente e em sua maioria, submetidos pelo Império Inca até meados do século XV. Dentre esses reinos autônomos ressaltam-se o Reino do Chimor, conformado pelos povos habitantes dos *yungas* entre os séculos XII e XIII e expandindo-se a sul e a norte dos vales Trijillo entre os séculos XIII e XIV; os reinos dos vales costeiros centro e sul peruanos; os povos *quechua* do Peru central; os

reinos *aymara* que se espalharam pelo atual altiplano boliviano, provenientes das linhagens *uru* das quais derivaram os *aymara* os *pukina* e os *urukilla*; e os povos *quechua* do sul do Peru, dos quais adviriam mais diretamente os Incas (LUMBRERAS, 1999, p. 549-573).

O Império Inca, ou *Tawantinsuyu*, o império de quatro reinos, era um sistema político imperial que, tendo como centro a sagrada cidade de Cuzco (em *quechua* Qusqu, e hoje chamada de Qosqo ou Cusco), se estendia pelos suas quatro regiões de domínio: *Chinchasuyu*, a noroeste; *Antisuyu*, a nordeste; *Kuntisuyu*, a sudoeste; e *Qullasuyu*, a sudeste. Em se considerando o território atual, este que fora o maior império do Novo Mundo até o período da invasão espanhola, em 1532, abrangia, seguindo-se pelos Andes ao norte, o Peru, o Equador e a maior parte do sul da Colômbia, e em direção ao sul, estendia-se pela Bolívia, o norte do Chile e o noroeste da Argentina. Além disso, seus domínios também cobriam, ao longo desse espaço da cordilheira dos Andes, a maior parte de sua porção costeira e partes da Amazônia ocidental. As tecnologias que os Incas utilizaram para domesticar os variados recursos naturais dos quais dispunham, entre plantas e animais, provinha de um amálgama de técnicas desenvolvidas pelos povos andinos nos séculos anteriores, não obstante o tamanho de seu império fosse incomparável em relação aos esforços imperiais de civilizações andinas progressas. Para os Incas, ao contrário das perspectivas espanholas quando do encontro entre ambos, sua riqueza não consistia nos metais que possuíam, mas sim na sofisticação de seus têxteis, em seus rebanhos de lhamas e alpacas e em seus milhares de depósitos desses materiais espalhados ao longo de seus domínios (ROSTOROWSKI; MORRIS, 1999).

A rápida ascensão do *Tawantinsuyu* (ou *Tahuantinsuyu*), cuja nomenclatura poderia ser especificamente traduzida do *quechua* como “quatro partes unidas entre si” ou “domínio de quatro partes”, foi tão espetacular quanto sua extensão geográfica, pois constituída a civilização Inca em meados do século XIII, seu império estava assentado em meados do século XV⁵³. De seu centro administrativo em Cuzco, os Incas construíram uma rede logística de centros administrativos, estações operadas por mensageiros para circulação de informação, depósitos e templos religiosos todos eles ligados por estradas habilmente construídas. Conforme se expandiam, pela diplomacia

⁵³ A questão das datas é uma discussão ainda em curso, mas os estudos arqueológicos, conquanto não precisem o surgimento dos Incas, têm precisão em afirmar que a constituição do Império Inca já era uma realidade antes da metade do século XV (ROSTOROWSKI; MORRIS, 1999).

ou pela força, se necessária, os Incas encorajavam a diversidade étnica. Ao mesmo tempo, propagavam o *quechua* como sua língua administrativa e impunham como culto supremo sua religião solar – incorporando, contudo, divindades de outras culturas sob este quadro referencial – e como forma administrativa superior o seu próprio modelo – mantendo, contudo, as particularidades administrativas de sociedades, em modelo no qual a heterogeneidade era admitida sob o quadro geral estabelecido desde Cuzco (ROSTOROWSKI; MORRIS, 1999).

No início do século XV, a sociedade Inca era uma das várias grandes sociedades espalhadas ao longo dos Andes. A estimativa populacional do *Tawantinsuyu* em 1520, pouco antes da chegada dos espanhóis, varia entre 6 e 13 milhões de pessoas. Os Incas primeiramente eram uma sociedade menor e aparentemente menos poderosa que outras, notadamente os *chimú* da desértica costa norte peruana. Mas os Incas se espalharam rapidamente de sua base em Cuzco e sua expansão e consolidação ainda estava em curso perto da fronteira entre os atuais Colômbia e Equador quando o pai de *Atawallpa*, *Hauyna Cápac* ou *Wayna Qhapaq* (“Jovem Majestade”), morreu, provavelmente em 1528, durante uma epidemia de varíola introduzida pelos europeus que precedeu sua chegada física aos Andes. Assim, quando Francisco Pizarro desembarcou no norte do Peru em 1532 conduzindo os invasores espanhóis, estava perto de sua conclusão uma guerra civil sucessória travada entre os dois filhos de *Wayna Qhapaq*: *Atawallpa* e *Waskhar*. *Waskhar* morreu pelas mãos dos exércitos de *Atawallpa*, e *Atawallpa*, por sua vez, morreu logo depois nas mãos das tropas de Pizarro, após sua captura no centro da serra de Cajamarca (ROSTOROWSKI; MORRIS, 1999).

2.2.1.2. *O período colonial: genocídio seletivo e etnogêneses, as reformas de Toledo e dos Bourbons e as grandes rebeliões indígenas do século XVIII.*

Um dos elementos fundamentais que explica a forma de relacionamento no âmbito das Índias espanholas entre os conquistadores e os povos indígenas é que a colonização foi empreendida principalmente por estratos médios da sociedade espanhola, cujos membros buscavam fazer fortuna em suas arriscadas expedições para a América. Nesse sentido, se por um lado não foi a alta nobreza que veio desbravar o Novo Mundo, também os colonizadores não foram acompanhados das classes camponesas espanholas, de modo que a força de trabalho utilizada nas terras

descobertas teve que ser provida pelas próprias populações autóctones do continente americano (KLEIN, 2011, p. 26-27; HALPERIN DONGHI, 2005, p. 11-14).

O objetivo deste subtítulo, em virtude do espaço que lhe cabe na organização da tese, não é adentrar em minúcias do regime colonial espanhol, mas enfatizar três aspectos desse processo cujos efeitos desempenhariam consequências posteriores para as populações indígenas de Bolívia e Peru: a resistência indígena à colonização, à destruição de seus lugares sagrados (*huacas*) e, principalmente, à catequização e à aculturação pelos católicos espanhóis – um processo chamado de *Taki Unquy* (ou *Taqui Oncoy*) e ocorrido na década de 1560 –; as reformas empreendidas pelo Vice-Rei do Peru, Francisco de Toledo (1569-1581), na década de 1570, com o objetivo de conter esse movimento e melhor aproveitar o trabalho indígena – pelo que instituiu as *reducciones*, comunidades coletivas indígenas intentadas para desestruturar as organizações autóctones dos *ayllus* e o sistema do tributo indígena em bases comunitárias, cujos documentos constitutivos fundamentariam as demandas indígenas por territórios no período pós-independências –; e o ciclo de rebeliões indígenas do século XVIII que, por aumentarem o temor e o estigma indígenas entre as elites *criollas*, determinariam a constituição do “problema indígena” e a supressão dos direitos estabelecidos no período colonial quando da constituição dos Estados-nacionais de Bolívia e Peru (SPALDING; 1999; KLEIN, 2011; CAMARGO, 2006; HALPERIN DONGHI, 2005; SAIGNES, 1999; GLAVE, 1999). Além disso, ao longo desse processo colonial, outro objetivo mais amplo do subtítulo é explorar a ideia das etnogêneses que, geradas primeiramente pelos colonizadores espanhóis, potencializariam, em diversos momentos da história do Vice-Reinado do Peru e dos Estados-nacionais Bolívia e Peru, a politização da etnicidade indígena e do sentimento de “indianidade” como plataforma de ação política coletiva de grupos humanos identificados como tais (SCWARTZ; SALOMON, 1999).

Em 1532, quando a expedição de Francisco Pizarro adentrou o Império Inca, sua população era estimada em 32 milhões de pessoas (SPALDING, 1999, p. 931), as quais não seriam submetidas tão facilmente como mão-de-obra servil. Essa conclusão remonta ao processo de conquista do Peru, desde 1530, com o início da expedição de Pizarro ao sul do Panamá, até sua morte, ordenada pelo rival Diego de Almagro, em 1541; pelo que se constituiu o Vice-Reinado do Peru, em 1542, e cujo território que hoje ocupam o Peru e a Bolívia, seria inscrito, grosso modo, nas subdivisões administrativas da Audiência de Quito (1563), da Audiência de Lima (1543) e da

Audiência de Charcas (1559)⁵⁴ – esta, em 1776, passaria ao controle do recém-criado Vice-Reino do Prata (SAIGNES, 1999, p. 59-86; SPALDING, 1999, p. 904-955; HALPERIN DONGHI, 2005, p. 11-54).

Esse sistema administrativo colonial espanhol sobre o Novo Mundo, com a chamada “Conquista do Peru”, não prescindiria da mediação entre as autoridades do Império Inca e as populações a este submetidas. Em 1532, quando do encontro entre Pizarro e os Incas, desenrolava-se entre estes uma guerra sucessória iniciada em 1520, quando da morte do último imperador Inca, *Wayna Qhapaq* (ou *Huayna Cápac*), entre os meio-irmãos *Atahualpa* e *Huáscar*, tendo sido o último morto por ordem do primeiro. Em 1533, Pizarro tratou de “condenar à morte” o perigoso legítimo sucessor que sobrara, *Atahualpa*, e, de modo a consolidar uma aliança entre os espanhóis e os soberanos Incas, apoiou aquele que enfim se tornaria o primeiro da linhagem nobre incaica e chefe do Império: *Manqu Inka*. Por essa razão, e pelo sistema de mediação que daí se seguiu entre espanhóis e povos originários, garantiu-se em maior ou menor grau, pelo menos até o período das guerras de independência, a manutenção de privilégios às castas nobres dos indígenas, representadas principalmente pelos “*kurakas*” (chefes nativos, caciques), os quais se tornariam, posteriormente, os coletores de impostos e autoridades políticas e judiciais sobre as populações nativas, submetidos no exercício dessa autoridade pela figura dos “*corregidores de indios*” (SPALDING, 1999, p. 919 e 935-942). “*Kuraka*” é a nomenclatura em *quechua*, a língua do Império Inca, para o chefe de unidades étnicas politicamente estruturadas os quais tinham o poder de mediar, tanto em assuntos políticos quanto religiosos, as relações de seus povos com o mundo exterior – em *pukina*, a nomenclatura era “*qhápaq*”; em *aymara*, a nomenclatura era “*mallku*”, e em *taïno*, eram chamados de “*caciques*”. Durante o domínio Inca, essa função política havia sido reforçada com vistas a atingir seus propósitos imperiais via mediação, mas as responsabilidades mágicas sobre a saúde coletiva e a prosperidade eram transferidas a um “clero”, ou sacerdotes nativos, da confiança e organizados pelo “Estado” imperial incaico (SAIGNES, 1999, p. 61-62).

Nas primeiras décadas de colonização sobre as Índias espanholas, o formato de exploração econômica das novas terras deu-se por meio das “*encomiendas*”, as quais se consubstanciavam em uma garantia de autoridade sobre um determinado grupo de indígenas por meio de um sistema de mediação em que estes eram submetidos à

⁵⁴ Mais especificamente: *Real Audiencia de Quito*, *Real Audiencia de Lima* e *Real Audiencia de la Plata de los Charcas*.

autoridade direta de um líder nativo designado, o *kuraka* ou *cacique*, o qual, por sua vez, era submetido ao “*encomendero*”, o colonizador espanhol que, tendo recebido a garantia de domínio sobre determinada área, tinha a obrigação de converter os nativos ao catolicismo, concedendo-se-lhe, em contrapartida, o direito de usar a força de trabalho indígena como bem lhe aprouvesse (SPALDING, 1999, p. 919 e 935-942). Tendo sido as primeiras *encomiendas* distribuídas pelo próprio Francisco Pizarro aos homens que o acompanhavam na captura de *Atahuallpa*, em 1533; o sistema somente passou a operar de forma mais consistente, devido às reações à submissão por parte dos indígenas e às disputas entre os indígenas das castas superiores para serem designados como *kurakas*, a partir dos anos 1550 (SPALDING, 1999, p. 935-945).

De qualquer forma, o sistema colonial ainda não estava plenamente estabelecido, e foi a religião, bem como a resistência à catequização, que levaria à irrupção de reações indígenas nos anos 1860, as quais seriam subjugadas pelo novo sistema administrativo estabelecido pelo Vice-Rei do Peru, Francisco de Toledo, depois de sua chegada ao Novo Mundo em 1869 – ainda que o processo de desestruturação das sociedades andinas, principalmente pela destruição de seus locais e entidades sagrados (*huacas*), já estivesse em andamento pelo menos desde os anos 1550 (SPALDING, 1999, p. 952-964). Nesse sentido, a ilustrar a forma milenarista em que começou a resistência de mesma natureza consonante o *Taki Unquy* dos anos 1560:

Some ‘kurakas’ were initially favorable to the Christian missionaries; however, they tested the Christian God (or, if we include the other denizens of the Christian pantheon, the Virgin, Christ, and the Saints) against the regional deities in an effort to determine how best to ensure the prosperity of both themselves and their communities. And when the Christian Gods failed to protect against epidemics or end exploitation, the ‘kurakas’ returned to the ancestors and the regional deities. Within a few decades their erstwhile allies would be reviling them for apostasy and idolatry.

Still, for a few years, some ‘kurakas’ struggling to prevent the fragmentation of their societies together with the loss of their own authority and privileges joined the clerics to petition the Spanish crown to defend the natives against the heirs of the ‘conquistadores’. Leaders of a large number of ethnic groups, some of them traditional enemies, met in 1562 at the site of San Pedro Mama near Lima, the location of an important female regional deity also described as the wife of Pacha Kamaq. (...)

In the 1560s there were indications that several of the most important deities began to emerge as foci around which people gathered, convinced that a return to traditional ways might protect them from the Spaniards. In 1564 a Catholic priest reported a religious movement in the southern highlands that was given the name Taki Unqui (SPALDING, 1999, p. 953-954).

O cenário de reação indígena caracterizava-se pelo crescimento de cidades que atraíam populações espanholas ávidas por fazer fortuna com os metais peruanos, missões cristãs, principalmente jesuítas, com crescente militância e ambição e um sistema administrativo sem padronização marcado pela concentração de poder nas mãos dos *encomenderos* e dos remanescentes da nobreza autóctone designados como intermediários na submissão dos indígenas das castas inferiores ao trabalho servil nas minas (*mita*) e na produção de alimentos para toda essa gente (SPALDING, 1999, p. 935-954; SAIGNES, 1999, p. 59-62).

Em 1569, portanto, Felipe II mandou ao Peru um novo Vice-Rei determinado a livrar a coroa espanhola da dependência dos “sistemas estatais” (*polities*) preexistentes, inclusive o Inca e os demais de base étnica local. Assim, o objetivo do Vice-Reinado de Francisco de Toledo (1569-1581), um jovem representante da alta nobreza espanhola, era exercer o reinado sobre a aspirante elite feudal de origem espanhola que o sistema das *encomiendas* formara, sem, contudo, compartilhar a soberania do império colonial em qualquer medida com os indígenas. Para tanto, Toledo encerrou as negociações de paz com a resistência Inca, a qual se havia mantido em seu reduto em Vilacambamba, e, em 1572, seus exércitos capturaram e executaram o último soberano Inca: *Túpac Amaru I*. Do ponto de vista do novo Vice-Rei, três temas eram cruciais para atingir seus propósitos: estabelecer um aparato tributário que extrairia a riqueza das sociedades nativas sem lhes tolher a capacidade de alimentarem a si próprios e aos espanhóis; mobilizar a imensa força de trabalho necessária para minerar a prata dos Andes; e implantar entre uma população parcamente catequizada um rigoroso sistema autorreprodutor de administração paroquial da forma determinada pelo Concílio de Trento (SAIGNES, 1999, p. 62-63).

Entre 1570 e 1575, Toledo realizou uma intensiva viagem de inspeção sobre os territórios sob seu reinado e comissionou juristas e clérigos para compilarem uma “história” da tirania Inca. Além disso, as dinastias nativas que reclamassem haverem sido usurpadas pelo império Inca deveriam ser reconhecidas como dependentes da coroa espanhola e, por intermédio da “patronagem real”, da Igreja Católica. Em Vilcashuaman, Toledo simbolicamente sentou no trono posicionado no topo do templo do sol, construído após a conquista Inca de Huamanga, não para simbolizar continuidade, mas para demonstrar a irreversível substituição do mando incaico pelo espanhol. Além desses atos simbólicos, Toledo empreendeu um vasto programa de “*reducciones*”, ou simplesmente “reduções”, reagrupando cerca de 1.5 milhão de índios

que, anteriormente vivendo em *ayllus* – comunidades indígenas corporativas estabelecidas com base na linhagem étnica e no parentesco em grandes áreas territoriais descontínuas, de modo a integrar os diferentes ambientes naturais necessários para a produção de seus itens de subsistência e reprodução social, e lideradas por autoridades nativas, normalmente hereditariamente designadas com base nas linhagens nobres de cada grupo –, passaram a viver nas 600 *reducciones* criadas entre os anos 1570 e 1580. Nessas reduções, de modo a desconstituir propositalmente a lógica de funcionamento dos *ayllus* e das lideranças nativas tradicionais – não obstante alguns *ayllus* tenham sobrevivido –, os indígenas eram agrupados exatamente com base em sua diferenciação étnica e submetidos a uma liderança designada fora dos padrões tradicionais autóctones de sucessão e linhagem, obrigando-se cada comunidade, ainda, a estabelecer instituições governamentais espanholas, como os “*cabildos*” – espécies de “conselhos municipais” – e os “*corregidores de indios*” – como eram chamados os governadores de distritos. De qualquer forma, e como resultado de longos debates sobre como deveria ser aplicado o absolutismo na América e qual o papel da autoridade política nativa nesse sistema, os *kurakas* continuaram a figurar nas comunidades indígenas, pelo menos até a virada do século XVII para o século XVIII, como os principais mediadores e coletores de impostos – cuja responsabilidade de pagamento era coletiva e a cargo do próprio *kuraka*. Além disso, o sistema tributário indígena estabelecido por Toledo e os documentos que criavam as comunidades indígenas serviriam para, já no período pós-Independências, legitimar as demandas indígenas pelo reconhecimento coletivo da propriedade fundiária (SAIGNES, 1999, p. 63-72).

Em suma, o sistema tributário estabelecido pelas reformas de Toledo determinaria a coexistência daquilo que Luis Miguel Glave (1999) nomeia de duas repúblicas, a “República dos Espanhóis” e a “República dos Indígenas” – ainda que nenhuma das duas fosse verdadeiramente uma república –, em um esquema social e administrativo dual reconhecido oficialmente, cada qual com suas próprias hierarquias e diferenciações *de facto* baseadas em classe, raça e acesso ao poder. No que diz respeito a essa “República dos Indígenas”, representava uma ordem eminentemente colonial, e não um resíduo do poder incaico, na medida em que os indígenas viviam nas reduções, numerados e controlados, sujeitos ao pagamento do tributo e governados por suas próprias autoridades – mas sob o mando efetivo dos espanhóis (os *corregidores de indios*, ou governadores distritais de nativos) –, as quais mediavam suas relações com o Estado e que, na prática, provaram ser os seus mais tenazes exploradores. Ainda que

protegidos por leis extremamente complexas às quais, não obstante, os indígenas sabiam apelar, essas não os protegiam do *status* subordinado que detinham na sociedade colonial, tampouco os livravam da posição de massa de manobra e de bode expiatório nas contendas predatórias entre os indígenas privilegiados e o clero ou a burocracia espanhola (GLAVE, 1999, p. 502-505).

Uma série de transformações ocorridas nesse sistema entre os anos 1680 e 1730, contudo, deságuam no período em que Luis Miguel Glave (1999) enfatiza começar a ocorrer a transição da “era étnica” para a “era camponesa” nos jogos políticos envolvendo os povos originários – o que se consolidaria, entre avanços e retrocessos, no início do século XX, com a sindicalização camponesa, revertida no final do mesmo século com a volta da politização da etnicidade no plano do “renascimento indígena”. Havendo-se estendido por um longo período, o sistema colonial criado por Toledo começaria a ser desmantelado, na prática, nas últimas décadas do século XVII, tendo sido oficialmente desconstituído após a ascensão ao trono espanhol, em 1700, da dinastia Bourbon, quando foram impostas aos indígenas do Vice-Reinado do Peru novas formas de organização. O resultado dessas mudanças pode ser qualificado como o fim do “sistema tributário baseado nas comunidades” – não o fim do próprio sistema tributário, mas sim de sua obrigatoriedade fundada em uma responsabilidade coletiva –, fenômeno que marca também o fim de uma era na qual as afiliações às identidades étnicas pré-incaicas e a liderança nativa baseada em linhagens tradicionais étnicas eram os fatos políticos prevaletentes, o que poderia ser qualificado como o fim da “era étnica” na política e o início da “era camponesa” (GLAVE, 1999, p. 502-508). Nesse sentido:

The crucial time occurred between 1680 and 1730. The seventeenth century was an epoch of abundantly documented ups and downs in the area of fiscal reforms. After the great plague of 1720, the latifundist complex or hacienda, which would long dominate the Andes, took shape. The old system of ‘trajines’, under which long-haul transport was managed as a levy on ethnic groups, gave way to commercial muleteering, controlled by mixed-bloods. As the Bourbon regime embraced forced sale as a means to breathe life into Spain’s export economy, governors of Indians were allowed and then required to make their subjects buy unwanted goods ranging from paper to hardware, called ‘repartos’. Together with the administrative signs that signaled a new conjuncture, there came changes within the indigenous sector itself: reorganization of the ‘ayllus’ so as to remedy the disorders of migration, the redrawing of the ties of reciprocity, greater economic defenselessness, and tendency for indigenous élites to abandon collective ways of confronting colonial pressures and let each tributary face the system alone. The old community-based tribute system was exchanged for the more

detailed and direct 'padrones de tributarios' (list of tributaries), which ended up being true fiscal censuses (GLAVE, 1999, p. 508).

Decorrentes desse novo sistema, três fatores socioeconômicos combinados são tidos como impulsionadores da série de rebeliões indígenas ocorridas ao longo do século XVIII, das quais se destacam as três seguintes: aquela iniciada por Juan Santos Atahuallpa a leste dos Andes, em 1742, na qual liderou os *asháninka* em uma guerra de uma década contra a coroa espanhola; e as duas grandes rebeliões que de 1780 a 1782 se alastraram pelo sul do Peru e pela Bolívia, iniciando com aquela liderada por José Gabriel Condorcanqui – cognominado *Túpac Amaru II* – e aquela desencadeada pelo *mallku* Tomás Katari e continuada por Julián Apasa – cognominado *Túpac Katari* (GLAVE, 1999, p. 507-550). Os fatores socioeconômicos referidos, por sua vez, são os seguintes: a instituição da redução (*reducción*), o sistema tributário e o mercado (GLAVE, 1999, p. 510-514).

Primeiramente, pois, há que se entender que no final do período colonial, o reassentamento indígena promovido por meio do sistema de reduções engendrou a transformação de três fatores importantes no que diz respeito à vida econômica e à subsistência indígenas: variações nas formas de administrar os recursos no âmbito das próprias “reduções”, a quantidade de recursos disponíveis em relação ao número de pessoas as quais deveriam fruí-los e a ligação entre esses dois fatores e as hierarquias internas enquanto as formas de reprodução do poder. Nesse sentido, enfatizando a transição do formato étnico para o formato camponês que passou a determinar a estruturação das “reduções”, os ganhos econômicos advindos da posse da terra e o sucesso de sua inserção no mercado que se formava passaram a diferenciar de maneira mais intensa os diferentes setores no âmbito dessas comunidades do que as linhagens de origem haviam feito até então, de modo que a reprodução do poder que aparentemente continuava a ser feita pelas formas “tradicionais”, dependia, na verdade, da forma como se relacionava o *momentum* da nova ordem com velhos símbolos étnicos e com as “raízes” incaicas na legitimação da liderança (GLAVE, 1999, p. 510-511), dando ensejo cada vez mais aos fenômenos, normalmente referidos aos processos de construção nacional, de “invenção das tradições” ou da construção de “comunidades imaginadas” (ANDERSON, 2008; HOBBSAWM *et al.*, 2012; SAIGNES, 1999, p. 72-77). Esse fenômeno, ademais, ensejou o desenvolvimento de formas cerimoniais, supostamente

remontando a um passado autêntico, as quais se repetiriam nos Andes pelos séculos seguintes (GLAVE, 1999, p. 511).

Em segundo lugar, há que se ter em conta as transformações no sistema tributário colonial. Argumenta Luis Miguel Glave que na sociedade colonial, até a virada do século XVII para o século XVIII, o sistema do tributo indígena era tido como algo natural a essa organização social – parte do grande pacto colonial, parte de um sentimento profundo que combinava relações pessoais de dependência com as lógicas de troca recíproca de favores e presentes e de lealdades à liderança dos *kurakas*. Essa perda da “naturalidade” ocorreu exatamente pelas transformações no mercado, momento no qual o tributo passou a ser, pura e simplesmente, uma imposição econômica, com o desaparecimento de formas não monetárias de tributo e a coleta do tributo em espécie três vezes ao ano, com cada sujeito tributário individual obrigado a pagar pelo menos em duas dessas ocasiões de coleta e com o cálculo do somatório de valores devidos calculados a partir do que se pudesse extrair dos recursos da comunidade sem que se provocasse sua quebra. Assim, a obrigação tributária deixou de ser uma função comunitária, tornando-se uma obrigação de cada “chefe de família” de acordo com a cota determinada pelo seu registro nos “*padrones de tributarios*”. O fim das cotas coletivas foi acompanhado da crescente diferenciação social interna, com o declínio do poder da liderança nativa e uma ligação política mais caracteristicamente econômica, e menos vinculante de fidelidades, com os *kurakas* que, ao intermediarem as relações dos indígenas com o sistema produtivo colonial, figuravam cada vez mais como simples coletores de impostos a serviço da coroa espanhola (GLAVE, 1999, 511-512).

Por fim, há que se considerar também as transformações do mercado que afetaram a sociedade colonial e, mais especificamente, o papel dos indígenas em seu interior. O mercado no período colonial, distante dos ideais liberais de um “livre-mercado”, era caracterizado por ser compulsório, sujeito à aberta manipulação por parte dos grupos de poder e por ser constituído a partir de elos de dependência pessoal e de persistentes vínculos de reciprocidade ritualizada entre os membros dos grupos indígenas. Fosse como fosse, a transição do início do século XVIII transformou esse mercado de um sistema em que as mercadorias eram geradas, produzidas e distribuídas dentro de circuitos étnicos, tornando-se *commodities* somente quando deixassem a esfera da sociedade camponesa indígena; para um sistema no qual as empresas coloniais passaram a controlar diretamente o trabalho produtivo e a vender seus produtos no seio

da sociedade indígena, ou simplesmente traram comunidades indígenas inteiras de modo a conformar os novos latifúndios. Assim, da simples extração dos excedentes da produção das comunidades indígenas, o mercado colonial passou a se alimentar, também, dos indígenas enquanto consumidores forçados dessas mercadorias geradas pela extração continuada dos seus excedentes produtivos (GLAVE, 1999, p. 512-513), o que no século seguinte fundamentaria todo o trabalho servil baseado no endividamento ou na dependência da subsistência dos favores dos novos donos das terras por parte das populações indígenas.

Esses três elementos combinados, os quais modificaram internamente a sociedade indígena, criaram as condições para as rebeliões havidas entre os anos 1740 e 1780 e para o desenvolvimento de um novo senso de identidade, o qual pode ser genericamente caracterizado co “indígena” ou “indianidade”. Em outras palavras, a herança étnica específica de um indivíduo cada vez contaria menos para explicar sua condição de subalternidade do que a categoria genérica de “índio” a qual impunha a todos os grupos étnicos originários um conjunto comum de problemas. Em se tratando, pois, de mentalidades e ideologias, essa era testemunhou o nascimento da “utopia andina”, ou seja, a esperança do renascimento de um império Inca que abrangeria a sociedade indígena como um todo (BURGA, 1988 *apud* GLAVE, 1999, p. 514). Essa nova utopia gerou formas sucessiva de messianismo e de “indianismo” idealizado, impondo novos desafios à nobreza nativa, pois os *kurakas* não mais poderiam ocupar a cômoda posição hierarquicamente garantida de litigantes e negociadores dos interesses de seus grupos étnicos, como os antigos chefes nativos haviam sido em períodos pregressos. Impunha-se aos *kurakas* transcender sua própria cooptação e a má-fama que a acompanhava, na medida em que se haviam transformado em legitimadores dos negócios predatórios dos colonizadores, de modo que passaram a apelar para reformas internas e a se rebelarem contra os abusadores externos. Esse processo, o qual ensejaria o ciclo de rebeliões ao longo do século XVIII, contudo, não foi unânime entre as elites nativas, tendo havido levantes e rebeliões incitadas e lideradas por parte de uns e movimentos de resistência aliada à elite reinol por parte de outros. Ao fim e ao cabo, depois da supressão violenta, nos anos 1780, de todos os levantes, o resultado foi que a nobreza indígena deixou de ser um fator preponderante na vida econômica, social e política da região (GLAVE, 1999, p. 513-555; KLEIN, 2011, p. 74-78).

De qualquer forma, a memória dessa fase do período colonial seria revitalizada diversas vezes em momentos posteriores, notadamente nos período do “renascimento

indígena” que a politização da etnicidade reavivada a partir dos anos 1970 engendraria. E, de uma maneira geral, pode-se atribuir esse potencial para a ação coletiva posterior dos “indígenas”, bem como os preconceitos que sempre acompanharam essa identificação étnica, a esse legado que sobreviveu ao período colonial, o fenômeno das “etnogêneses”.

Na América do Sul, assim como alhures, os regimes coloniais, os quais frequentemente buscaram categorizar os povos que dominavam, ao mesmo tempo geraram, não intencionalmente, novos grupos sociais e, eventualmente, sociedades inteiramente novas. Em diversas ocasiões, essas novas categorias criadas tornaram-se importantes elementos de identificação do *self* para seus membros, e, quando mobilizadas, essas novas identidades transformavam-se em poderosas forças de mudança. Esse fenômeno é definido por Stuart Schwartz e Frank Salomon como o processo de “etnogênese”, ou seja, a forma como novos grupamentos humanos vieram a existir e como eles foram categorizados nas culturas coloniais, com ênfase nos fatores que contribuíram para sua emergência, ou não-emergência, como “novos povos” a compartilharem a crença em suas particularidades, solidariedade e legitimidade (SCHWARTZ; SALOMON, 1999, p. 443). Nesse sentido, a categoria originalmente equivocada de “índio” rapidamente evoluiu de uma generalização amaldiçoada para uma categoria jurídica inovadora com consequências sociais reais, e, a partir de então e de forma mais lenta e ambivalente, para um signo por meio do qual determinados povos passaram a se autoidentificar (SCHWARTZ; SALOMON, 1999, p. 446).

Nesse sentido, as reformas de Toledo pelas quais foram criadas as “reduções” tiveram o papel de realocar conjuntamente povos de diferentes etnias que anteriormente estiveram sob o domínio incaico, ao invés de gerarem os resultados premeditados de desconstituir fidelidades coletivas, acabaram por gerar as consequências impremeditadas de criar uma nova identidade, a “indígena”, a qual, mais que uma regularidade, acabaria por se constituir praticamente em uma uniformização (SCHWARTZ; SALOMON, 1999, p. 453). Semelhantemente ao exposto acima, os autores assim argumentam:

“Indian” villages continued to consist of named corporate parts called ‘ayllus’, defined on kinship criteria (usually as ancestor-focused kindreds) or “sectors” (parcialidades) on political ones. But intergroup relations were shifting from patterns that rested on ritualized reciprocity (or hostility) and Inka political distinctions to patterns based on relations of indirect rule, estate-like inequality, fortunes in the mercantile arena, and “foral”

legalism. New forms of subordination replaced old and in doing so altered the implications of ethnicity even when terms stayed constant (SCHWARTZ; SALOMON, 1999, p. 453).

Outro ponto essencial no processo de etnogênese da categoria do “indígena” em contraposição de alteridade em relação ao europeu foi o processo de unificação linguística operada pelos missionários católicos, com a disseminação das línguas francas que se tornaram o *quechua* e o *nhengatu* ou tupi – contemporaneamente, por exemplo, falar o *quechua* (nas regiões andinas) ou o tupi (nas regiões amazônicas) é considerado um indício dos mais fortes de “indianidade”. Bem antes de 1532, o *quechua* já havia se disseminado pelos Andes – e por partes da região amazônica, pois se tem notícia que Francisco de Orellana, em suas expedições pelo Amazonas no século XVI, já usava o *quechua* como uma espécie de língua franca –, aparentemente partindo de um núcleo no Peru central, primeiramente como língua comercial e posteriormente como língua apropriada pelo império Inca como sua língua de Estado, mas conformando pontos específicos de uso diante de uma miríade de outras línguas nativas desenvolvidas e disseminadas no período pré-colombiano. Diante do insucesso das tentativas do Estado imperial espanhol de impor a utilização de sua língua aos nativos americanos diante da sua heterogeneidade vernacular, a Igreja Católica desenvolveu e eficientemente aplicou o plano de utilizar o *quechua* como língua geral, promovendo-a, no Novo Mundo, como a língua oficial da Cristandade – os primeiros livros publicados na América do Sul, a partir de 1584, foram publicações dedicadas a esse esforço homogeneizador. Assim, no âmbito do antigo domínio Inca, foi a oficialização do *quechua* que parece ter conduzido à extinção, ou à quase extinção – com exceção do *aymara*, língua praticada até os dias atuais –, de uma miríade de línguas nativas andinas, como o *cañari* e o *pukina* (SCHWARTZ; SALOMON, 1999, p. 457).

Assim, diante desta perspectiva da categoria criada do “indígena”, entre o fenômeno do *Taki Unquy* dos anos 1560 e os movimentos de resistência propriamente “indígena” do século XVIII, constituiu-se a partir do autorreconhecimento da categoria nativa abrangente do “indígena”, enquanto signo do autóctone e legítimo – mesmo quando da absorção da mitologia do império Inca, o qual transitou da posição de opressor e inimigo para a de síntese da legitimidade nativa em oposição à opressão europeia –, um quadro ideológico de resistência que seria reivindicado inúmeras vezes depois (SCHWARTZ; SALOMON, 1999, p. 458-459).

Outra figura intermediária entre os “indígenas” e os “europeus” decorrente das etnogêneses e das relações intersubjetivas pós-colonização foi a persistentemente ambígua figura do “*mestizo*”, ou mestiço. O mestiço, caracterizado pela mistura de sangues entre diferentes “castas”, cuja pureza era representada pelo termo oposto de “castiço”, teve diversos *status* no período colonial. Primeiramente, vários mestiços advieram das tentativas de espanhóis chegados ao império Inca de infundirem a sua prole uma nobreza que eventualmente seria aceita na corte espanhola, pelos seus filhos haverem sido gerados com mães de linhagens nobres incaicas. Posteriormente, os “*ladinos*”, como eram chamados os mestiços que dominavam a língua espanhola e as línguas nativas, tiveram um importante papel de intermediação dos povos autóctones tanto com a Igreja Católica quanto com as autoridades coloniais espanholas, o que lhes garantia condições de ascensão social, caso os pais espanhóis os reconhecessem como legítimos. Com a campesinização da sociedade colonial e a gradativa divisão social a partir das funções exercidas pelos indivíduos, os mestiços passaram a ser vistos como casta impura tanto pelos espanhóis “puros” quanto pelos “indígenas” que os desprezavam exatamente por assumirem as posições sociais que eram anteriormente por estes ocupadas. Como exemplo, o termo *aymara* que designa os mestiços, “*cholo*”, quer dizer “cachorro bastardo” (SCHWARTZ; SALOMON, 1999, p. 477-494).

Essa foi, portanto, a herança colonial em relação aos povos indígenas e aos mestiços legada como parte do “problema indígena” que deveria ser enfrentado pelas elites *criollas* das novas sociedades que surgiriam com as independências do Peru e da Bolívia no século XIX.

2.2.2. O período republicano pós-independências no século XIX.

2.2.2.1. O Peru e o “problema indígena” das regiões andinas no processo de construção nacional.

O processo de construção de um moderno Estado-nação no Peru foi um dos mais violentos da América Latina, e dentre os vários dilemas que a elite *criolla* engajada na construção nacional ao longo século XIX teve que enfrentar, sem consenso até os anos

1880, foi a questão sobre como incorporar as populações indígenas no seu projeto de nação, ou, como passou a ser tratada desde então, o “problema indígena”. A derrota do Peru na Guerra do Pacífico foi o principal catalisador de que o problema indígena punha em xeque a própria viabilidade do Peru enquanto nação, havendo-se criado uma mitologia oficial de que a derrota no conflito deveu-se à “depravada” maioria indígena, a qual seria aproveitada politicamente por parte da oligarquia ascendente ávida por reconstruir a máquina administrativa estatal, a ela submetendo as massas indígenas. O mito alicerçava-se no fato de que, em meio ao conflito, lideranças indígenas ascendentes da serra e dos vales andinos peruanos aproveitaram para promover levantes e avançar suas demandas contra as injustiças sociais que desde muito enfrentavam, inclusive com ameaças de traições e estabelecimento de microrrepúblicas autônomas. Em verdade tal atitude foi variada em ao longo da serra peruana: a região sul andina foi, de maneira geral, pacífica no período; no norte andino, pelo contrário, foram forjados pactos com os invasores chilenos; o Vale Mantaro, por sua vez, emergiu como importante foco de resistência e defesa nacional; e em outros locais, como Callejón de Huaylas, houve rebeliões regionais (LARSON, 1999, p. 619-658).

Brooke Larson (1999, p. 620-622) propõe, para entender a magnitude que o “problema indígena” representava para os construtores da nação peruana no século XIX no sentido de efetivar sua assimilação cultural, que se considerem três elementos históricos interligados, referentes à demografia, à estrutura de classes e às relações internas de poder, que marcaram o país no período.

Primeiramente, em termos demográficos, além de os indígenas haverem representado a maioria da população peruana ao longo de todo o século XIX, o período também se caracterizou como a única era na história dos Andes em que a tendência de quase meio milênio de declínio populacional e assimilação (em função da mestiçagem demográfica e cultural) indígena não só foi estancada, mas também revertida. Assim revela a comparação censitária: no último censo colonial sob Vice-Reinado do Peru, em 1795, os indígenas representavam 58% da população; entre 1826 e 1854, os indígenas representavam 59%, sendo de 60% a conta ao longo dos anos 1830; no censo de 1875, o número caiu para 55%, tendência descendente que se intensificaria na transição para o século XX, e no censo de 1940, a população indígena peruana já havia declinado para 40%, em razão da “moderna mestiçagem” (associada à migração, urbanização, expansão do mercado, etc.) (LARSON, 1999, p. 621).

Em segundo lugar, apesar do caos derivado das guerras de independência e do processo de deterioração econômica e fragmentação política interna, o fenômeno não destruiu a produção e o comércio baseado nas regiões camponesas indígenas, na medida em que tal atividade econômica se manteve estável no plano dos mercados inter-regionais, feiras anuais e peregrinações, venda de víveres, artesanato e manufaturas, mineração e comércio de lãs. Além disso, apesar das reformas agrárias liberais que gerariam as disputas pelo domínio fundiário intra-andino, algumas manobras legais tendentes a defender direitos herdados do período colonial garantiram o controle indígena de significativas porções de terra na porção sul dos Andes, pelo menos até os anos 1870, quando enfim se intensificou o processo de expropriação fundiária (LARSON, 1999, p. 622).

Por fim, apesar da abolição dos direitos hereditários das castas indígenas superiores herdadas do período colonial e da supressão das expressões culturais do nacionalismo neoincaico após as sublevações indígenas entre os anos 1740 e 1780, bem como da nova onda de repressão e reformas ao cabo das duas décadas de luta (anos 1810 e 1820) entre realistas e patriotas que culminariam na independência; a nova república não integrou as comunidades indígenas à burocracia centralizada, havendo mantido em diversas regiões indígenas a figura dos *varayuq*, oficiais rotativos com mandatos anuais que representavam e detinham a autoridade sobre comunidades indígenas e seus recursos. Assim, quando do período de intensificação das políticas de expropriação fundiária e demais reformas liberais, puderam se formar redes de autoridades étnicas que mobilizaram as iniciativas de defesa dos direitos indígenas, retardando o processo de submissão absoluta dos indígenas (LARSON, 1999, p. 622).

De qualquer forma, a partir dos anos 1850, com o reerguimento econômico de um Peru integrado ao mercado mundial, notadamente com o *boom* das exportações de guano responsável pelo estabelecimento de uma nova oligarquia na região costeira de Lima e pela adesão às ideologias eurocêtricas, iniciam-se as reformas destinadas a suprimir os resquícios do anacronismo rural no país, principalmente por meio da supressão das terras indígenas e da canalização da sua força de trabalho para as novas necessidades do capitalismo de mercado. Essas reformas, fundamentadas no discurso da cidadania e do liberalismo modernizante, foram introduzidas por meio do Código Civil de 1852 e da abolição do tributo indígena, promulgada em 1854: pelo primeiro, os indígenas passavam a ser definidos e regulados como “indivíduos”, sujeitos aos mesmos direitos e obrigações de todos os outros cidadãos, o que derogava seu tratamento

tradicional como sujeitos coletivos de direitos; e com a abolição do tributo indígena, pela qual o Presidente Ramón Castilla se autoproclamou o “Libertador” dos escravos e indígenas, extinguiu-se o fundamento compensatório da garantia da propriedade fundiária coletiva, pelo que se lhes passava a aplicar o direito contratual privado comum (LARSON, 1999, p. 622-624).

Contrariamente às intenções da oligarquia limeña quando do empreendimento das reformas, gerou-se uma sua contraparte na forma de uma elite agrária baseada na exploração comercial das terras serranas, para a qual a mão de obra dos comuneiros indígenas foi absorvida, em formas variadas de trabalho servil e paternalismo. Apesar do discurso da cidadania, a antipatia das elites costeiras e serranas à “raça indígena” era o ponto em comum em meio ao seu característico faccionalismo, de modo que nenhuma “missão civilizadora” foi posta em prática para resolver o “problema indígena” (LARSON, 1999, p. 624-626).

Com efeito, nas décadas de 1860 e 1870 e nos anos iniciais da Guerra do Pacífico (1879-1883), notadamente nos regimes de Mariano Ignacio Prado (1866-1868), de Manuel Pardo (1872-1876) e de Nicolás de Piérola (1879-1881), o Peru testemunhou uma sucessão de paradigmas políticos conflitantes no tratamento da questão indígena. Em 1866, a tentativa de restabelecimento do imposto indígena (mas sem o restabelecimento de direitos comunais) somada à deterioração das condições de trabalho servil precipitou um levante indígena em Huancané, o qual foi duramente reprimido pela força militar, justificando-se o massacre por meio da redefinição geral dos indígenas como potenciais inimigos da nação. Sob o regime de Manuel Pardo, a tônica foi o projeto modernizador de integração das populações indígenas por meio de políticas educacionais voltadas à formação de mão de obra e “hispanização” por meio da erradicação das línguas originárias e alfabetização, o qual ficou no plano retórico em virtude da resistência das elites serranas que defendiam que a alfabetização dos indígenas representava um perigo à estabilidade da ordem social. Piérola, por sua vez, intitulado-se “Protetor da Raça Indígena”, aplicou políticas paternalistas com vistas a cooptar as populações indígenas para o esforço de guerra, sob a promessa, não cumprida, de restabelecimento dos direitos e privilégios comunais (LARSON, 1999, p. 627-631).

O peso simbólico da transitoriedade entre políticas abertamente anti-indígenas e das inconsistentes e ineficazes políticas paternalistas no sentido de deslegitimar os modos de vida e as etnias indígenas, não obstante sua importância *per se*, conjuga-se

como parte do processo mais amplo de exclusão das populações indígenas, ao longo dos anos 1860 e 1870, de seu tradicional papel no desempenho de atividades produtivas e comerciais no meio rural andino, na porção sul serrana de maiorias *quechua* e *aymara*, pelo que virtualmente desapareceu sua função social no contexto geral da economia e das dinâmicas sociais do país. A contribuir para essa situação estavam três fatores interligados e decorrentes do processo de modernização do “novo sul” peruano, pelo qual se consolidaria, na virada do século XX, como polo comercial efervescente do qual emergiu uma nova aristocracia (latifundiária e comercial) ligada às atividades rurais exportadoras: o *boom* do mercado internacional de lã de alpaca, cuja rentabilidade atraiu setores sociais mais poderosos para a região, com o conseqüente alijamento dos indígenas das atividades pastoris e de suas terras; a ligação ferroviária entre a serra produtora (Puno) e o polo comercial e bancário costeiro (Arequipa) – e entre ambos e os portos do Pacífico –, o que, além de contribuir para o fator anterior, também retirou dos indígenas a tradicional atividade do comércio de alimentos e de condução de muares para os viajantes que seguiam pelos caminhos e estradas que cruzavam suas áreas; e a ascensão social de uma nova classe, a dos mestiços proprietários de terras (*gamonales*), que substituiu a anterior no exercício das atividades pastoris destinadas a prover lã à aristocracia comercial-exportadora branca da costa (LARSON, 1999, p. 631-640).

Se, por um lado, a atração dos latifundiários brancos (*hacendados criollos*) para o sul andino contribuiu para redução das porções de terras disponíveis para que os indígenas exercessem atividades de pequena produção rural e comércio de seus frutos – e para a submissão enquanto mão de obra barata em trabalho servil –; por outro, foram os novos proprietários mestiços (*gamonales*), em sua gana pela ascensão social à custa da eliminação de concorrentes, os que mais diretamente subjugaram os indígenas pela violência, prática que se estenderia nos anos 1870 à região central andina. Além disso, os *gamonales* e, em parte os *hacendados criollos*, foram responsáveis por tornar mais fluida e menos clara as diferenciações raciais, na medida em que cada vez mais passaram a adotar os modos de vida indígenas e a gerar mais miscigenação racial, sendo assimilados pela cultura em relação à qual as elites brancas da aristocracia mercantil costeira haviam sempre cuidado em manter uma clara diferenciação (LARSON, 1999, p. 631-640). E foi exatamente essa “feudalização” da serra peruana que acentuou a sua diferenciação em relação à costa e suas elites modernizadas, conforme descreve Brooke Larson:

This profile [declass  mestizo] points to local transformations that broke down and rearranged rigid ethnic and class categories into something more fluid and complex in Peru's 'altiplano'. Out of an amorphous group of 'misti' [mestizo] landowners and merchants arose a new stereotype: the predatory 'gamonal' landowner living off the miseries of Indian underlings. In racial terms this province  lite crystallized into the archetypical highland mestizo. The social product of Peru's commercial wool revolution, which inflicted havoc on indigenous herding communities, the mestizo 'gamonal' came to represent in nationalist discourses all that was backward and wrong with rural Peru. Rather than being the bearer of "civilization", the 'gamonal' had refeudalized the countryside and, in the process, descended into barbaric (Indian) lifeways (LARSON, 1999, p. 637).

Na serra central, nos anos anteriores   eclosão da Guerra do Pacífico, houve tentativas de resistência dos camponeses indígenas   expansão dos *hacendados*, gerando conflitos agrários de baixa intensidade; situa o que se agravaria, contudo, a partir da invasão chilena durante a Guerra do Pacífico, durante a qual a forma o de grupos guerrilheiros camponeses (*montoneras*) para compor a força de resistência ensejaria a continua o da violência e o colapso da autoridade política peruana na região após o fim do conflito internacional. Esse período de conflitos violentos evoluiu em três fases: 1) durante a guerra defensiva do Peru contra a invasão territorial chilena; 2) a eclosão da guerra civil regional no Peru 1883-1884); e 3) e a consolida o de forças militares armadas contra os "inimigos internos" da na o – os camponeses armados que então passavam a ser rotulados de "bandidos" e "bárbaros" (LARSON, 1999, p. 638-654).

Durante a Guerra do Pacífico, apesar do foco principal do Chile ser a zona costeira rica em nitrato e guano, pelo que anexaria a região de Arica, a invasão estendeu-se às serras norte e central, de modo a forçar o Peru a uma rendi o negociada. Entre 1881 e 1883, a serra central tornou-se o principal foco de resistência, sob o comando do General Andrés C ceres⁵⁵, apoiado pelas tropas de camponeses armados pelas elites da região. Em 1882, o General Miguel Iglesias organizou o "Governo Livre do Norte" e passou a negociar os termos de rendi o ao Chile, concretizado em 1883, pelo Tratado de Anc n, pelo que foi apoiado pelas elites do país, inclusive a latifundiária da serra central, a qual temia o poder de fogo que ganhara a classe camponesa transformada em guerrilha. Entre 1883 e 1884, o General Andrés Cáceres, capitalizando politicamente em cima do acordo de rendi o como uma "trai o"   na o peruana e   sua campanha de resistência, deu início a uma guerra civil que, com o apoio das guerrilhas camponesas varreu a serra central. A partir de 1884, contudo, e buscando

⁵⁵ Autoproclamado presidente entre 1881-1882; e presidente em dois mandatos: 1886-90 e 1894-5.

o apoio das elites peruanas para sua campanha presidencial, as quais temiam a guerrilhas que outrora haviam conformado parte da resistência, Cáceres começou sua campanha militar contra seus antigos subordinados e em 1884, capturou e executou, na parca de Huancayo, o líder Tomás Laimes e seus três ajudantes de ordens. Já presidente, em 1886, Andrés Cáceres empreende forte campanha contra as *montoneras*, tanto com a força militar, como por de seu descrédito e expurgo das memórias oficiais dos heróis de guerra. Em virtude dessas ações, as *montoneras* promoveram duas rebeliões indígenas na região da serra central, nas regiões de Haylas e do Vale do Mantaro, pelas quais os indígenas pleiteavam seu reconhecimento como heróis de guerra e como cidadãos plenos da república peruana. Essas rebeliões, as quais somente seriam debeladas completamente em 1890, marcaram o início das implicações mais claras entre a questão étnica e a ética do nacionalismo, discurso que se tornaria comum no século XX (LARSON, 1999, 641-654).

Os movimentos camponeses de Mantaro e Huaylas, ademais, geraram repercussões que se estenderam para além da serra central peruana, pois, diante da sua divulgação pela imprensa como “guerras raciais”, confrontavam as elites de Lima com as falhas do processo de construção nacional, na medida em que os levantes das massas rurais destruíram a legitimidade da ordem republicana exatamente no momento de crise militar. Como resposta, a “raça indígena” acabou por se tornar o favorito bode expiatório para as falhas republicanas, tendo virado discurso corrente que a derrota na guerra derivara da massa indígena, a qual, por sua natureza, não se comovia com os sentimentos de patriotismo e virtude cívica. Essa suposição dividiria, no início do século XX as opiniões entre dois lados da intelectualidade peruana: aqueles inspirados pelos argumentos de autoridade derivados da importação das teorias do determinismo biológicos, aos quais a ampliação da imigração europeia assumia cada vez mais importância; e a jovem geração de liberais e radicais dissidentes que apontava as causas sociais profundas como a fonte do atraso indígena, pelo que propunham projetos de modernização e assimilação indígena como forma de homogeneizar a comunidade nacional. Na esteira imediata do fim da Guerra do Pacífico, contudo, os dissidentes peruanos pró- indígenas seriam confrontados com o racismo virulento e a intransigência de uma oligarquia fraturada e ávida por reconstruir sua base de poder e legitimidade (LARSON, 1999, p. 654-658).

Assim, o legado do século XIX para o Peru do século seguinte seria, na verdade, um dilema social, pois tanto as elites conservadoras quanto as liberais e dissidentes, não

obstantes suas diferentes propostas para superar as fraturas sociais do país, excluía os indígenas como sujeitos políticos no panorama da cidadania, pelo que cristalizavam a imagem do índio apático e ignorante. Ademais, diante dos discursos racistas que marcaram o período final do século XIX, a mestiçagem cultural não figurava como solução unificadora a direcionar um projeto de reconstrução nacional e abertura política, na medida em que as elites continuavam a considerar o mestiço ascendente socialmente (em termos econômicos) como um pária, alguém que estava apenas um degrau acima dos indígenas na escala evolucionária. De qualquer forma, das tortuosas experiências de construção nacional no Peru no século XIX, emergiriam, no século XX, novos movimentos indígenas capazes de se engajarem politicamente e contestar os caminhos pelos quais se propunha a modernização do Estado (LARSON, 1999, p. 654-658).

2.2.2.2. *A Bolívia andina entre o colonialismo e a modernidade: dos pactos às insurgências indígenas.*

De todos os países andinos, a Bolívia foi aquele no qual o passado colonial adentrou mais profundamente no século XIX, com a manutenção de uma sociedade organizada em um sistema de castas, com uma elite *criolla* que manteve uma cômoda ambivalência em relação à sua maioria populacional indígena, cujos benefícios do trabalho servil cooperaram para manter distantes as reformas liberalizantes na maior parte do período. Com a intensificação das tentativas de implementar as reformas sobre uma sociedade pluriétnica, principalmente sobre as populações *quechua* e *aymara*, a partir dos anos 1860, as duas décadas seguintes testemunhariam um aumento das insurgências indígenas até a eclosão de uma guerra civil nos anos – a Guerra Federalista de 1899. Essa crise *fin-de-siècle* catapultaria a oligarquia liberal da região norte do país e faria grassar as forças do mercado pelo altiplano norte da Bolívia. A guerra e as rebeliões também polarizaram o país como nunca anteriormente, alijando os indígenas de suas heranças territoriais e comunais, tornando-os párias em seu próprio território.

As raízes da escalada de violência entre as comunidades indígenas andinas e o Estado boliviano a partir dos anos 1860 decorrem, em grande medida, do aprofundamento e mesmo do florescimento das comunidades indígenas coletivistas (os *ayllus*) e de suas repercussões demográficas. Em estudo demográfico citado por Brooke Larson (LARSON, 1999, p. 659), além de as populações indígenas representarem 80% da população boliviana total, entre 1830 e 1870 houve um aumento da população

indígena integrantes das comunidades coletivas submetidas aos sistema tributário indígena que, desde o período colonial, legitimava sua propriedade coletiva da terra. O fenômeno é assim relatado:

[There was] a remarkable revival of highland Indian communities in regions of La Paz, Oruro and Potosí (the homes of 80 percent of Bolivia's Indians) in spite of overall population decline. Between 1838 and 1877 the 'comunero' population (that is, village or 'ayllu'-based) grew by 24 percent – even after successive waves of epidemic. In contrast the population of tributaries languished on estates, declining by 4 percent over the same period. Overall, Indian tributaries increasingly adhered to freeholding communities, increasing from 68 percent of all tribute-paying Indians in 1838 to 75 percent in 1877 (LARSON, 1999, p. 659).

Nesse período, contrariamente a outros países andinos como o Peru, a Bolívia continuou a respeitar *de facto* os direitos corporativos indígenas, ainda que formalmente a situação fosse alterada. Um exemplo foi a política do Presidente Bavillán, em 1842, de reformular o *status* jurídico da titulação fundiária indígena, na medida em que determinou que as terras comunitária seriam de propriedade do Estado, com os indígenas figurando como usufrutuários (enfiteutas) de longo-prazo, não obstante essa transição legal pouco tenha feito para reduzir a aplicação dos direitos costumeiros e da jurisdição indígena sobre esses territórios e suas populações. Essa situação se explica, em parte, pois nos anos 1840 cerca de 40% da receita do Estado boliviano provinha do imposto indígena, enquanto suas fortes políticas protecionistas continuavam a aliviar as atividades indígenas da competição estrangeira, da mesma maneira que suas diversas regiões ecológicas, suas regiões e suas “raças” continuavam impermeáveis às forças modernizadoras externas (LARSON, 1999, p. 659-660).

Essa contradição entre as heranças coloniais e a modernidade reverberava através de toda a república, na qual o sistema de castas continuaria a estruturar e legitimar as formas cotidianas de exploração indígena até pelo menos meados do século XX. As autoridades provinciais – dos padres aos prefeitos – continuavam a manter os costumes coloniais de servilismo e subordinação, pelo que continuavam a contar com os *hilacatas* (oficiais das comunidades tradicionais) e com outras autoridades indígenas para enviarem trabalhadores temporários para serviços públicos e privados. Essa dependência duradoura da república da mediação étnica continuou aparente mesmo depois da abolição formal do tributo indígena (imposta formalmente em 1874, pela “*Ley de Exvinculación*”, a qual somente seria aplicada nos anos 1880). Nesse sentido,

burocracias inteiras de regiões como o norte de Potosí continuaram a funcionar com base no tributo e no trabalho de corveia indígenas até parte do século XX, havendo-se gerado conflitos quando o Estado tentava regulamentar formas de serviço indígena sem o aval das redes étnicas de mediação, como o foi em 1889 com a construção de estradas (LARSON, 1999, p. 660-667).

A persistência do pacto tributário implícito sob a égide de uma ambivalente república, em meio às tentativas infrutíferas das elites bolivianas em construir o consenso a respeito de um projeto “civilizador” de longo prazo, teve o condão de manter as bases da militância étnica ao longo do século XIX – revitalizadas no século XX –, a qual girou em torno principalmente da questão das terras comunais. Assim, ao longo toda confrontação entre indígenas e Estado no que diz respeito a seus direitos à territorialidade, suas demandas por terra, autonomia e identidade estiveram baseadas em uma perspectiva histórico-moral derivada dos costumes e instituições coloniais e pré-coloniais. Nesse sentido, as culturas orais, as memórias coletivas, as genealogias, os arquivos comunitários e as celebrações ritualísticas combinavam-se para moldar as interpretações históricas nativas, o que, por sua vez, reafirmava a militância e a identidade étnicas (LARSON, 1999, p. 662).

De qualquer forma, os usos indígenas do passado não restringiram suas possibilidades em alterar suas estratégias políticas e retóricas conforme se alterassem também os equilíbrios de poder e as circunstâncias políticas no contexto de sua militância. Nesse sentido, as estratégias políticas dos grupos indígenas ao longo de grande parte do século XIX foram caracterizadas, dependendo do contexto de ação, por práticas de construção e rompimento de alianças multiétnicas, barganhas no âmbito dos jogos políticos entre facções políticas *criollas*, construção de pactos de patronagem e articulação de redes de solidariedade entre lideranças eminentes das comunidades indígenas, os chamados “*caciques*”. Não obstante as contínuas tentativas de catalisar formas de legitimação assentadas em instituições coloniais, assim que o antigo pacto tributário começou a ruir, no final do século XIX, e as ambiguidades culturais e semânticas da república deixaram de operar em seu favor, as comunidades indígenas alteraram suas táticas e se realinharam ao longo das linhas de fissura entre as facções políticas *criollas*, em coalizões popular-comunitárias que gerariam os explosivos pactos políticos e alianças entre as comunidades *aymara* e o Partido Liberal ao tempo da Guerra Federal de 1899 (LARSON, 1999, p. 662).

Os fatos que desembocaram nesses acontecimentos explosivos e na irrupção violenta das insurgências indígenas depois de um século de paz relativa (desde as revoltas indígenas derivadas da tomada de La Paz por Túpac Katari no final do século XVIII), conforme exposto, derivaram fundamentalmente da questão da erosão gradativa da legitimidade da propriedade coletiva das terras comunais indígenas decorrentes do rompimento do pacto tributário herdado do período colonial. E esse processo teve lugar, precipuamente, entre os anos 1860 e a virada do século XIX para o século XX.

Com a recuperação da atividade mineradora de prata nos anos 1860 e 1870 e o crescimento da atividade comercial-exportadora decorrente do guano, dos nitratos e da própria prata, uma ainda pequena nova oligarquia começou a pressionar o governo no sentido da desregulamentação da atividade mineradora e da emissão monetária, do fim do protecionismo e da promoção da construção de estradas de ferro de modo a garantir aos proprietários de minas um acesso mais barato aos mercados mundiais. Nesse sentido, no início dos anos 1860, os reformistas liberais começaram a construir o consenso em relação à necessidade de desconstituir as bases legais da propriedade comunal indígena com argumentos tanto de base filosófica (a incompatibilidade ideológica entre a sociedade de castas e a cidadania, o comunitarismo indígena e a propriedade privada, etc.) como pragmática (a necessidade de transformar o sistema tributário de um sistema assentado precipuamente no tributo indígena para um sistema de tributação universal da propriedade, angariar receita imediatamente pela venda de títulos de propriedade agrária, a promoção da agricultura comercial nas terras a serem privatizadas, etc.). O que os reformistas não levavam em consideração, e que se tornaria visível nos anos 1870, é que o governo boliviano não teria as condições de lidar propriamente com a resistência indígena decorrente das tentativas de empreender as referidas reformas, na medida em que a Bolívia carecia de estrutura policial nas áreas rurais, de forças militares profissionais, de escolas nas regiões rurais, de um sistema judicial moderno e universal ou de agentes governamentais que pudessem empreender um processo de assimilação das massas indígenas. Em função desses fatores, os anos 1860 foram marcados por reformas e contrarreformas em dinâmicas que oscilaram entre o estabelecimento de ataques econômicos e culturais às formas de vida indígenas e a tentativa de contenção das ameaças de insurreição violenta destes decorrentes (LARSON, 1999, p. 662-663).

A década de 1860 assistiu a duas tentativas frustradas de aplicar reformas ao sistema de terras comunais indígenas: o decreto abortado de 1863 sob a presidência de

José María Achá e as reformas fundiárias aplicadas em 1866 e em 1868 pelo presidente-caudilho, o General Mariano Melgarejo. As tentativas foram frustradas pois o decreto de 1863 sequer chegou a ser implementado, e os decretos de Melgarejo, não obstante aplicados, foram revogados em 1871 pela Convenção Constitucional, como forma de aplacar a escalada de violência indígena nos três anos anteriores, em grau sem precedentes desde o cerco de Túpac Katari a La Paz quase um século antes (LARSON, 1999, p. 663-667).

A questão de fundo comum às falhas de ambos os projetos era a visão utópica do destino das massas camponeses indígenas diante da modernização da vida rural da Bolívia andina. A ideia das reformas propostas (mas não aplicadas) pelo governo de Achá, em 1863, era a subdivisão das terras comunais indígenas e sua redistribuição entre os antigos proprietários, de modo a conformar pequenas propriedades rurais as quais, incentivadas pelos incentivos do mercado, melhorariam a produção agrícola e, eventualmente, transformariam os indígenas em prósperos agricultores. Nesse meio tempo, o governo forçaria os indígenas a adotarem maneiras “civilizadas” de vida, por meio do estabelecimento de multas caso os novos proprietários não edificassem casa nos padrões determinados pelo governo, de acordo com suas vigentes regras sanitárias, ou não construíssem prédios a servirem de escolas para suas crianças. Esse projeto, o qual conformava parte de uma estratégia civilizatória de transformar indígenas em “camponeses” por meio de sua “civilização” compulsória, demonstrava um abissal desconhecimento das necessidades de permanente rodízio das terras agriculturáveis em virtude dos padrões de cultivo e produtividade fundiária nos Andes, o que tornaria impossível o cultivo agrícola em formato capitalista em pequenas propriedades. De certa forma, essa atitude transvestia o real interesse do governo boliviano em aumentar suas receitas por meio da venda forçada mediante leilões de terras tornadas “vacantes” pela impossibilidade de os pequenos proprietários indígenas honrarem seus compromissos estabelecidos pelo Estado (LARSON, 1999, p. 663-664).

A estratégia de aumento de receitas velada no projeto do governo Achá tornou-se evidente nas reformas impostas por Melgarejo em 1866 e 1868, das quais derivaria a escalada da violência indígena e a necessidade de sua posterior revogação. O General Mariano Melgarejo tomou o poder no final de 1864, no ápice do *boom* da mineração da prata, com o propósito de abrir a Bolívia ao capital e aos mercados internacionais e ampliar o poder do Estado, havendo lançado um pacote de reformas que desmantelaram o sistema de tarifas protecionistas, modernizaram o sistema monetário, alienaram

grandes porções do território boliviano e lançaram o primeiro ataque sustentado aos direitos de propriedades comunal indígena desde a era da independência. Nos termos dos decretos de confisco de 1866, Melgarejo transferia a propriedade de todas as terras comunais ao Estado, estabelecendo que todos os indígenas a partir de então vivendo nessas terras estatais deveriam, no prazo de 60 dias, comprar títulos individuais – avaliados em valores entre 2 e 100 pesos – os quais lhes garantiriam o uso da terra pelo período de 5 anos, ao final dos quais deveriam efetuar nova compra de títulos. Essas condições foram agravadas, por sua vez, pelo decreto de 1868, por meio do qual permitia-se que comunidades inteiras fossem vendidas em leilão como unidades e impôs um imposto *per capita* universal, o qual incidia sobre os indígenas com um valor que era o dobro do valor padrão aplicável ao restante da população (LARSON, 1999, p. 663-667).

Ainda que retoricamente alinhada com a anterior proposta liberal converter os indígenas em pequenos proprietários rurais uma vez que comprassem títulos sobre os lotes, os termos duros do decreto de 1868 provocaram uma intensa espoliação das terras indígenas, principalmente pela legitimação da venda de comunidades inteira em um único lote e a um único proprietário, o que punha Melgarejo ao lado da facção pró-latifúndio da oligarquia boliviana, a qual desde os anos 1860 advogava, juntamente com a elite mineira e mercantil, que o sistema de latifúndios era o segredo para tirar a área rural Bolívia do atraso que a caracterizava. Os grandes beneficiários das reformas haviam sido os clientes do regime de Melgarejo, os tradicionais latifundiários que expandiram as fronteiras de suas propriedades para dentro dos territórios indígenas, empresários mineiros de médio porte e membros da elite mercantil; além de indígenas prósperos, frequentemente de linhagens de “*caciques*”, privatizando as antigas terras comunais. De qualquer forma, as reformas de Melgarejo, em virtude de grande parte das compras haver sido realizada por meio de títulos desvalorizados emitidos outrora pelo governo, não atingiu seus objetivos fiscais de aumento da receita estatal. Ademais, as reformas, incidentes em sua maior parte sobre os territórios de ampla maioria *aymara* nas províncias de Sicasica, Omasuyos e Pacajes, geraram uma escalada da violência indígena, sendo que a oposição mais violenta agregou a fúria das comunidades *aymara* de Pacajes e Omasuyos, cujos milhares de índios, juntamente com os inimigos políticos de Melgarejo, sitiaram La Paz em janeiro de 1871, provocando a queda do presidente-caudilho e seu exílio permanente desde então (LARSON, 1999, p. 664-667).

Para aplacar as massas indígenas, portanto, a Convenção Constitucional de 1871 anulou as leis aprovadas durante o governo de Melgarejo, iniciando-se um debate legislativo que oscilava entre duas posições: por um lado, alguns legisladores condenavam a anexação das terras comunais feitas por Melgarejo, argumentando que os decretos Bolivarianos do período logo após a independência haviam dado direitos de propriedade individual aos indígenas; por outro lado, uma parcela dos legisladores passou a publicamente defender que os interesses dos indígenas estariam mais bem protegidos se grandes proprietários paternalistas defendessem-nos do ímpeto predatório de advogados, oficiais e padres mestiços. Foi desses debates que saiu a “*Ley de Exvinculación*”, adotada em 1874, a qual, mesmo que somente aplicada a partir dos anos 1880, os padrões básicos acerca dos direitos de propriedade fundiária dos indígenas daquele momento até meados do século XX (LARSON, 1999, p. 666-667).

Pela “*Ley de Exvinculación*”, concedeu-se o direito de propriedade fundiária individual aos indígenas, abolindo a comunidade como sujeito coletivo de direitos em termos jurídicos, tributários e de titularidade agrária. A lei inclinava-se, assim, no sentido da pequena propriedade indígena, mas além do banimento da propriedade comunal, aboliaram-se também a jurisdição étnica baseada nos costumes e tradições indígenas e demais direitos delas advindos, as quais, não obstante, haviam florescido mediante o reconhecimento por parte da república boliviana sob o sistema do pacto tributário. Além disso, a lei desconstituiu o antigo aparato tributário, estabelecendo uma nova taxa universal sobre a propriedade (*catastro*) a ser paga por meio da nova moeda desvalorizada, os *bolivianos* (a qual, efetivamente, aumentou em cerca de 20% o valor da taxa em referência ao antigo imposto indígena). Depois da vitória eleitoral dos Conservadores em 1880, e sob crescentes pressões fiscais decorrentes da escalada da Guerra do Pacífico, o governo central racionalizou o sistema de taxaço fundiária. Foram designados comissários para padronizar os títulos de propriedade e iniciar a coleta dos tributos sobre as propriedades. As autoridades indígenas foram excluídas de seu tradicional papel de mediadores étnicos entre as comunidades indígenas e o Estado boliviano. Assim, de então em diante, os indígenas passariam a estar sujeitos ao direito civil comum, submetidos à autoridade dos agentes estatais brancos e mestiços e às pressões do mercado imobiliário (LARSON, 1999, p. 667).

Não obstante a aprovação da “*Ley de Exvinculación*” em 1874, o crescimento da insatisfação indígena – com protestos formais endereçados às autoridades governamentais e algumas escaramuças violentas debeladas pelas forças militares – e o

decorrente não cumprimento de suas disposições, forçaram o governo a suspender a coleta de impostos e a venda de terras no início dos anos 1880. Além disso, foram estabelecidas duas “lacunas legais” com vistas a relativizar a aplicação futura da “*Ley de Exvinculación*”. Em primeiro lugar, em novembro de 1883, o Estado concordou em eximir das inspeções governamentais para verificação dos títulos de propriedade todas as terras comunitárias tituladas por documentos do período colonial. Essa concessão legal foi chancelada pela “*Ley Pro-Indiviso*”, por meio da qual permitia-se às comunidades indígenas legitimarem suas demandas coletivas caso apresentassem os títulos coloniais próprios. Em segundo lugar, o governo criou um labirinto burocrático por meio do qual os novos proprietários de terras teriam que consolidar, ou “ratificar”, seus títulos de propriedade, procedimento este que, na prática, concedia tempo para que os indígenas que se sentissem vilipendiados em seus direitos pudessem fazer uso dos meios legais para restabelecê-los. Muitos indígenas utilizariam esses procedimentos para pleitear a anulação da venda de suas terras em virtude de fraudes ocorridas no processo (LARSON, 1999, p. 667-668).

Em termos absolutos, mesmo com as brechas legais criadas para conter a insatisfação indígena, o resultado das reformas liberais sobre os territórios indígenas foram expressivos, pois se em 1880 metade da população rural e metade das terras bolivianas concentravam-se nas comunidades indígenas, em 1930 ambos se tinham reduzido a um terço (KLEIN, 1982, p. 152 *apud* LARSON, 1999, p. 669). De qualquer forma, os efeitos das reformas e da desconstituição das comunidades indígenas não foram homogêneos entre as regiões andinas da Bolívia.

Na região de La Paz, notadamente nas províncias de Omasuyus e Pacajes, concentrou-se a grande expansão das fronteiras dos latifúndios sobre os territórios comunais indígenas. O valor das terras teve grande alta, diante do cenário que a ampliação da atividade mineira teve na ampliação do mercado e da malha ferroviária no departamento de La Paz, o que abriu oportunidades comerciais para a agricultura e a pecuária ao longo do altiplano norte do país. Os latifundiários eram, em sua maioria, membros proeminentes da oligarquia que continuavam a viver e a participar da cena política em La Paz e Sucre, o que abriu oportunidades para uma nova camada de intermediários comerciais articular as trocas urbanas e rurais. Formava-se, assim, uma classe média mestiça de burocratas provinciais, advogados, comerciantes e agiotas que ascendeu diante do colapso das comunidades indígenas e de suas autoridades locais (LARSON, 1999, p. 996).

Nos vales produtores de milho de Cochabamba, uma região em que se entremeavam pequenas propriedades camponesas e grandes propriedades agrícolas comerciais, na qual, por sua intensa integração funcional no fornecimento de alimentos aos mercados locais, as políticas agrárias liberais abriram a oportunidade para que muitos camponeses comprassem pequenas parcelas de terra nas quais anteriormente exerciam suas atividades rurais como meeiros ou arrendatários. Ainda que muitas propriedades tenham ampliado suas fronteiras à custa das terras comunais, a tendência no rico Vale de Cochabamba, aliada à tradição da pequena produção camponesa de alimentos nas bordas das cidades, acelerou na região o processo de “campesinização”, o qual se intensificou no início do século XX. E muitos dos contingentes camponeses que não se integraram a essas novas formas produtivas decorrentes das reformas liberais, em função do encolhimento de suas parcelas de terra, acabaram migrando para suprir a renovada demanda por mão de obra nas regiões onde se expandiam as atividades mineiras de prata, nitrato e estanho (LARSON, 1999, p. 669-670).

Caso ainda diferente foi o dos resistentes *ayllus* da província de Chayanta, no norte do departamento de Potosí, os quais haviam desempenhado uma forte resistência nos ciclos iniciais das reformas liberais e continuaram a lutar, ao longo de todo o período republicano, para restabelecer as autoridades e jurisdições étnicas no âmbito de seus eixos estendidos de redes intercológicas de conexão comunitária e ciclos ritualísticos. Os *ayllus* de Chayanta, os quais haviam mantido uma posição privilegiada durante o período do republicanismo protecionista boliviano sob a égide da manutenção do sistema tributário indígena, sofreram dois golpes em seu equilíbrio social e político na segunda metade do século XIX: o primeiro foi derivado das políticas de livre-mercado dos anos 1860 e 1870, em função das quais perderam sua posição privilegiada de fornecedores de trigo aos mercados urbanos regionais diante da importação da farinha de trigo, a preços mais competitivos, do Chile e do Peru; e o segundo se deu diante das medidas de reforma agrária dos anos 1880, quando a região passou a ser um enclave dos protestos e rebeliões indígenas. Essas rebeliões, ao cabo, gerariam uma retração na aplicação das medidas liberalizantes no norte de Potosí e uma substancial autonomia fiscal de seus *ayllus* na virada do século XX, em razão de duas particularidades políticas, econômicas e sociais nessa região: o interesse velado da burocracia provincial em manter o tributo indígena, o qual continuava a ser a principal forma de financiamento do governo local devido ao isolamento econômico da região e da pequena porção de terras em mãos de proprietários privados; e ao legado histórico de

insurreições e lutas indígenas na área, a qual foi o cenário principal das rebeliões indígenas dos anos 1780 e 1781. Assim, os indígenas desses *ayllus* conseguiram barrar as incursões dos comissionados governamentais coletores de tributos e restabeleceram, na figura dos “*curacas recaudadores*” escolhido entre os “*comuneros*”, a arrecadação do tributo por meio dos mediadores étnicos indígenas, o que representou, além da reassertão do controle dos *ayllus* sobre aspectos críticos da vida comunal indígena, a renegociação de um “pacto tributário” informal com as autoridades provinciais, em oposição aos discursos e políticas liberais hegemônicos (LARSON, 1999, p. 670-671).

Ainda que diante dessas circunstâncias diferenciadas regionalmente, as reformas liberais da segunda metade do século XIX remodelariam as formas de inserção social das populações indígenas dos Andes bolivianos. Por um lado, muitos dos camponeses indígenas perseguiram formas de mestiçagem cultural, migração e ascensão social as quais transformaram as geografias do poder no final do século XIX – e mesmo na região norte do altiplano, no departamento de La Paz, novas oportunidades se abriram para aqueles indivíduos bilíngues que utilizaram suas raízes indígenas para ascender socialmente como advogados, comerciantes e intermediários na contratação de trabalhadores. Por outro, contudo, é inegável que do incremento das exportações, da valorização das terras e da expansão dos mercados a integração econômica da maior parte das populações indígenas impôs-lhes uma posição ainda mais subjugada, e a transição econômica foi acompanhada por uma incursão profunda na vida comunitária indígena, violando as normas internas de sucessão política no âmbito dos *ayllus*, as formas de administração local da justiça, a alocação de terras e sua taxação, as formas ritualísticas e a coordenação do “calendário étnico” (LARSON, 1999, p. 670-673).

Por fim, mas não menos importante, as reformas liberais e as lutas indígenas pelos seus direitos coletivos vilipendiados geraram um fenômeno que se incrementaria ao longo do século XX, tanto no seu início, com o fenômeno dos “caciques empoderados”, quanto no último quartel do século XX, já no âmbito do renascimento indígena: a revitalização do senso de identidade comum e da memória étnica do povo *aymara* por meio da expansão de uma rede transregional de militância coletiva (CHOQUE CANQUI *et. al.*, 2010; ALBÓ, 2002). Sobre esse fenômeno, assim comenta Brooke Larson:

[T]he liberal reforms triggered a massive search by Indians for colonial titles in the legal defense of their lands. It became commonplace for Indian

authorities to travel to colonial archives in Sucre, Lima, and Buenos Aires, in quest of colonial documents legitimating their ancient claims. More fortunate communities had secret caches of colonial documents locked away in their strong boxes, which served as wellsprings of ethnic memory and communal defense well into the twentieth century. This search for ancient land titles revitalized oral histories and gave new meaning to their ongoing struggle over local jurisdictions and contested lands. It also sharpened popular uses of postcolonial discourses, invoking a mythic paternal pact only recently broken by the modernizing state. Indians deployed this rhetorical strategy to condemn the degeneracy and ineptitude of the posttributary state and to legitimize their own actions. No less important, the avalanche of legal protest thrust Indian authorities into the center of long-term campaigns of communal defense. At the same time that civil law sought to level and atomize Indian society, it created the basis for the rise of militant “appointed ‘caciques’” to lead the legal struggle for ethnic revindication in the early twentieth century (LARSON, 1999, p. 673).

Antes que findasse o século XIX, contudo, as redes formadas entre comunidades *aymara* com o objetivo de defender suas reivindicações étnicas, em virtude da dualidade de suas estratégias de ação – por um lado, atuavam de forma pacífica e consoante métodos previstos pela intrincada burocracia estatal *criolla*, como lhes possibilitavam a “*Ley de Exvinculación*” e a “*Ley Pro-Indiviso*”; por outro, continuavam a empreender ações violentas, por meio de insurgências, de tomadas de terra e de ataques aos agentes e patrimônio estatais –, seriam manejadas politicamente pela elite oposicionista boliviana, com resultados desastrosos para ambos os lados. Desde os anos 1880, com a escalada das ações indígenas no sul andino, onde se concentrava a mineração da Prata e a base do poder político e econômico do Partido Conservador e da oligarquia de Sucre, a qual dominava o governo e o congresso; já se conformavam alianças entre *ayllus* (como os de Chayanta e Charcas) e setores do Partido Liberal. No final dos anos 1880, o Partido Liberal já fazia circular sua propaganda por intermédio das ramificadas redes de comunicação desenvolvidas entre a população indígena rural e mineira, estabelecendo, notadamente no norte do departamento de Potosí, os seus enclaves de clientelismo indígena. Mas foi em meados dos anos 1890, com o colapso do preço da prata e a conseqüente erosão do poder político e econômico da oligarquia do Partido Conservador, concomitantemente à transição do centro econômico e político da Bolívia para La Paz, em virtude do *boom* da mineração do estanho cujas minas se concentravam no centro e no norte do país, que se tornou mais aguda a política faccional entre as elites e mais claro o cisma regional decorrente do crescimento do norte e da derrocada do sul (LARSON, 1999, p. 673-683; KLEIN, 2011, p. 152-158).

Aproveitando o momento histórico e na tentativa de lograr sucesso eleitoral no pleito do ano de 1896, o Partido Liberal empenhou-se em ampliar sua base de apoio entre a população indígena do norte, utilizando-se para tanto das redes estabelecidas entre as comunidades insurgentes das províncias de Oruro e La Paz. Essa poderosa aliança política entre liberais e indígenas, a qual seria transformada em aliança militar quando a derrota eleitoral dos Liberais conduziu-os ao caminho das armas, desembocando na Guerra Federalista de 1899 (opondo Conservadores-Constitucionalistas e Liberais-Federalistas), foi construída por dois líderes: o Coronel José Manuel Pando e Pablo Zárate Willka (LARSON, 1999, p. 673-683; KLEIN, 2011, p. 152-158).

Antes da conformação dessa aliança, Pablo Zárate Willka já se havia estabelecido como um líder *aymara* letrado, viajado e amplamente respeitado em virtude de suas ações como mediador em conflitos agrários entre diferentes comunidades e em campanhas nas quais peticionou às instâncias políticas defendendo as demandas de comuneiros, razões pelas quais havia contribuído para a consolidação de redes de interação política e de solidariedade étnica ao longo de todo o altiplano andino (CHOQUE CANQUI *et al*, 2010, p. 24-27; LARSON, 1999, p. 673-683)). Havendo-se consolidado, pois, como uma espécie de caudilho indígena que havia participado de conflitos e rebeliões em nível nacional, seu papel na formação da aliança com os liberais *criollos* foi o de agregar-lhe a base indígena conformada principalmente pelas comunidades *aymara* do norte boliviano, as quais se transformariam, quando da eclosão da Guerra Federal de 1899, em seu “exército indígena”. Nesse sentido, ainda que asseverasse sua lealdade em relação ao Partido Liberal, não era um seu mero cliente, pois pessoalmente punha-se na condição de aliado e par do líder liberal, o General Pando, conforme se pode depreender de sua dupla autoqualificação durante o conflito de 1899, em termos de suas patentes militares: “General de Divisão no Exército Federal” e, concomitantemente, “Comandante-em-Chefe do Exército Indígena” (LARSON, 1999, p. 675-677).

Não obstante a aliança militar entre Liberais-Federalistas e indígenas, e semelhantemente ao que ocorrera anteriormente com as tropas indígenas camponesas do General Andrés Cáceres durante a Guerra Civil peruana que se seguiu à Guerra do Pacífico, as forças indígenas militarizadas acabaram por transformar a Guerra Federal de 1899 de um conflito entre elites adversárias em uma guerra étnica e de classes, na medida em que se apresentou como oportunidade para que antigas comunidades

indígenas vilipendiadas em seus direitos promovessem ações revanchistas em relação à elite latifundiária e seus agentes estatais. Assim, de aliados, Pando e Willka passaram a inimigos, o que redundou na captura, no julgamento e na execução de Pablo Zárate Willka – a partir de então intitulado “o temível Willka” – e mais 288 outros indígenas condenados (LARSON, 1999, p. 679-683).

O julgamento de Pablo Zárate Willka, conhecido como “*El proceso Mohoza*” e estendendo-se por vários anos em sessões realizadas em Mohoza, Inquisivi, Oruro e La Paz, acabou por se converter em um julgamento de toda a “raça indígena”, eivado que esteve dos “argumentos de autoridade” baseados nas teorias fundamentadas no darwinismo social, expressos ao longo de infindáveis debates científicos, legais e filosóficos ao cabo dos quais se concluiu pela inapetência social dos indígenas. Configurava-se, a exemplo do que ocorrera no Peru no final do mesmo período, o “problema indígena” e a nova obsessão nacional de conquistar a “raça indígena”, cuja solução apresentou-se como sendo a da sua submissão na esfera social à posição de trabalhadores manuais subalternos confinados às zonas rurais, em espécie de “*apartheid social*” informal (LARSON, 1999, p. 681-683). De qualquer forma, a luta indígena pelo reconhecimento de seus direitos e a conformação das redes de solidariedade *aymara* estavam assentadas, e o exemplo de Pablo Zárate Willka fundamentaria, dez anos depois de sua morte, a ascensão do movimento cacical, ou movimento dos “caciques empoderados” (COQUE CANQUI *et al.*, 2010, p. 24-32; ALBÓ, 2009, p. 24-26; ALBÓ, 2002, p. 179-181).

2.2.2.3. *Os povos indígenas das regiões amazônicas do Peru e da Bolívia: entre o isolamento e a aniquilação.*

Na vasta região amazônica que conforma parte dos Estados que sucederam o domínio da Coroa espanhola no início do século XIX – Venezuela, Colômbia, Equador, Peru e Bolívia –, não obstante as porções de território remotamente situadas nas quais as populações indígenas viveram (e, em menor medida, ainda vivem) em relativo isolamento, a maior parte dos povos originários encontrados nas planícies (*llanos*) e nas áreas florestais ribeirinhas dos rios da Bacia Amazônica passaram por formas de adaptação, diretamente ou mediadas por outros povos indígenas, decorrentes de longos processos de conquista, de empreendimentos missionários religiosos e de outras formas de dominação anteriormente ao ciclo de independências das repúblicas sul-americanas.

Essa vasta região, tendo em vista suas características geofísicas, pode ser dividida em duas partes: uma porção norte-amazônica (conformada pelo maciço da Guiana e pelas planícies (*llanos*) localizadas na região do baixo Orenoco e de seus afluentes) e uma porção sul-amazônica (conformada pelas áreas de florestas tropicais localizadas entre os rios Negro, Caquetá, Marañon, Ucayali, Madre de Dios e seus afluentes, componentes da Bacia Amazônica). Considerando-se essa divisão geográfica, as regiões amazônicas dos territórios de Bolívia e Peru se situam na porção sul (HILL, 1999, p. 704-712).

A essa divisão geográfica latitudinal das terras baixas amazônicas em duas metades, correspondem, de maneira geral, diferenciados processos históricos de ocupação territorial e de dominação de populações originárias, tanto em virtude das características especificamente relacionadas aos seus ambientes físicos quanto em razão das características culturais dos seus povos originários, em termos de resistência coletiva à adaptação e à dominação. Essas diferenças se expressaram desde o período colonial, na medida em que a morfologia dos *llanos* da porção norte-amazônica, mais propícios à agricultura e à pecuária que as terras inundadas das áreas ribeirinhas da porção sul-amazônica, aliada à menos tenaz resistência indígena à penetração dos colonizadores, permitiram que as missões jesuíticas espanholas se desenvolvessem de maneira mais estável que na porção meridional da Amazônia. Nesta, o domínio dos modos de transporte fluviais por parte dos portugueses engendrou-lhes a supremacia no domínio territorial e populacional em relação aos espanhóis, o que foi causa de permanentes conflitos. De qualquer forma, a menor penetração espanhola no período colonial nos territórios amazônicos do que viriam a ser a Bolívia e o Peru, garantiu que nestes as populações indígenas fossem menos afetadas, em termos de redução demográfica, quando das guerras de independência, ao contrário da porção setentrional, onde houve a ampla prática de circunscrição obrigatória dos indígenas para lutarem junto às forças realistas ou independentistas (HILL, 1999, p. 706-712).

A par de determinadas semelhanças, principalmente contextuais, é importante notar que os efeitos da expansão colonial sobre os territórios amazônicos do que viriam a ser a Bolívia e o Peru, e dos avanços posteriores das fronteiras de ocupação promovidos pelos governos dos respectivos Estados-nação, ocorreram de maneira diferenciada de acordo com suas particularidades, ainda que se tenham desempenhado influências recíprocas entre uns e outros.

Nas terras baixas peruanas, os *asháninka* (ou *campa*), os *aguaruna* e outros grupos resistiram ativamente às tentativas dos missionários franciscanos de

estabelecerem seus assentamentos, tendo sido frequentes os assassinatos de missionários religiosos no início do século XVIII. Nos anos 1740 e 1750, o quadro se agravou, pois os colonos espanhóis chegaram a abandonar temporariamente seus assentamentos nas terras baixas peruanas, em função da derrota das forças militares espanholas pelos *asháninka* liderados por Juan Santos de Atahualpa. Foi somente no último quartel do século XVIII que a Coroa espanhola renovaria seu interesse pelas terras baixas peruanas, em virtude da percepção de que a região poderia ser fonte de produtos agrícolas e silvícolas para o abastecimento das cidades mineiras andinas, estabelecendo uma série de projetos oficiais para avançar este intento: construção de estradas, colonização, proteção policial, provisão de terras e ferramentas para seu cultivo e isenção de tributos para os colonizadores. Os resultados dessas políticas foram variados: desde a formação relativamente estável de assentamentos de missionários e agricultores ao longo do vale do rio Huallaga, até a irrupção de conflitos interétnicos entre colonos e grupos indígenas nas áreas ribeirinhas do rio Madre de Dios, resultando na destruição de cidades e na morte de quase todos os colonos que as habitavam (HILL, 1999, p. 708).

Se no último quartel do século XVIII, o centro-sul das terras baixas do que hoje conforma o Peru foi marcado pela tênue expansão das fronteiras de ocupação devido às resistências indígenas, na província de Mainas, região centro norte da porção amazônica do território peruano atual correspondente às áreas adjacentes aos rios Putumayo, Caquetá, Vaupés e Negro, a tônica foi a violenta competição entre as forças militares portuguesas e espanholas, redundando na supremacia portuguesa na conquista dessas regiões e nos processos de escravização de suas populações indígenas. Reativamente, a Coroa espanhola mandou tropas armadas para conter os ataques portugueses aos seus missionários e colonizadores assentados ao longo dos rios Ucayali, Marañon e Napo. De qualquer forma, os povos indígenas que resistiram à escravização, à realocação e às “guerras de resgate” (aplicadas aos casos anteriores), acabaram por se tornar vítimas, nos anos 1780, das epidemias de gripe, varíola, sarampo e outras doenças contagiosas que agravaram as perdas demográficas, o que levou a que, no final do século, os sobreviventes houvessem abandonado as áreas ribeirinhas da maior parte dos rios da região (HILL, 1999, p. 708-709).

Com a derrocada do império colonial espanhol e o período das guerras de independência, houve um alento temporário às populações indígenas dessas áreas, na medida em que foi possível uma relativa recuperação demográfica daqueles grupos e

culturas que não haviam sido completamente dizimados. Essa situação, contudo, seria modificada a partir de meados do século XIX, com o intenso processo de ocupação territorial amazônica que se estenderia até as duas primeiras décadas do século XX, principalmente em função do *boom* da extração de látex para a produção da borracha (HILL, 1999, p. 712-717 e 739-753).

Com a necessidade de superar o endividamento internacional peruano decorrente dos conflitos de independência, os recursos angariados na Era do Guano (1840-1880), período no qual o país consolidaria seu perfil de exportador de matérias-primas, foram a fonte de financiamento dos projetos estatais para a colonização da região amazônica, a qual despontava como nova fonte fornecedora de alimentos e demais produtos florestais. Esses projetos, primeiramente engendrados por intermédio de missionários franciscanos e colonizadores e posteriormente por meio da concessão para a exploração de extensas áreas florestais por empresas estrangeiras, contavam com a utilização do trabalho das populações indígenas da região, concebidas como “selvagens” e suscetíveis de serem submetidas às mais variadas formas de trabalho servil (HILL, 1999, p. 712-717 e 739-753).

Com a alta da demanda internacional pela borracha a partir de meados do século XIX, a extração do látex e a produção da borracha se transformariam na principal atividade econômica das terras baixas peruanas, a qual seria responsável pela formação de grandes aglomerados empresariais estrangeiros e pelo surgimento dos “barões da borracha”. O resultado, devido às formas de submissão dos indígenas ao trabalho e ao contexto de competição internacional pela soberania de vastas áreas florestais, foi a dizimação de contingentes gigantescos de povos originários. Assim, a relativa autonomia que gozavam esses povos em virtude de suas ações violentas responsáveis por conter as incursões de missionários e colonizadores seria transformada, entre os anos 1880 e 1920 e diante das novas e poderosas forças responsáveis por conduzir essa nova fase de expansão de fronteiras, em uma era de escravização, migrações forçadas e genocídio (HILL, 1999, p.742-753).

Em um contexto no qual o Peru e seus vizinhos disputavam territórios cada vez mais cobiçados e cujas fronteiras não eram ainda bem definidas, o governo do General Ramón Castilla empreendeu uma série de iniciativas para garantir o domínio peruano sobre as áreas localizadas nas margens e junções dos rios Caquetá e Putumayo, Chanchamayo e Tulumayo, Ene e Perené, Marañón e Huallaga, e, além disso, submeter as populações indígenas resistentes, principalmente os *asháninka*, os *shipibo-conibo*, os

cashibo, os *mashco* (ou *amarakaeri*), entre outros. Essas estratégias incluíam a construção de fortes militares, o estabelecimento de novas cidades (como Borja e Iquitos), a concessão de terras para a agricultura para imigrantes (principalmente ingleses, franceses, alemães, italianos, chineses e japoneses), o incentivo às missões religiosas e, o que se tornaria o grande diferencial, a concessão de terras para a exploração da borracha a grandes companhias de capital majoritariamente estrangeiro (como as inglesas *Peruvian Corporation Ltd.* e *Peruvian Amazon Rubber Company Ltd.*) e a empreendedores individuais, os quais se tornariam conhecidos como os “barões da borracha” (a exemplo de Julio Cesar Arana, e sua *La Casa Arana*, e o precursor Carlos F. Fitzcarraldo (Fitzgerald)), sendo que constantemente se formavam *joint ventures* entre ambos. As companhias e os “barões da borracha”, além de submeterem os indígenas ao trabalho escravo sob violentas formas de coerção e castigo, dispunham de forças armadas privadas, compostas tanto por “homens brancos” como por indígenas, e submetiam cada vez mais contingentes populacionais originários, fosse pelo uso direto da força de seus exércitos, fosse pelo fomento de guerras interétnicas por meio do fornecimento de armas de modo a que membros de grupos indígenas escravizassem seus antagonistas, também indígenas (HILL, 1999, p.742-753).

No caso da Bolívia, a ocupação de seus territórios amazônicos esteve concentrada nas terras baixas florestadas a leste dos Andes, no norte do país, especialmente nos Llanos de Mojos. Ainda no século XVIII, os Llanos de Mojos proporcionaram as condições para que os missionários jesuítas estabelecessem uma rede de cerca de vinte missões em cujos assentamentos se praticavam a criação de gado e a agricultura, sendo que em 1767 estimava-se que deles fizessem parte uma população de 30.000 indígenas. Tendo cumprido o papel de conter a expansão portuguesa a montante do rio Madeira durante o período colonial, após a expulsão dos jesuítas em 1767 a área foi aberta à colonização, momento em que muitas das comunidades indígenas se revoltaram ou se deslocaram para o interior das florestas ao norte e ao leste – as que restaram, foram periodicamente saqueadas durante as guerras de independência, sendo-lhes subtraídos alimentos e cavalos. Os maiores problemas para as comunidades indígenas das áreas ao norte dos Llanos de Mojos, contudo, ocorreram na segunda metade do século XIX, em virtude do *boom* na extração da borracha. Em virtude de a região compreender as áreas de floresta tropical dos limites sudoeste da Bacia Amazônica, ao longo dos rios Madre de Dios e Madeira, nas duas últimas décadas do século XIX, momento no qual Peru, Bolívia e Brasil ainda disputavam o controle sobre

as áreas adjacentes aos referidos rios, houve um influxo de cerca de 80.000 seringueiros para a região e para a área florestada do norte do departamento de Santa Cruz. Dessa forma, o século XIX trouxe para as comunidades indígenas da região o legado sombrio gerado pela expansão da fronteira agrícola e pelos efeitos da extração descontrolada da borracha, agravados pelas circunstâncias de disputas e conflitos relativos à soberania territorial, em virtude do que se reduziu a população originária dos Llanos de Mojos a meros 20.000 indígenas, comparados aos aproximadamente 100.000 que habitavam as missões no período colonial e aos estimados 500.000 que lá existiam antes da conquista espanhola (HILL, 1999, p. 710-712).

Além dos Llanos de Mojos e do norte do departamento de Santa Cruz, as fronteiras de ocupação territorial da Bolívia foram expandidas, ao longo do século XIX, sobre áreas florestadas das terras baixas localizadas ao sul de seu território nacional. No departamento de Chuquisaca, grupos altamente independentes de indígenas *chiriguanos* expandiram sua ocupação nas áreas de missões que haviam sido enfraquecidas ou abandonadas durante as guerras de independência, sobre as quais mantiveram o controle até pelo menos os anos 1860. Entre os anos 1860 e 1870, contudo, uma poderosa combinação de missões, fortalezas e fazendas de criação de gado engolfaram os *chiriguanos* e destruíram suas bases territoriais. Não obstante atos ocasionais de resistência no final do século XIX, os *chiriguanos* se tornaram um povo conquistado cujas terras haviam sido totalmente tomadas até os anos 1890, e, a exemplo de outras populações submetidas pela avidez de ocupação territorial por parte dos colonizadores em outras áreas de expansão de fronteira agrícola nas terras baixas da América do Sul, os *chiriguanos* foram alijados das áreas em que praticavam sua agricultura de subsistência (HILL, 1999, p. 711-712).

2.2.3. O século XX na Bolívia e no Peru: indigenismo intelectual, campesinização andina versus isolamento silvícola e o renascimento indígena às vésperas da ascensão do modelo neoliberal.

A história do século XX no que diz respeito às populações indígenas de Bolívia e Peru, em função de raízes que remontam ao período colonial, foi diferente em se tratando das suas populações indígenas andinas e daquelas das terras baixas a leste da

cordilheira, e, ainda que haja alguns pontos genéricos em comum e influências mútuas entre ambos os países, há também especificidades referentes a cada qual.

De uma maneira geral, a história dos povos originários andinos no século XX esteve intimamente relacionada à história do campesinato e das lutas agrárias em ambos os países, ainda que sua segunda metade, principalmente no Peru, tenha sido marcada pela intensa migração de indígenas camponeses andinos para os centros urbanos, razão pela qual se intensificaram as influências entre as esferas indígenas rurais e urbanas. Além disso, as questões e lutas enfrentadas pelos povos originários andinos no século XX tinham raízes em um longo passado de interações com as elites coloniais e *criollas*, o que lhes aduzia cargas simbólicas e institucionais profundas e complexas.

Diferentemente do que ocorreu com os indígenas das terras altas, os indígenas das terras baixas de Bolívia e Peru, notadamente os amazônicos, tiveram uma posição social e histórica precipuamente marginal antes do último quartel do século XIX – quando do *boom* da borracha –, em virtude de habitarem zonas que representavam fronteiras de expansão que ainda não eram prioritárias para os colonizadores espanhóis e para as elites *criollas*, embora sempre o tenham sido para os missionários religiosos, principalmente os jesuítas e, tendo sido estes expulsos da colônia em fins do século XVIII, os franciscanos, os quais assumiram os propósitos e as missões inacianas na virada do século seguinte. Houve, certamente, momentos de exceção nos quais os povos da floresta tropical estiveram envolvidos em temas sensíveis, como as disputas por ocupação territorial entre as coroas portuguesa e espanhola e as resistências à dominação por determinados grupos indígenas, a exemplo do levante liderado por Juan Santos Atahuallpa em 1742, mas foi principalmente no século XX que os indígenas das terras baixas passaram a figurar no primeiro plano das preocupações nacionais.

Por essas razões, portanto, não obstante haja influências recíprocas as quais se pretende expor, serão analisadas em divisões separadas deste subtítulo as histórias dos indígenas andinos e amazônicos, expondo-se em relação a cada qual, primeiramente, considerações genéricas e contextuais, às quais, em seguida, se agregam análises das especificidades de Bolívia e Peru. Ademais, o objeto principal do presente capítulo, em termos de sua dimensão temporal, se estende até o início dos anos 1980 – embora a descrição das consequências de determinados fenômenos possa eventualmente se estender para além deste limite –, na medida em que os cenários políticos e as temáticas indígenas e referentes às esquerdas de Bolívia e Peru de meados dos anos 1980 aos anos 1990, o período caracterizado como neoliberal, e dos anos 2000, o momento da

ascensão das esquerdas ao poder político, são tratados, pormenorizadamente, no próximo capítulo.

2.2.3.1. *Os povos indígenas andinos no século XX: panorama e periodizações gerais.*

De modo a organizar um panorama sintético da história dos povos indígenas andinos, e tendo como referencial a agência exercida pelos próprios indígenas e suas formas coletivas de ação, Xavier Albó (1999) propõe uma divisão tripartite, em função das principais tendências observadas em cada período: o primeiro período, de 1900 a 1930, é nomeado de “resistência à expropriação”; o segundo, de 1930 a 1973, intitula-se “sindicatos e reforma agrária”; e o terceiro, de 1973 aos anos 1990, recebe a alcunha de “o retorno do índio” (“*el retorno del indio*”). Quanto a este último período, ressalve-se, o qual foi primeiramente analisado sob essa mesma alcunha em outro trabalho (ALBÓ, 1991), é recorrente em obras mais recentes de Xavier Albó (TICONA; ROJAS; ALBÓ, 1995; ALBÓ, 2002; ALBÓ, 2009), de modo que, embora nomeado de forma levemente diversa a depender da obra – “*el florecimiento de lo étnico*” (TICONA; ROJAS; ALBÓ, 1995), “*el despertar indio*” (ALBÓ, 2002), “*el retorno de lo étnico*” (ALBÓ, 2009) –, pode-se afirmar estender-se aos dias atuais. De qualquer forma, o período compreendido pelos anos 1990 e anos 2000 é objeto de análise mais detida, como exposto, nos próximos dois capítulos.

Entre 1900 e 1930, portanto, quase todas as comunidades indígenas nos Andes estiveram envolvidas em processos de resistência às ameaças de fragmentação, supressão e expropriação levadas a efeito por seus Estados e pelas elites, notadamente os grandes proprietários de terra, que detinham (ou sustentavam economicamente os grupos que detinham) o poder político. Essas ameaças, as quais provinham das reformas institucionais realizadas no século XIX com base na *rationale* modernizante das elites *criollas*, assentavam-se no deslocamento da centralidade, em termos de geração de receitas para os Estados, do antigo sistema do tributo indígena para as crescentemente valorizadas atividades voltadas à exportação, normalmente em sucessivos ciclos de alta e baixa da demanda e dos preços mundiais das *commodities*, como o foram a lã, o guano e os nitratos, a mineração da prata e do estanho e a borracha. A esse fator eminentemente fiscal, somava-se a concepção das elites *criollas* de que a propriedade coletiva da terra por parte de comunidades indígenas – pelo que impunha de diferenciação entre cidadãos, pela raiz colonial do sistema tributo indígena e,

principalmente, pela suposta inapetência dos “índios” – era um entrave à modernização do campo, de modo que deveria ser substituída pelo modo capitalista moderno da produção agrícola estabelecida em propriedades privadas individuais sujeitas à tutela do direito privado (ALBÓ, 1999, p. 767-776; LARSON, 1999; KLEIN, 2011).

Conquanto fosse este o discurso de viés liberal que incentivou as transformações institucionais, o sistema delas decorrente engendrou a feudalização do mundo rural que seria o foco das tentativas de reforma agrária em décadas posteriores, pois além da formação de grandes latifúndios, muitos deles improdutivos e nascidos à custa das terras comunais expropriadas pelo Estado ou violentamente tomadas por brancos e mestiços, os indígenas eram submetidos a formas variadas de relações de trabalho servil, como a *yanaconaje*, no Peru, e a *pongueaje*, na Bolívia⁵⁶. A agravar a situação de subalternidade dos indígenas bolivianos e peruanos, apesar da extinção do sistema tributário enquanto legitimador da propriedade fundiária e do status jurídico coletivo das comunidades indígenas, seus Estados continuaram a lhes demandar o trabalho, não remunerado, na construção de trilhos das novas ferrovias que floresceram em ambos os países (ALBÓ, 1999, p. 767-776; LARSON, 1999; KLEIN, 2011).

Esses fenômenos, conforme expostos com mais detalhes no subtítulo anterior, havendo-se iniciado no último quartel do século XIX e se prolongando até as primeiras décadas do século XX, foram responsáveis, nos 50 anos entre 1880 e 1930, pela perda de mais da metade das terras que detinham as comunidades indígenas. Como reação, e é este aspecto que enfatiza a nomenclatura “resistência à expropriação” atribuída por Albó às três primeiras décadas do século XX, os grupos indígenas, em alguns casos por meio do estabelecimento de organizações e movimentos coletivos, promoveram levantes violentos na região andina, com o Peru e a Bolívia figurando como precursores de uma estratégia de ação política que se expandiu para os países vizinhos. Ademais, essas reações envolveram dois elementos novos em relação a pretéritas iniciativas semelhantes dos indígenas: a conexão com movimentos urbanos que os apoiaram e o envolvimento de partidos políticos em suas ações, principalmente os partidos de esquerda criados sob inspiração da Revolução Russa de 1917 (ALBÓ, 1999, p. 767-776).

⁵⁶ Tratava-se da submissão ao dono da *hacienda* na execução de tarefas agrícolas e domésticas em troca do usufruto de pequenas porções de terra nas quais poderiam plantar para sua subsistência em seus dias de folga (ALBÓ, 1999, p 769).

No longo período entre 1930 e 1973, as principais tendências foram a sindicalização dos camponeses indígenas e as lutas por reforma agrária. Primeiramente, há que se considerar os sucessivos cenários políticos e econômicos mundiais entre os anos 1930 e 1950, cujos fenômenos, mesmo que de forma diferenciada, afetaram intensamente os quadros econômicos, políticos e sociais da Bolívia e do Peru. A Grande Depressão de 1929-1930 causou um duro golpe nas economias exportadoras de ambos os países, em virtude da diminuição da demanda externa por suas *commodities*, o que estimulou o enfrentamento da vulnerabilidade econômica externa por meio da modernização e diversificação dos setores produtivos. Essa modernização geraria, de uma maneira geral nos Andes – à exceção da Bolívia, em função dos reveses advindos da derrota na Guerra do Chaco (1932-1935) –, a ampliação das oportunidades de se auferirem vantagens econômicas derivadas das exportações de minérios estratégicos e de produtos agroindustriais no período na Segunda Guerra Mundial e da Guerra da Coreia. De qualquer forma, as perspectivas de bonança engendradas pelo cenário econômico positivo representaram apenas um interregno entre a crise dos anos 1930 e a desaceleração da atividade produtiva ocorrida a partir dos anos 1950, as quais geraram transformações profundas nas sociedades boliviana e peruana, tendo-se destacado as seguintes: demograficamente, ressalta-se o fenômeno da migração em massa da população rural para os grandes centros urbanos, nos quais depositavam a esperança de encontrar novas oportunidades de vida; as novas relações de trabalho e as interações sociais ampliadas no meio urbano geraram a consolidação de movimentos sociais e de sindicatos de trabalhadores, os quais promoveram a adoção de legislações trabalhistas; e, pelas circunstâncias de interação social decorrentes desses dois aspectos, criaram-se e consolidaram-se grandes partidos populares, como a APRA (*Alianza Popular Revolucionaria Americana*), no Peru, e o MNR (*Movimiento Nacionalista Revolucionario*), na Bolívia, e inúmeros partidos correspondentes às variantes programáticas socialistas e comunistas (ALBÓ, 1999, p. 790-791).

Além disso, os impulsos para a modernização do campo traduziram-se em gradativo consenso, pelo menos fora das oligarquias tradicionais, acerca da necessidade de superação do modelo das grandes *haciendas* ancoradas no trabalho servil decorrente da feudalização do campo, o qual passou a ser considerado, a partir de então, a verdadeira causa do atraso que obstaculizava o desenvolvimento agrícola. Erigia-se, assim, o grande tema que dominou o período: a reforma agrária. Com efeito, considerando-se os países andinos – Bolívia e Peru mais especificamente – e os

contextos internacionais nos quais se inseriam, os processos nacionais de reforma agrária podem ser divididos em três grandes fases, conforme propõe Xavier Albó (1999). A primeira concentrou-se em melhorar as relações de trabalho no sistema das *haciendas*, mas sem contestar o sistema propriamente dito – na Bolívia, começou em 1935, após a derrota na Guerra do Chaco, e foi amadurecendo com crescente dinamismo até desembocar na crise política que engendrou o processo revolucionário de 1952; no Peru, o processo iniciado em 1945 foi logo travado para retornar com força explosiva depois de 1956. A segunda fase, marcada pela dissolução do velho sistema das *haciendas*, teve na vanguarda e como único exemplo a Bolívia pós-1953, cuja reforma agrária advinda da revolução de 1952, juntamente com a Revolução Cubana de 1959, levou os Estados Unidos a lançarem a Aliança pelo Progresso, pressionando os demais países da região a empreenderem, sim, reformas agrárias, mas não decorrentes de processos revolucionários nacionalistas ou socialistas. A terceira fase – ocorrida a partir dos anos 1960, em reação ao processo da segunda fase e com forte ênfase na expansão de fronteiras agrícolas para a região amazônica –, caracterizou-se pela nova onda de “desenvolvimentismo” e “desenvolvimento comunitário”, com oferta de crédito, inovação técnica, incentivo a cooperativas e outros mecanismos de auxílio governamental, cuja intenção era acelerar a entrada de pequenos produtores na economia de mercado e, conseqüentemente, “despolitizar” os temas agrários (o caso da reforma agrária peruana iniciada em 1964, menos agressiva, seria exemplo dessa fase, não obstante tenha sido seguida por outra, bastante controversa, empreendida a partir de 1969 pelo governo militar nacionalista) (ALBÓ, 1999, p. 792-795).

Por fim, no período entre 1930 e 1973, as tendências de modernização que geraram a formação dos sindicatos e dos partidos políticos de tendências de esquerda e/ou nacionalista, fundamentais para a canalização de demandas referentes à regulação do trabalho – no campo, nas minas, ou nas fábricas –, bem como a consolidação da ideia de que a reforma agrária era o caminho para superar o sistema arcaico das *haciendas*, engendraram uma consequência que afetaria diretamente as formas de caracterização e de agência das populações indígenas: a substituição das identidades étnicas e das formas institucionais de organização comunitária indígena pelas solidariedades de classe, de modo que os “indígenas” passaram a ser tratados como “camponeses” (ou trabalhadores, se envolvidos em atividades laborais urbanas, não obstante a maioria indígena fosse eminentemente rural) e os sindicatos e cooperativas passaram a se constituir em suas novas formas de organização coletiva para a ação política. Em suma,

o conceito de “classe” sobrepôs-se ao conceito de “etnicidade” (ALBÓ, 1999, p. 791-795).

A transmutação, de caráter homogeneizador e moderno, das fidelidades étnicas em fidelidades de classe, no entanto, não dissipou por completo das esferas institucional e discursiva/simbólica concepções acerca do “indigenismo” e caracterizações identitárias do “índio” ou do “indígena”. A sobrevivência de elementos de etnicidade, em contratendência à dinâmica “classista”, expressou-se de duas formas, embora nenhuma delas tenha sido uma construção das populações originárias propriamente ditas: na esfera artístico-literário-cultural urbana e no “indigenismo oficial”. No primeiro caso, a influência das tradições e do folclore indígenas e a figura do “índio” serviram de inspiração para a busca de identidade artística original por parte de intelectuais culturalmente privilegiados, os quais, não sendo eles próprios “índios”, tiveram o importante papel de, ao valorizarem a cultura dos povos originários, devotarem suas energias para compilar e analisar as expressões da cultura popular no folclore, na música, nos têxteis, e em outras expressões. De qualquer forma, esses círculos intelectuais eram inacessíveis aos próprios indígenas sem a mediação dos intelectuais brancos, de modo que o movimento não se reverteu em reconhecimento do *status* de plena cidadania aos ainda subalternos “índios”. A segunda expressão de etnicidade, o “indigenismo oficial”, teve um caráter eminentemente “assimilacionista”, referendando a perspectiva elitista do “problema indígena”, pelo qual se punha o desafio de empreender formas efetivas de integração dos “índios” – com toda a carga de subalternidade civilizacional que as aspas acentuam da conotação do termo – às culturas modernas dominantes. Nascido das preocupações decorrentes de um eventual contágio da Revolução Mexicana sobre o continente, o “indigenismo oficial” foi aplicado com o financiamento estadunidense de políticas educacionais e desenvolvimentistas, operacionalizadas por intermédio de instituições burocráticas criadas no plano de organizações internacionais: no âmbito da OEA, após a realização do Primeiro Congresso Indigenista Interamericano, em 1940, criou-se no âmbito de sua estrutura institucional o Instituto Indigenista Interamericano, cuja sede foi estabelecida no México, em 1941, com a posterior criação de ramos em diversos países latino-americanos (Equador, 1942; Colômbia, 1943; Bolívia, 1945; Peru, 1946; Argentina e Brasil, em 1954; e Chile, em 1968); e, no âmbito da estrutura da ONU, nos anos 1950, foi criada a Missão Andina (*Misión Andina*), com representação, subagências especializadas e programas no Equador, na Bolívia e no Peru (ALBÓ, 1999, p. 791-

792). O “indigenismo oficial”, portanto, constituído a partir dos cânones assimilacionistas e integracionistas – e referendado normativamente pela Convenção 107⁵⁷ da OIT, de 1957 – encarnou simbolicamente, no processo de consolidação da *Pax Americana*, a condescendência etnocêntrica que em 1899, ao tempo da *Pax Britannica* e fiel ao estilo do “imperialismo benemerente” da Era Vitoriana, inspirara o pedido do poeta Rudyard Kipling aos puritanos anglo-saxônicos da América do Norte para que tomassem para si, exatamente quando desbaratavam os últimos resquícios da *Pax Hispanica*, o “fardo do homem branco” de civilizar os tais “*sullen peoples, half-devil and half-child*”. Assim o fizeram meio século depois, como se em suas “*Misiones Andinas*” estivessem imbuídos de um sentido filantrópico semelhante ao fervor missionário que, séculos antes, impulsionara os jesuítas aos tortuosos desvãos das selvas do Novo Mundo.

Encerrando a periodização tripartite proposta por Xavier Albó (1999), o ano de 1973 marca o “retorno do índio”, ou seja, a revitalização da etnicidade como plataforma de ação política e constituição de fidelidades coletivas para as populações indígenas, após décadas de hegemonia da “campesinização” desses povos em observância aos referenciais classistas de caráter moderno e homogeneizador. O fenômeno foi marcado, principalmente, pela emergência de novas organizações mais diretamente baseadas na identidade étnica como elemento aglutinador de fidelidades e de construção de agendas políticas. De maneira geral, o retorno da etnicidade foi fenômeno ocorrido em quase todos os países andinos a partir dos anos 1970 – ainda que a Federação Shuar, criada em 1961 na Amazônia equatoriana, tenha sido precursora do movimento –, ganhando maior intensidade e amplitude a partir dos anos 1980. Quanto à Bolívia e ao Peru, os dois países sul-americanos com os maiores contingentes de população indígena, há um contraste notório: enquanto o movimento Katarista nascido entre os *aymaras* bolivianos foi o mais intenso processo de retorno da etnicidade à esfera política, inclusive com reverberações transnacionais em território chileno e peruano; o Peru andino foi exceção ao fenômeno, pois nesse espaço falhou a consolidação de organizações de caráter étnico (ALBÓ, 1999, p. 823-830).

No espaço andino, a transição do discurso classista para o discurso étnico derivou, em grande medida, das inadequações das medidas de reforma agrária dirigidas pelos Estados e das formas de organização que propunham, reforçando as visões

⁵⁷ Indigenous and Tribal Populations Convention, 1957.

alternativas que se assentavam na “comunidade” como a célula básica da qual derivaria a organização social de mais alta esfera. No Peru, principalmente porque nos anos 1970 a reforma agrária promovida por Velasco Alvarado estava ainda em fase inicial de aplicação, não houve avanços significativos nessa área. Na Bolívia, por outro lado, a politização da etnicidade foi a mais extensa entre todos os países andinos, e as preocupações dos ativistas indígenas desenvolveram-se de acordo com o seguinte curso: primeiramente, a recuperação e a defesa das identidades *quechua* e *aymara*; depois, a formação de partidos políticos com forte representação étnica, principalmente entre os *aymaras*; e, enfim, com a completa reformulação da natureza do Estado boliviano, o qual demandavam que fosse redefinido como “plurinacional”. De qualquer forma, na Bolívia, a CSUTCB (*Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia*) – a principal organização sindical “camponesa” a qual, não obstante sua natureza classista, sempre uniu os temas “camponeses” aos temas “étnicos” –, tendo sido a liderança na promoção das demandas por justiça social na perspectiva da defesa da classe camponesa, transformou-se, posteriormente, na principal promotora da proposta de construção de uma “assembleia de nacionalidades” sob um novo Estado “plurinacional” (ALBÓ, 1999, p. 824-825).

Outra particularidade notória das organizações baseadas na etnicidade, ou que transitaram de um discurso eminentemente classista para a incorporação de elementos étnicos, foi o papel que nelas exerceram os “indígenas urbanos”, muitos dos quais voltavam aos seus países depois de longos anos em grandes centros capitalistas do mundo ocidental. A explicação deriva das intensas migrações do meio rural para o meio urbano desde os anos 1950 e das suas consequências tanto para os indígenas urbanos quanto para o papel político que as capitais nacionais passariam, ou não, a exercer nesse novo cenário, conforme afirma Xavier Albó:

All Andean countries saw a tremendous increase in rural-urban migration from 1950 on. Lima went from having less than 700,000 inhabitants in 1940 to some 7 million in 1990, and it became an open secret that the heart of coastal Creole culture now had a distinctly “highland” flavor. (But change did not go so far as to wash the stigma from “Indian” identity.) Quito and La Paz, besides being national capitals, more and more became the natural poles for ethnic mobilization, because so many Andean people were already installed right inside them. The more overtly political expressions of this new Indian awakening were born and nourished principally among those new urban Indians, who no longer lived by working the soil but who, finding themselves rebuffed in their urban social ascent, transformed contempt into a cause and their culture, now more idealized than lived, into an ideology. In

the city the most radically Indianist parties were born under slogans like “as Indians they exploited us, as Indians we liberate ourselves” (ALBÓ, 1999, p. 825-826).

Assim, a transição da terminologia de classe para a terminologia étnica, além de haver servido também aos partidos de esquerda que procuravam novos discursos legitimadores após o desmantelamento do regime soviético no período pós-Guerra Fria, também serviu para expandir as plataformas de ação política e o espectro de afiliações de muitas dessas novas organizações indígenas, inclusive dentre a população urbana em sentido mais amplo – inclusas neste diapasão as classes médias –, em comparação ao que anteriormente proporcionavam conceitos como “classe”, “campesinato” e “sindicato”. Esses novos termos como “comunidade”, “indígena”, “nativo”, “originário” e, eventualmente, “nacionalidade” e “nação” – estes empregados pelas novas organizações étnicas de forma diferente dos conteúdos atribuídos aos termos pelos movimentos nacionalistas europeus, na medida em que, com raras exceções, não clamam pela constituição de novos Estados –, enfatizam que a identidade de cada povo é algo derivado de seu próprio fazer histórico, não apenas um sinônimo de afiliação a um Estado. Decorre disso, por exemplo, a transcendência das fronteiras nacionais por parte dessas novas organizações, a exemplo das ligações transnacionais entre movimentos indígenas de determinado grupo específico, como promovido pelos kataristas *aymara* bolivianos nas regiões do sul peruano e do norte chileno, e das ligações de grupos indígenas nacionais com organizações indígenas internacionais que promoveram a interligação, de forma mais ou menos intensa, entre movimentos indígenas de diferentes países e de diferentes etnias e/ou regiões, como entre grupos indígenas andinos e amazônicos (ALBÓ, 1999, p. 826-827).

Nesse mesmo sentido, ainda que os Estados propriamente ditos não tenham tido uma postura proativa no renascimento indígena a partir dos anos 1970, dois outros tipos de entidades, com amplas conexões internacionais, foram responsáveis por apoiar, em termos financeiros, logísticos e simbólicos as novas organizações étnicas: as organizações não-governamentais e as igrejas. Enquanto as primeiras representam uma massa incomensurável de alianças, propósitos e fidelidades – nem sempre as mesmas que publicamente anunciam –, as igrejas, notadamente a Igreja Católica na esteira do Concílio Vaticano II e da influência da teologia da libertação na América Latina, passaram a desenvolver uma maior solidariedade com as causas indígenas. Com efeito, desenvolveu-se uma nova escola de pensamento ecumênico chamado de “teologia

andina”, a qual recorre a valores e ritos ancestrais e é liderada por ideólogos de origem *quechua* e *aymara* no âmbito das igrejas católica, metodista e luterana (ALBÓ, 1999, p. 826-829).

Uma perspectiva panorâmica desse último período, contudo, não seria completa se não fossem mencionados dois aspectos negativos que afetaram intensamente os modos de vida das comunidades e dos grupos indígenas do Peru, estendendo-se o segundo deles também à Bolívia: a expansão da violência derivada das ações guerrilheiras e da contrainsurgência militar e a disseminação da economia paralela baseada na produção interligada do binômio coca/cocaína (ALBÓ, 1999, p. 829-830).

No Peru, a violência engendrada pelas ações das guerrilhas comunistas do Sendero Luminoso e do Movimento Revolucionário Tupac Amaru (MRTA), e pelas contraofensivas lançadas tanto pelas forças armadas como por grupos paramilitares de extrema direita financiadas pelos grupos oligárquicos locais, espalhou-se em grande parte da serra peruana e em alguns territórios da região amazônica. A atitude inflexível de ambos os lados afetou precipuamente os camponeses indígenas, entre os quais as cerca de 20.000 mortes e desaparecimentos desde os anos 1970 foram responsáveis pelo êxodo em massa de algumas regiões rurais do país, provocando uma nova onda de migração campo-cidade e impactando negativamente e as possibilidades de disseminação do ressurgimento político da etnicidade no país (ALBÓ, 1999, p. 829-830).

Quanto à economia paralela da coca para a produção da cocaína, o Peru figura como o principal produtor tanto da coca como da pasta-base de coca (ou sulfato de cocaína), sendo seguido em ambos os casos pela Bolívia – o maior refinador e exportador do produto final, o cloridrato de cocaína, é a Colômbia. Desde o período pré-hispânico, a coca – cultivada precipuamente nos vales subtropicais andinos, ou *yungas* (também *yunca* ou *yunka*) – tem sido um elemento fundamental da cultura andina e, desde que seu uso foi disseminado no período colonial, também um elemento fundamental das economias da Bolívia e do Peru. E a expansão do cultivo da coca desde o final dos anos 1970 para suprir a demanda por cocaína ilegal dos mercados consumidores do hemisfério norte não pode ser facilmente separada dessa tradição. Para os pequenos produtores locais de folha de coca o *boom* da cocaína surgiu como uma alternativa produtiva muito rentável disponível no período da severa crise econômica pela qual a América Latina passou nos anos 1980. Por essa razão, as zonas de produção de coca tornaram-se os principais destinos das migrações permanentes e sazonais,

principalmente na Bolívia, e as organizações dos *cocaleros* foram as que experimentaram o maior crescimento recentemente. No caso do Peru, o caso se tornou mais complexo nesse período, pois as guerrilha passaram a funcionar como espécies de agenciadores entre produtores, traficantes e as forças armadas, dissipando a repressão levada a cabo por estes em troca de proteção e vantagens econômicas por parte dos dois primeiros. Em suma, é extremamente difícil delimitar a linha tênue que separa a produção legal da coca e aquela destinada ao tráfico ilegal da cocaína (ALBÓ, 1999, p. 829-830).

2.2.3.1.1. Os povos indígenas andinos peruanos no século XX.

Além dos aspectos estruturais mais amplos incidentes sobre os países andinos, os primeiros trinta anos do século XX no Peru foram marcados pela interação entre três novos fatores sociopolíticos: a emergência das correntes do “indigenismo urbano” a partir de 1909, o influxo dos partidos de esquerda a partir dos anos 1920 e, acima de tudo, o chamado *Oncenio*, o período de 11 anos do regime do Presidente Augusto Leguía, o qual tomou o poder em 1919. A interação desses três fatores, incidentes igualmente sobre a costa e a serra peruanas, influenciaram cada vez mais os movimentos camponeses e indígenas, não obstante suas dinâmicas internas diferenciadas (ALBÓ, 1999, p. 776).

Todos os três fatores mencionados tiveram como elemento de ignição um outro fator que marcou o período, a explosão das massas indígenas, pejorativamente referidas à época como a “*indiada*”, e que caracterizaram tanto o cenário peruano como o boliviano. No Peru, o movimento ganhou força a partir de 1915, especialmente na porção sul andina, quando o fim da Primeira Guerra Mundial proporcionou o reaquecimento do mercado internacional da lã e o renovado apetite das elites *criollas* pelas terras comunais indígenas. Até 1924 a resistência indígena avançou com força total tanto nas regiões andinas como nas *haciendas* mais capitalistas ou agroindustriais da costa norte do Peru. Nesse período, inclusive, surgiram eventuais lideranças não-indígenas a comandar focos de resistência, embora essa não fosse a regra, pois ainda que se houvessem ampliado os contatos externos das comunidades indígenas, a conformação de lideranças externas não era uma diretriz estabelecida (ALBÓ, 1999, p. 776-777). De qualquer forma, houve um caso paradigmático de liderança não-indígena em uma rebelião ocorrida em 1915, o qual seria celebrado e tornado quase mítico:

tratava-se do sargento-mor e ativista da *Asociación Pro-Indígena* (API) Teodomiro Gutiérrez Cueva o qual, tendo sido subprefeito da agitada região e Puno e nela se destacou pela defesa dos indígenas no período do governo populista de Guillermo Billinghurst (1912-1914), autodenominou-se de *Rumi Maki* (“Mão de Pedra”, em *quechua*), o “Restaurador de Indígenas do Estado de *Tawantinsuyu*”, e procedeu à invasão de uma das maiores *haciendas* da região. Tendo sido repellido pelos peões dos proprietários locais e posteriormente preso, a imagem mítica de *Rumi Maki* deveu-se ao fato de que, após ser preso, fugiu, sem que nunca mais se houvesse sabido de seu paradeiro (ALBÓ, 1999, p. 777; RÉNIQUE, 2009, p. 36).

As rebeliões indígenas de resistência geraram entre as elites intelectuais urbanas um dos mais importantes fenômenos da cultura peruana, o movimento ideológico chamado de “*indigenismo*”, por meio do qual se promoveu um crescente despertar, entre escritores, artistas, cientistas e políticos peruanos não-indígenas, da consciência acerca da história de da presença indígenas como elemento fundamental da própria história do país (ALBÓ, 1999, p. 777). A vanguarda literária do *indigenismo* que irromperia de maneira mais intensa no século XX, segundo José Luis Rénique, encontra-se no legado de Manuel González Prada, o escritor peruano que no final do século XIX e após a derrota peruana na Guerra do Pacífico contrapunha-se à visão dominante do “problema indígena”, reivindicando, desde seu célebre “*Discurso del Politeama*” (1888), proferido no âmbito do Círculo Literário de Lima, e repudiando a “pátria *criolla*”, que o “verdadeiro Peru” somente se constituiria por meio de uma “longa marcha” que levasse a intelectualidade costeira a conhecer e acordar do “adormecimento raça” imposta desde a colonização hispânica as “multidões de índios disseminados no lado oriental da cordilheira”, os quais seriam a única base possível de uma nova nação a ser construída⁵⁸ (RÉNIQUE, 2009, p. 18-28). De qualquer forma, a consolidação do movimento indigenista da intelectualidade urbana ocorre a partir do início do século XX, principalmente centrado em Cuzco e em Lima.

⁵⁸ Rénique (2009, p. 31), inclusive, nomeia González Prada como o “lendário apóstolo do radicalismo”, por haver iniciado um dos três grandes ciclos de atividade radical no país: “em primeiro lugar, a fase de formulação do grande horizonte radical – representado pela obra de González Prada, *Haya de la Torre* e *Mariátegui*; em segundo lugar, a forja do campesinismo contemporâneo e sua correspondente tentativa de longa marcha armada representada pela geração do agrarista trotskista Hugo Blanco Galgós e do ‘aprista rebelde’ Luis de la Puente Uceda; e, finalmente, o ciclo constituído por três projetos que aspiravam estabelecer no mundo rural andino as bases da sua própria versão de nação pós-oligárquica: a ‘revolução militar’ do general Juan Velasco Alvarado, a ‘nova esquerda’ pós-guerrilheira e a ‘guerra popular’ senderista encabeçada por Abimael Guzmán Reynoso” (RÉNIQUE, 2009, p. 19).

Em Cuzco, o movimento começou com uma rebelião universitária em 1909 e cresceu após a descoberta de Machu Picchu em 1911, pelo explorador estadunidense Hiram Bingham – antes disso, as ruínas Incas gigantes de *Sacsayhuaman* tinham sido usadas como uma pedreira. O grande expoente desse movimento foi Luis E. Valcárcel, o qual escreveu em 1913 uma tese sobre a “questão agrária”, a qual inspirou uma explosão de teses universitárias sobre o “indígena”. Com efeito, José Carlos Mariátegui, tido como o fundador da esquerda peruana, manteve contatos pessoais com Valcárcel e baseou suas análises socioeconômicas com dados provenientes dos estudos de autores *cusqueños* como Francisco Ponce, o qual escreveu, em 1917, estudos pioneiros sobre os sistemas locais de arrendamento agrícola (ALBÓ, 1999, p. 777-778).

Um processo semelhante começou em Lima em 1909, quando Pedro Zulen, Dora Mayer e outros formaram a *Asociación Pro-Indígena* (API), a qual, entre outras iniciativas, fomentou protestos sociais, apoiou diversas mobilizações indígenas na região sul dos Andes, denunciou a poluição causada pela companhia de mineração Cerro de Pasco, os massacres e a intolerância católica em Puno, e influenciou a legislação peruana, a exemplo da Lei 1183 de 1909, a qual baniu a requisição de trabalho indígena não remunerado por parte das autoridades. Com o declínio da importância da *Asociación Pro-Indígena* após 1917, em seu vácuo foi criada em 1920 o *Comité* (posteriormente *Sociedad*) *Pro-Derecho Indígena Tawantinsuyu*, formada em Lima por migrantes provenientes da serra e cujo principal porta-voz foi Ezequiel Urviola, “o primeiro indígena socialista do Peru” e fundador também da *Liga de Defensa Indígena* em Puno. Em virtude de seu ativismo de base, o grupo foi rejeitado pela aristocracia de Lima, e quando da realização de seu segundo congresso, em 1921, foi acusada em pronunciamentos no Parlamento Nacional de ser uma assembleia de analfabetos que pretendiam dividir o Peru pela raça (ALBÓ, 1999, p. 778).

De qualquer forma, a *Sociedad Tawantinsuyu* soube tirar proveito de outros dois fatores: o início do *Oncenio* do Presidente Leguía (1919-1930) e a presença de novos partidos de esquerda. O ditador Leguía uma política de desenvolvimento urbano capitalista com uma postura indigenista entre as populações andinas, para a qual contava com a colaboração, embora não incondicional, da *Sociedad Tawantinsuyu*, a qual o nomeou como presidente honorário de seu sexto congresso. O foco populista do “falso indigenismo” – assim caracterizado pois o objetivo de Leguía era separar esse importante e explosivo setor dos emergentes partidos de esquerda – que marcou a aproximação do ditador com o mundo indígena, contudo, abriu caminho para algumas

conquistas práticas e legais importantes por parte das populações indígenas. A Constituição de 1920, desprezando a oposição de um século de discursos liberais, finalmente reconheceu a existência legal das comunidades indígenas, o que iniciou um longo processo jurídico de mapeamento e registro das “comunidades indígenas reconhecidas” que dura até os dias atuais. Em 1922, criou-se uma Seção Governamental de Assuntos Indígenas, inicialmente dirigida por outro expoente do indigenismo social, Hildebrando Castro Pozo, o qual em 1936 seria responsável por estabelecer as primeiras escolas rurais indígenas. De qualquer forma, essas medidas oportunistas de Leguía não encobriam seus propósitos contrários expostos em pelo menos duas outras ações governamentais. Primeiramente, o financiamento do conservador e paternalista *Patronato de la Raza Indígena*, uma corporação criada em 1922 sob a liderança do Monsenhor Emilio Lisson, cujo objetivo provável era marginalizar a *Sociedad Tawantinsuyu* e suas atividades camponesas independentes. Similarmente, a Lei 4113 de 1920 sobre a construção de rodovias, esboçada em seu governo, foi duramente denunciada pelas organizações pró-indígenas, na medida em que requeria trabalho indígena não remunerado para a construção das estradas e intrinsecamente favorecia a expansão das *haciendas* (ALBÓ, 1999, p. 778-779).

Durante o *Oncenio* de Leguía, ressalve-se, a cooptação dos movimentos indígenas não foi um fenômeno absoluto, tendo sido o período marcado por intensas mobilizações e iniciativas empreendidas de forma independente, ainda que a repressão por parte de governo e elites tenha desbaratado muitas delas. Em 1923, por exemplo, sob a liderança do carismático Carlos Condorena, uma série de comunidades *aymara* do altiplano que margeia o lago Titicaca, em Puno, tentaram criar uma nova cidade, “*Wanchu Lima*”, adjacente e em contraposição à cidade mestiça de Huancané. O projeto de construção da cidade, a qual teria o mesmo desenho da capital, suscitou imediata reação da elite mestiça de Huancané, cujos temores de insurreição e invasão ocasionaram a rápida supressão da iniciativa – de qualquer forma, e para ilustrar a importância posterior dessas experiências iniciais, o primeiro *aymara* a presidir, cinquenta anos depois, a *Confederación Campesina del Peru* era nascido exatamente em uma dessas comunidades (ALBÓ, 1999, p. 779).

Nesse mesmo período, inflamados pelos então recentes triunfos das revoluções Mexicana e Russa, os partidos de esquerda irromperam na cena política, incorporando uma forte corrente de indigenismo. Dois partidos se destacaram nessa onda: a *Alianza Popular Revolucionaria Americana* (APRA), partido fundado por Victor Raúl Haya de

la Torre, e, acima de tudo, o *Partido Comunista del Peru* (PCP), em sua primeira encarnação, iniciado por José Carlos Mariátegui. A APRA, muito mais radical em suas fases iniciais do que se tornaria mais tarde, teve um impacto maior nas *haciendas* costeiras e, com seu apelo mais classista que indígena, passaria gradativamente a se envolver mais diretamente nas disputas pelo poder. Mariátegui, por outro lado, tinha uma conexão mais profunda com a história indígena – ainda que suas limitações físicas houvessem-no impedido de conhecer mais a fundo o Peru indígena do qual falava –, tendo mantido intensos contatos com Valcárcel e Urviola, os quais o auxiliaram em sua busca por um marxismo e um socialismo com feições indígenas (ALBÓ, 1999, p. 780).

Segundo o poeta e romancista José Maria Arguedas, o indigenismo de Mariátegui, conquanto tenha efetivamente descoberto a “andinidade”, enfatizava a opressão da qual os indígenas eram vítimas, sem que houvessem ainda vislumbrado os nativos andinos como construtores históricos de uma cultura e uma nação. Essa perspectiva seria o foco, posteriormente, de outros companheiros de Mariátegui, como Valcárcel, com a publicação, em 1927, de seu influente e hoje clássico *“Tempestad en los Andes”*. Essa busca por uma sociedade igualitária a partir das raízes e cosmovisões andinas incaicas, ademais, conferiu um caráter milenarista a muitas das mobilizações indígenas dos anos 1920. No caso *aymara*, mais especificamente, o milenarismo seria expresso na posterior disseminação pelo altiplano boliviano do Adventismo que teve suas origens às margens do Titicaca, o qual, não obstante sua ênfase na perspectiva moderna da educação rural, compartilhava com os outros movimentos o foco religioso e a visão milenarista (ALBÓ, 1999, p. 779-780).

Concomitantemente, contudo, a emergência de novas ideias revolucionárias privilegiando a perspectiva das classes sociais foi um prelúdio do período posterior de sindicalização dos “camponeses” indígenas, principalmente a partir da criação, em 1923, da anarco-sindicalista *Federación Regional de Trabajadores Indígenas*, a qual teria vida curta pela perseguição a que lhe submeteu Leguía, e, em 1924, da formação da *Federación General de Yanaconas*, posteriormente incorporada à *Confederación General de Trabajadores del Peru*, promovida por Mariátegui (ALBÓ, 1999, p. 780).

Ademais, todos esses fatores tiveram efeitos que se estenderiam aos primeiros anos da década de 1930, já após o *Oncenio* de Leguía. No Congresso Constitucional de 1931-1932, a personalidade jurídica das comunidades indígenas foi reconhecida, ainda que não o tenham sido suas formas tradicionais de organização social. O programa do Partido Comunista de 1931 citava o direito dos indígenas à sua própria cultura, a serem

educados em sua própria língua e a constituírem governos independentes – repúblicas *quechua* e *aymara* – em estreita aliança com os trabalhadores. Também em 1931, foi estabelecido o primeiro projeto de educação bilíngue, em Huanca, Ayacucho, e em 1933 foram abertos e Juliaca os centros “*Rijchary*” (despertar), sob a supervisão de Manuel Núñez Butrón (ALBÓ, 1999, p. 807).

A partir de 1930, ano da queda do regime de Leguía e as morte de Mariátegui e Urviola, o interesse nos assuntos indígenas começa a diminuir, dissipando-se a liderança continental que o Peru até então exercera sobre a questão. Além do fim do regime de Leguía, o passageiro sucesso econômico peruano durante a Segunda Guerra Mundial, em virtude da ampliação das exportações de materiais estratégicos, e a consolidação do capitalismo durante a presidência de Manuel Pardo e do regime militar inaugurado por Manuel Odría em 1948, ampliaram o êxodo rural dos indígenas que rumavam para as cidades e expandiram as empresas agroindustriais na costa. O censo de 1940, por exemplo, registrou o crescimento populacional do país para o total de 5.8 milhões de habitantes em comparação aos 1.9 milhão de 1900; 51% foram registrados como indígenas e apenas 16% como brancos. Em 1940, a região andina ainda abrigava 75% da população nacional, e Lima tinha apenas 645.000 habitantes. Mas nos 20 anos seguintes, a população costeira cresceu de 25% para 39 % do total da população. Esse fenômeno, também conhecido como “*desborde popular*”, transformou massivamente as feições do país (ALBÓ, 1999, p. 807-808).

Em 1944, sob o controle de uma APRA de tendências mais centristas, foi fundada a *Confederación de Trabajadores Peruanos* (CTP), a qual apoiou diversas mobilizações reformistas e empreendeu campanhas em nível nacional para o reconhecimento dos sindicatos de trabalhadores e camponeses. A tônica desse período, contudo, seria alterada radicalmente a partir de 1956, quando se inaugurou um interregno de mais de uma década de invasões massivas de terras por parte das comunidades nativas e dos trabalhadores das *haciendas*, os quais eram frequentemente aliados de sindicatos apoiados por partidos de esquerda. Esse processo iniciou-se na costa e rapidamente se espalhou pela serra. Ainda que as relações com os sindicatos e os partidos de esquerda tenham favorecido a liderança originada nas cidades e, em determinados locais, de líderes que representavam um estrato rural intermediário cada vez mais ligado aos centros urbanos (os “*cholos*” emergentes); na serra andina as invasões foram de iniciativa principalmente das próprias comunidades indígenas,

referendando a permanência subjacente da identidade étnica a par da tendência classista propagada pelas lideranças cidadinas (ALBÓ, 1999, p. 808-809).

Os dois principais cenários dessas ações foram o vale de La Convención, na área subtropical na parte leste do departamento de Cuzco, e a região central andina a leste de Lima, onde se concentravam a *haciendas* de propriedade da companhia de mineração estadunidense Cerro de Pasco. Em La Convención, na qual a tecnologia tinha então recentemente possibilitando a produção cafeeira e gerado a conseqüente valorização das terras, as invasões foram lideradas precipuamente pelo líder trotskista Hugo Blanco, tendo-se tornado o núcleo de constituição, em 1961, da *Federación Campesina de Cusco*. Esses desenvolvimentos, entretanto, foram duramente reprimidos, inclusive com camponeses sendo metralhados enquanto cruzavam uma ponte em Chaullay. Na Sierra Central, as ações iniciaram-se em 1959, quando cerca de 1.200 *comuneros* retomaram a *hacienda* Paria, a qual tinha sido apropriada para a mineração em 1914. Espalhando-se pelas redondezas nos anos seguintes – somente entre 1962 e 1963, cerca de 200 *haciendas* foram invadidas, com entre 500 e 3.000 camponeses participando em cada invasão e afetando um total de mais de 50.000 hectares –, essas ações não trouxeram apenas a repressão policial (ALBÓ, 1999, p. 809-810).

Em 1962, quando Haya de la Torre ganhou as eleições presidenciais, o golpe militar do General Pérez Godoy impediu que assumisse efetivamente o poder, e para conter os ânimos, promulgou imediatamente a primeira lei de reforma agrária, a qual, não obstante, limitou-se a parcelar terras sob disputa na Sierra Central e em La Convención. Em 1963, Fernando Belaúnde venceu as eleições presidenciais com uma plataforma que previa a reforma agrária, inclusive se utilizando de uma retórica que apelava para temas incaicos. Iniciando o governo com uma proposta de reforma agrária baseada em um programa de “Cooperação Popular”, a intensificação das invasões geradas pelo descontentamento camponês que se espalhou a partir da Sierra Central e em Cuzco levou Belaúnde a lançar a Lei 15037, uma lei de reforma agrária de escopo nacional que, acompanhada da severa repressão e da prisão de vários líderes camponeses, radicalizou ainda mais a situação (ALBÓ, 1999, p. 810).

Em 1964, Luis de la Puente Uceda rompeu com a APRA para fundar o *Movimiento de Izquierda Revolucionaria* (MIR), apresentando o prognóstico de que a revolução estaria se movendo para o campo, a parte mais fraca do sistema e cuja classe, o campesinato, era a mais numerosa e explorada. Era o sinal das ações guerrilheiras que se iniciariam, em junho de 1965, em três frentes: em Mesa Pelada (La Convención,

Cuzco), sob a liderança de Uceda e com apoio de Hugo Blanco e seus seguidores; em Concepción e Jaula (Junín) com Guillermo Lobatón e Máximo Velando, também do MIR; e na província de La Mar (Ayacucho) com Hector Béjar do *Ejército de Liberación Nacional* (ELN). Essas iniciativas guerrilheiras, as quais tinham lideranças provenientes da esfera urbana com muito pouco contato com as comunidades locais, foram debeladas pelas forças armadas de Belaúnde o qual, não obstante, já tinha perdido toda a credibilidade para resolver o problema agrário (ALBÓ, 1999, p. 811).

Essa era a situação quando, em 1968, o General Juan Velasco Alvarado tomou o poder. Um dos principais pilares de seu governo era um projeto de reforma agrária, posto em prática a partir de 1969 com o Decreto-lei 17716, por meio do qual as *haciendas* eram transformadas em vários tipos de empreendimentos coletivos autossustentáveis, principalmente as SAIS (*Sociedad Agrícola de Interés Social*) e as CAPS (*Cooperativa Agraria de Producción Social*). Essa iniciativa tentava, juntamente com o rígido controle estatal, promover a alta produtividade agrícola e a transferência de capital e de profissionais ao processo de industrialização costeira, e, além disso, desconstituir as fundações do poder dos *gamonales* na serra – em 1974, por exemplo, o Decreto-lei 19400 dissolveu oficialmente a *Sociedad Nacional Agraria*, a principal instituição de defesa dos interesses da elite “*terrateniente*” (ALBÓ, 1999, p. 811).

Outras reformas e iniciativas de Velasco Alvarado, intimamente ligadas à questão dos povos indígenas, marcaram o período: o apoio à criação da *Confederación Nacional Agraria*, a qual ampliou a participação política do campesinato, inclusive com lideranças de forte tradição andina, como o *quechua* Saturnino Huillca; a aprovação do Estatuto das Comunidades Camponesas, pelo Decreto Supremo 37-70-A, de 1970; a aprovação, em 1974, do Decreto-lei 20653, destinado à proteção das comunidades nativas da selva e do leste dos Andes; e, pela primeira vez na história do continente, reconheceu-se como língua oficial uma língua nativa, o *quechua*, por meio do Decreto-lei 21156, o qual seria incluído na Constituição de 1979 – em decorrência desta medida, suplementos em *quechua* começaram imediatamente a circular em dois jornais de Lima (ALBÓ, 1999, p. 811-812).

De qualquer forma, essas reformas, devido ao seu alto custo de implementação, à magnitude dos empreendimentos agrícolas que propunham, à exclusão das comunidades indígenas independentes de seu espectro e à forma de imposição estatal de cima para baixo por meio da qual foram estabelecidas, não tiveram vida longa, e, em

1975, o próprio General Juan Velasco Alvarado foi substituído pelo General Morales Bermúdez, mais complacente e ligado ao *status quo*. Além disso, em 1972 havia sido estabelecido um mecanismo que demonstrava a onipresença do Estado em todas as atividades das cooperativas, o SINAMOS (*Sistema Nacional de Movilización Social* – um acrônimo de “*sin amos*”, ou “sem patrões”), o qual, não obstante concebido para ser uma organização popular para ajudar a promover as reformas, tornou-se na prática um temido instrumento de controle rural (ALBÓ, 1999, p. 812).

O final do período de Velasco Alvarado no poder marcou o início de mais uma década de intensas mobilizações e ações camponesas, principalmente por parte das comunidades indígenas independentes e de outros setores marginalizados pela reforma agrária. Em 1973, uma onda de invasões assolou as regiões de Piura e Cajamarca, ao norte do país. E entre julho e agosto de 1974, uma nova frente abriu-se em Andahuaylas, onde 20.000 camponeses tomaram diversos prédios e projetos oficiais, sessenta propriedades não afetadas pela reforma agrária e criaram sua própria reforma ao estilo tradicional indígena: a divisão da terra em parcelas distribuídas às famílias com o estabelecimento de certas atividades comunais conjuntas. Os eventos em Andahuaylas marcaram a polarização dos camponeses entre dois campos opostos, o que se estenderia pelo período subsequente: a *Confederación Nacional Agraria* (CNA), patrocinada pelo Estado, e a *Confederación Campesina del Perú* (CCP), com escopo de ação nacional, representativa da oposição de esquerda e apoiada pelo partido *Vanguardia Revolucionaria* (ALBÓ, 1999, p. 812-813 e 852). Quanto ao legado velasquista, em 1980, quando do retorno da democracia sob o governo de Fernando Belaúnde Terry, o qual governara o país em meados dos anos 1960, os últimos vestígios da revolução militar-nacionalista já haviam terminado. De qualquer forma, o complexo feudal das *haciendas* andinas tinham sofrido seu golpe de morte. Em 1984, o efeito em cadeia dos 15 anos de reformas foi a legalização de 9 milhões de hectares, em sua maior parte distribuídos entre empreendimentos agrários pseudocoletivistas: 60 SAIS receberam 2.8 milhões de hectares; 598 cooperativas ficaram com 2 milhões de hectares; e às cerca de 483 comunidades (com 122.000 famílias) foi destinado 0.9 milhão de hectares. As comunidades indígenas, portanto, representativas de 50% da concentração da população rural, foram as grandes perdedoras de todo o processo (ALBÓ, 1999, p. 852).

Marcando o repúdio e a descrença das comunidades indígenas em relação aos caminhos tomados e aos resultados gerados pelas reformas velasquistas, depois do episódio de Andahuaylas, em 1974, as invasões camponesas concentraram-se não mais

nas *haciendas* tradicionais – mesmo porque havia bem menos delas –, mas nas próprias SAIS e CAPS. Além disso, uma nova forma de organização de base se desenvolveu a partir de 1971, primeiramente no departamento de Cajamarca, para se espalhar, nos 10 anos seguintes, por mais seis departamentos das regiões norte e central do Peru: as *rondas campesinas*. O objetivo das *rondas campesinas* não era a invasão de terras, mas uma mudança das dinâmicas intracomunais das comunidades enquanto tais, as quais deixaram de esperar pela ajuda de uma estrutura estatal cada vez mais falha e concentraram-se em aprender a defender seus próprios interesses por meio da formação de uma força autodisciplinada. As *rondas campesinas* formavam-se de patrulhas de segurança armadas indicadas pela própria comunidade e encarregadas especialmente da autodefesa contra roubos e abigeato, sendo geralmente democraticamente governadas e garantindo a participação de todos os homens aptos entre 17 e 60 anos de idade. Na prática, suas funções acabaram por se expandir para a defesa das comunidades da ação de grupos com poderes de fogo muito superiores aos seus: as guerrilhas e os grupos paramilitares de extrema direita. Além disso, as *rondas campesinas* tiveram o efeito de reestruturar um sistema de governo comunal que poderia, de outra forma, ter continuado a desaparecer nas regiões de maior influência hispânica no norte. Apesar da vigorosa oposição estatal à sua existência durante os governos de Morales Bermúdez e de Belaúnde, as *rondas campesinas* foram oficialmente reconhecidas pela Lei 24571 de 1986, durante o governo aprista de Alán García, quando passaram a compor a luta contra as guerrilhas (ALBÓ, 1999, p. 852-854).

Assim, a tônica principal do que seriam os anos 1980 no Peru, afetando diretamente as comunidades indígenas, foi a irrupção da guerrilha do *Sendero Luminoso*, oficialmente o *Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso*. Constituído por dissidentes de vários movimentos comunistas rotulados de revisionistas, basicamente stalinistas e maoistas aproximados dos “ultras” do bloco socialista como a Albânia e a Coreia do Norte, o *Sendero Luminoso* foi formado por um grupo de professores e estudantes da Universidade de Huamanga, em Ayacucho, uma das regiões mais decadentes e esquecidas dentre as províncias andinas. Entre os primeiros recrutados do *Sendero Luminoso*, estavam diversos professores e alunos de escolas rurais os quais, havendo migrado para as cidades, viram suas chances de mobilidade social bloqueadas pelo preconceito e pela estagnação econômica. A ideologia do *Sendero Luminoso* tinha pouco conteúdo andino, caracterizando-se pelo viés dogmático e autoritário que, a não ser pelo nome, pouco refletia o “andinismo” das teorias de

Mariátegui. Em uma leitura peculiar de Mao, o líder senderista “Presidente Gonzalo” (Abimael Guzmán) considerava-se seu predestinado sucessor, o sol nascente de um verdadeiro comunismo mundial, e encorajava sua heroica adoração personalista entre as hierarquias do partido. Com uma fase inicial de ações simbólicas – ataques a propriedades, enforcamento de cachorros em postes e explosões de torres de eletricidade –, em maio de 1981 o *Sendero Luminoso* lançou sua primeira ofensiva militar na comunidade de Chuschi, em Ayacucho, logo seguida de muitas outras na região. Em sua fase inicial, o *Sendero Luminoso* angariou apoio das comunidades *quechua* em virtude de sua ênfase na justiça popular e no comportamento moral, mas a partir de 1982 as comunidades começaram a se distanciar do estilo violento e autoritário da guerrilha, gerando o ressentimento senderista em relação às instituições ancestrais de autogoverno das comunidades indígenas. Assim, quando em dezembro de 1982 as forças armadas peruanas entraram violentamente em cena, a vitimização das populações indígenas se ampliou, pois se não cumprissem as ordens dos militares, eram rotulados de “*terrucos*” (terroristas), e se não cumprissem as ordens senderistas, eram acusados de “*soplones*” (pombos-correio) – em quaisquer dos dois casos o resultado era a retaliação violenta. A situação foi especialmente brutal até 1985: em apenas dois anos cerca de 5.567 pessoas foram mortas, 96% delas civis, e mais um incontável número de “desaparecidos” (ALBÓ, 1999, p. 854-856).

E assim se desenrolaria a história dos Andes peruanos a partir dos anos 1980, como desenvolvido no próximo capítulo.

2.2.3.1.2. Os povos indígenas andinos bolivianos no século XX.

A história andina na Bolívia é aquela que possui as maiores semelhanças com a do Peru – com exceção do período do “ressurgimento indígena”, no qual a liderança boliviana não foi acompanhada, de maneira geral, pelos indígenas do país vizinho. Durante as primeiras décadas do século XX, a Bolívia também abrigou uma *intelligentsia indigenista* urbana, menos vigorosa e mais ambígua que no Peru, cujas principais vozes foram Alcides Arguedas e Franz Tamayo. A principal ponte entre os *indigenistas* dos dois países foi feita por Puneño Gamaliel Churata, pseudônimo de Arturo Peralta, amigo e colaborador de Mariátegui em Lima, o qual foi profundamente influenciado por suas longas viagens pela Bolívia, onde participou da criação do movimento intelectual em Potosí chamado de “*Gesta Bárbara*” (ALBÓ, 1999, p. 781).

Durante as primeiras duas décadas do século XX, seguindo-se à Guerra Federal de 1899, o governo boliviano foi comandado pelo Partido Liberal, o qual, esquecendo-se de suas desastrosas interações com Zárata Willka e suas comunidades, prosseguiu intensamente com as desapropriações violentas das terras das comunidades indígenas, incentivado pelas receitas provenientes da mineração do estanho e pela expansão da malha ferroviária. No ano de 1920, contudo, os liberais seriam apeados do poder por uma ala dissidente no âmbito do Partido Republicano (formado em 1914) liderada por Bautista Saavedra – um advogado que em sua juventude havia defendido os indígenas acusados durante o Processo de Mohoza e publicado um ensaio sobre os *ayllus* –, o qual buscou apoio político entre as comunidades e *ayllus* afetados pelas desapropriações, bem como entre as novas organizações sindicais, prometendo resolver seus problemas assim que assumisse o poder (ALBÓ, 1999, p. 781; KLEIN, 2011, p. 163-167). Ainda que seu partido tenha recebido a alcunha informada de “Partido *Cacical*” na área rural em função de suas alusões às tradicionais lideranças étnicas, uma vez assumindo a presidência Bautista Saavedra rapidamente renegou sua anterior posição, reforçando que o seu “indigenismo” era ainda mais falso que aquele de Leguía: em 1921, seu exército massacrou os *aymaras* que integravam os *ayllus* da *marka* da região de Jesús de Machaca, os quais se haviam caracterizado como dos mais combativos na defesa das terras comunitárias; e, dois anos depois, debelou também com um massacre a greve dos mineiros em Uncía, o primeiro massacre mineiro da história boliviana (ALBÓ, 1999, p. 781; KLEIN, 2011, p. 167; CHOQUE CANQUI *et. al.*, 2010, p. 91-128).

Semelhantemente ao Peru, nasciam nesse período inicial do século XX os primeiros partidos de esquerda bolivianos imbuídos de um tipo de indigenismo social. Dentre suas figuras mais importantes estavam Tristán Marof (pseudônimo de Gustavo Navarro), fundador em 1935 daquele que seria o importante partido trotskista intitulado de *Partido Obrero Revolucionario* (POR), e José Antonio Arze, futuro fundador, em 1940, do stalinista *Partido de la Izquierda Revolucionario* (PIR) e tradutor do francês para o espanhol, nos anos 1920, do livro “Império Socialista dos Incas” de Louis Baudin (ALBÓ, 1999, p. 781; ANDRADE, 2007, p. 30-41).

No que diz respeito às ações indígenas propriamente ditas, até a Guerra do Chaco (1932-1935) os *quechuas* e *aymaras* bolivianos desempenharam papel ativo na resistência das comunidades indígenas contra as agressões dos latifúndios e das autoridades *criollas*, com ações concertadas e interconectadas, das quais três merecem destaque (ALBÓ, 1999, p. 782-783).

Primeiramente, o movimento em Pacajes, perto de La Paz. Este começou em 1914 com uma viagem de seu principal líder, Martín Vásquez, a Lima na busca por títulos do período colonial para fundamentar a resistência indígena, envolvendo líderes de diversas províncias e departamentos. O levante, e o consequente massacre, indígena de Jesús de Machaca em 1921 pode ser considerado uma expressão localizada desse mesmo movimento mais amplo. De acordo com testemunhos orais contemporâneos, havia ligações entre comunidades de ambos os lados da fronteira entre Bolívia e Peru no Lago Titicaca, estabelecidas por meio de mensageiros que levavam comunicados, de um lado a outro, costurados dentro de seus ponchos. Em segundo lugar, o levante generalizado ocorrido em Chayanta, Potosí, onde em 1927 diversas províncias dos departamentos do sul da Bolívia foram mobilizadas. E em terceiro lugar, no final desse período, mobilizações generalizadas se espalharam ao longo do altiplano durante a Guerra do Chaco, na qual, durante o conflito com o Paraguai, uma guerra interna paralela acontecia a partir das ações das comunidades indígenas facilitadas pela ausência repressiva das forças armadas (ALBÓ, 1999, p. 782-783).

Esses fenômenos ficaram conhecidos na história boliviana como o “movimento cacical”, por meio do qual a coordenação das ações não foi levada a cabo tão fortemente quanto no Peru por grupos urbanos não indígenas, mas sim por meio de uma sutil e complexa rede de autoridades comunitárias que representava uma continuação daquelas conformadas no final do século XIX e operacionalizadas por Pablo Zárate Willka. As novas lideranças incluíam figuras como Santos Marka T’ula e Eduardo Leandro Nina Qhispi, os quais, juntamente com outras lideranças, percorreram durante duas décadas diversos departamentos barganhando com os governos, procurando formas de defender seus territórios comunais e auxílio para a formação de escolas indígenas. O movimento combinava distintos elementos culturais, como a busca por documentos do período colonial, com demandas judiciais, arranjos políticos e insurreições, dependendo das necessidades de cada momento. Nina Qhispi, o qual começou como professor escolar, chegou a ser nomeado Presidente da República do Collasuyo, no período da Guerra do Chaco, título que lhe valeria a prisão por usurpação das prerrogativas do chefe de Estado (ALBÓ, 1999, p. 782-783; CHOQUE CANQUI *et. al.*, 2010, p. 43-90).

De qualquer forma, a transição da pura resistência das comunidades indígenas para uma ampla rejeição da velha ordem agrária que imperava na Bolívia somente ocorreu após a crise nacional instaurada após a derrota na Guerra do Chaco. Ainda que a guerra tenha ocorrido primordialmente em território indígena *chiriguano-guaraní* e

outros povos nativos do Chaco – os quais já haviam mantido contatos em defesa de suas terras com os indígenas andino do “movimento cacical” –, seus efeitos foram igualmente intensos sobre as populações originárias dos Andes, fosse pela abertura aos levantes indígenas geradas pelo deslocamento de atenção militar para o cenário de guerra, fosse pela circunscrição forçada de indígenas do altiplano para lutar ombro a ombro com habitantes de todas as regiões do país, o que catalisou uma nova consciência no processo de reconstrução nacional (ALBÓ, 1999, p. 795; ANDRADE, 2007, p. 30-35).

Em nível nacional, a conjuntura de “mobilização na derrota” fundamentou primeiramente o “socialismo militar” associado aos presidentes Toro e Busch e, posteriormente, o surgimento de novos partidos, quase todos com o “R” de “Revolucionário”, como o trotskista *Partido Obrero Revolucionario* (POR), o stalinista *Partido de la Izquierda Revolucionario* (PIR) – ambos os quais abandonariam gradualmente seu indigenismo inicial – e o *Movimiento Nacionalista Revolucionario* (MNR) – o qual, juntamente com seu aliado militar, o *Razón de Patria* (RADEPA), combinava um foco esquerdista com uma versão extremamente *criolla* do nacionalismo alemão então em voga –, todos opostos à “socialista de direita” (inspirada pelo franquismo espanhol) *Falange Socialista Boliviana* (FSB). O nascimento desses partidos ocorreu em um cenário de golpes e contragolpes em meio aos quais continuavam a crescer os movimentos populares urbanos, mineiros e rurais (ALBÓ, 1999, 796; ANDRADE, 2007, p. 35-45).

Na esfera rural, o período marca uma reconceituação das lutas pela integridade territorial das comunidades indígenas lideradas pelo seu “movimento cacical”, por um ataque mais direto às *haciendas*, enquanto representativas do atraso de uma ordem feudal, com base nas afiliações de classe de um campesinato que começava a se organizar em sindicatos sob a batuta dos partidos de esquerda. Os principais focos iniciais dessas ações foram os vales de Cochabamba – onde todas as classes falavam *quechua*, mas o estigma da “indianidade” era atrelado aos camponeses –, onde os primeiros sindicatos camponeses, desenvolvendo uma rede de 24 sindicatos no vale superior (ALBÓ, 1999, p. 796-797). Outras áreas de Cochabamba, e também as regiões de *haciendas* de La Paz, Oruro, Potosí e Chuquisaca, testemunharam uma nova forma de luta: a *huelga de brazos caídos* – por meio das quais demandavam, com o apoio dos novos partidos e de sindicatos mineiros, a abolição da *pongueaje*, do *colonato* e de outras formas de serviço compulsório (ALBÓ, 1999, p. 797).

Na tentativa de cooptar os setores camponeses de maioria indígena, quando o Coronel Villarroel, do partido RADEPA, e seus aliados do MNR tomaram o poder em 1945, o novo presidente organizou o Congresso Indígena em La Paz, conclamando delegados de todos os departamentos andinos do país, dentre os quais figuravam nomes que se tornariam grandes contribuidores para a causa indígena, como Antonio Alvarez Mamani, o qual percorreria o altiplano de Oruro fundando sindicatos nos anos seguintes; Hilarión Grájeda, de Cochabamba, o qual logo depois lideraria uma grande rebelião em Ayopaya; e o pioneiro ideólogo indigenista Fausto Reinaga. No congresso, o presidente abriu os trabalhos com um discurso em *quechua* e concluiu lendo quatro decretos que denunciavam o trabalho servil (*pongueaje*) e demandavam a criação de escolas em todas as *haciendas*, sem tocar, contudo, no tema da reforma agrária nem atacar outra importante forma de servidão, o *colonato*. Ainda que a intenção de Villarroel fosse controlar o nascente movimento indígena-camponês, o presidente tornou-se o “pai” dos indígenas, e o MNR o seu partido – o que lhe valeu, em 1946, a deposição e o enfraquecimento em meio a uma revolta instigada por uma improvável aliança entre a oligarquia e o PIR, que assim assinara também sua sentença de morte. O ano de 1947 inaugurou uma série de levantes no campo – como os *aymaras* de Ayqachi e Pucarani, e a grande rebelião *quechua* de Ayopaya, em Cochabamba –, apoiados pelos sindicatos e pelo MNR que havia sido aliado do poder, trazendo à tona novamente e de forma irreversível o tema da reforma agrária (ALBÓ, 1999, p. 797-798).

Uma nova conjuntura política se abriu em 1952, quando o principal líder do MNR, Víctor Paz Estenssoro ganhou as eleições de 1951, mas foi impedido de assumir a presidência por uma junta militar. O apoio popular a Paz Estenssoro tomou as ruas, e as demonstrações se transformariam em uma revolução popular generalizada, a qual levaria o MNR ao poder em 9 de abril de 1952. Urgentemente estabelecendo a nacionalização das minas como sua forma principal de geração de receita, o governo do MNR também buscou assegurar uma base de apoio ampla no meio rural sem perder o controle sobre a mesma, de modo que declarou sem efeito os decretos de Villarroel, apoiou a sindicalização na agricultura, criou o novo Ministério de Assuntos Camponeses e estabeleceu o sufrágio universal, inclusive para mulheres e analfabetos. Não havia nesse primeiro momento, contudo, uma agenda clara de reforma agrária. De qualquer forma, a adoção de medidas mais claras de reforma agrária seriam precipitadas pelas invasões promovidas pelos camponeses *quechua* de diversas *haciendas* nos vales

de Cochabamba, frente às quais o governo estabeleceu uma comissão para tratar do tema (ALBÓ, 1999, p. 798-799; ANDRADE, 2007, p. 93-95).

No primeiro aniversário da revolução, o governo legalizou as invasões de terra feitas pelos camponeses em Ucareña, o principal foco dessas ações, e alguns meses depois, em 2 de agosto de 1953, também em Ucareña, o histórico Decreto de Reforma Agrária foi assinado. Esse foi o sinal verde para a revolução agrária, apenas parcialmente controlada pelo governo, pois em todas as regiões andinas os camponeses começaram a efetivamente tomar as terras que somente seriam legalizadas muitos anos depois, causando o pavor e a fuga dos antigos proprietários. Em Ucareña, as tomadas de terra aconteceram antes mesmo do decreto de 1953; nas regiões mais centrais, alguns meses depois; e em locais mais distantes, apenas no final da década (ALBÓ, 1999, p. 799; ANDRADE, 2007, p. 106-113).

De qualquer forma, formou-se um intrincado sistema de mediação entre o governo do MNR e o movimento camponês – com seu caráter classista sobrepondo-se às antigas formas de organizações comunitária –, pois segundo Xavier Albó:

The political linchpins of these massive changes were MNR's local commands frequently in the hands of the peasant leaders. 'Sindicatos campesinos' (agrarian unions) were formed around them. Their organization mimicked that of the miners' unions. Indeed in La Paz and Potosí, many veteran mine-union leaders set about organizing peasant unions, sometimes turning into peasant leaders themselves. The unions at first had a more clearly recovery-oriented position: to oppose the 'patrón' and to win back their lands. Later the term 'sindicato' became a new provisional name for the old communal organization, not only on the 'haciendas' but also in many of the free-standing traditional native communities. What was new in this arrangement was that, thanks to the union, this communal organization now would become part of an official network, expanded throughout almost the whole country, ensuring a permanent relationship among the government, political parties, and peasantry. This enabled communities to receive, via clientelistic relationships, benefits such as food aid, schools, and legally validated land titles (ALBÓ, 1999, p. 799).

Durante esse processo, espalharam-se os chamados “super-Estados camponeses” – principalmente em Ucareña (Cochabamba), Achacachi (La Paz) e San Pedro de Buenavista (Norte de Potosí) –, por meio dos quais uns poucos líderes camponeses adquiriram poder suficiente para tirar de seu caminho juízes, subprefeitos e outras autoridades estatais. Dessas estruturas, contudo, nasceriam algumas das mais importantes lutas faccionalistas travadas entre setores dentro do próprio MNR e que

acabariam por precipitar a queda de Víctor Paz Estenssoro – notadamente em Cliza e Ucureña, em Cochabamba, nas quais as disputas por liderança entre José Rojas (ligado ao MNR de Paz Estenssoro) e José Veizaga (ligado ao MNRA de Guevara Arze) geraram centenas de mortos – e a tomada de poder pelos militares, conforme ocorreria no golpe de Estado liderado pelo General René Barrientos, em 1964, egresso das fileiras do próprio MNR (ALBÓ, 1999, p. 800; ANDRADE, 2007, p. 139).

Os Estados Unidos já vinham apoiando os setores mais à direita do MNR, de modo a evitar que o poder caísse nas mãos dos comunistas, principalmente por meio de pressões para rachar os sindicatos e organizações conexas em troca da promoção de mecanismos de auxílio financeiro baseados nas comunidades de desenvolvimento e nas cooperativas. O General René Barrientos, o qual representava a facção militar pró-EUA e cujo apelo popular provinha da pacificação que liderara em Cliza e Ucureña, aprofundou o processo de titulação de terras e promoveu a cooptação das lideranças camponesas presentes no governo, constituindo o chamado “Pacto Militar-Camponês” (PMC), por meio do qual prometia serviços públicos e ações do Estado no campo, de forma clientelística, em troca de apoio político aos generais. O “Pacto Militar-Camponês” também proporcionou um maior ímpeto para os programas de colonização que expandiram as fronteiras agrícolas para os trópicos a leste do país, conforme a “*Misión Andina*” já havia proposto na década anterior. Foi com base na cooptação de populações rurais promovida pelo “Pacto Militar-Camponês” estabelecido por René Barrientos, por exemplo, que se atribui uma das causas do fracasso e da morte de Che Guevara e de seu foco guerrilheiro iniciado em 1967 em Ñankaguasu (ALBÓ, 1999, p. 800-801).

Os resultados, ainda que distribuídos de forma clientelística, da reforma agrária promovida pelo MNR, com o fortalecimento das lideranças dos sindicatos camponeses, bem como o próprio “Pacto Militar-Camponês” construído pelo General René Barrientos, mantiveram forte a identidade classista das populações rurais pelo menos até o final dos anos 1960. De qualquer forma, seria da própria estrutura montada pela disseminação dos sindicatos camponeses, com suas redes de interação entre as populações camponesas/indígenas, que surgiria a mudança de orientação política por meio da qual as identidades e fidelidades étnicas irromperiam como estratégias de ação política – o chamado “retorno do índio”. Com efeito, a abertura para que esse processo se desenvolvesse começou com o desvanecimento do “Pacto Militar-Camponês” a partir do final dos anos 1960, quando o General René Barrientos tentou aumentar a tributação

sobre as terras tituladas a partir da reforma agrária, o que gerou uma crise na relação entre militares e camponeses, especialmente entre os *aymaras* do altiplano, cuja economia baseada na autossuficiência tornava-se insustentável com a majoração dos tributos. Nesse contexto, surge o *Bloque Campesino Independiente*, com mais apoio da *Central Obrera Boliviana* (COB) do que das bases camponesas, conformado por oficiais de tendências esquerdistas aliados das organizações afiliadas ao PMC. Após a morte de Barrientos em 1969, quando caiu o helicóptero com o qual costumava fazer suas “rondas” pelas áreas rurais – cuja morte muitos indígenas choraram como se fosse a de um seu “grande líder”, não obstante sua posição vinculada diretamente ao *status quo* –, passou um biênio em que militares de tendências mais à esquerda buscaram eliminar a “consciência pesada” derivada da morte de Che Guevara, em 1967. Apesar de o referido governo haver-se orientado mais aos setores e trabalhadores urbanos do que aos camponeses, criou-se mais espaço à participação política dos camponeses, o que abriria espaço para a emergência do movimento político *aymara* intitulado “katarismo” (ALBÓ, 1999, p. 839-840; ALBÓ, 2009, p. 32-34).

O “katarismo”, conforme Silvia Rivera define o movimento, é uma recuperação da “memória de longo prazo” das tradições indígenas obscurecidas pela “memória de curto prazo” da reforma agrária e das lutas promovidas pelos sindicatos camponeses (RIVERA, 2003, p. 163-171). Assim, diante da falha parcial do projeto classista uniformizador, esse movimento de origem *aymara* buscou como elemento de captação de fidelidades entre as populações indígenas a recuperação das raízes étnicas e culturais do povo *aymara*, notadamente pela infusão na esfera simbólica e de significação da vida social a história das lutas anticoloniais e de seu “herói” Tupac Katari, transformando a célebre frase, repassada pela história oral e transformada em *slogan* do katarismo, que o indígena rebelde do século XVIII teria proferido antes de sua morte, em Peñas, em 1781: “*Volveré y seré millones*”. Esse processo de recuperação da “memória de longo prazo” começou a se desenvolver no final dos anos 1960, quando um grupo de jovens *aymaras* que estudavam em La Paz procurou Fausto Reinaga, um fecundo escritor sobre a questão e as rebeliões indígenas marginalizado dos círculos acadêmicos estabelecidos, e, juntos, começaram a organizar reuniões para pensar sobre novas formas de libertação dos indígenas a partir de sua própria agência baseada na etnicidade (ALBÓ, 1999, p. 840-842; ALBÓ, 2009, p. 36-41). Fausto Reinaga (1906-1994) se consolidaria, principalmente a partir dos anos 1970, como o ideólogo seminal do katarismo, em virtude de sua obra – principalmente os livros “*La revolución india*” (REINAGA,

2010), de 1970, cujo capítulo sexto contém o “*Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*”, e “*Tesis india*” (REINAGA, 2010a), de 1971 – defender uma plataforma de ação política para os indígenas que se diferenciasses, por meio da politização da etnicidade, tanto da esquerda quanto da direita modernas (CRUZ, 2011; MAMANI, 2011).

A primeira grande vitória política do katarismo, contudo, viria em agosto de 1971, quando durante o congresso camponês de Potosí, o katarista Jenaro Flores foi eleito o presidente da *Confederación Nacional de los Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CNTCB), pelo que a organização passou a apoiar a demanda katarista de liquidação das últimas *haciendas* poupadas pela reforma agrária. Ademais, a ideologia étnica dos kataristas começou a ser expressa pela bandeira que passaram a utilizar – a já mencionada *wiphala*, bandeira quadriculada e multicolor representativa de todos os povos andinos –, pelo renovado valor atribuído às autoridades tradicionais das comunidades indígenas e das *markas* e *ayllus*, da utilização da língua *aymara* em programas de rádio que começaram a veicular, entre outros (ALBÓ, 1999, p. 840-842). E em 1973, os kataristas lançaram seu primeiro documento público, o “*Manifiesto Tiwanaku*”, no qual expressavam suas principais posições a respeito da politização da etnicidade, da recuperação da história indígena, da educação e da ação política dos sindicatos camponeses a partir dessa nova concepção (CAMARGO, 2006, p. 164-175 e p. 287-297; ANDRADE, 2007, p. 167-168).

Essa abertura ao katarismo foi temporariamente interrompida pelo golpe militar de direita que colocou no poder, em 1971, o Coronel Hugo Banzer, cuja ligação com as elites do oriente boliviano no departamento de Santa Cruz promoveria o intenso crescimento de sua agroindústria a partir da distribuição clientelística das terras da região pelo novo governo. Entretanto, viria dos kataristas o sinal do fim definitivo do Pacto Militar-Camponês, o qual Banzer não conseguiu recuperar, quando promoveram, em janeiro de 1974, em Cochabamba, uma série de protestos e bloqueios de estradas, os quais foram reprimidos pelo governo com o massacre de uma centena de ativistas de maioria *quechua*. A resposta viria com a gradual rejeição de apoio às lideranças sindicais camponesas alinhadas ao governo (CNTCB); o estabelecimento formal, em 1977, da *Confederación Campesina Túpaj Katari*, e, em 1979, sob a liderança katarista, a criação da *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB) – dois anos depois seria lançado o seu braço feminino, a *Federación Nacional de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa* (ALBÓ, 2009, p. 36-41; ALBÓ, 1999, p. 842-843; VAN COTT, 2005, p. 54-55).

A partir de 1978, o katarismo empreenderia seus primeiros esforços eleitorais, o que evidenciou uma divisão de abordagens entre a questão indígena e a questão de classe que se operava também no âmbito da CSUTCB, formando-se duas tendências dentro do movimento: aquela expressa pelo *Movimiento Revolucionario Túpaj Katari* (MRTK), a qual combinava a visão étnica com a de classe, como ocorria também na CSUTCB; e aquela representada pelo *Movimiento Indio Túpaj Katari* (MITKA), a qual, sendo forte entre os *aymaras* urbanos, reforçava a perspectiva desenvolvida por Fausto Reinaga, concentrando-se na questão indígena (ALBÓ, 1999, p. 843).

Assim, quando do retorno da democracia em 1985, após longo processo que se iniciara em 1982, esse era o cenário político no que diz respeito aos povos indígenas andinos da Bolívia.

2.2.3.2. *Os povos indígenas das terras baixas bolivianas e peruanas no século XX.*

Em se tratando das populações indígenas amazônicas, suas histórias e suas organizações representativas – muitas delas formadas por agentes que não são eles próprios membros de comunidades indígenas das terras baixas –, tanto na Bolívia quanto no Peru, pode-se afirmar que, à exceção de períodos específicos como o do desenvolvimento das missões jesuíticas no período colonial e o ápice do ciclo da borracha nas duas primeiras décadas do século XX, seu envolvimento nas questões políticas e no avanço de demandas próprias frente aos Estados-nacionais foi mais tardio, e em vários aspectos menos conflituoso, em comparação aos povos originários andinos. Foi principalmente após os anos 1960, quando já consolidados os processos de modernização da Bolívia e do Peru e virtude da expansão das fronteiras agrícola e de ocupação para o interior da Amazônia, que os indígenas das terras baixas começaram a fazer parte das atenções em ambos os países – com a intensificação de seu protagonismo principalmente a partir dos anos 1990 e com as ações internacionais de defesa do meio ambiente (MAYBURY-LEWIS, 1999, p. 920-921 e 926-927; ALBÓ, 1999, p. 828-829).

No caso do Peru, a expansão para a selva foi intensificada a partir do governo de Fernando Belaúnde (1963-1968), quando o interesse em expansão da fronteira agrícola levou o governo a financiar a construção de estradas e projetos de colonização da Amazônia peruana. Durante o governo do General Juan Velasco Alvarado, no âmbito de sua reforma agrária, o SINAMOS foi estendido à selva peruana, tendo sido

desenvolvida, pela primeira vez na história do país, uma política nacional para os indígenas das terras baixas, com o objetivo de proteger suas culturas e garantir a titulação coletiva de terras – nesse processo, alguns povos receberam reconhecimento, como os *campa*, *aguaruna*, *machiguenga* e *amuesha* (MAYBURY-LEWIS, 1999, p. 920-923). De qualquer forma, seria somente com o avanço das guerrilhas, nos anos 1970, que se formaria a primeira grande organização dos indígenas das terras baixas, a *Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana* (AIDSESEP), com a ampliação do número de organizações a partir dos anos 1980 (MAYBURY-LEWIS, 1999, p. 920-923).

No caso da Bolívia, à exceção dos *chiriguano-guaraní*s afetados diretamente pela Guerra do Chaco (1932-1935) e cujas demandas foram encampadas pelo “movimento cacical”, o desenvolvimento de suas organizações representativas e da politização de suas demandas foi fenômeno ocorrido também a partir dos anos 1980. Essas organizações, com efeito, passariam a fazer parte ativamente das lutas políticas na Bolívia, principalmente a partir dos anos 1990 (MAYBURY-LEWIS, 1999, p. 924-932).

Assim, a questão dos povos das terras baixas no âmbito do renascimento indígena é explorada de maneira mais detida no próximo capítulo.

2.3. História, memória e o renascimento indígena: um panorama da historiografia dos povos andinos e amazônicos de Bolívia e Peru.

Uma primeira e primordial questão quando se trata da historiografia e da memória dos povos originários da América do Sul, de um modo geral – o que se aplica aos povos autóctones dos territórios em que contemporaneamente se situam a Bolívia e o Peru –, assenta-se no fato de que, antes do contato com os invasores ibéricos, nenhuma dessas culturas praticava a escrita, no sentido comumente aplicado ao termo, consubstanciando-se, pois, no que se costuma intitular de “culturas apócrifas”. A ausência de escrita, contudo, não pressupõe que tais povos não tivessem suas formas, efetivas para seus modos de vida estendidos no tempo e no espaço nos períodos anteriores à colonização europeia – a exemplo do império Inca do *Tawantinsuyu*, o qual estendeu o domínio dessa cultura sobre outras, em amplas regiões compreendidas ao longo da região andina e de suas áreas geográficas contíguas –, de configurar representações do passado. Essas representações, consolidadas em práticas mnêmicas

diversas – por meio de ações corporais, como danças, cantos e peregrinações a locais sagrados; artefatos sagrados, como mumificações de antepassados gloriosos ou máscaras feitas a partir de rostos humanos, representativas de vitórias guerreiras; iconografias baseadas em cerâmica figurativa ou em exemplos de “linguagem visível” de modelos tridimensionais esculpidos em argila típicos da cultura *aymara* do período do *Tiwanaku*; ou mesmo nos famosos *kipus*⁵⁹ andinos, os registros feitos por meio de longas e sofisticadas cordas com nós, os quais seriam veículos de transmissão da cultura incaica no âmbito das crônicas e das instituições do período colonial –, de uma maneira geral, acompanhavam a ideia do passado como uma realidade paralela ao presente e na qual se podia penetrar por meios ritualísticos que, ao reproduzirem esse passado e seus conteúdos, permitiam que dessas experiências místicas se retirassem poderosos conhecimentos a influenciarem o futuro (SALOMON, 1999, p. 20-23).

De qualquer forma, a maior parte do que sobreviveu aos séculos e que hoje se sabe a respeito das representações orais do passado no período pré-colonial foi transmitida pelas iniciativas e instituições desenvolvidas no âmbito do vice-reinado do Peru, dentre elas os escritos dos cronistas espanhóis, consistindo primordialmente de representações próprias às culturas do altiplano – e principalmente nas áreas em que o Império Inca impôs o seu domínio –, ao contrário da região amazônica, cujos relatos de testemunhos das culturas autóctones no período são muito escassos, na medida em que

⁵⁹ Sobre a legitimidade que os *kipus* detiveram (e, de certa forma, ainda detêm) enquanto repositórios de informação histórica: “*The foregoing mnemotechnologies afford clues to “Indian histories” even before 1492, but only one medium so far discovered gives a precolumbian toehold for a “history of Indians”: the Andean ‘kipu’ or knotted cord record. (...) The art of making ‘kipus’ to record quantitative data (such as tribute quotas, censuses, or herd records) is fairly well understood. It resembles the use of the abacus but is also adaptable to tree-structures and other complex arrays of data. Its arithmetic rests on a system of base-ten positional notation. The meaningful features of numerical knots included color, knot position, knot type, and left- or rightward motion in making cord and knot. Large ‘kipus’ could hold vast statistical matrices in complex formats, such as, for example, a census of an imperial province, or the inventory of a vast warehousing complex. The largest known example, from northern Chile, has 1,404 data records.*

Could ‘kipus’ represent nonnumerical data such as narrations? One early and well-informed witness mentions a variant of the ‘kipu’ that used “long strings of beads” to record the decrees of the Inka ruler “Ynga Yupangue”. Early colonial natives generally ‘kipus’ encoded narratives, and in early colonial Cusco, ‘kipu’ experts were considered repositories of dynastic knowledge. As early as 1542, the Licentiate Vaca de Castro collected a seemingly historic narrative that has become known as the “chronicle of the ‘kipu’ masters”. (...)

Early colonial chroniclers respected ‘kipu’-based historical testimony. When Pedro Sarmiento de Gamboa researched what was to be the official history of Inka rule endorsed by Viceroy Francisco de Toledo’s regime (1572), he knew no better way to legitimate it than to present it as the fruit of interviews with over a hundred ‘kipu’ masters. Until the late sixteenth century, colonial courts also readily received ‘kipu’-based testimony, especially records regarding economic transfers. When the native lords of Hatun Xauxa in 1561 sued for recovery of the goods and services they had given Pizarran armies in the early days of the European invasion, the Xauxa lords were able to account to the court’s satisfaction for transfers that had taken place a quarter century earlier, down to the last “partridge” (actually the Andean bird is a tinamou) and pair of sandals” (SALOMON, 1999, p. 22-23).

não ocorreu o período de “mando indireto”, como o foi no caso do vice-reinado do Peru anteriormente à consolidação do poder espanhol, o que permitiu que a tradução, a transculturação e a escrita se pudessem desenvolver na esfera das sociedades nativas. É claro que, conquanto os primeiros cronistas espanhóis tenham tido contato imediato com príncipes e soldados incas, a historiografia pós-invasão, devido a sua agenda política, deve ser tomada com precaução, na medida em que marca a já nascente “história sobre os indígenas” (*history of Indians*), moldada a partir dos intentos europeus de construí-la sob o marco da vitória espanhola, em oposição a uma “história indígena” (*Indian history*) enquanto relato de seus próprios agentes (SALOMON, 1999, p. 23-26).

Ademais, as narrativas dos cronistas, de certa forma, foram compostas a partir das perspectivas de mundo que lhes eram próprias, o que, certamente, influenciou no processo heurístico de captar os verdadeiros e mais importantes traços e elementos para retratar práticas culturais das sociedades nativas. Não obstante tais particularidades e vieses contidos nas crônicas, uma citação ilustra como elementos e terminologias nelas contidos sobreviveriam e serviriam de base para utilizações futuras⁶⁰:

Rightly or wrongly, most chroniclers thought that the Inka state, like European kingdoms, sponsored official intellectual authorities: ‘amautas’, as they were called in hispano-Quechua, because their work was ‘hamutani’ (‘to conjecture and bring out in speech what will be good and turn out well and what will not’). ‘Amautas’ supposedly created short historico-mythic narratives for the edification of Inka youth. At major Inka ceremonies, ‘haraucos’ sometimes glossed ‘poets’, performed ballads of the deeds of the mummified ancestors.

(...)

The greatest recitals of Inka history were associated with mortuary rituals and the honors done for the preserved bodies of dead rulers. The brilliant soldier-chronicler Cieza de León explains how, at royal funerals, ‘kipu’ masters recounted the administrative chronicle of the deceased’s reign to “those who were the best in rhetoric and richest in words”. These specialists would compose them into popular songs with refrains (‘villancicos’) or ballads (‘romances’).

(...)

⁶⁰ Além da institucionalização de práticas sociais indígenas na ordem jurídica do império colonial espanhol que legitimariam o surgimento dos “caciques empoderados” ou a existência até os dias de hoje dos *ayllus* e *markas*, a própria nomenclatura, por exemplo, de *Amautas* serviria, já no século XX, de título para uma revista fundada nos anos 1920 pelo comunista peruano José Carlos Mariátegui, cuja tese do “socialismo incaico” foi a primeira tentativa de estabelecer uma analogia entre o marxismo e o coletivismo da sociedade indígena do *Tawantinsuyu* – conquanto fosse este um império *quechua* a dominar muitas outras etnias –, e para um grupo político por ele liderado; bem como utilizado como aposto, posteriormente e na Bolívia, pelo escritor e ideólogo do *katarismo*, Fausto Reinaga, o qual, a propósito, identificava-se como *aymara*, etnia cujo império do *Tiwanaku* foi subjugado pelo *Tawantinsuyu*, conformando uma das quatro partes deste, o *Collasuyu*.

When an Inka sovereign died, his mummy was considered the permanent owner of the estate built up during his reign. Oral traditions formed part of this estate. Poet-performers representing the sovereigns' respective descent groups sang their ballads or chants to the reigning sovereign whenever the mummies attended ceremonies at the plazas of Cusco.

Many Spanish writers, particularly from the 1560s through the 1590s, compiled versions of Inka oral tradition. In laying the jural bases of Spanish rule, Viceroy Francisco de Toledo (1569-1581) commissioned the compilation and tendentious interpretation of much Inka lore. The jurists Juan de Matienzo and Juan Polo de Ondegardo wrote down what they believed to be both pre-Inka customary law and details of Inka legislation (SALOMON, 1999, p. 24-25).

As crônicas dos espanhóis, cuja prática adentrou o século XVII, foi apenas uma das formas, e com a menor porção de informação, de transmissão dos relatos orais das populações nativas. Duas outras fontes desses registros, mais fortemente institucionalizadas e mais importantes na transmissão dos relatos orais das populações autóctones sobre suas práticas culturais, foram aquelas geradas pelas burocracias civil e eclesiástica (SALOMON, 1999, p. 26-42).

No caso da burocracia civil, o legado deixado por meio de documentos como cartas de lideranças nativas, processos judiciais e reclamos de toda sorte foram das fontes mais importantes para a reconstrução das práticas culturais indígenas, notadamente porque sua preocupação administrativa e jurisdicional em tutelar as relações sociais em seus domínios mais básicos e corriqueiros, isenta, portanto, das normas então aplicáveis à escolástica historiográfica, possibilitaram relatos quase etnográficos, em escala que registra uma história da vida privada e da aplicação das normas e instituições das culturas indígenas a partir dos relatos e testemunhos de indivíduos de todos os estratos sociais. Os livros de registros notariais, especialmente, quando já sob o jugo absoluto do império espanhol as sociedades nativas passaram a constituir parte do campesinato na nova sociedade transplantada de alhures, continham nos arrazoados daqueles que reivindicavam direitos, notadamente os de propriedade, referências a instituições dos tempos pré-coloniais ou do período de resistência à imposição dos cabrestos normativos dos “filhos do mar”. Esse também era o caso para as relações de família e para os registros genealógicos contidos em testamentos, os quais continham os relatos diacrônicos mais relevantes (SALOMON, 1999, p. 27-30).

Parte desse arcabouço possibilitou, em pesquisas realizadas nos anos 1970, um revisionismo histórico, principalmente em relação às então ainda proeminentes fontes históricas representadas pelas crônicas espanholas, o qual seria elemento importante na

tentativa de reconstrução histórica das práticas sociais autóctones (SALOMON, 1999, p. 28-29). Se assim o foi com os registros civis e testamentos, em sua maioria os demais documentos são a prova, verdadeiramente, de como as populações indígenas passaram cada vez mais a reproduzir as práticas sociais ditadas pelas estruturas do império espanhol, principalmente em procedimentos judiciais nos quais os advogados, como forma de garantir efetivamente vitórias judiciais e os interesses concretos de seus representados, conduziam as testemunhas no sentido de, ao registrarem menções às tradições indígenas, fazerem-no de acordo com os ditames das instituições coloniais, não obstante transfigurassem-nas reivindicando sua originalidade (SALOMON, 1999, p. 30-32). Sobre este ponto, o qual reforça, conforme o quadro teórico da tese, o peso que recursos autoritários concernentes à ampliação de oportunidades de vida exercem nas formas de reprodução social, segue a citação da lavra de Frank Salomon:

South Americans did not take long to incorporate institutions and concepts of colonial origin into their testimonies, and thus accredit them as traditional. For example, the concept of the 'cacique principal' or paramount colonial chief, although it was at first recognized by natives as an innovative Spanish transformation of 'curacazgo' or kinship-modeled political primacy, became by the 1560s a model for native political action. Native lords made use of it retroactively in explaining ancient as well as recent succession. It only took one generation to learn that exogenous "histories of Indians" were themselves valuable in building effective "Indian histories" (SALOMON, 1999, p. 32).

Se administradores, notários e magistrados preocupavam-se eminentemente com os aspectos práticos da vida da colônia e concentravam-se nos polos de ocupação urbana e exercício das atividades econômicas destinadas a prover recursos à Coroa espanhola, a relação dos religiosos com os nativos era de outra sorte em pelo menos dois aspectos, os quais contribuíram para que fossem distintos dos registros da burocracia civil, em termos de conteúdo, os arquivos e registros eclesiásticos: sua preocupação com os assuntos extramundanos da fé e sua alocação de esforços e recursos também em missões desenvolvidas nas fronteiras do domínio espanhol, em regiões como a amazônica, na qual inexistiam formações políticas protoestatais pré-hispânicas. Por essas razões, os registros estabelecidos pela Igreja, além de contemplarem as populações tanto das terras altas como das terras baixas, continham também informações sobre o universo do simbolismo e das crenças dos povos nativos, o que possibilitaria o conhecimento de alguns dos aspectos mais profundos de uma

“história indígena”: os nexos que uniam cosmologia, paisagem e organização social em um único modelo explicativo (SALOMON, 1999, p. 32-33).

Não obstante a penetração eclesiástica nas regiões amazônicas, foi nos Andes que a ação missionária e evangelizadora da Igreja gerou os mais relevantes resultados em termos de recuperação da memória e das práticas míticas ancestrais dos povos originários, com a retomada dos cultos aos *huacas* – as divindades pré-incaicas – pelo que se gerou uma macrocategoria a designar esses povos, desde então, como “indígenas”, em oposição ao domínio do estrangeiro europeu. Essa resistência cultural e religiosa, a qual começa a ser fermentada a partir dos anos 1560, teve como episódio marcante, gerador de diversos processos judiciais e punições aos indígenas que dela tomaram parte, um *revival* religioso nativo, na área de Huamanga (atualmente Ayacucho, no Peru), chamado de *Taki Unquy* (SALOMON, 1999, p. 32-33). As ações de repressão a esses movimentos geraram uma série de consequências, entre elas a publicação do “Manuscrito Quechua Huarochirí”, o qual, intentado para ser a base da ação contra os sacerdotes nativos, terminou por se configurar em uma síntese da história sagrada dos Andes:

Toward the end of the sixteenth century, Spaniards had already wrecked the Inka shrines and the major sanctuaries that united belief over huge regions. At the same time, the Church excluded Andeans more and more from its clergy. This squeeze fostered tension between village religious leaders and the swelling colonial clergy. The intranative religious processes of the time are obscure, but it seems some natives clandestinely revived and rethought the cults of ancient divinities (huacas). Renewal of 'huaca' leadership and protest against clerical exploitation threatened the early colonial modus vivendi, which winked at surviving local cults in exchange for toleration of curates' carnal and business excesses. It was in the midst of this ambience, in 1597, that the brilliant bilingual cuzqueño Francisco de Avila took up an important parish in Huarochirí Province. In a few years, he made enemies among local natives by busying them with his illegal enterprises and outraging their persons. When they denounced him to an ecclesiastical court – he was jailed briefly – Avila took revenge by publicizing their adherence to 'huacas'. He organized the first of several persecutions that would lash the western Andes through most of the seventeenth century. In 1607 or 1608, he persuaded someone fully literate in Quechua to compile a detailed report on the Andean religions of his parish and its region, upvalley from the Lima coast. The result, apparently after some editing, was the untitled, undated, and anonymous text known as the 'Huarochirí Quechua Manuscript' (preserved in Spain's National Library with a group of other manuscripts Avila once owned). Although Avila used it as a guide to his sleuthing against native priests, and wrote a "Treatise on False Gods" based on part of its content, he never mentioned it explicitly. It was first published in 1939.

Written in Quechua, which had been transformed from the political language of the Inka empire to the “general language” of Spanish missionary campaigns, the Huarochirí manuscript holds a summation of native religious practice and an image of the superhuman powers as imagined around C.E. 1600. Its editor or redactor clearly intended it to be a synthetic, treatise-format totalization of an Andean sacred history, suitable for comparison with Spanish chronicles (SALOMON, 1999, p. 34).

Composto por conteúdo proeminentemente qualificado como “mítico-histórico” (*mythohistoric*), o “Manuscrito Quechua Huarochirí”, não obstante redigido na língua originária do império Inca e do grupo étnico de suas elites, tornou-se tempos depois um dos mais importantes legados das culturas e cosmovisões⁶¹ dos povos originários que ao tempo da chegada dos espanhóis já estavam sob o domínio do *Tawantinsuyu*. Se, por um lado, essa recuperação das práticas religiosas autóctones garantiu a sua reprodução por meio de uma ritualística exercida clandestinamente, por outro lado foi responsável pela perda de boa parte de sua iconografia mítica, em virtude das punições aplicadas aos hereges em processos de “extirpação” contra sacerdotes e devotos praticantes dos cultos pagãos, pelos quais, conduzidos em campanhas descontínuas ao longo do século XVIII por autoridades eclesiásticas jesuítas, os “adoradores dos *huacas*” eram punidos com castigos corporais e com a queima pública de seus artefatos sagrados. A destruição iconográfica, principalmente, teve importância particular nas transformações dos entendimentos nativos do passado, pois consistiam esses ícones em elemento central do sistema mnemônico de reprodução de suas práticas (SALOMON, 1999, p. 35-40).

De qualquer forma, mesmo com as dificuldades de penetração nos territórios de floresta, as missões jesuítas e seus relatos das tradições e práticas dos povos indígenas amazônicos, como o *Monumenta Amazonica*, figuram como os poucos dentre os escassos relatos referentes a essas populações, as quais, pela menos sofisticada organização política, ou foram tratadas de forma mais paternalista ou foram dizimadas pelas doenças advindas do contato. Ademais, a missão educacional dos inacianos, pelo menos até sua expulsão dos domínios espanhóis em 1767, teve papel fundamental tanto em verter para linguagem escrita as línguas originárias, notadamente o *quéchua*, como

⁶¹ Sobre as cosmovisões pré-incaicas e sua concepção de tempo não-linear, a exemplo dos tempos reversíveis: “*The tellers were not chiefly interested in compiling a chain of human causes for human events. Rather, their main preoccupations were “mythohistoric”:* They developed a view of time in which the ancestry of living people connected, by a seamless genealogical web, to mummified “ancients”, to ‘huacas’, thence to deified features of the landscape, and finally to forces of the cosmos itself. To speak of change and genealogy was not a matter of tracing past cause and effect but of mapping out hierarchies of power and sacredness upon a unified pattern that both humanity and nature exemplified” (SALOMON, 1999, p. 37).

na disseminação do espanhol entre os nativos, o que possibilitou o trabalho dos cronistas nativos (SALOMON, 1999, p. 38-42).

As contribuições daqueles que ficariam conhecidos como os “cronistas nativos”, em oposição aos cronistas espanhóis, foram as primeiras tentativas conscientes de engendrar uma verdadeira “história indígena”, balizando as perspectivas dos povos originários a partir da utilização de metodologias e discursos historiográficos coerentes com os cânones europeus, o que estabeleceria as sementes de uma herança apropriada pelos historiadores nativos que, no século XX, desenvolveriam a historiografia de resistência étnica que figurou no epicentro do fenômeno do “renascimento indígena” dos anos 1960 e 1970. Sobre essa vertente historiográfica nativa, seus propósitos e sua obra inaugural, o trecho abaixo é exemplo ilustrativo:

For a short time, coinciding with part of Spain’s “golden century” of literature, Andean society produced a spurt of dissident native historiography. These “native chroniclers”, unlike their predecessors, consciously intended an “Indian history” that would not only challenge the “history of Indians” but explain Europe within “Indian history”. All the same, they were not neo-traditionalists. On the contrary, they meant to learn and subsume European literary forms, epistolary and poetic as well as historiographic. They meant to reframe Andean tradition in the context of what were then controversies of European modernity. The earliest such work, Titu Cusi Yupanqui’s 1570 ‘Relación de la conquista del Perú’, already constitutes a radical reworking of Inka tradition. The author, a scion of an Inka line that had fought on against Spanish rule for 40 years from a redoubt at Vilcabamba, prepared his history in support of a project for negotiated peace and permanent recognition of Inka royalty. Its actual composition was probably molded by the author’s Catholic confessor and his scribe. Nonetheless Titu Cusi’s text has points of unique interest. For one, it is a clear manifesto of resistance in form as well as content; unlike papers written ‘for’ natives, it firmly seizes the authorial role of protagonist. For another, Lienhard suggests, “it seems like a written ‘script of a ‘qaylli’, a ritual homage to an Inka”, namely, the author’s mummified father, who had led the first anti-Spanish resistance. Titu Cusi’s narrative contains an early version of a tradition that diffused all over the Andes and that twentieth-century tellers, perhaps influenced by re-oralized stories from published versions, still adduce to explain Quechua alienation from official media (SALOMON, 1999, p. 42-43).

Quatro décadas separam a obra inaugural de Titu Cusi Yupanqui daquela que seria a mais influente obra dos cronistas nativos em moldar a historiografia estrangeira dominante referente aos indígenas andinos: “*Comentarios Reales de los Incas*” (*Royal Commentaries of the Incas*), de Garcilaso Inca de la Vega, publicado em 1609. Filho de um conquistador espanhol e de uma mãe de linhagem real Inca, Garcilaso privilegiou,

em sua obra, a equiparação das linhagens nobres dos Incas às europeias. O ponto mais importante dos “*Comentarios Reales*”, contudo, é que expressou de maneira influente e perpetuou a opinião histórica acerca da persistência de um estrato da nobreza Inca durante o período colonial, o qual, apesar de seu poder declinante, manteve grande prestígio local até pelo menos 1780. Uma terceira obra de “cronistas nativos” retratando a história incaica sob a influência dos modos de fazer historiográfico europeu foi aquela na qual, pelo que pouco se sabe, trabalhava o padre mestiço Diego Lobato de Sosa, também filho de mãe descendente da nobreza Inca, com o intuito de relatar o que ouvira de veteranos Incas e aborígenes, em 1600, sobre as guerras de conquista do império do *Tawantinsuyu*. Esse manuscrito, entretanto, até hoje não foi encontrado (SALOMON, 1999, p. 43-44).

Além dos cronistas nativos influenciados pelos estilos e métodos europeus, houve dois cronistas nativos inteiramente andinos no início do século XVIII e cujas obras remetiam, em virtude de nunca terem aceito plenamente o jugo do império Inca, à história e aos mitos de outras dinastias provinciais indígenas: Felipe Guaman Poma de Ayala e Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. Esses cronistas, os quais nunca chegaram a ganhar reconhecimento em vida em meio aos estamentos e elites espanhóis e incaicos, ao descreverem criticamente o período de dominação Inca sobre os outros povos autóctones, não obstante almejassem legitimar as virtudes das culturas andinas não incaicas, acabaram por contribuir para disseminar os relatos e informações acerca do império que submetera seus povos (SALOMON, 1999, p. 44-48).

Em conjunto e segundo afirmam muitos pesquisadores, os cronistas nativos teriam papel primordial em catalisar, em fins do século XVIII, os levantes ligados ao movimento de mobilização nacionalista Inca – os quais até hoje figuram no imaginário político e simbólico dos movimentos indígenas de Bolívia e Peru –, conforme se depreende da seguinte passagem:

During the midcolonial florescence of Quechua, Peru's “general language” (with a dialectological tilt toward Cusco norms) enjoyed a literary florescence as well. Regional élites not only heard baroque sermons and devotional poetry in Quechua but also enjoyed plays on Inka themes in Quechua versions of Spanish baroque dramaturgy. The most famous, the drama ‘Ollantay’, was a perennial favorite. Rivet and Créqui-Monfort's great Quechua-Aymara bibliography lists 139 works containing matter in these languages prior to 1780.

Many researchers have concurred with Rowe in recognizing the recollection of Inka times as a key process in the “Inka national movement”, with its search for a revolutionary utopia that might vindicate native nobility and at the same time create a modern Peru equal to challenges Spain could no longer meet. Families of Inka nobility, demoted by colonial change and much acculturated, but still venerated by many natives, fed nostalgia with portraits, plays, and processions in ancient regalia. (...) A century after he wrote them, Garcilaso Inca’s ‘Royal Commentaries’ enjoyed unprecedented popularity. Amid this climate, ideologues claiming Inka descent mobilized numerous small but bloodthirsty plebeian revolts (especially in what is now Ecuador) and a few major, broad-based upheavals (in Peru and Bolivia). The key to their ideological success was a program to reverse historic identities. They urged those discontent with the Bourbon regime to crown neo-Inka sovereigns and attack centers of local power. The greatest of these revolts developed innovative multiethnic coalitions around the theme of Inka resurgence (SALOMON, 1999, p. 48-49).

O ápice desses movimentos em fins dos século XVIII, conforme mencionado, foram as revoltas de Túpac Amaru II, em 1780, no atual Peru, sequenciada pela de Túpac Katari, na atual Bolívia, as quais, tendo sido duramente reprimidas, selaram temporariamente o destino da então possível conformação de uma história propriamente indígena a inaugurar um período de modernidade *Quechua-Aymara*. Inaugurava-se, contrariamente, o período de subalternidade indígena na historiografia do século seguinte e de grande parte do século XX:

From Cusco, governors tried to stamp out every vehicle of seditious memory: New laws banned Quechua-language publishing, teaching of the tongue, drama on Inka peoples, and even music for ancient instruments. Unenforceable at face value, the repressive decrees did expel Andean languages from the orbit of popular literacy. They put an end to Quechua academic life and set American speech into a trajectory as the specialized speech of disenfranchised peasants. The degradation of Quechua to a nonwritten language characteristic of lower peasantries deepened through the succeeding century. In some cities, written Quechua held on as a literary pastime of provincial aristocracies, but explicit “Indian history” was deeply muted.

(...) Typical nineteenth-century text production occurred within positively anti-indigenous projects of creole state-building. Enlightened opinion, aspiring to a republic of free individual citizens, saw the persistence of institutionalized ‘ayllu’ corporations as an unacceptable ‘ancien régime’ vestige. Indeed, increasingly racist thinking blamed the shortcomings of the new states on their ‘burden’ of Indian population.

(...) [W]hen political élites pressed for the elimination of native group rights, because these made “Indian” communities exceptions to the ideal of individual ownership and land commoditization, Andean (especially Bolivian) ‘kurakas’ mounted a resistance based on the premise of a historic “pact” or “covenant” between ‘ayllu’ and state. They understood traditional practices to imply that communal tribute payment entailed permanent recognition of ‘ayllu’-based communities. Their protests (which

sometimes included a puzzling native insistence on paying colonial taxes from which liberals proposed to “emancipate” them) only rarely smacked of the Inka utopia. More usually, native leaders appealed to detailed legal and moral precedents defining a “moral economy” between ‘ayllu’ and state. The defense of these positions demanded historical research. Command of old records became ever more pressing as, later in the nineteenth century, latifundist land-grabbers threatened basic livelihoods. Self-defense, then, had much to do with Andean communities’ attachment to archival work. Self-taught rural intellectuals developed impressive research skills with or without help from lawyers. Because bilingual urban élites in Cusco and elsewhere tended to monopolize the spotlight in public indigenist for a of the early twentieth century (both local ones saturated with Inka nostalgia, and metropolitan ones tending toward Mexican-style nationalist programs), it is only now becoming possible to recover the work of independent peasant intellectuals. Some belonged to radical organizations like Peru’s Tawantinsuyu Association, which both the state and regional élites disfavored; others belonged only to village councils. Clearly, their effort was massive; when twentieth-century legislation in several republics gave communities the option of seeking jural recognition, villagers, sometimes with minimal professional help, tendered document packages including locally preserved titles from the early seventeenth century. Lawsuits remained a constant wellspring of historical inquiry. Up to the present, community leaders – whether dissidents ‘kurakas’ as in Bolivia or the conventional presidents of village councils found all over South America – derive a large share of their legitimacy from the ability to find and safeguard papers that prove the unique truth of communal claims. It is not unusual to hear modern peasants proudly call a trunk of papers in an adobe council house their ‘magna charta’ (SALOMON, 1999, p. 49-51).

Conforme se depreende do excerto, a subalternidade na historiografia e nas instituições modernas desenvolvidas a partir dos processos de consolidação do Estado-nação no século XIX na Bolívia e no Peru, ainda que aos “indígenas” se aplicasse crescentemente o qualificativo de “camponeses”, não impediu que, nas entrelinhas da história que se criava e em meio à clandestinidade das identidades autóctones, se mantivesse uma resistência cultural que, no correr da segunda metade do século XX, fundamentaria o renascimento das identidades étnicas. Ademais, para além do plano eminentemente identitário, os pactos institucionalizados ao tempo do período colonial entre as autoridades espanholas e as elites indígenas garantiriam, ao longo dos séculos, a sobrevivência de modos de subsistência e de titulações de domínio fundiário, na figura de ‘ayllus’ e ‘markas’ – notadamente no caso da Bolívia –, os quais, além de possibilitarem a reprodução física e cultural de determinadas comunidades indígenas em função da manutenção de acesso a recursos alocativos, também manteriam vivas e legitimadas, no âmbito dessas comunidades, as formas de organização e liderança que, como recursos autoritários configurados no âmbito das sociedades tribais, alicerçariam a agência de ‘malkus’ contemporâneos.

Excluída a perspectiva indígena na historiografia do século XIX, no século XX foi retomada, inicialmente, por meio de duas vertentes historiográficas que se opunham: a primeira, uma vertente de “historiografia de resistência” de caráter marxista, em oposição ao triunfalismo europeu, por meio da qual se reforçava o caráter historicista das culturas indígenas, com foco na cronologia do império Inca e seus processos transformativos sob a perspectiva de sua organização política estatocêntrica; a outra, de caráter oposto, era representada pelo estruturalismo e cuja diferenciação entre mito e história referendava a pré-dica, a partir do estudo das culturas amazônicas, de seu caráter ahistórico (SALOMON, 1999, p. 51-57).

Com efeito, o verdadeiro ressurgimento dos testemunhos indígenas como modo de disseminar o conhecimento da história oral indígena recuperada após o período de ostracismo na historiografia oficial, na Bolívia e no Peru, tornando-a também elemento de reconstrução de discursos políticos, somente aconteceria no final do século XX, no âmbito e como alicerce do “renascimento indígena”. Para conferir autoridade ao argumento, transcreve-se o trecho que segue:

[T]he Quechua oral autobiography of the Cusco cargo Porter Gregorio Condori Mamani found a wide audience in Valderrama and Escalante's Spanish translation. In the wake of Peru's military nationalist "revolution from above", the discovery of imaginative riches on the native side of the country's linguistic divide resonated widely among intellectuals. Perhaps most importantly, it gave the literate public a sense of the country's sociolinguistic stratification as felt from the view point of those shut out.

(...)

Native memoir literature has also acquired an important place in social history, above all in Bolivia with its powerful history of labor union-based politics. These books are at the same time "Indian histories" – written in Quechua or Aymara, they usually presuppose such familiarity with Andean culture that even the Spanish translations are hard for non-Bolivians to understand – and "histories of Indians" prepared for an ideologically self-conscious audience. Bolivian "testimonial" autobiographies – notably those of women – are perhaps the most widely read of all South American native texts. Most are by underdogs who achieved important roles in political or labor movements. Probably the most inclusive collections of testimonial autobiography of rank-and-file people are those prepared by Silvia Rivera Cusicanqui's Oral History Workshop, centering on Bolivian Aymara and Quechua labor and leadership. 'Let Me Speak' by the tin miner Domitila Barrios de Chungara achieved popularity in Bolivia (and translation to English) well before the Nobel Prize recognized 'I, Rigoberta Menchú'. The memoirs of the miner Juan Rojas are also available in English. Other examples include the autobiography of Ana Maria Condori, an Aymara-speaking domestic servant turned jungle "colonist", Juan H. Pévez, a leader of an early Peruvian indigenous organization, the Bolivian peasant leader Enrique Encinas, and Martín Painemal Huenchual, a pioneer Mapuche organizer in Chile. José Matos Mar's 'Taquile en Lima', unlike explicitly

political testimonies, contains an encyclopedic Peruvian corpus of “daily life” testimonies about migration, perhaps the dominant fact of recent Andean experience: This huge book tells how the inhabitants of an island in Lake Titicaca came to live in the desert outskirts of Lima. On another side, native memoir literature shades into the genre of Protestant conversion testimonies (for example, the autobiography ‘Tariri’), which also appear heavily edited (SALOMON, 1999, p. 71-73).

E assim se reconstruía a memória de longo prazo dos povos indígenas que inspirariam a ação de seus movimentos representativos nas últimas décadas do século XX e nas primeiras do século XXI.

Capítulo III – Das políticas de classe às políticas de identidade no período neoliberal: os novos movimentos e organizações indígenas sob o paradigma multicultural e o sindicalismo camponês diante da crise das esquerdas.

O objetivo deste capítulo é apresentar os elementos sincrônicos aos contextos de interação nos quais se desempenharam as ações políticas coletivas dos diferentes movimentos e partidos representativos das populações indígenas na Bolívia e no Peru. Temporalmente, o capítulo debruça-se sobre o período caracterizado como neoliberal, e seu propósito é discorrer sobre os elementos recursivos autoritários e alocativos gerados ao longo dos governos peruanos identificados com este ideário e como, a partir desses contextos de interação, os diferentes movimentos e partidos étnicos empreenderam suas ações políticas. Para tanto, o capítulo divide-se em três partes principais, destinadas a analisar, respectivamente, o contexto normativo internacional promotor do multiculturalismo liberal como elemento influenciador das reformas neoliberais na Bolívia e no Peru, e fornecer elementos comparativos entre os processos de politização da etnicidade empreendidos por movimentos e partidos indígenas em cada um dos dois países.

3.1. Os direitos indígenas na ordem normativa internacional: do assimilacionismo ao multiculturalismo liberal.

As populações indígenas, pela natureza de seres humanos dos indivíduos que as compõem, são, obviamente, amparadas por todos os principais instrumentos relativos à proteção dos direitos humanos criados na esfera institucional da sociedade internacional contemporânea. Nesse sentido, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, os Pactos de 1966⁶² e a Declaração e Programa de Ação de Viena, de 1993, no âmbito da ONU, bem como as convenções genéricas de proteção dos direitos humanos no âmbito da OEA (Pacto de San Jose⁶³, de 1969, e Protocolo de San Salvador⁶⁴, de 1988), em se tratando dos contingentes indígenas latino-americanos, garantem-lhes a proteção dos direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais, semelhantemente a

⁶² Referência ao Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos e ao Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais.

⁶³ Convenção Americana sobre Direitos Humanos.

⁶⁴ Protocolo Adicional à Convenção Americana sobre Direitos Humanos em Matéria de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais.

qualquer ser humano. Não obstante se atribuam aos indígenas, enquanto indivíduos, os direitos fundamentais comuns a todos os seres que ontologicamente compartilham a condição humana, conforme reconhecidos nas ordens jurídicas construídas a partir dos alicerces principiológicos derivados do Iluminismo, há diferenciações de pelo menos duas sortes quando se consideram os sujeitos de direito indígenas não em perspectiva individual, mas sim coletiva.

Na evolução do tratamento da questão indígena no plano internacional, contudo, foram criados pelo menos três instrumentos normativos internacionais prescrevendo disposições especiais relativas às populações originárias, duas convenções juridicamente vinculantes no âmbito da OIT e uma declaração na esfera da ONU. O primeiro instrumento normativo referido, a Convenção sobre Populações Indígenas e Tribais (Indigenous and Tribal Populations Convention), adotada em 1957, tinha seus vetores normativos informados por *rationale* de caráter assimilacionista das populações autóctones aos modos de vida ocidentais, derivada de concepções filosóficas as quais, fundamentadas em “verdades” amparadas na autoridade cognitiva da “ciência” positivista/funcionalista e reproduzidas desde pelo menos o último quartel do século XIX, atribuíam posições hierárquicas em termos da categorização dos estágios evolutivos alcançados por diferentes civilizações e sociedades. até a sua caracterização como sujeitos coletivos de direitos, com a cristalização de direitos subjetivos tendentes a efetivamente preservar os modos de vida tradicionais desses contingentes humanos.

A primeira dessas convenções foi a Convenção 107⁶⁵ da OIT, de 1957, a qual tinha um caráter claramente integracionista das populações indígenas, no sentido de que suas disposições visavam menos a garantir a sobrevivência dos modos de vida tradicionais e mais a integrar as populações indígenas aos outros contingentes populacionais. Assim, mesmo que já contivesse dispositivos tendentes a promover os direitos consuetudinários, as línguas originárias e designar as terras tradicionais, seu caráter geral foi muito mais o de homogeneizar culturalmente as populações indígenas por meio de sua progressiva integração aos sistemas jurídicos, políticos e sociais reguladores do tecido social dos Estados-nacionais.

Tais traços já se encontram no próprio preâmbulo da Convenção, na qual se denota a intenção assimilacionista do documento, conforme se extrai dos trechos selecionados e citados abaixo:

⁶⁵ Indigenous and Tribal Populations Convention, 1957.

[The General Conference of the International Labour Organisation] *Having decided upon the adoption of certain proposals with regard to the protection and integration of indigenous and other tribal and semi-tribal populations in independent countries (...) and*

(...)

Considering that there exist in various independent countries indigenous and other tribal and semi-tribal populations which are not yet integrated into the national community and whose social, economic and cultural situation hinders them from benefiting fully from the rights and advantages enjoyed by other elements of the population, and

Considering it desirable both for humanitarian reasons and in the interest of the countries concerned to promote continued action to improve the living and working conditions of these populations by simultaneous action in respect of all the factors which have hitherto prevented them from sharing fully in the progress of the national community of which they form part, and

Considering that the adoption of general international standards on the subject will facilitate action to assure the protection of the populations concerned, their progressive integration into their respective national communities, and the improvement of their living and working conditions (...) (grifo nosso) (*Indigenous and Tribal Populations Convention, 1957*)

Observadas as disposições preambulares da Convenção, depreende-se que, ao invés de valorizar as culturas das populações indígenas, seu objetivo era a sua assimilação pela cultura hegemônica das sociedades nacionais e a integração dos indígenas aos seus modos de vida e de produção dominantes, subliminarmente considerando a inferioridade das culturas autóctones como causa do não-compartilhamento, por parte dessas populações, do progresso alcançado pelas suas comunidades nacionais.

É de se notar que em seu artigo primeiro tratam-se tanto das populações tribais como das semi-tribais, as quais estariam já em processo de perda de suas características tribais, mas ainda não integradas às comunidades nacionais, objetivo este, conforme acima descrito, o efetivamente desejado⁶⁶.

Em certo sentido, o tratamento dado pela Convenção 107 da OIT às populações indígenas pode ser caracterizado como o de objeto de proteção e não como um sujeito coletivo de direitos, conforme seria a tônica dos documentos posteriores.

⁶⁶ Conforme o item (2) do artigo 1º da Convenção 107 da OIT: “*For the purposes of this Convention, the term **semi-tribal** includes groups and persons who, although they are in the process of losing their tribal characteristics, are not yet integrated into the national community*” (grifo original).

A transição ocorrida na esfera institucional internacional no que diz respeito ao tratamento dos direitos das populações indígenas e sua consideração como sujeito coletivo de direitos se deu no período de transição para o pós-Guerra Fria⁶⁷, paralelamente ao momento caracterizado como o da formulação de uma nova arquitetura institucional dos direitos humanos, notadamente em função do grande ciclo de conferências sobre temas sociais ocorrido no âmbito das Nações Unidas (LINDGREN ALVES, 2001).

Assim, no mesmo ano de 1989 no qual ocorria, no âmbito da ONU, a primeira das grandes conferências sobre temas sociais, aquela sobre os direitos da criança, em Nova York (LINDGREN ALVES, 2001, p. 43-57), era assinada a Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, a qual vinha exatamente para substituir a Convenção 107 e estabelecer um novo paradigma em relação ao tratamento da questão indígena.

Sendo atualmente o instrumento normativo obrigatório mais eficaz e avançado em matéria de direitos indígenas, sua relevância para a constituição de um novo paradigma no tratamento da questão se assenta fundamentalmente na determinação da *consciência da identidade*⁶⁸ como critério para a definição do sujeito de direito, considerando, ainda, a identificação dos grupos como *povos*⁶⁹, o que resulta num discernimento de direito coletivo (URQUIDI; TEIXEIRA; LANA, 2008, p. 203).

É de se notar que tal caracterização de *povos*, no âmbito da Convenção 169 da OIT, não se confunde com a caracterização de povos mais ampla utilizada no âmbito da ONU para legitimar, por meio do princípio da autodeterminação dos povos, os Estados emergentes dos processos de descolonização pós-Segunda Guerra, pois:

[E]l famoso y poco cumplido Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989), se refiere explícitamente a los grupos indígenas como “pueblos” que viven en países, y que son sujetos de derechos colectivos, incluyendo el derecho a un territorio propio (CLAVERO, 1994 *apud* BARTOLOMÉ, 2002, p. 163).

⁶⁷ É de se notar, conforme se verá adiante, que o próprio resurgimento dos movimentos indígenas com as novas demandas que lhe seriam próprias dali por diante se deu exatamente nos anos 80 do século XX, momento no qual o elemento de preservação cultural volta a ser a tônica de seus discursos.

⁶⁸ É o que dispõe o item (2) de seu artigo 1º, *in verbis*: “Self-identification as indigenous or tribal shall be regarded as fundamental criterion for determining the groups to which the provisions of this Convention apply”.

⁶⁹ Houve, inclusive, uma modificação qualitativa na nomenclatura entre a primeira e a segunda convenção, pois enquanto a Convenção 107 da OIT de 1957 era a Convenção sobre Populações Indígenas e Tribais, a Convenção 169 da OIT de 1989 ganhou a nomenclatura de Convenção sobre os Povos Indígenas e Tribais.

Assim, mesmo que sejam previstas a demarcação de territórios tradicionalmente ocupados pelas populações indígenas e a manutenção de instituições tradicionais a guiarem-lhes as interações sociais intergrupais, nada na Convenção possibilita a extensão conceitual que permita aos povos indígenas demandarem o seu reconhecimento enquanto Estados nacionais apartados de seus Estados originais. Uma disposição da Convenção, inclusive, veda expressamente tal extensão conceitual, mais especificamente o item (3) do seu artigo 1º, segundo o qual: “[T]he use of the term *peoples* in this Convention shall not be construed as having any implications as regards the rights which may attach to term international law” (grifo original).

No que diz respeito ao caráter da Convenção 169 da OIT de reformuladora do paradigma herdado da convenção anterior acerca dos direitos dos povos indígenas, as suas disposições preambulares expressam tal natureza, notadamente pelos trechos transcritos e grifados abaixo:

[The General Conference of the International Labour Organisation] (...) Considering that the developments which have taken place in international law since 1957, as well as developments in the situation of indigenous and tribal peoples in all regions of the world, have made it appropriate to adopt new international standards on the subject with a view to remove the assimilationist orientation of the earlier standards, and

Recognising the aspirations of these peoples to exercise control over their own institutions, ways of life and economic development and to maintain and develop their identities, languages and religions, within the framework of the States in which they live, and

Noting that in many parts of the world these peoples are unable to enjoy their fundamental human rights to the same degree as the rest of the population of the States within which they live, and that their laws, values customs and perspectives have often been eroded, and

Calling attention to the distinctive contributions of indigenous and tribal peoples to the cultural diversity and social and ecological harmony of humankind and to the international co-operation and understanding (...) (Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989)

Assim, a Convenção 169 da OIT, *ab initio*, já descreve seu caráter de preservacionista e garantidora dos elementos culturais de formação identitária dos povos

indígenas, rechaçando claramente as tendências assimilacionistas e homogeneizadoras anteriormente assentadas.

Nesse sentido, impõe aos Estados signatários a formulação de políticas públicas, sempre com a participação das populações afetadas, tendentes a proteger seus direitos e garantir sua integridade, as quais se devem desenvolver fundamentalmente em três eixos: a garantia de igualdade de direitos e oportunidades em relação aos demais setores das sociedades nacionais; a realização dos direitos econômicos sociais e culturais de tais populações, garantindo-lhes a manutenção de suas identidades culturais e de seus costumes, tradições e instituições; e a eliminação dos abismos socioeconômicos em relação aos demais setores sociais domésticos⁷⁰.

No caso da legitimação internacional das demandas dos movimentos indígenas originários, além da Convenção n° 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, de 1989, e expandindo seus preceitos e direitos, merece menção a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007. A Convenção n° 169 foi ratificada e internalizada pela Bolívia em 1991, tendo sido o primeiro país a fazê-lo, e pelo Peru em 1994. Já a Declaração, conquanto seja uma norma de *soft Law*, foi internalizada como lei pela Bolívia durante o primeiro governo de Evo Morales, em meio ao processo de reconstitucionalização do país.

3.2. A politização da etnicidade, os movimentos e organizações indígenas e as esquerdas na Bolívia e no Peru: as raízes de desenvolvimentos desiguais.

A politização da etnicidade e a formação de movimentos e organizações indígenas com demandas e fidelidades estabelecidas em bases eminentemente étnicas – designadas pelas já mencionadas expressões “*el retorno del indio*”, “*el florecimiento de lo étnico*”, “*el despertar indio*” ou “*el retorno de lo étnico*” –, foi um fenômeno representativo de uma “onda” que se desenvolveu em diversos espaços da América

⁷⁰ É o que dispõe o artigo 2° da Convenção 169 da OIT, *in verbis*: “1. Governments shall have the responsibility for developing, with the participation of the peoples concerned, co-ordinated and systematic action to protect the rights of these peoples and to guarantee respect for their integrity. 2. Such action shall include measures for: (a) ensuring that members of these peoples benefit on an equal footing from the rights and opportunities which national laws and regulations grant to other members of the population; (b) promoting the full realisation of the social, economic and cultural rights of these peoples with respect for their social and cultural identity, their customs and traditions and their institutions; (c) assisting the members of the peoples concerned to eliminate socio-economic gaps that may exist between indigenous and other members of the national community, in a manner compatible with their aspirations and ways of life”.

Latina, e mais especificamente da América do Sul, principalmente a partir dos anos 1970, tendo ganhado *momentum* a partir dos anos 1980, quando se expandiram geográfica e numericamente as organizações representativas dos povos autóctones, tanto nas regiões andinas como nas terras baixas do subcontinente (ALBÓ, 1991; TICONA; ROJAS; ALBÓ, 1995; ALBÓ, 1991, 1999, 2002 e 2009). Em se tratando de Bolívia e Peru, o fenômeno teve elementos de semelhança e de distinção, notadamente em se tratando dos dois principais espaços nos quais de maneira mais ou menos intensa ocorreu o fenômeno nos dois países: o espaço andino e o espaço das terras baixas.

Nas terras baixas, principalmente no espaço amazônico, a formação das organizações indígenas ocorreu primeiramente no Peru – principalmente com a formação de grupos representativos de povos específicos a partir do final dos anos 1960 e, em 1980, com a conformação conjunta da AIDSESEP (*Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana*), processo que influenciaria a formação de organizações de caráter semelhante na Bolívia, como a CIDOB (*Confederación Indígena del Oriente Boliviano*), em 1982. Em ambos os países, a formação e o desenvolvimento das organizações das terras baixas e do espaço amazônico, em virtude de uma mais restrita história de interação desses povos autóctones com instituições estatais e com os partidos políticos, foi menos marcada pela necessidade de se “desvencilharem” dessas amarras organizacionais e ideológicas, de modo que seriam marcadas por demandas inicialmente menos ideologizadas e seriam, principalmente com a ampliação das atenções internacionais sobre a Amazônia no âmbito dos regimes internacionais de proteção do meio ambiente e das populações tradicionais a partir do final dos anos 1980 e ao longo dos anos 1990, cada vez mais financiadas pelos recursos e assessoradas pelos técnicos provenientes de organizações não-governamentais e agências de fomento estrangeiras.

No espaço andino, onde se diferenciam exponencialmente a Bolívia e o Peru pelo fato de o fenômeno do renascimento indígena ter tido o exemplo mais intenso no caso boliviano em oposição ao menos intenso no caso peruano, em se considerando o cenário da América do Sul, a formação e o desenvolvimento das organizações e dos movimentos com demandas e fidelidades de base primordialmente étnica esteve sempre relacionado com a história pregressa de intensas interações de cooperação ou conflito entre os povos indígenas andinos, os respectivos Estados e os partidos políticos, notadamente os de esquerda, e com sua qualificação histórica como camponeses em uma lógica classista, pela qual por muito tempo foram encobertas as identidades étnicas como elemento de coesão para a ação política.

De qualquer forma, a par desses traços gerais, há uma série de particularidades marcantes no caso de cada um dos dois países, o que se explora nos itens abaixo.

3.2.1. O despertar do étnico e os movimentos indígenas na Bolívia: katarismo e dissidências nos Andes, marchas amazônicas e conexões transnacionais.

Na Bolívia, a politização contemporânea da etnicidade e a formação de veículos políticos na forma de partidos étnicos ou do envolvimento de partidos políticos com os movimentos indígenas percorreram diferentes fases, notadamente antes e depois das reformas estabelecidas no período caracterizado como o dos governos neoliberais. Nesse sentido, a ampliação do reconhecimento de direitos indígenas gerada pelas referidas reformas criou novas possibilidades de ação política para as organizações e movimentos indígenas, engendrando, contudo, uma lógica dual no que diz respeito às relações entre os governos do período neoliberal e os movimentos indígenas: por um lado, a plêiade inicial de concessões institucionais, ao atender seletivamente as demandas das organizações representativas dos povos originários, serviu para de certa forma cooptá-los e conter-lhes os ânimos contestatórios; por outro lado, essas mesmas reformas propiciaram que determinados movimentos e organizações indígenas, notadamente aqueles que traziam a experiência acumulada da organização sindical, ampliassem seu poder e reforçassem suas estratégias de contestação. Assim, de modo a caracterizar essas nuances distintivas da ação dos movimentos e organizações indígenas bolivianos, desenvolveram-se na literatura as expressões “*el indio permitido*” e “*el indio alzado*” (ALBÓ, 2009, p. 43-81).

Semelhantemente, Álvaro García Linera, o sociólogo que se tornaria Vice-Presidente da República pelo *Movimiento al Socialismo* (MAS), propôs uma periodização da evolução dos movimentos indianistas bolivianos em três fases: a fase formativa, a fase de cooptação estatal e a fase de conversão em estratégia de poder. A primeira fase, a formativa, iniciada a partir da primeira metade dos anos 1970, foi a da “gestação do indianismo enquanto construção discursiva, política e cultural, formadora de fronteiras culturais como modo de tornar visíveis as exclusões e hierarquias sociais” (LINERA, 2005, p. 19-20). A segunda fase, a de cooptação estatal, teve início na década de 1980, período no qual os movimentos indígenas sofreram uma forte frustração política em virtude do fracasso eleitoral das estratégias de conversão da massa indígena sindicalizada em votos. A terceira fase, por fim, foi qualificada por Linera como a da

formação de uma estratégia de poder no seio dos movimentos indígenas, segundo a qual passaram a disputar a capacidade de orientação cultural e política da sociedade com a ideologia neoliberal que havia prevalecido por quase duas décadas (LINERA, 2005, p. 19-31). A proposição de Linera, conquanto ilustrativa, parece eivada da conotação política expressa por quem, tendo estado envolvido no processo político de politização da etnicidade no contexto boliviano a partir da perspectiva do indianismo, pretende emprestar um sentido de unicidade a um processo político marcado por distinções regionais, diversidade discursiva e faccionalismos internos, como explicita grande parte da bibliografia dedicada ao assunto (VAN COTT, 2005; ALBÓ, 2002 e 2009; YASHAR, 2005; TICONA *et al.*, 1995; POSTERO, 2009).

Como exemplifica a narrativa histórica do capítulo anterior, a principal distinção na conformação dos movimentos indígenas bolivianos ocorreu entre aqueles desenvolvidos no altiplano, onde a constituição de densas redes de sindicatos camponeses remonta aos anos 1950, e aqueles das terras baixas – da Amazônia ao Chaco –, cuja formação foi um fenômeno desenvolvido principalmente a partir dos anos 1980, acompanhando a revitalização das identidades étnicas como estratégia de ação política coletiva ocorrida em escala regional e influenciada principalmente pelo exemplo anterior de constituição de organizações indígenas na Amazônia peruana (VAN COTT, 2005, p. 49-52; ALBÓ, 2009, p. 41-42). Além disso, no âmbito desses movimentos estiveram presentes também a fragmentação e o faccionalismo interno surgidos em função da diversidade étnica dos seus grupos indígenas constitutivos. Nos movimentos andinos, foi e é mais pronunciada a rivalidade entre *aymaras*, em meio aos quais se desenvolveu mais fortemente a identificação nacionalista e a organização política em bases étnicas – inclusive transnacionalmente (ALBÓ, 2002) – e os quais lideraram na figura dos kataristas o movimento camponês até o final dos anos 1980, e os *quechuas*, os quais, mais numerosos que os *aymaras* ainda que menos organizados politicamente a partir do elemento especificamente étnico, tomaram a liderança do movimento sindical camponês a partir do final dos anos 1980, em virtude da consolidação do movimento cocaleiro que se desenvolvia desde a década progressa (VAN COTT, 2005, p. 52-62; ALBÓ, 2009, p. 36-62). Nas terras baixas, por sua vez, o faccionalismo foi marcado pela hegemonia dos indígenas *guaranis* e *chiquitanos* em relação a grupos étnicos com populações menos numerosas (VAN COTT, 2005, p. 52-62; POSTERO, 2009).

Essas diferenciações e clivagens, por sua vez, desempenharam efeitos importantes na politização da etnicidade, e suas raízes e circunstâncias podem ser compreendidas a partir da análise dos diferentes momentos em que ocorreram as iniciativas de ação política dos movimentos indígenas e das alianças que para tanto estabeleceram. Nesse sentido, Donna Lee Van Cott (2005, p. 49-50) traça uma cronologia dual para caracterizar a conformação de organizações e partidos étnicos na Bolívia, indicando duas ondas: a primeira, iniciada com a transição para a democracia, começou em 1978 e foi até o final dos anos 1980; a segunda começou em 1995 e terminou em 2002⁷¹. Enquanto na primeira onda a formação de múltiplos partidos étnicos pequenos não se tenha caracterizado pela sua viabilidade política, a viabilidade política dos partidos étnicos na segunda onda, conforme defende a autora, se deu em razão das transformações institucionais ocorridas no período neoliberal e do enfraquecimento dos tradicionais partidos de esquerda a partir de 1989, de modo que seus líderes buscaram uma aproximação maior com as lideranças indígenas, com a consequente expressão das demandas tradicionais dos povos indígenas em oposição às agendas políticas progressistas dos partidos de esquerda, marcadas pelas demandas classistas e pela sobreposição, em termos de prioridades, das demandas gerais dos operários e mineiros comparativamente àquelas dos camponeses majoritariamente indígenas (VAN COTT, 2005, p. 50). A transição, portanto, além das reformas do período neoliberal, se deveu a uma mudança da relação dos movimentos indígenas com as esquerdas, assim sumariada pela autora:

After decades working with leftist parties, indigenous movement leaders had grown frustrated with the interference, manipulation, deceit and racism that permeated these alliances. The electoral decline of the left after 1989, just as indigenous organizations were gaining mobilizational strength and public support, gave indigenous leaders more leverage vis-à-vis leftist party militants and intellectuals. Ethnic parties formed after 1995 greatly benefited from availability of leftist parties that were legally registered but politically stagnant, as well as experienced leftist militants, who were needed to fill the required slots on party registration lists, and who had no other viable option (VAN COTT, 2005, p. 64).

⁷¹ Não obstante a autora, em obra de 2005, defenda que a “segunda onda” de formação de partidos étnicos tenha durado até 2002, defende-se nesta tese que o processo se estende até os dias atuais, tanto em virtude das vitórias eleitorais de Evo Morales em 2005 e em 2009, e da oposição – com interregnos – de Felipe Quispe, do MIP (*Movimiento Indígena Pachakuti*), ao longo de seus dois governos consecutivos, iniciados a partir de 2006.

Esse declínio, a partir de 1989, dos partidos de esquerda ressurgidos na Bolívia a partir das eleições de 1978 e com os quais conformavam alianças mais ou menos abrangentes os movimentos e partidos indígenas surgidos a partir do movimento katarista, seria o motivo tanto das novas alianças empreendidas posteriormente pelos kataristas tradicionais – e por outros partidos anteriormente identificados como de esquerda – com partidos de orientação centrista ou de centro-direita, quanto do empreendimento de tentativas eleitorais autônomas por parte das dissidências mais propriamente indianistas do katarismo, não obstante estes não tenham demonstrado viabilidade política nesse primeiro momento. A maior parte da esquerda – inclusive parte dos novos partidos *aymara* formados nos anos 1970 – uniu-se em apoio à candidatura de Hernan Siles Zuazo na coalização de esquerda UDP (*Unidad Democrática Popular*), a qual ganhou as eleições de 1980 – presidenciais e legislativas – com 38,7% dos votos. Fora da UDP, o Partido Socialista fez adicionais 8,7% dos votos, elevando a 47,4% os votos combinados dos partidos de esquerda. A desastrosa performance econômica do governo de Siles Zuazo, entretanto, levou à antecipação das eleições em 1985, a partir da qual ocorreram um acentuado declínio eleitoral e o aprofundamento das dissidências das esquerdas tradicionais. O colapso da UDP, por exemplo, gerou divisões em um de seus maiores partidos constitutivos, o MIR (*Movimiento de Izquierda Revolucionario*), o qual concorreu com três listas diferentes de candidatos nas eleições de 1985. Nas eleições nacionais de 1985 e de 1989, as esquerdas, representadas pelo MIR, pelo MBL (*Movimineto Bolivia Libre*) e por partidos de orientação marxista menores, perfizeram um total, respectivamente, de 14,3% e 29,3% dos votos. A partir de 1989, tanto o MIR quanto o MBL começaram uma transição em direção ao centro do espectro político, com vistas a participarem dos governos do MNR a partir de 1993, de modo que os votos combinados das esquerdas, nas eleições nacionais de 1993 e 1997 foram de, respectivamente, 6% e 6,2% (VAN COTT, 2005, p. 63-64).

É ilustrativo desse argumento e da maior expressão que passariam a desempenhar os movimentos indígenas e suas ações coletivas na Bolívia, entre 1982 e 2002, o número de protestos coletivos ocorridos em cada governo nacional ao longo desse ciclo político de 20 anos após a retomada da democracia, conforme listados no quadro abaixo:

Governo/Partido	Mandato	Número de protestos	Meses no cargo	Média mensal de protestos
Siles Z./UDP	11/10/1982 a	1.825	33.8	53.99

	4/8/1985			
Víctor Paz/MNR	5/8/1985 a 6/8/1989	1.180	48	24.58
Jaime Paz/MIR	7/8/1989 a 6/8/1993	968	48	20.17
Sánchez de Lozada/MNR	7/8/1993 a 6/8/1997	631	48	13.15
Banzer/ADN	7/8/1997 a 6/8/2001	1.364	48	28.42
Quiroga/ADN	7/8/2001 a 28/2/2002	185	6.8	27.21

Fonte: Dados extraídos de Laserna e Villarroel (2004) *apud* Yashar (2005).

3.2.1.1. Movimentos, organizações e partidos étnicos anteriores ao ciclo de reformas 1995-1997.

3.2.1.1.1. Kataristas, Indianistas e os partidos étnicos: entre a política de classes e a politização da etnicidade.

Foi nesse contexto de transformações, portanto, que se desenvolveu a primeira onda de formação de partidos étnicos na Bolívia, proeminentemente no espaço andino, nas décadas de 1970 e 1980. Nesse primeiro momento, ademais, a tentativa de formação de partidos étnicos e de empreendimento de sua ação política ocorreu no cenário intrincado em que se desenvolvia, por um lado, o movimento katarista representado pelo MRTK (*Movimiento Revolucionario Tupak Katari*) – com a defesa combinada da visão étnica com a visão de classe – e sua dissidência indianista representada pelo MITKA (*Movimiento Indio Tupak Katari*) – a qual defendia a sobreposição do elemento étnico sobre o elemento classista –, e, por outro, o movimento camponês em sentido mais amplo, notadamente com o nascimento da CSUTCB em 1979 (VAN COTT, 2005, p. 52-59; ALBÓ, 2009, p. 36-41). Essa divisão teria importantes consequências posteriores, pois exatamente do MITKA e, posteriormente, de seu dissidente EGTK (*Ejército Guerrillero Tupak Katari*), é que sairia Felipe Quispe, o qual anos mais tarde formaria o MIP (*Movimiento Indígena Pachakuti*), partido de linhagem nacionalista *aymara* que dividiria os eleitores com o MAS nas eleições de 2002, exercendo uma liderança personalista de ostensiva rivalidade com Evo Morales (VAN COTT, 2005, 85-95). Além disso, no plano da CSUTCB, houve, no final dos anos 1980, uma transição da tradicional liderança dos *aymaras* kataristas para o ascendente grupo dos cocaleiros *quechua* do vale de Cochabamba, época da aliança de parte dos kataristas com o

tradicional MNR, pela qual Victor Hugo Cárdenas assumiria a Vice-Presidência no governo de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997) (VAN COTT, 2005, p. 55-59; ALBÓ, 2009, p. 46-49; KLEIN, 2011, p. 257). É preciso que se trate com algum detalhe desses dois importantes pontos.

Primeiramente, entre 1978 e 1993, os novos partidos étnicos bolivianos repetidamente fracassaram em atrair votos suficientes para manter seus registros ou para garantir mais que um restrito número de vagas no legislativo. Os principais obstáculos foram o baixo nível de registro eleitoral entre os indígenas – muitos dos quais não tinham sequer documentos básicos de identificação civil –, a manipulação da Corte Nacional Eleitoral pelos partidos dominantes, as restrições e dificuldades impostas pela legislação eleitoral para sua própria existência – por exemplo, a necessidade de alcançar pelo menos 3% dos votos para manter o registro sem ter que arcar com as multas impostas ou o requerimento de que os partidos produzissem suas próprias cédulas eleitorais, distribuindo-as entre os locais de votação –, a cooptação das lideranças indígenas pelos partidos dominantes e a falta de recursos financeiros para as campanhas. Assim, em virtude desses primeiros partidos haverem sido projetos de intelectuais, sem maiores contatos com organizações indígenas de base, eles não conseguiam mobilizar os recursos organizacionais necessários para concorrer efetivamente com opositores mais bem dotados de recursos em eleições com regras extremamente restritivas (VAN COTT, 2005, p. 79-85).

Além disso, a história da formação de partidos étnicos no período pré-reformas, de 1978 a 1993, é uma história de persistentes dissidências e cisões entre os grupos derivados do movimento katarista iniciado em fins dos anos 1960 (ALBÓ, 2009, p. 36-41; VAN COTT, 2005, p. 79-85). Além disso, o período entre os anos de 1978 e de 1982, quando enfim terminaria o interregno de 12 anos de regimes autoritários, foram anos conturbados da vida política boliviana, tendo havido três eleições nacionais – 1978, 1979 e 1980 –, seis golpes militares e um total de treze presidentes (ALBÓ, 1999, p. 843; KLEIN, 2011, p. 234-238; VAN COTT, 2005, p. 79-85). A partir de 1978, portanto, o katarismo empreenderia seus primeiros esforços eleitorais, o que evidenciou uma divisão de abordagens entre a questão indígena e a questão de classe que se operava também no âmbito da CSUTCB, formando-se duas tendências dentro do movimento: aquela expressa pelo MRTK, a qual combinava a visão étnica com a de classe, como ocorria também na CSUTCB; e aquela representada pelo MITKA, a qual,

sendo forte entre os *aymaras* urbanos, reforçava a perspectiva desenvolvida por Fausto Reinaga, concentrando-se na questão indígena (ALBÓ, 1999, p. 843).

Ainda que as eleições de 1978 tenham sido anuladas pelos militares – da mesma forma que as seguintes –, o MITKA conseguiu 0,6% dos votos, ampliando essa margem, nas eleições de 1979, para 1,6% e subindo, nas eleições de 1980, para 2,1%, combinados os votos do MITKA então dividido pelas rivalidades pessoais entre Luciano Tapia – MITKA, 1,1% – e Constantino Lima – MITKA-I, 1,0%. Tanto Constantino Lima como Luciano Tapia, que haviam sido eleitos nas eleições anuladas de 1980, seriam empossados como deputados na legislatura congressional de 1982, quando Felipe Quispe, então presidente do MITKA, foi suplente de Tapia (VAN COTT, 2005, p. 79-81). Em 1986, em virtude de disputas com Tapia e juntamente com representantes da esquerda urbana liderada por Álvaro Garcia Linera, Felipe Quispe fundou a *Ofensiva Roja de Ayllus Kataristas*, o qual se transformaria, em 1990, no *Ejército Guerrillero Tupak Katari* (EGTK), o qual, após empreender algumas ações ao estilo dos peruanos *Sendero Luminoso* e *Movimiento Revolucionario Tupak Amaru* (MRTK), acabou com o aprisionamento dos seus membros em 1992 (VAN COTT, 2005, p. 81; ALBÓ, 2009, p. 64).

Nas três eleições (1978, 1979 e 1980), o MRTK concorreu no âmbito da coalizão de esquerda UDP, e com a desintegração da corrente indianista do MITKA, o katarismo se tornaria a tendência dominante entre os partidos étnicos bolivianos até 1993, não obstante suas dissidências. Nas eleições de 1985, o MRTK, tendo ganho apenas 0,9% dos votos, desapareceu logo em seguida; contudo, uma sua dissidência, o MRTKL, liderado por Genaro Flores, ganhou 1,8% dos votos e duas cadeiras de deputado na legislatura nacional. Nas eleições de 1989, concorreram o MRTKL, então sob a liderança de Víctor Hugo Cárdenas, e a *Frente de Unidad de Liberación Katarista* (FULKA), uma dissidência do MRTKL liderada por Genaro Flores, tendo cada qual alcançado, respectivamente, 1,45% dos votos e 1,03% dos votos. Ainda que Cárdenas tenha alcançado votação suficiente para retomar a cadeira de deputado que havia ganho em 1985, a coalizão vencedora das eleições, formada pela conjunção ADN-MIR, manipulou as regras da distribuição de assentos na Corte Nacional Eleitoral e impediu que o MRTKL e outros partidos de oposição ocupassem os referidos assentos. De qualquer forma, nas eleições presidenciais de 1993, a aliança formada pelo MRTKL de Cárdenas com o MNR, vencedora da disputa presidencial por uma margem de 14% dos votos, além de garantir a Vice-Presidência de Víctor Hugo Cárdenas no governo de

Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997) garantiu ao MRTKL três vagas de deputados entre os sete que concorriam – ainda que a aliança com o MNR e o alijamento dos militantes do MRTKL do governo tenha gerado a pecha de traidor a Cárdenas no âmbito da CSUTCB e a perda de apoio ao MRTKL. Assim, os partidos kataristas virtualmente desapareceram após as eleições de 1993, tendo sido seu principal legado, contemporaneamente, a reafirmação do nacionalismo *aymara* feito pelas suas correntes de caráter mais propriamente indianista, a exemplo do discurso reavivado por Felipe Quispe e pelo MIP a partir do final dos anos 1990 (VAN COTT, 2005, p. 81-85).

3.2.1.1.2. O movimento cocaleiro em defesa da “hoja sagrada”: camponeses e colonizadores sindicalizados com discurso indígena originário.

Os anos 1980, principalmente em seu período final, também assistiram transformações importantes relacionadas ao movimento camponês, com a transição, no âmbito da CSUTCB, da hegemonia katarista *aymara* para a hegemonia do movimento cocaleiro dos indígenas/camponeses de maioria *quechua* desenvolvido desde a década anterior, notadamente nos vales de Cochabamba e nos *yungas* do departamento de La Paz. Desde os anos 1960, e principalmente com o *boom* da produção de cocaína a partir do final dos anos 1970, observou-se uma crescente migração de pequenos agricultores andinos que chegaram ao subtrópico de Cochabamba, principalmente na região dos vales Chapare-Chimoré, em busca de melhores oportunidades de vida. Essa região passou a ser desde então a principal fronteira agrícola do país, tendo recebido colonizadores os quais já estavam habituados à organização sindical camponesa em suas regiões andinas de origem, de modo que, em 1971, com a assistência da *Central Obrera Boliviana* (COB), de intelectuais e de partidos de oposição ao então governo militar de Juan José Torres, fundaram a *Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia* (CSCB), órgão filiado à COB, e que passou a dividir com a CSUTCB a filiação das federações camponesas criadas nessas novas áreas de expansão de fronteiras agrícolas. Além disso, o influxo de migrantes para as regiões cocaleiras aumentou exponencialmente depois que as medidas de austeridade econômica do governo de Víctor Paz Estenssoro (1985-1989) causaram altos níveis de desemprego, principalmente nas regiões de mineração do altiplano, levando a que os mineiros, os quais possuíam larga experiência de militância política, migrassem com suas famílias para os vales de Cochabamba e para os *yungas* de La Paz para se dedicarem ao cultivo

da folha de coca para exportação (VAN COTT, 2005, p. 57-59; ALBÓ, 2009, p. 57-63; TICONA *et al.*, 1995, p. 64-69).

Como parte da política de cooperação internacional do governo de Paz Estenssoro e em virtude de seu plano trienal de erradicação da coca empreendido pela Lei 1008⁷², com forte pressão dos Estados Unidos em 1986 e em 1988, intensificou-se a resistência das federações de cocaleiros que já se haviam começado a formar desde 1984, movimento fortalecido pelo aporte recebido pela migração para as áreas de plantio de coca dos ex-mineiros, o setor tradicionalmente mais combativo da história sindical boliviana. Nesse sentido, a experiência comum de resistência à repressão governamental – principalmente nos enfrentamentos violentos entre a agência governamental de erradicação, a *Unidad Móvil de Patrullaje Rural* (UMOPAR), e os comitês de autodefesa dos plantadores de coca – contribuiu para unificar o movimento e para fortalecer os vínculos entre as lideranças e suas bases. Em 1988, as cinco federações de sindicatos cocaleiros de Cochabamba formaram um Comitê Coordenador; sendo que outras cinco federações uniam os cocaleiros nos *yungas* de La Paz. Em 1990, havia cerca de 50.000 plantadores de coca no vale do Chapare, organizados em 160 sindicatos locais e em 30 subfederações (*centrales*) afiliadas às cinco federações – e no final da década de 1990, o número de migrantes indígenas para a região do Chapare-Chimoré aumentaria para 300.000 (VAN COTT, 2005, p. 57-59; ALBÓ, 2009, p. 57-63; TICONA *et al.*, 1995, p. 64-69).

É importante notar, ademais, que desde o princípio a organização cocaleira, tão marcada pelos problemas comuns de ordem econômica e legal, ressaltava também, no plano discursivo, sua dimensão étnico-cultural da “sagrada folha de coca”, em virtude da origem rural andina de sua base de maioria *quechua*. Em suas marchas, concentrações e protestos sempre foi central a cerimônia do *akulliku*, na qual se distribui e se masca coletivamente a folha de coca – e também o comentário de que a *Pachamama* havia dado a folha de coca como presente sagrado aos povos originários, a qual, ao tentar ser apropriada pelos outros povos, se transformou na maldição da cocaína (ALBÓ, 2009, p. 60). A partir desses argumentos étnico-culturais e da sua combinação com os discursos nacionalistas de resistência de uma tradição boliviana

⁷² A Lei 1008 de 1988 equiparava a folha de coca à cocaína e presumia a culpa dos plantadores de folha de coca, invertendo-se o ônus da prova ao requerer que eles provassem sua inocência – não obstante distinguisse entre as zonas tradicionais de plantio nos *yungas* do departamento de La Paz e as novas áreas de expansão de fronteira de seu cultivo nos vales do departamento de Cochabamba (VAN COTT, 2002, p. 58, n. 5; ALBÓ, 2009, p.59).

contra o imperialismo estadunidense, o movimento dos cocaleiros acabou ganhando, ao longo dos anos 1980, o apoio de outros setores sociais não-indígenas influentes, principalmente no departamento de Cochabamba, como o Comitê Cívico departamental, organizações de direitos humanos, antropólogos, advogados e setores da mídia (VAN COTT, 2005, p. 58-59). Por todos esses motivos, e com a transição cada vez acentuada dos discursos sindicais e modernizantes para os discursos étnico-culturais, o movimento cocaleiro foi-se transformando em um dos mais influentes do país, exercendo essa influência sobre a CSCB e demais organizações de colonizadores e, ao tempo do governo de Sánchez de Lozada (1993-1997), desempenhando cabalmente sua hegemonia sobre a CSUTCB (ALBÓ, 2009, p. 62).

3.2.1.1.3. Ayllus, marcas e comunidades originárias: a história de longo prazo e o Qullasuyu restaurado.

Outro tipo de ator coletivo que emergiu no âmbito do “renascimento indígena”, principalmente ao longo dos anos 1990, foi aquele identificado com a recuperação da “história de longo prazo” dos modos de vida e das formas de organização dos povos originários andinos por meio da defesa e do reforço da autonomia dos *ayllus* e *markas*, alguns dos quais haviam efetivamente sobrevivido enquanto formas de organização territorial e de autoridade tradicionais e comunitárias. A lógica do movimento é a negação da organização sindical camponesa em nível nacional, conforme consubstanciada e propagada pela CSUTCB, e a reafirmação, com foco na atuação eminentemente local, das identidades indígenas, dos valores culturais autóctones, da organização comunitária baseada nos *ayllus* e nas *markas* e das estruturas de autoridade indígena tradicional. Com o crescimento do movimento, ademais, várias comunidades rurais passaram a renomear seus antigos sindicatos como *ayllus*. Alguns dos principais protagonistas do movimento foram a *Federación de Ayllus del Sur de Oruro* (FASOR), a *Federación de Ayllus Originarios del Norte de Potosí* (FAOINP) e a *Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de la Provincia Ingavi* (FACOPI) (YASHAR, 2005, p. 187; ALBÓ, 2009, p. 54-56).

No processo de recuperação das tradições indígenas e disseminação dos seus conteúdos, teve papel fundamental, desde os anos 1980, o *Taller de Historia Oral Andina* (THOA), o qual, por intermédio de seus programas de rádio, de sua disseminação de histórias orais e de sua ação local, ajudou a fortalecer e difundir

narrativas locais sobre origens e lutas históricas, como, por exemplo, o movimento cacical do início do século XX (YASHAR, 2005, p. 187; ALBÓ, 2009, p. 55). Além do THOA, outras organizações emergiram, principalmente entre os jovens, com o objetivo de promover localmente identidades culturais indígenas, estruturas comunitárias tradicionais, lideranças e formas alternativas de desenvolvimento, como, por exemplo, a *Integración de Comunidades Aymaras de Bolivia* (ICAB) e a *Aywi Aroma* (YASHAR, 2005, p. 188). Nesse processo, o qual passou a atrair a atenção de diversas ONGs a partir dos anos 1980, os *ayllus* e as organizações bolivianas tiveram o auxílio e o financiamento de ONGs e agências de fomento estrangeiras, tais como a *Semilla*, a OXFAM América, a Fundação Interamericana, as dinamarquesas DANIDA e Ibis e o *Fondo Indígena* (YASHAR, 2005, p. 188; ALBÓ, 2009, p. 55).

Devido à negação das identidades e formas de organização classistas e seu fundamento discursivo na etnicidade, o movimento teve forte inspiração nas organizações indígenas amazônicas, e em 1997, quando se criou o *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu* (CONAMAQ), este passou a se aproximar da CIDOB. Oposta desde o início à lógica classista da CSUTCB, o movimento dos *ayllus*, contudo, provocou-lhe uma transformação discursiva e estratégica quando à sua presidência ascendeu Felipe Quispe, o qual incorporou a defesa dos *ayllus* como parte da agenda política de seu mandato (YASHAR, 2005, p. 188-189; ALBÓ, 2009, p. 56).

3.2.1.1.4. Movimentos indígenas das terras baixas: de populações isoladas a transnacionalmente conectadas.

No final dos anos 1970 e início dos anos 1980, paralelamente a esses desenvolvimentos mais propriamente derivados das experiências políticas dos povos originários andinos, emergiram gradativamente, para finalmente se somarem no cenário político boliviano dos anos 1990 aos movimentos das terras altas, os movimentos e organizações indígenas das terras baixas bolivianas – também chamadas de *media luna* ou de Oriente boliviano –, as quais abrangem as florestas tropicais amazônicas ao norte, imensas áreas agriculturáveis no centro e as terras secas e desérticas do Chaco ao sul e que compreendem os departamentos de Santa Cruz, Beni e Pando, além de partes dos departamentos de Tarija, Cochabamba e La Paz (POSTERO, 2009, p. 75-86; ALBÓ, 2009, p. 41-42; VAN COTT, 2005, p. 60-62; YASHAR, 2005, p. 190-193). A *media luna* boliviana, não obstante represente aproximadamente dois terços do território

nacional, possui uma pequena porção de sua população indígena total, pois, de acordo com o Censo Indígena de 1994, os indígenas somavam cerca de 220.000 pessoas, sendo que mais de 90% desse total habitava os territórios dos departamentos de Beni e de Santa Cruz – esse contingente indígena das terras baixas, conquanto pequeno, é marcado pela diversidade, pois dos trinta e nove grupos étnicos indígenas presentes na Bolívia, trinta e seis encontram-se nesse espaço, com populações variando entre 50 e 50.000 pessoas cada um (YASHAR, 2005, p. 191-192).

A emergência dos movimentos indígenas das terras baixas foi decorrente, em grande medida, de resistências aos efeitos da comumente chamada “*construcción del Oriente*”, cujo crescimento exponencial observado a partir da década de 1960 deveu-se a uma série de medidas de expansão de fronteiras de ocupação que remontam a políticas modernizadoras empreendidas nas décadas posteriores à revolução de 1952 – não obstante já previstas desde o “Plano Bohan”⁷³ nos anos 1940 –, tais como: a conclusão da estrada Cochabamba-Santa Cruz, em 1954, com fundos proveniente do *Export-Import Bank* dos Estados Unidos, e, mais tarde, a abertura da estrada para o departamento de Beni; o empreendimento do *Plan Nacional de Colonización*, em 1963, por meio do qual se promovia a transferência de camponeses para novas áreas de expansão de fronteira agrícola, além dos investimentos e prestação de assistência técnica para estimular a agricultura capitalista, como foi o caso do departamento de Santa Cruz – momento em que chegou à região a maior parte da população guarani migrada do Chaco para trabalhar nas áreas de agricultura canavieira e de pecuária; a canalização para o Oriente, nos anos 1970, da maior parte dos investimentos externos nas áreas de extração de estanho e de petróleo; e, também nos anos 1970, a concessão de quase 10 milhões de hectares de terras em Santa Cruz para agroempresas particulares, com programas de fomento nas áreas de transportes e de agricultura supervisionados e financiados pela *USAID*, disponibilizando à oligarquia “*cruceña*” crédito, fertilizantes, sementes e maquinário, notadamente para a expansão do cultivo de

⁷³ O “Plano Bohan”, firmado no Rio de Janeiro em 1942 ao tempo do governo de Enrique Peñaranda, foi um acordo por meio do qual os Estados Unidos, como forma de superar o conflito acerca da anterior nacionalização da Standard Oil no país e garantir o suprimento de estanho durante a Segunda Guerra Mundial, doava 25 milhões de dólares para serem aplicado em programas de desenvolvimento econômico a serem implementados pelo economista estadunidense Mervin Bohan. Além das recomendações de diversificação econômica, substituição de importações e estabilização monetária, o traço distintivo do plano era seu foco no Oriente, região concebida como a nova área de crescimento do país. Nesse sentido, propunha uma completa reestruturação da estrutura agrária regional, com a construção de uma densa rede de estradas vinculando as áreas de produção com as cidades e a transformação do ineficiente e pré-capitalista sistema de *haciendas* em extensas empresas agrícolas de caráter produtivo comercial (POSTERO, 2009, p. 77; ANDRADE, 2007, p. 41-43).

açúcar e algodão – havendo-se construído, inclusive, um engenho de açúcar estatal (POSTERO, 2009, p. 77-81).

Com a crise do final dos anos 1970 e dos anos 1980, muitos dos empréstimos especulativos destinados ao Oriente entraram em mora, incrementando a dívida externa do país e gerando alta da inflação, queda nas receitas de exportação, restrição dos créditos comerciais e multilaterais, falta de terras, desemprego e colapso da produção derivada da contínua queda dos preços dos produtos agrícolas. Ao longo dos anos 1980, ademais, com o *boom* do mercado internacional da cocaína, parte dessa crise foi equilibrada, principalmente na região de Santa Cruz, com a canalização dos investimentos para o cultivo de folha de coca e a produção de pasta base de coca, criando uma elite narcotraficante responsável pela exportação deste produto (POSTERO, 2009, p. 77-81). Apesar da conformação, mormente em Santa Cruz, de uma “elite” narcotraficante relacionada com grupos poderosos dentro e fora do Estado, grande parte da produção da folha de coca, um cultivo por si próprio legal, continuava sendo feito nos vales de Cochabamba por parte dos colonizadores indígenas provenientes do altiplano empobrecido, os quais, constituindo o “elo fraco” da cadeia produtiva destinada a fins ilegais, passaram a ser apontados como os “inimigos principais” quando do empreendimento das políticas de erradicação (ALBÓ, 2009, p. 34-35). Esse fenômeno, aliado ao empoderamento da burguesia agroindustrial de Santa Cruz tributário da distribuição clientelística de terras e favores ao longo do regime de Hugo Banzer (1971-1978), reforçou, nas décadas subsequentes – principalmente nos anos 2000, com a ascensão política de Evo Morales e do MAS –, a forte polarização entre a região andina e o Oriente bolivianos, ou, para utilizar as expressões mais comumente carregadas de sentido político atribuídas às populações dessas duas regiões, respectivamente entre *collas* e *cambas* (ALBÓ, 2009, p. 34-35; ANDRADE, 2007, p. 161-166). De qualquer forma, no início dos anos 1990, a *media luna* voltaria ao centro das atenções do país e de suas agendas econômica, política e social, em virtude da descoberta de novas reservas de gás natural nos departamentos de Santa Cruz, Tarija e Beni, as quais representam uma grande parte das fontes de receitas do Estado (POSTERO, 2009, p. 77-81).

Para os grupos indígenas das terras baixas, o efeito mais imediato do intenso crescimento do Oriente foi a ameaça a suas terras, as quais, tendo sido durante muitos anos distante demais para o cultivo e a pecuária, a partir dos anos 1970 passaram a ser invadidas por projetos de colonização, missões de imigrantes evangélicos menonitas,

empresas madeireiras e petroleiras e agroempresas (POSTERO, 2009, p. 81). Compreendendo substanciais porções da população rural dos departamentos de Beni, Pando e Santa Cruz, os povos indígenas das terras baixas, normalmente considerados relíquias do passado, somente passaram a atrair a atenção de organizações que trabalhavam com direitos indígenas a partir de 1976. Esse processo, iniciado no final dos anos 1970, contou com a colaboração e foi incentivado por uma organização não-governamental dirigida pelo antropólogo Jürgen Riester, denominada *Apoyo para las Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano* (APCOB), a qual passou a auxiliar na formação de organizações locais e regionais a partir de 1978, principalmente entre as populações de origem *guarani* (VAN COTT, 2005, p. 60; YASHAR, 2005, p. 200-201). A escolha da APCOB em focar inicialmente seu trabalho junto aos *guaranis*, e mais especificamente na interação direta com a *Capitanía de Izozog*, faz presumir que tenha tido como razão principal o fato da existência prévia de formas de liderança e de organização coletiva para a ação política entre as comunidades desse grupo étnico nessa região. Entre os *izoceños-guaraníes*, os elos de organização intra e intercomunitária desenvolveram-se, a partir dos anos 1930, em virtude das iniciativas e da direção da figura emblemática de Bonifácio Barrientos, o *Capitán Grande del Alto y Bajo Izozog*, cuja reputação lendária de grande líder decorreu de sua decisão sem precedentes de marchar, nos anos 1930, de Izozog a La Paz para demandar a titulação comunitária da *Capitanía de Izozog*, efetivamente concedida pelo Estado boliviano em 1947. Bonifácio Barrientos, havendo liderado como *Capitán Grande* a *Asamblea de Capitanes* que reunia *capitanes* de diversas comunidades *guaranis* – posição que manteve até 1984, ano em que a transmitiu a seu filho, cujo nome também lhe transmitira o pai –, tornou-se uma referência para a geração de líderes indígenas surgidos nos anos 1970 e 1980, aos quais sugeria, por meio de sua contínua participação nas ações para a defesa dos territórios ameaçados pelas novas ondas de colonização, a construção das alianças entre as comunidades das diferentes etnias originárias das terras baixas (YASHAR, 2005, p. 198-199).

Entre 1978 e 1982, com o auxílio da APCOB e organizados os grupos *guaranis*, sob iniciativa deste ocorreram vários encontros nos quais seus líderes passaram a agregar lideranças primeiramente dos grupos *ayoreos*, e em sequência dos grupos *chiquitanos*, *guarayos* e *matacos*, os quais formariam conjuntamente a *Central Indígena de Pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano* (CIDOB), em um congresso realizado em Santa Cruz em 1982, o qual reuniu 80 líderes indígenas

representando comunidades nas quais viviam cerca de 80.000 indígenas – tendo sido convidada para o congresso também a CSUTCB (POSTERO, 2009, p. 81-82; VAN COTT, 2005, p. 60; YASHAR, 2005, p. 198-204; ALBÓ, 2009, p. 41-42). A partir desse congresso de fundação da CIDOB, diversos grupos indígenas nela presentes formariam suas próprias centrais de organizações, tais como: a *Asamblea del Pueblo Guaraní* (APG) e a *Capitanía del Alto y Bajo Izozog* (CABI), fundadas pelos *izoceños-guaranis*; o *Centro Ayoreo Nativo del Oriente Boliviano* (CANOB), fundado pelos *ayoreos*; a *Central de Organizaciones de los Pueblos Nativos Guarayos* (COPNAG), fundada pelos *guarayos*; e a *Central Indígena de Comunidades Originarias de Lomerío* (CICOL) e a *Central Indígena de Comunidades de Concepción* (CICC), ambas fundadas pelos *chiquitanos* (YASHAR, 2005, p. 200).

Durante os anos 1980, as organizações das terras baixas receberam assistência técnica e financeira de instituições privadas de fomento ao desenvolvimento, organizações não-governamentais, igrejas, bem como de instituições financeiras internacionais, notadamente após a ampliação das preocupações internacionais e fundos destinados a financiar políticas ambientais e populacionais na Amazônia, o que permitiu que essas organizações indígenas estabelecessem escritórios e pessoal permanentes e em tempo integral (VAN COTT, 2005, p. 60). A respeito da interação entre ONGs e das conexões transnacionais por estas estabelecidas – principalmente com organizações atuantes na Amazônia peruana –, é interessante citar o seguinte trecho acerca da criação da CIDOB, a qual, conforme mencionado, foi fruto eminentemente de um trabalho realizado por uma ONG, a APCOB:

The original founders of APCOB drew on experiences with and knowledge from the Peruvian experience, AIDSEP. According to Oscar Castillo, a Peruvian who worked at APCOB in the 1970s, APCOB did not want to create a hierarchical organization that imposed structures on indigenous communities, as had occurred in peasant union organizing in Peru and elsewhere. (...) APCOB, which worked directly with the Capitanía de Izozog, encouraged those with whom they worked to create interethnic ties. APCOB in turn helped to create links among indigenous communities, to help gain financial support, to facilitate invitations to international indigenous meetings, and to invite indigenous speakers from other countries to Bolivia. APCOB founded, for example, a Program on Interethnic Relations in 1982 that organized a bulletin, meetings, and trips to facilitate the process of interethnic contact. In this regard, they helped to provide the intraorganizational resources to build the movement, information flows to keep it current, and the domestic and international contacts to position the movement in a broader context (YASHAR, 2005, p. 201-202).

Como resultado, nos anos 1990, além da APCOB, uma série de outras organizações não-governamentais e agências de fomento ao desenvolvimento complementavam o quadro de interações e aportes de recursos técnicos e financeiros internacionais e transnacionais da CIDOB e de suas organizações afiliadas. Dentre as ONGs que participaram de seus projetos no período podem ser listadas as seguintes: a *Asesoría Legal y de Asistencia Social* (ALAS), o *Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social* (CEJIS), o *Centro de Investigación, Diseño Artesanal y Comercialización Cooperativa* (CIDAC), o *Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni* (CIDDEBENI), o *Centro de Investigación y Manejo de Recursos Naturales Renovables* (CIMAR) o *Centro de Investigación y Promoción del Campesinado* (CIPCA) e o *Taller de Educación y Comunicación Guaraní* (Teko Guaraní). Dentre as agências de financiamento, a maioria de origem externa ou internacional, figuravam as seguintes: o Serviço Holandês de Cooperação Técnica e Social (SNV), a Missão de Cooperação Técnica Holandesa (MCTH), a Instituição Financeira da Holanda (HIVOS), a OXFAM-USA, a *Inter-American Foundation* (IAF), o *IBIS*, a Assistência Técnica Alemã (GTZ) e a Cruz Vermelha Suíça (YASHAR, 2005, p. 203, n. 102).

Entre 1985 e 1989, com seu continuado trabalho na construção de novas organizações indígenas – a exemplo da *Central de Pueblos Indígenas del Beni* (CPIB) – e de estabelecimento de vínculos entre diferentes grupos indígenas, a CIDOB, mantendo o acrônimo original, constituiu-se em 1989 em confederação, mudando se nome oficial para *Confederación Indígena del Oriente, Chaco y Amazonía de Bolívia*, a qual adquiriu sua personalidade jurídica em 1990. Nesse período de desenvolvimento da CIDOB como uma confederação nacional, passou a representar mais de trinta povos indígenas das regiões do Chaco (departamentos de Santa Cruz, Tarija e Cochabamba), da Amazônia (departamentos de Pando e Beni) e do Oriente (departamento de Santa Cruz). Em 1986 e em 1989 a CIDOB propôs a criação de uma assembleia nacional que uniria a CIDOB e a CSUTCB, de modo a consubstanciar uma confederação que falasse em nome dos povos das terras baixas e dos Andes, a qual, contudo, não foi constituída (YASHAR, 2005, p. 202-203).

Em 1994, após doze anos de diversas disputas internas, expansão de sua área de abrangência geográfica e da obtenção de financiamentos e aliados externos, a CIDOB chegou à maturação de seu desenvolvimento institucional, baseado em uma estrutura organizacional baseada em seis camadas: na primeira, figurava a direção da CIDOB

propriamente dita; na segunda, quatro organizações regionais – agregadas mais quatro em 2000 –; na terceira, vinte e quatro organizações sub-regionais, algumas representativas de um único grupo étnico, outras multiétnicas; na quarta, trinta e nove organizações microrregionais, na maioria representativas de uma única etnia e organizadas em federações étnicas ou “*capitanías*”, nas quais prevalece o sistema de autoridade indígena; na quinta, organizações zonais representativas de um único grupo étnico e afiliadas às organizações da quarta camada institucional; e na sexta e última camada figuravam as comunidades multifamiliares, as quais, na época e dependendo da fonte, somavam entre 883 e 969 comunidades (VAN COTT, 2005, p. 61-62).

De qualquer forma, algumas das organizações que conformavam ou vieram a conformar a CIDOB, e mais especificamente algumas das suas organizações regionais ou centrais indígenas regionais, tiveram papel proeminente em lançar a confederação dos povos das terras baixas no plano político nacional, dentre elas é importante analisar a ação da *Central de Pueblos Indígenas del Beni* (CPIB), originada a partir da *Central de Cabildos Indigenales Mojeños* (CCIM), a qual foi responsável por organizar, em 1990, a emblemática *Marcha por el Territorio y la Dignidad* (YASHAR, 2005, p. 204-215).

A CPIB, como o próprio nome indica, nasceu no departamento amazônico de Beni, o segundo maior departamento da Bolívia, constituindo cerca de 20% de seu território e abrigando apenas 4,3% da população nacional, conjunto no qual se encontram representados pelo menos 15 grupos étnicos indígenas, dentre os quais o maior é o dos *mojos* (ou *moxos*) (YASHAR, 2005, p. 204-205). Historicamente, a região contemporaneamente abrigada pelo departamento de Beni, em virtude de suas características naturais, foi daquelas em que a presença de instituições estatais foi fraca e inconstante, tendo sido marcada pela presença principalmente de missões religiosas desde que os jesuítas começaram a estabelecerem-nas em meados do século XVII, período a partir do qual buscaram estabelecer o sistema administrativo dos *cabildos*, sendo que muitas das cidades hoje existentes no departamento tenham sido originalmente missões jesuíticas. De uma maneira geral, contudo, principalmente diante das dificuldades dos jesuítas em agregarem às suas missões populações outras que não os *mojos* – tais como os *chimanes*, *yuracarés*, *sirionós* e *chocobos* –, as comunidades indígenas da região mantiveram durante muito tempo sua autonomia, e mesmo naquelas em que se implantou o sistema dos *cabildos*, o resultado foi que acabaram por “indianizar” o sistema, de modo que em muitas comunidades, contemporaneamente, o

sistema dos *cabildos* seja visto como uma forma indígena de governança (YASHAR, 2005, p. 204-205).

Essas formas de autonomia indígena, entretanto, começaram a ser mais intensamente desafiadas a partir dos anos 1960, quando, em meio à expansão das fronteiras de ocupação, à especulação fundiária e ao aumento dos preços e do comércio de carnes, o departamento de Beni passou a ser o principal foco da formação de fazendas destinadas à pecuária de corte para suprir a demanda de consumo das regiões andinas. Ao mesmo tempo em que o governo incentivava essa nova forma de ocupação por meio de seus projetos de desenvolvimento, o Estado também resguardava da exploração desenfreada, pelo menos no plano discursivo, determinadas áreas do departamento de Beni, havendo criado, em 1965, o *Parque Nacional Isiboro-Sécure*, e em 1975, a *Reserva de Inmovilización Forestal*. Essas políticas de proteção, contudo, além de não terem sido aplicadas de forma efetiva nos anos 1960 e 1970, foram inclusive revertidas nos anos 1980, quando as políticas econômicas de cunho neoliberal, ao disponibilizarem ao mercado áreas anteriormente protegidas, catalisaram uma ocupação ainda mais agressiva por parte do setor privado do sul e do centro do departamento de Beni (YASHAR, 2005, p. 205-206).

Nessas duas áreas mais especificamente, a expansão das fronteiras de ocupação se tornou ainda mais problemática, com consequências que reverberam contemporaneamente, notadamente no que diz respeito a cisões e oposições que se desenvolveram entre os movimentos indígenas das terras baixas e os movimentos indígenas andinos. As raízes desses problemas encontram-se nas ondas de colonização desenvolvidas desde o final dos anos 1960, e intensificadas a partir dos anos 1980, por meio das quais, em linha com os projetos oficiais de colonização, por um lado, a área passou a ser ocupada por empreendimentos destinados à pecuária e à extração de madeira, e de forma alheia a esses projetos, por outro, como resultado do empobrecimento de populações do altiplano decorrente das crises dos anos 1970 e 1980, migraram para a região massas de indígenas andinos que passaram a se dedicar ao plantio da folha de coca (YASHAR, 2005, p. 206; TICONA *et. al.*, 1995, p. 64-69; ALBÓ, 2009, p. 57). Situado na contestada fronteira entre os departamentos de Beni e Cochabamba, o *Parque Nacional Isiboro-Sécure*, no qual habitavam, à época dessa onda de colonização, 4.500 indígenas amazônicos distribuídos em 47 comunidades de três grupos étnicos diferentes – 72% de *mojeños-trinitarios*, 19% de *yuracarés* e 9% de *chimanes* –, foi especialmente afetado, nos anos 1980 e especialmente em sua porção

sul, pela onda de colonização não-oficial dos indígenas andinos – muitos dos quais ligados à COB, à CSUTCB e à CSCB –, sendo que atualmente o número de colonos de origem *aymara* e *quechua* residindo no parque supera aqueles de origem amazônica (YASHAR, 2005, p. 206). A *Reserva de Inmovilización Forestal* criada em 1975, por sua vez, localiza-se em uma área conhecida como *Bosque de Chimanes*, a qual comporta a maior reserva de mogno da Bolívia e uma das maiores da América do Sul. Em 1986, contudo, a intangibilidade dessa área garantida pelo seu *status* de reserva florestal, na qual é ilegal a exploração de recursos naturais, foi revertida com a reclassificação de 579.000 hectares de sua área como *bosque de producción permanente*, havendo-se concedido, em 1987, concessões para a extração de madeira por parte de companhias bolivianas em metade da área total da floresta, havendo dobrado, no período de um ano, o volume de extração de mogno da área (YASHAR, 2005, p. 206-207).

Entre 1987 e 1988, portanto, iniciou-se o processo de articulação das demandas por direitos territoriais e conexos por parte dos povos originários dessas áreas, cujos dois principais desafios à capacidade de se organizarem eram a falta de elos estabelecidos ligando as diferentes comunidades – diferentemente dos movimentos e organizações étnicos conformados a partir dos anos 1970 entre os povos indígenas andinos, os quais dispunham de redes pré-estabelecidas de contato intercomunitário, principalmente aquelas herdadas das organizações sindicais camponesas – e as formas distintas de organização local entre os povos organizados em sistemas de *cabildos* legados pelas missões jesuíticas e aqueles que, por se haverem dispersado frente ao avanço missionário, desenvolveram outras formas de organização social (YASHAR, 2005, p. 207-208). A superação desses obstáculos se deu a partir da ação de líderes *mojeños* cujas experiências progressas de organização desenvolvidas no *Cabildo Indigenal de Trinidad*, em *juntas vecinales* e/ou em sindicatos camponeses, somadas à ajuda recebida a partir dos contatos que estabeleceram com a CIDOB e o *Servicio Nacional de Alfabetización y Educación Popular* (SENALEP), possibilitaram que em março de 1987 realizassem *El Primer Encuentro de Autoridades Mojeñas*, constituindo, no mês seguinte, a *Central de Cabildos Indigenales Mojeños* (CCIM) – processo esse também auxiliado por padres jesuítas os quais, havendo retornado a Moxos em 1984, ajudaram a criar oito comunidades cristãs de base e a disseminar a conscientização sobre os temas indígenas (YASHAR, 2005, p. 208-209). Assim, havendo-se concentrado na organização dos *mojeños* de abril de 1987 a novembro de 1989, a CCIM

ampliou em um segundo momento sua atuação de modo a gerar a articulação com outros grupos étnicos, como os *sirionós* e os *chimanés* (YASHAR, 2005, p. 209-210). Para tanto, contou com diversos auxílios externos, conforme exposto no trecho abaixo:

While CCIM assumed an energetic position vis-à-vis these tasks, it received important help from CIDOB; some state institutions (such as SENALEP); domestic NGOs (namely Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni[CIDDEBENI]) that provided technical assistance, training about indigenous rights, research and documentation; and international organizations (such as Oxfam, Ibis, the ILO, among others) that provided training about development projects and (support in looking for) funding. They also received help from the Catholic Church. These organizations helped to provide the resources that enabled CCIM to create these links with and between indigenous authorities (and representatives) from disparate indigenous communities. Indeed, Noe⁷⁴ observes that after having received training and support from the ILO, they were better prepared to “go to each one of the communities, pueblo por pueblo” to organize the region” (YASHAR, 2005, p. 210).

Expandida sua base e havendo-se tornado uma organização interétnica regional, a CCIM transformou-se, em 1989, em *Central de Pueblos Indígenas del Beni* (CPIB), pelo que passou a representar subcentrais e conselhos indígenas do departamento de Beni, ampliando sua agenda de demandas e ações e estabelecendo como seu eixo principal o reconhecimento estatal dos territórios indígenas. Nesse processo, havendo apresentado suas demandas por reconhecimento territorial desde os níveis locais e regionais até o nível nacional de governo, as quais foram repetidamente negadas ou retoricamente atendidas – como foi o caso, em fevereiro de 1989, da *Resolución Suprema 205862*, a qual, apesar de nunca efetivada, criou um importante precedente ao reconhecer pela primeira vez o direito de reprodução social dos povos indígenas enquanto tais, para o que o território reconhecido era essencial, alterando o assimilacionismo que informava o paradigma vigente –, a CPIB elaborou uma nova estratégia, a qual se tornaria um mecanismo recorrente da ação política dos povos indígenas: as marchas (YASHAR, 2005, p. 210-211; VAN COTT, 2005, p. 60-61).

Assim, em agosto 1990, a CPIB organizou *La Marcha por el Territorio y la Dignidad*, na qual 700⁷⁵ indígenas amazônicos, entre homens, mulheres e crianças,

⁷⁴ Ernesto Noe, organizador da CCIM e posteriormente Presidente da CPIB.

⁷⁵ Esse número varia dependendo da fonte: Van Cott (2005, p. 61) menciona que foram 700 *marchistas* que partiram de Trinidad; Yashar (2005, p. 212, n. 121) relata, de acordo com informação prestada por Marcial Fabricano, então líder da CPIB, em entrevista concedida à autora em 2 de novembro de 1995, que foram 870 pessoas que partiram de Trinidad, grupo que se expandira para cerca de 1000 pessoas quando da chegada em La Paz.

partiram de Trinidad, a capital do departamento de Beni, e rumaram a pé, durante trinta e cinco dias, à capital nacional La Paz com o objetivo de demandar o reconhecimento legal de seus territórios autônomos e de suas autoridades indígenas⁷⁶, agregando à marcha que prosseguia organizações indígenas andinas e angariando a simpatia de brancos e mestiços urbanos à sua causa (VAN COTT, 2005, p. 60-61; YASHAR, 2005, p. 212-213; GUZMÁN, 2012, p. 19-20). Na organização da *Marcha por el Territorio y la Dignidad*, a CPIB foi apoiada pela *Coordinadora de Solidaridad con el Movimiento Indígena*, composta por setenta organizações humanitárias, dentre as quais teve papel proeminente, no aconselhamento das lideranças e na mediação das negociações entre *marchistas* e governo, aquelas ligadas à Igreja Católica (YASHAR, 2005, p. 212, n. 121).

Como resultado direto da marcha – além de tornar conhecido nacionalmente o líder da CPIB, Marcial Fabricano, o qual posteriormente presidiria a CIDOB e concorreria à vice-presidência da Bolívia pelo pequeno partido de esquerda *Movimiento Bolivia Libre* (MBL) (VAN COTT, 2005, p. 61) – o governo de Jaime Paz Zamora, o qual havia tentado dividir o movimento por meio de concessões parciais aos diferentes grupos que o compunham, lançou três decretos executivos (22609, 22610 e 22611) reconhecendo os territórios indígenas e um quarto estabelecendo uma comissão para redigir uma “lei indígena” por meio da qual fossem legitimadas as autoridades indígenas tradicionais. Além disso, a marcha provocou a inserção da temática indígena na agenda política do governo de Paz Zamora, durante o qual a Bolívia aderiu ao *Fondo Indígena*, ratificou a Convenção 169 da OIT e, de 1990 a 1992, reconheceu uma série de territórios, totalizando mais de dois milhões e meio de hectares, conforme indica o quadro abaixo (YASHAR, 2005, p. 212-213).

Território	Ano de reconhecimento	Área territorial (hectares)
<i>Territorio Indígena Sirionó</i>	1990	80.000
<i>Territorio Indígena-Parque Nacional Isiboro-Sécure</i>	1990	1.100.000
<i>Territorio Indígena Multiétnico</i>	1990	355.000
<i>Territorio Indígena Chimane</i>	1990	392.000
<i>Territorio Indígena Araona</i>	1992	92.000
<i>Reserva de la Biósfera-Territorio Indígena Pilón</i>	1992	400.000

⁷⁶ Apesar das demandas por territórios autônomos e reconhecimento de suas lideranças, os *marchistas* asseveravam que se sentiam bolivianos comprometidos com o Estado-nação e que suas demandas não representavam nenhuma intenção de promover separatismo (YASHAR, 2005, p. 212).

<i>Lajas</i>		
<i>Territorio Indígena Yuqui</i>	1992	115.000
<i>Territorio Indígena Chiquitano</i>	1992	24.634
Total	-	2.558.634

Fonte: YASHAR (2005, p. 213).

Assim, o sucesso da *Marcha por el Territorio y la Dignidad* de 1990, além de haver consolidado o tema da luta pelo reconhecimento de territórios como epicentro da agenda dos movimentos indígenas das terras baixas e as marchas como instrumento de ação política, gerou consequências importantes para o desenvolvimento das organizações indígenas do departamento de Beni, tais como: a criação da consciência, em nível nacional, sobre os problemas enfrentados pelos indígenas amazônicos, inexistente ou muito parca até então; o reforço da identidade coletiva entre os povos originários amazônicos do Beni e de seu interesse comum no que tange a autodefesa e a salvaguarda de direitos territoriais, principalmente em função da percepção de suas capacidades de negociação frente ao governo; a inclusão das lideranças da CPIB entre as mais proeminentes da CIDOB; e a renovação do ímpeto para reforçar os canais organizacionais de ligação intercomunitária, revertido em diversas ações de empoderamento de lideranças e bases dessas comunidades (YASHAR, 2005, p. 213-214). Quanto às marchas como mecanismo de ação política, depois da *Marcha por el Territorio y la Dignidad* foram organizadas pela CIDOB, entre 1996 e 2012, pelo menos mais oito marchas – 1996, 2000, 2002, 2006, 2007, 2010, 2011 e 2012⁷⁷ –, algumas com a participação de organizações e movimentos indígenas/camposinos andinos – notadamente as de 1996, 2000 e 2002, organizadas em aliança com o setor camponês –, outras sem a participação dos movimentos das terras altas e outras, ainda, principalmente quando da ascensão política do MAS, com a oposição das dissidências surgidas no seio da CIDOB e das organizações indígenas do Oriente boliviano – o *Bloque Oriente* – e o apoio das organizações das terras altas que se opunham ao MAS – como a CONAMAQ durante as marchas de 2011 e 2012 (GÚZMAN, 2012, p. 19-20; ALBÓ, 2009, p. 66).

⁷⁷ O autor da tese pôde acompanhar, em junho de 2012, em La Paz, a chegada da nona marcha – intitulada de “*Por la defensa de la vida y dignidad, los territorios indígenas, los recursos naturales, la biodiversidad, el medio ambiente, las áreas protegidas, el cumplimiento de la Constitución Política del Estado y respeto de la democracia*” –, organizada pela CIDOB, pela CPEMB e pela Subcentral TIPNIS; bem como a passeata e o comício organizados pelas federações de cocaleiros do vale do Chapare de oposição à IX marcha indígena das terras baixas e em apoio ao governo de Evo Morales.

3.2.1.2. *Movimentos, organizações e partidos étnicos a partir do ciclo de reformas de 1993-1997.*

A partir das reformas institucionais empreendidas no período neoliberal, principalmente a partir do governo de Jaime Paz Zamora (1989-1993), quando a temática indígena ingressou definitivamente no campo político boliviano, e, de forma mais determinante, a partir das reformas empreendidas durante o primeiro governo de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997) e de seu Vice-Presidente Víctor Hugo Cárdenas, o líder katarista histórico cuja aliança esdrúxula com o MNR garantiu-lhe a “pecha” de traidor entre seus antigos aliados, iniciou-se o período caracterizado por Donna Lee Van Cott (2005, p. 49-50) como aquele no qual a ação político-partidário-eleitoral dos movimentos e organizações indígenas adquiriu viabilidade. Conforme exposto anteriormente, essas reformas institucionais possibilitaram maiores autonomia e possibilidade de ascensão política às organizações representativas dos contingentes indígenas, notadamente a reforma constitucional de 1994, a *Ley de Participación Popular* de 1994, a *Ley de Descentralización Administrativa* de 1995 e a *Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria* (INRA) de 1996 (ALBÓ, 2009, p. 48-54; VAN COTT, 2005, 85-95; VAN COTT, 2008, 39-48 e 175-209; TICONA *et. al.*, 1995, p. 157-166).

A partir desse período, a ação política das organizações sindicais camponesas do movimento cocaleiro, as quais haviam ganho proeminência na direção da CSUTCB no final da década anterior, traduzir-se-ia, gradativamente, em ascensão política no plano da estrutura institucional do Estado boliviano, operada por meio da construção de veículos partidários a lhes possibilitar vitórias eleitorais em níveis local e regional até a vitória presidencial de Evo Morales pelo MAS. Essa trajetória foi marcada, inicialmente, pela aliança entre os diversos setores indígenas e camponeses das terras baixas e dos Andes, principalmente a partir das manifestações conjuntas empreendidas nas celebrações dos 500 anos de descobrimento da América, em 1992, quando se tentou formar a *Asamblea de las Nacionalidades*, uma espécie de Parlamento Indígena paralelo ao Estado boliviano. O fracasso dessa iniciativa, a qual não se concretizou em virtude das contendas acerca da nomeação da sua direção – cuja indicação dos nomes erigia suspeições sobre as respectivas fidelidades a tais ou quais partidos políticos – e dos propósitos e objetivos que a norteariam, prenunciou rupturas e cisões que ocorreriam nos anos seguintes (ALBÓ, 2009, p. 42-43).

A discussão sobre a estratégia de construção de um “instrumento político” próprio passou a ser objeto de ponderação entre os diversos movimentos e organizações indígenas, notadamente pelo movimento cocaleiro diante de seu interesse de mais ativamente combater as políticas governamentais de erradicação da coca e do desencanto com os partidos de esquerda que pretendiam representá-lo, devido aos pífios resultados eleitorais a partir da derrota da UDP nas eleições de 1985. Em virtude da hegemonia dos plantadores de coca de origem *quechua* do vale do Chapare na direção da CSUTCB, o tema foi discutido em seus congressos desde 1990, havendo-se alcançado, desde 1994, certo nível de mobilização e consenso político. Foi com a promulgação da *Ley de Participación Popular* e da *Ley de Descentralización Administrativa* – inicialmente denunciadas como “*leyes malditas*” pela CSUTCB por seus membros não terem percebido as possibilidades de ação por ambas geradas – que medidas mais concretas foram tomadas. Assim, em março de 1995, em Santa Cruz, a CSUTCB convocou o Congresso sobre Instrumento Político, Terra e Território, do qual participaram, além da própria CSUTCB, a CSCB, a CIDOB e o braço feminino da CSUTCB, a *Federación Nacional de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa* (FNMCB-BS), e seu resultado foi a criação de um partido político indígena, a *Asamblea por la Soberanía de los Pueblos* (ASP), com a intenção de participar das eleições municipais de dezembro de 1995. De qualquer forma, não obstante se tenha efetivamente criado esse “instrumento político”, assim se o fez em virtude da sobreposição da proposta dos *quechuas* do movimento cocaleiro, apoiados inicialmente pelos *aymaras* camponeses do altiplano, em detrimento da perspectiva dos movimentos indígenas das terras baixas, os quais, em não tendo a experiência acumulada de envolvimento com partidos políticos, preferiam formar uma alternativa indígena ao Estado boliviano, como fora a “natimorta” *Asamblea de las Nacionalidades* – o que levou os candidatos oriundos da CIDOB, dali em diante, a concorrerem sob o patrocínio dos partidos tradicionais (VAN COTT, 2005, p. 67-70; SILVA, 2009, p. 57-60; ALBÓ, 2009, p. 62-63).

Desde sua formação, portanto, a ASP, cuja não aceitação do registro para as eleições municipais de 1995 obrigou-a a concorrer sob a nomenclatura do então decadente partido *Izquierda Unida* (IU) – o que aconteceu também nas eleições nacionais de 1997 –, foi um instrumento representativo dos movimentos indígenas e camponeses andinos, com clara sobreposição dos grupos ligados ao movimento cocaleiro, de maioria *quechua*, em detrimento dos *aymaras*, os quais passaram a criticar a legitimidade do partido, razão pela qual, em janeiro de 1997, convocou-se o Segundo

Congresso sobre Instrumento Político, Terra e Território, criando-se estruturas partidárias adicionais, o que garantiu a continuidade da aliança nas eleições nacionais de 1997 (VAN COTT, 2005, p. 69-71; ALBÓ, 2009, p. 62-63; SILVA, 2009, p. 59-60).

Os movimentos e organizações indígenas das terras baixas, por sua vez, em virtude dos benefícios que enxergaram nas aberturas das reformas do primeiro governo Sánchez de Lozada, decidiram indicar candidatos para as eleições municipais de 1995, mas com uma estratégia diferente daquela de criação de um “instrumento político” próprio. Assim, diante da impossibilidade de a CIDOB apresentar diretamente seus candidatos⁷⁸, decidiu-se pelo estabelecimento de alianças regionais e locais com partidos políticos que, aceitando incorporar as propostas indígenas a suas plataformas eleitorais, respeitassem a independência das organizações e outorgassem posições atrativas a seus candidatos nas listas partidárias e cédulas eleitorais. Nas eleições nacionais de 1997, a aliança se deu entre a CIDOB e o *Movimiento Bolivia Libre* (MBL)⁷⁹, o único partido que aceitou as condições que haviam proposto – a posição de Vice-Presidente para Marcial Fabricano, indicação de quatro candidatos para a votação distrital uninominal, dois candidatos figurando na lista partidária para a votação da representação proporcional, cinco suplentes e cargos no Executivo –, tendo a coalizão logrado, contudo, apenas 2,8% dos votos. O fracasso eleitoral, uma surpresa aos estrategistas da CIDOB pelo contraste com o sucesso que a organização obtivera na marcha de 1996, deveu-se, sobretudo, a dois fatores: primeiramente, ao fato de os indígenas das terras baixas aptos a votar não o haverem feito em favor do MBL, mas sim dos partidos tradicionais que durante a campanha haviam concedido às comunidades indígenas determinadas benesses e favores; e, em segundo lugar, relativizando de certa forma a importância do primeiro fator, à imensa abstenção nas votações da base potencial dos candidatos da CIDOB, pois 81,2% dos indígenas das terras baixas não possuíam cédula de identidade, um dos requisitos para votar, sendo que 40% deles sequer possuíam certidão de nascimento (VAN COTT, 2005, p. 72-76).

Nas negociações eleitorais da CIDOB para as eleições de 1995 e de 1997, não figurou entre os potenciais aliados o “instrumento político” indígena representado pela ASP, pois às discordâncias advindas do congresso conjunto de 1995 – as quais, em um

⁷⁸ A possibilidade de os movimentos sociais indicarem candidatos foi garantida na Bolívia, pela primeira vez, por meio de uma emenda constitucional de 2004, tendo sido mantida pela Constituição de 2009.

⁷⁹ Ainda que no plano regional, com o objetivo de angariar sucesso eleitoral nas votações distritais, tenha havido alianças diversas, como aquela entre o MNR e os *chiquitanos* e *guarayos* que elegeu como deputado suplente Vicente Pessoa, o Vice-Presidente da CIDOB que em 1995 havia sido eleito, em aliança com o MBL, como conselheiro municipal de Concepción (VAN COTT, 2005, p. 72-76).

primeiro momento, não representaram uma cisão mais pronunciada entre os movimentos indígenas andinos e aqueles do Oriente boliviano – somou-se a discórdia que opôs à CIDOB a CSUTCB e a CSCB. Esse racha ocorreu ao final da *Marcha por el Territorio, el Desarrollo y la Participación Política de los Pueblos Indígenas*, de 1996, a qual, tendo sido organizada conjuntamente pelas três confederações, foi o que de mais próximo ocorreu na Bolívia no sentido de forjar uma aliança compreensiva entre os movimentos indígenas andinos e aqueles das terras baixas. Tendo sido iniciada com 2.000 pessoas e chegando a La Paz com 30.000, a referida marcha definira como pauta as seguintes demandas: a titulação de terras e territórios ocupados por povos indígenas, camponeses e colonizadores; a incorporação dos trabalhadores rurais ao rol dos tutelados pela *Ley General del Trabajo*; a garantia de participação eleitoral sem a necessidade de filiação dos candidatos a partidos políticos; a criação de um fundo de desenvolvimento para os povos indígenas administrado pelos próprios povos indígenas; a composição equitativa das secretarias para desenvolvimento econômico e social; distribuição de documentos de identificação civil para todos os povos; e uma definição legal de território indígena que incluísse o controle sobre os recursos naturais e sobre a distribuição de suas terras. Assim, apesar dos esforços iniciais conjuntos, a marcha de 1996 terminou com a cisão na aliança entre as três confederações, pois diante da maior flexibilidade da CIDOB, o governo negociou com esta os termos da *Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (Ley INRA)*, excluindo do processo a CSUTCB e a CSCB. A *Ley INRA*, aprovada em outubro de 1996 e cujos benefícios se apresentavam maiores aos povos amazônicos, possibilitou que o Estado boliviano reconhecesse legalmente territórios comunais indígenas no âmbito dos quais se institucionalizavam as formas de autoridade tradicional e o manejo dos respectivos recursos naturais, as chamadas *Tierras Comunitarias de Origen* (TCOs) (YASHAR, 2005, p. 216-218; GÚZMAN, 2012, p. 19).

De qualquer forma, o “instrumento político” dos povos indígenas andinos, a ASP/IU, ao contrário do que aconteceu com as tentativas de ascensão política das lideranças da CIDOB em suas articulações com os partidos tradicionais, foi plataforma efetiva de ampliação da representação indígena na esfera institucional do Estado boliviano, principalmente nas eleições de 1995 e de 1997, respectivamente de escalas municipal e nacional. Nas eleições municipais de 1999 e nas eleições nacionais de 2002, no entanto, as disputas internas na ASP, tanto internamente ao grupo hegemônico dos cocaleiros de origem *quechua* dos vales de Cochabamba quanto entre este e aquele dos

aymaras etnonacionalistas, gerou dissidências no partido, primeiramente com a conformação, em 1999, do *Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos* (IPSP) – cuja negação de registro impôs-lhe a adoção da sigla de um então moribundo partido, o *Movimiento al Socialismo* (MAS) –, e posteriormente, em 2000, do *Movimiento Indígena Pachakuti* (MIP), o partido personalista fundado pelo “*Mallku*” Felipe Quispe (VAN COTT, 2005, p. 86-89; ALBÓ, 2009, p. 63-69).

Antes de adentrar nas minúcias das cisões partidárias, são ilustrativos dos crescentes sucessos eleitorais dos partidos étnicos bolivianos os dois quadros abaixo, o primeiro com os seus resultados eleitorais nas eleições de 1995 a 2002 e o segundo com os resultados eleitorais gerais da eleição de 2002.

Resultados eleitorais dos partidos étnicos bolivianos de 1995 a 2002:

Eleição	ASP/IU	IPSP/MAS	MIP
1995 Municipal	3% dos votos 10 prefeitos 54 conselheiros municipais 6 conselheiros departamentais	-	-
1997 Nacional	3,7% dos votos 4 deputados nacionais	-	-
1999 Municipal	1,12% dos votos 4 prefeitos 23 conselheiros municipais	3,27% dos votos 10 prefeitos 79 conselheiros municipais	-
2002 Nacional	-	20,94% dos votos 8 senadores 27 deputados nacionais	6,09% dos votos 6 deputados nacionais

Fonte: Van Cott (2005, p. 86).

Resultados da eleição nacional de 2002 por partidos e variação no número de vagas parlamentares conquistadas entre 1997 e 2002:

Partido	% de votos	Vagas no Senado	Vagas de Deputados	Vagas em 2002	Vagas em 1997
<i>Movimiento Nacional Revolucionario</i>	22,46	11	36	47	30
<i>Movimiento al Socialismo</i>	20,94	8	27	35	4
<i>Nueva Fuerza Republicana</i>	20,92	2	25	27	0
<i>Movimiento de la Izquierda Revolucionario</i>	16,31	5	26	31	30
<i>Movimiento</i>	6,09	-	6	6	0

<i>Indígena Pachakuti</i>					
<i>Unidad Cívica de Solidariedad</i>	5,51	-	5	5	23
<i>Acción Democrática Nacional</i>	3,40	1	4	5	43
<i>Libertad y Justicia</i>	2,72	-	-	0	0
<i>Partido Socialista</i>	0,65	-	1	1	0
<i>Movimiento Ciudadano para el Cambio</i>	0,63	-	-	0	0
<i>CONDEPA</i>	0,37	-	-	0	0

Fonte: Van Cott (2005, p. 89).

Além das novas possibilidades de articulação recursiva gerada pelas transformações institucionais, a gradativa ascensão política dos partidos étnicos pode ser explicada por pelo menos três outros fatores inter-relacionados: o descontentamento popular com os partidos tradicionais a partir do agravamento das condições sociais gerado pelo fracasso das políticas neoliberais ao final dos anos 1990, tanto com aqueles responsáveis pela aplicação de tais políticas quanto com os partidos de oposição, notadamente os da esquerda tradicional, que não lograram apresentar alternativas viáveis ao referido modelo; o empoderamento e a capacitação das bases indígenas, em virtude do que puderam mais facilmente se desvencilhar das redes clientelísticas e dos discursos populistas desenvolvidos pelos partidos tradicionais, passando a votar em representantes oriundos de seus próprios setores sociais; e as crescentes manifestações e mobilizações do espaço público na contestação do modelo econômico neoliberal. Nestas, ganharam expressividade as lideranças carismáticas indígenas, o que ampliou o espectro potencial de seus eleitores, principalmente entre as classes médias urbanas, ao mesmo tempo em que se fomentaram disputas personalistas, cisões nos partidos e estratégias de cooptação de organizações e movimentos indígenas e sindicais.

Após o fracasso do governo de Siles Zuazo (1982-1985) e a gradativa decadência eleitoral dos partidos da esquerda tradicional, conforme demonstrado acima, o espaço aberto neste polo do espectro político passaria gradativamente a ser ocupado pelos partidos étnicos, mas sua ascensão política somente se concretizaria com o início da decadência dos partidos tradicionais e/ou populistas que ocupavam o polo oposto, do

centro à direita, e com a deterioração da hegemonia que detinham as cinco maiores agremiações no fragmentado sistema partidário boliviano. De 1982 a 1989, o eixo de competição entre os partidos dominantes era constituído pelo MNR, de centro-direita; pela ADN, de direita; e pelo MIR, de centro-esquerda⁸⁰; cujos votos combinados representaram as seguintes porcentagens: 1980, 37%; 1985, 63,9%; e 1989, 65,3%. A partir das eleições de 1989, o partido populista *Conciencia de Patria* (CONDEPA) – cuja base principal de eleitores era conformada pela maioria indígena dos departamentos do altiplano, especialmente os milhões de migrantes *aymaras* que habitavam as favelas e os bairros mais pobres de La Paz – uniu-se ao sistema e, havendo conquistado 11% dos votos, ampliou a margem dos partidos dominantes para 76,3%. Aos quatro, somou-se ainda, em 1993, a também populista *Unidad Cívica de Solidaridad* (UCS), marcando a ampliação da hegemonia dos cinco partidos de 1993 a 2002, cujos votos somados perfizeram as seguintes porcentagens: 1993, 80,8%; 1995, 75%; 1997, 88,4%; 1999, 66,9%; e 2002, 42,17% (VAN COTT, 2005, p. 64 e 87-88). De qualquer forma, conforme se pode observar, nas eleições municipais de 1995 e de 1999, a margem dos partidos hegemônicos se reduziu tanto em termos absolutos, comparativamente aos votos obtidos nas eleições nacionais, quanto gradativamente, na comparação entre ambas, o que reforça os argumentos do crescimento primeiramente regional e local dos novos partidos e da importância da *Ley de Participación Popular* e da *Ley de Descentralización Administrativa* para a ocorrência do fenômeno. Além disso, nas eleições nacionais de 2002, quando o fracasso consolidado das políticas econômicas neoliberais já se traduzia em agravamento das condições sociais dos estratos mais pobres da população e nas manifestações a lhe exigirem soluções, a decadência dos partidos tradicionais cristalizava-se na redução de seu somatório de votos para cerca da metade do que haviam obtido na eleição nacional anterior, em 1997.

Outro fator a contribuir para a ascensão eleitoral dos partidos étnicos foram as campanhas governamentais de registro de eleitores, na maioria indígenas, nas áreas rurais do país entre 1993 e 2002, agregando-se-lhe, como elemento enriquecedor em termos qualitativos, o empoderamento das populações rurais indígenas derivado das

⁸⁰ O MIR, *Movimiento de Izquierda Revolucionario*, foi conformado no início dos anos 1970 por militantes advindos do *Partido Demócrata Cristiano Revolucionario* (PDCR) e do *Movimiento Revolucionario Espartaco*, havendo-se engajado, ao lado do *Ejército de Libertación Nacional* (ELN), na luta armada contra a ditadura de Hugo Banzer (1971-1978) (ANDRADE, 2007, p. 154-160). Havendo constituído o principal partido da coalizão de esquerda UDP, o colapso desta gerou divisões no MIR nas eleições de 1985, e partir de 1989, pela linha política cada vez mais ao centro que o MIR remanescente passara a adotar, não mais se o poderia caracterizar como um partido de esquerda (VAN COTT, 2005, p. 63-64).

ações tanto dos movimentos indígenas quanto de seus apoiadores técnicos e financiadores, principalmente na área de educação, o que gerou, na virada para os anos 2000, por exemplo, a ampliação da contagem, em cerca de 50.000, de *quechuas* e *aymaras* entre os profissionais detentores de grau universitário (VAN COTT, 2005, p. 87 e 94-95). Em 1992, nas áreas rurais da Bolívia e entre as populações maiores de idade – potenciais votantes, portanto –, somente 52,8% dos homens e 37,8% das mulheres – diferença derivada principalmente do serviço militar masculino – possuíam cédula de identificação civil (TICONA *et. al.*, 1995, p. 184). As campanhas de registro de eleitores, iniciadas em 1993, tiveram seu ápice entre 2001 e 2002, período no qual a Corte Nacional Eleitoral registrou 1.124.723 novos votantes; de qualquer forma, ainda que o número absoluto de eleitores indígenas registrados tenha aumentado, os níveis de abstenção entre esses eleitores nos escrutínios de 1989 a 2002 mantiveram-se aproximadamente os mesmos: 1989, 70,4%; 1993, 71,7%; 1997, 70,7%; 2002, 70,74% (VAN COTT, 2005, p. 87).

Em meio a essas circunstâncias, portanto, é que se desenvolveu o processo de ascensão dos partidos étnicos, cujo resultado mais expressivo seria a eleição presidencial de Evo Morales pelo IPSP/MAS em 2005, mas ao longo do qual se operaram as já mencionadas dissidências no âmbito do “instrumento político” inicial dos indígenas das terras altas, a ASP/IU. A análise das razões pelas quais ocorreram as dissidências no âmbito da ASP, não obstante as conquistas alcançadas nas eleições de 1995 e de 1997 e os reveses que a divisão de votos gerada pelas dissidências poderia acarretar para os partidos indígenas, deve ser empreendida considerando-se as inter-relações de pelo menos três aspectos contextuais do período: o gradativo fortalecimento do movimento cocaleiro dos vales de Cochabamba, com sua maioria étnica *quechua*; o reforço do etnonacionalismo *aymara*, do movimento de *ayllus* e do novo protagonismo das *juntas vecinales* – notadamente na cidade de El Alto, de maioria absoluta *aymara* –; e as disputas personalistas por liderança política no âmbito dos partidos e das organizações indígenas e/ou campesinas, principalmente ao longo das grandes mobilizações populares do final dos anos 1990 e até a metade dos anos 2000.

A conformação da ASP, em 1995, ocorreu paralelamente ao crescimento e com a hegemonia decisória do movimento cocaleiro, cujo poder de influência incidia igualmente sobre a CSUTCB, a maior organização sindical campesina do país e no âmbito da qual o acirramento das disputas personalistas a partir do final dos anos 1990 foi parte indissociável dos “rachas” nos partidos étnicos. No âmbito desse movimento, a

construção da figura política do líder dos cocaleiros do vale do Chapare, Evo Morales, amparou-se nas estratégias do movimento de reforçar e disseminar a perspectiva da legitimidade da produção de coca como um elemento cultural indígena andino, o qual uniria *aymaras* e *quechuas*, e de caracterizar a luta dos cocaleiros contra as políticas de erradicação como parte da resistência contra a opressão do Estado boliviano e contra o intervencionismo imperialista dos Estados Unidos, o principal financiador e incentivador dessas políticas e também o principal destino consumidor da coca transformada em cocaína. Esse discurso, mescla elementos étnico-culturais com nacionalismo, contribuiu para o apoio que o movimento passou a ganhar de setores não-indígenas, o qual se consolidou com a *Marcha por la Soberanía y la Dignidad*, em 1994 – outras se seguiriam em 1995, 1996 e 1998. Além disso, a marcha tornou Evo Morales – um migrante de Oruro, filho de pais *quechua* e *aymara* – uma figura conhecida nacionalmente, pois tendo sido preso no início da marcha, no mesmo ano foi eleito por uma pesquisa midiática como “homem do ano” (VAN COTT, 2005, p. 58-59).

A reverberação pública da imagem de Morales traduziu-se nas eleições de 1997, na qual foi eleito deputado uninominal com 60% dos votos de seu distrito, votação esta que representou a maior margem de vantagem em comparação a qualquer outro deputado eleito no país (VAN COTT, 2005, p. 86). Em virtude de disputas pessoais, ocorreu, antes das eleições municipais de 1999, uma cisão na ASP/IU, opondo o *quechua* cochabambino Alejo Véliz, cujo grupo manteve a sigla partidária ASP e passou a concorrer sob a nomenclatura do *Partido Comunista de Bolivia* (PCB), e Evo Morales, com cujo grupo de apoio fundou o IPSP/MAS (ALBÓ, 2009, p. 63-64; VAN COTT, 2005, p. 86-87). A razão da ruptura foi uma troca de acusações mútua entre ambas as lideranças: Alejo Véliz, então presidente da ASP, acusava Evo Morales de haver boicotado sua candidatura a deputado plurinominal em 1997, assim causando sua derrota; Morales, de sua parte, criticava a postura de composição que Véliz assumira, como presidente da ASP, em relação ao governo de Hugo Banzer (1997-2001), da ADN. Da cisão, o beneficiado foi Evo Morales, pois ainda que Véliz tenha mantido a sigla ASP, Morales consolidou sua liderança sobre quase todas as bases e detentores de cargos políticos conquistados pela ASP/IU, junto aos quais fundou o IPSP com o intuito de concorrer às eleições municipais de 1999. Devido à negação do registro do IPSP pela Corte Nacional Eleitoral, o partido de Evo Morales acabou por adotar a nomenclatura legalmente válida de *Movimiento al Socialismo*, a qual, a pesar de haver pertencido à “ala esquerda” da antiga e fascista *Falange Socialista Boliviana*, foi sendo

gradativamente aceita pelos militantes e finalmente adotada como nomenclatura oficial do partido. Semelhantemente, como a Corte Nacional Eleitoral invalidara a sigla IU, o grupo minoritário de Véliz na ASP concorreu como PCB nas eleições municipais de 1999, mas seus resultados eleitorais limitados, principalmente em comparação aos do dissidente IPSP/MAS, selaram o destino da ASP, a qual acabaria extinta (SILVA, 2009, p. 61; VAN COTT, 2005, p. 86-87).

Essa cisão na ASP entre Véliz e Morales, a qual se estenderia para a *Federación Departamental Única Campesina de Cochabamba* e para a CSUTCB, engendraria a ascensão de outra liderança importante, originária do katarismo indianista radical, Felipe Quispe, o qual seria responsável pela criação de um novo partido em 2000, programaticamente amparado no etnonacionalismo *aymara*, o *Movimiento Indígena Pachakuti* (MIP). Essas contendas por liderança, as quais se refletiriam nas eleições a partir de 2002 e que se expressariam ao longo das ondas de manifestações que marcaram a Bolívia de 1999 a 2005, foram marcadas por momentos de aliança estratégica e outros de oposição aberta e seu início se deu mais claramente no âmbito da CSUTCB, reverberando efeitos para a esfera dos partidos étnicos e das organizações populares bolivianas (ALBÓ, 2009, p. 63-81; VAN COTT, 2005, p. 77-78 e 88-95; GUTIÉRREZ, 2008).

A contenda derivada da troca de acusações entre Véliz e Morales iniciou-se, após as eleições de 1997, no âmbito da *Federación Departamental Única Campesina de Cochabamba*, da qual participavam os dois, e estendeu-se à CSUTCB, cujo congresso de 1998 realizado em Trinidad, no qual seria escolhido seu novo presidente, foi suspenso por vários meses em virtude da dificuldade de formação de acordos entre os grupos de Véliz e Morales. Convocado um novo “congresso de unidade” e não se chegando a consenso sobre a nomeação de Véliz ou de Morales, decidiu-se conceder a presidência da CSUTCB a um terceiro nome, pensado como elemento que poderia unir o movimento campesino, Felipe Quispe, o qual estava presente no congresso com o objetivo de angariar apoio para sua defesa contra as acusações criminais decorrentes de sua participação na direção e nas ações perpetradas pelo *Ejército Guerrillero Tupak Katari* (EGTK), no início dos anos 1990 (VAN COTT, 2005, p. 92; ALBÓ, 2009, p. 63-65; ALBÓ, 2002, p.81-82).

Felipe Quispe, um *aymara* nascido às margens do Lago Titicaca, nas imediações de Achacachi, era ao tempo de sua eleição à presidência da CSUTCB uma figura já lendária do movimento indígena, imagem que reforçava ao se fazer chamar de

“*Mallku*”, título tradicional das autoridades da sua etnia. Sua popularidade decorria do fato de haver ingressado, ainda jovem, no partido “*indio*” MITKA e de haver criado, no final dos anos 1980, juntamente com alguns militantes urbanos de esquerda liderados por Álvaro García Linera, a *Ofensiva Roja de Ayllus Kataristas* – transformada em *Ejército Guerrillero Tupak Katari* (EGTK) em 1990 –, a qual propôs, no congresso da CSUTCB de 1988, em Potosí, a adesão à luta armada. Enquanto a organização ainda se chamava *Ofensiva Roja de Ayllus Kataristas*, seus membros fizeram circular dois livros, em edições artesanais e sem lhes nomear os autores, os quais se tornariam emblemáticos: em um deles, atribuído a Quispe e chamado “*Tupaj Katari vive y vuelve, carajo*”, apresentava suas denúncias contra os *q'aras*⁸¹ (brancos) e reivindicava uma “nação *aymara*”; o outro, atribuído a Linera, fazia adaptações étnicas dos conceitos marxistas. Apoiados por alguns grupos de base de Achacachi e já transformados em EGTK, Quispe e seus companheiros empreenderam ações semelhantes às aquelas que no vizinho Peru faziam o *Sendero Luminoso* e o MRTK em seus períodos iniciais, e, apesar de terem sido todos presos em 1992, quando libertados, em 1997, deixaram a prisão com a “aura” heroica derivada da admiração pela coragem e valentia demonstradas nesse fugaz passado guerrilheiro (ALBÓ, 2009, p. 64; ALBÓ, 2002, p. 79-81).

De qualquer forma, a gestão de Felipe Quispe na presidência da CSUTCB, em razão de seu estilo autoritário, foi gestando uma nova polarização, mas desta vez entre Quispe – cuja base localizava-se principalmente em Achacachi e outras partes do altiplano de La Paz – e Evo Morales e seu partido, os quais detinham a maioria do apoio das federações e sindicatos camponeses das demais regiões. Em 2000, quando o mandato de Quispe na CSUTCB chegava ao fim, tendo sido já o MIP fundado e em meio às manifestações populares que tomavam as ruas, como a Guerra da Água em Cochabamba e os bloqueios de estradas realizados tanto por cocaleiros como por *aymaras*, Alejo Véliz e seu grupo se aliaram a Quispe no âmbito da CSUTCB, gerando contendas violentas no congresso de janeiro de 2001, no qual 1.500 delegados de vinte federações regionais e departamentais votaram pela saída de Quispe da presidência da organização e elegeram para a vaga de secretário-geral Humberto Choque, aliado de

⁸¹ Sobre a expressão, de modo a lhe contextualizar o uso de forma fidedigna, segue uma citação de Xavier Albó: “‘*Q'ara*’ (u otras variantes dialectales) es el nombre peyorativo con que los quechuas y aymaras se refieren a los blancos y mestizos (llamados también ‘*misti*’), en contraste con los ‘*jaqi*’ o ‘*runa*’ (‘*persona*’ en *aymara* y *quechua*, respectivamente; y, de ahí, ‘*indio*’). Este término ‘*q'ara*’, lingüísticamente vinculado con ‘*pelado*’ y ‘*desnudo*’, tiene que ver con la falta de cultura andina de estos blancos y también con su falta de ética, que le lleva a robar y explotar. No tiene una connotación totalmente racial pues también un ‘*jaqi/runa*’ se puede volver ‘*q'ara*’ cuando rechaza a su gente y adopta este mismo estilo y conducta” (ALBÓ, 2002, p. 80, n. 12).

Morales. Em abril de 2001, contudo, sob a alegação da ilegalidade da convocação do congresso do ano anterior, um novo congresso da CSUTCB foi realizado em La Paz, no qual Felipe Quispe foi confirmado como presidente-executivo e Alejo Véliz como secretário-geral. Com efeito, persistia a cisão no âmbito da CSUTCB – nas palavras de Albó (2002, p. 86), “la unica” se convertia em “la doble” –, na medida em que a direção eleita em Oruro, vinculada ao grupo de Morales, não reconhecia a outra, nomeada em La Paz e ligada ao grupo de Quispe, e vice-versa (VAN COTT, 2005, p. 92; ALBÓ, 2009, p. 64-65; ALBÓ, 2002, p. 82-93).

O contexto político na Bolívia entre 2000 e 2005, período no qual se realizaram duas eleições nacionais, em 2002 e 2005, foi extremamente conturbado, com a irrupção de diversos atores no cenário político e o desempenho de múltiplas ações de mobilização do espaço público. E os eventos desse período, cujas consequências reverberam até o presente, merecem especial atenção.

3.2.1.3. O ciclo de mobilizações e levantes indígenas e populares de 2000 a 2005 e a vitória de Evo Morales na eleição presidencial: a etnicidade como discurso estratégico seletivo e elemento de polarizações.

Do ano 2000 ao ano de 2005, as manifestações populares de contestação ao modelo econômico e às políticas dos governos neoliberais pulularam na Bolívia. Nesse contexto, especialmente expressivas foram a Guerra da Água, em Cochabamba, no ano 2000; os bloqueios de estradas e mobilizações conclamados pelo “*Mallku*” entre os *aymaras* do altiplano em 2000 e 2001; a Guerra da Coca em Cochabamba, especialmente no vale do Chapare, entre 2001 e 2002, e as contestações pela expulsão de Evo Morales do Parlamento em 2002; do “*febrebo negro*” ao “*octubre rojo*” no “ano rebelde” de 2003, os levantes e bloqueios na cidade de El Alto e no altiplano *aymara* entre o “*impuestazo*” e a Guerra do Gás; a nova Guerra da Água em El Alto, em 2005; e os protestos generalizados pela nacionalização dos hidrocarbonetos em 2005 (GUTIÉRREZ, 2008; CAMARGO, 2006; LAZAR, 2008; ALBÓ, 2009; MOLDIZ, 2009).

Nesse grande ciclo de mobilizações entre 2000 e 2005, ademais, notadamente em razão de motivações e iniciativas de ação, é possível identificar sucessivas, e eventualmente paralelas, ondas de eventos os quais, mesmo que inter-relacionados na conformação do *momentum* propicio ao empreendimento de cada qual, forma marcados

por diferentes formas de aliança ou polarização entre as forças políticas e sociais bolivianas; tanto entre as lideranças e grupos que de maneira mais ou menos intensa referendavam sua ação política na “causa” indígena, quanto entre estas e as forças políticas que delas se diferenciavam com base na manutenção da crítica ao “problema indígena” enquanto raiz das contradições do país. Assim, a Guerra da Água de Cochabamba, em 2000, foi o evento inicial que serviu de ignição ao ciclo de mobilizações que se estenderia até 2005, quando a vitória eleitoral do MAS garantiu a ascensão de Morales à chefia do Executivo nacional. Em sequência imediata à Guerra da Água, ensejada por atores sociais cujas origens motivações eram absolutamente alheias aos movimentos e demandas indígenas, os eventos de 2000 a 2002 ocorridos paralelamente no altiplano e em Cochabamba representaram uma segunda onda na qual a questão indígena, desta vez presente, serviu de mote para que suas respectivas lideranças, Felipe Quispe e Evo Morales, desempenhassem uma estratégia dual, como “inimigos íntimos”, os quais, na perspectiva discursiva mais ampla de mobilização do espaço público e expressão de suas motivações, apresentavam-se como aliados em função da identidade étnica compartilhada – não obstante cada qual estivesse, claramente e em competição com o outro, em busca de legitimação carismática –, ao mesmo tempo em que no plano das contendas internas às organizações sindicais e partidárias suas diferenças fossem explícitas. Em 2003, os episódios ocorridos em El Alto, pelos quais a “capital *aymara*” se transformaria em referencial simbólico de rebelião popular, configuraram um ponto de inflexão nos jogos políticos bolivianos, pois embora a etnicidade não figurasse propriamente nas motivações iniciais desses eventos, sua politização na apropriação discursiva estratégica que as lideranças indígenas passariam a fazer do novo referencial simbólico foi elemento gerador de polarizações tanto entre organizações e partidos étnicos como entre estes e as outras forças políticas do país. E essas polarizações, radicalizadas em momentos críticos dos embates políticos, marcariam não só a onda de protestos que se seguiu até as eleições nacionais 2005, mas também as dinâmicas ao longo dos dois governos de Evo Morales e do MAS.

Na esfera institucional, o cenário foi marcado por dois governos eleitos que, em nenhum dos dois casos, conseguiram chegar ao fim de seus mandatos: o governo de Hugo Banzer (1998-2001), eleito pela ADN (*Acción Democrática Nacionalista*) – em função de um câncer terminal que atacou Banzer, o governo foi assumido, de agosto de 2001 às eleições de 2002, pelo Vice-Presidente, Jorge “Tuto” Quiroga –, e o segundo

governo de Gonzalo Sanchez de Lozada (2002-2003), o qual renunciou em outubro de 2003 diante dos protestos da Guerra do Gás – o período subsequente seria marcado por mais duas transições governamentais, em termos de mandatos-tampão, a presidência de Carlos Mesa (2003-2005) e, diante da renúncia deste em junho de 2005, a presidência assumida pelo presidente da Corte Suprema da Bolívia, Eduardo Rodrigues, o qual convocou novas eleições (ANDRADE, 2007; CAMARGO; 2006).

A Guerra da Água foi um movimento iniciado em Cochabamba, em 11 de janeiro de 2000, com o chamado “*Bloqueo indefinido por la dignidad civil*”, por meio do qual, em ações empreendidas em janeiro, fevereiro e abril de 2000, protestava-se contra o contrato de concessão dos serviços de distribuição e tratamento de água potável estabelecido pela Lei 2029 (*Ley de Servicios Básicos*), de 1999, e contra o aumento das tarifas e a ineficiência do serviço prestado pelo consórcio *Aguas del Tunari*, cujas principais empresas cotistas eram a transnacional Bechtel, a inglesa *International Water* e a espanhola Abengoa (GUTIÉRREZ, 2008, p. 66-70; OLIVEIRA *et. al.*, 2008, p. 19-21; ANDRADE, 2007, p. 175; ALBÓ, 2004, p. 43; PASOC, 2004, p. 139-141). Os protestos evoluíram de um bloqueio de estradas e um motim civil, passando pela “Tomada de Cochabamba” – o fechamento de todos os acessos à cidade –, o enfrentamento violento em batalhas campais opondo protestantes à polícia e ao exército, até a tomada das instalações da concessionária, em abril, com a decretação do estado de sítio e a repressão violenta pelo governo de Hugo Banzer, após o que, todavia, rescindiu-se o contrato com a Bechtel (GUTIÉRREZ, 2008, p. 68-69). A Guerra da Água de Cochabamba foi organizada pela *Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida*, fundada em 12 de novembro de 1999, em uma reunião convocada pela *Federación de Regantes de Cochabamba* (FEDECOR), na sede da *Federación de Trabajadores Fabriles de Cochabamba*, da qual participaram o *Colegio de Abogados* e o *Colegio de Ingenieros*, os quais, juntamente com profissionais liberais, camponeses e ambientalistas, passaram a conformar a organização (GUTIÉRREZ, 2008, p. 55-66). Desse fenômeno, o mais interessante foi a motivação que gerou a criação da *Coordinadora*: a perda de credibilidade de instituições como o Comitê Cívico Departamental, a *Federación de Juntas Vecinales* e os partidos políticos (OLIVEIRA *et. al.*, 2008, p. 15-18).

A segunda onda de conflitos sucessivos do período, de 2000 a 2002 e em meio às contendas sobre a direção da CSUTCB, teve duas vertentes em termos de iniciativas: uma delas protagonizada pelos *aymaras* e liderada pelo *Mallku Felipe Quispe*, com

bloqueios de estradas e isolamento de cidades em eixos estratégicos de fluxos comerciais e turísticos do país, e a outra protagonizada pelos cocaleiros de Cochabamba, cujo ápice foi a Guerra da Coca, da qual resultou a expulsão de Evo Morales do Parlamento (PASOC, 2004, p. 141-144; GUTIÉRREZ, 2008, p. 87-197; ALBÓ, 2002, p. 81-93; ALBÓ, 2004, p. 43-49). O mais interessante dessas mobilizações foi que, ainda que intentadas e iniciadas paralelamente, ensejaram cada qual a circunstancial junção de forças entre Morales e Quispe, o *ayni* – o que em *aymara* quer dizer “ajuda mútua”, de acordo com as obrigações derivadas da “divisão do trabalho” nas comunidades dessa etnia (TEIJEIRO, 2007, p. 295) – pelo qual a solidariedade *jaqi* se sobrepôs ao faccionalismo diante da dominação *q'ara*, não obstante suas contendas pessoais e personalistas (ALBÓ, 2002, p. 86-93; GUTIÉRREZ, 2008, p. 87-197; CAMARGO, 2006, p. 215-218).

O estopim para as mobilizações iniciais foi a Guerra da Água, a qual criou o clima propício para que tanto Quispe quanto Morales organizassem ações paralelas, ocorridas em abril e em setembro-outubro de 2000, em busca de recuperarem a liderança ameaçada pela proeminência que ganhara nos debates públicos a *Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida* e seu porta-voz, Oscar Oliveira. Na esteira Guerra da Água, portanto, entre abril e outubro de 2000, o *Mallku* Felipe Quispe, à frente da CSUTCB, convocou mobilizações gerais entre as comunidades *aymara* do altiplano com uma pauta de reivindicações amplas e genéricas, as quais compreendiam desde a questão das privatizações até a questão fundiária, mas subjazendo a todas elas a o discurso da exploração dos *q'aras* sobre os indígenas. Entre setembro e outubro, não obstante a iniciativa de mobilização tenha partido dos cocaleiros cochabambinos em sua luta constante em defesa da produção da folha de coca, o foco das atenções recaiu sobre Quispe, cuja convocação de bloqueios entre os *aymaras* do altiplano imobilizou os fluxos entre as cidades do eixo central do país, de Santa Cruz a La Paz e desta até a fronteira com o Peru. Em ambas as oportunidades, conclamou a “nação *aymara*”, com base no discurso sobre a existência de “duas Bolívias”, a tomar o poder das mãos da “nação *camba*”⁸². No mês seguinte, ao mesmo tempo em que era eleito por pesquisas

⁸² O termo “*camba*”, originalmente um termo pejorativo utilizado para caracterizar os indígenas das terras baixas em contraposição aos “*collas*” andinos, foi apropriado mais recentemente pelas elites *criollas* do Oriente de modo a sustentar essa oposição com novos propósitos políticos autonômicos, como ressalta Albó (2009, p. 80, n. 21): “*Hay, con todo, un gran contraste histórico y semántico entre esas dos ‘naciones’: la utopía de ‘nación aymara’ echa raíces en la Colonia y más allá. Pero el término ‘camba’ era hasta poco antes el nombre despectivo que los patrones blancos del Oriente daban a sus peones y otros servidores indígenas locales. Recién con la apertura del primer MNR al Oriente fue adoptado por*

mediáticas como o “homem do ano”, Quispe fundou seu *Movimiento Indígena Pachakuti* (MIP), em Peñas, no dia 14 de novembro de 2000, no mesmo dia e lugar em que Tupak Katari havia sido executado 219 anos antes. O terceiro ato dessa série ocorreu em junho de 2001, quando o *Mallku*, sob a justificativa de apoiar uma mobilização dos cocaleiros dos *Yungas* de La Paz contra o intento governamental de militarizar a região⁸³, promoveu um bloqueio a Achacachi e às regiões vizinhas costeiras ao Lago Titicaca, interrompendo o intenso fluxo turístico e comercial ao santuário de Copacabana e ao Peru. Embora inicialmente a convocação e o bloqueio de Quispe não tenham atraído a adesão de setores outros dos movimentos indígenas que não os de sua principal base de apoio em Achacachi, pelo que as opiniões eram de que a mobilização desvanecer-se-ia por si própria, a situação inverteu-se, em julho de 2001, diante da ameaça governamental de somar ao deslocamento militar inicial, o qual já havia gerado dois mortos entre os manifestantes, um efetivo militar de cinco mil homens para debelar mais prontamente os bloqueios. Em apoio a Quispe, mais de trinta mil camponeses *aymara* seguiram a pé, de regiões em um contorno de dois dias de distância, para engrossar as fileiras que bloqueavam Achacachi e a fronteira com o Peru, e ainda mais importante, Evo Morales e Oscar Oliveira – líder da *Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida* – declararam seu apoio a Quispe, aparecendo os três em uma foto histórica. Diante dessas pressões, o governo cedeu mais uma vez (ALBÓ, 2002, p. 82-88).

Se o protagonismo e as atenções nessa primeira fase do ciclo de mobilizações 2000-2002 estiveram centrados em Felipe Quispe, uma segunda fase se iniciou na virada de 2001 para 2002, na qual Evo Morales foi alçado ao primeiro plano do palco político, exatamente no ano eleitoral de 2002. O mote para o início dessa nova dinâmica de mobilizações foi a expedição do Decreto Supremo 26415, firmado em novembro de 2001 e publicado em janeiro de 2002, por meio do qual se proibia a secagem e a comercialização nos mercados internos da Bolívia da folha de coca procedente do vale do Chapare, sancionando-se fortemente os infratores. Essas atividades, ainda que

los criollos para contraponerse a los inmigrantes ‘collas’ andinos. Ha pasado así a ser el apelativo para una ‘nación cambia’ recién imaginada y soñada por algunos para un territorio con gente de muchos orígenes”.

⁸³ Não obstante a motivação de apoio aos cocaleiros dos *Yungas* de La Paz, a ação foi vista como um intento de Quispe para recuperar a liderança diante dos comentários generalizados sobre um suposto acordo que teria feito com o MIR, pelo qual seria lançado como candidato à Vice-Presidência em uma chapa encabeçada por Jaime Paz Zamora. Questionado sobre o acordo, o *Mallku* respondeu que, se assim o fosse, ele próprio se lançaria para Presidente e nomearia Jaime Paz como seu “Ministro de Assuntos Brancos” (ALBÓ, 2002, p. 87-88).

destinadas aos usos tradicionais da folha de coca e sem qualquer vinculação à fabricação da cocaína, foram proibidas como parte do prosseguimento do programa governamental “Coca Zero”, o qual, tendo sido iniciado na gestão Banzer com apoio e financiamento dos Estados Unidos, foi reforçado na gestão de Jorge “Tuto” Quiroga – provavelmente com o intuito restringir, com a chegada de novo ano eleitoral, a fonte de recursos materiais da base de apoio da ASP e do IPSP/MAS entre os cocaleiros de Cochabamba, com cujo apoio haviam elegido quatro deputados (entre eles o mais votado, Evo Morales) e quatorze prefeitos, respectivamente nas eleições de 1997 e de 1999. Jorge Quiroga, um jovem tecnocrata boliviano que havia feito sua formação acadêmica e trabalhado nos Estados Unidos – de onde provinha também sua esposa –, fora um dos principais responsáveis pela elaboração da estratégia de empreendimento do programa “Coca Zero” enquanto ainda ocupava o cargo de Vice-Presidente na gestão Banzer, e sua agenda presidencial centrada mais na questão da abertura à globalização econômica empresarial do que em temas afeitos à problemática pluricultural, juntamente com sua incorporação do discurso estadunidense de identificar os produtores de folha de coca com o “narcoterrorismo” e com a “narcoguerrilha”, contribuíram para que seu reforço dos esforços governamentais de erradicação da coca tivessem resultados opostos aos premeditados (ALBÓ, 2002, p. 88-90; ALBÓ, 2009, p. 67-69; ANDRADE, 2007, p. 172-174).

Assim, diante do anúncio governamental, iniciaram-se as mobilizações dos cocaleiros no vale do Chapare e na cidade de Cochabamba, com a tomada do centro de confisco de folha de coca e o incêndio dos veículos tomados do narcotráfico, durante as quais, em confronto com a polícia, foram ocasionadas várias mortes, entre elas as de dois policiais. Utilizando a situação para reforçar as ações contra os cocaleiros e o MAS, a superintendência de comunicações confiscou os aparelhos da emissora de rádio dos cocaleiros, a *Radio Trópico*, alegando que não havia sido legalizada, e, sob a pressão e o aplauso público da Embaixada dos Estados Unidos, o Congresso realizou, em questão de horas, uma sessão extraordinária na qual, com os votos de partidos de situação e de oposição com chances eleitorais e sob a alegação da autoria intelectual das agitações e das mortes causadas, foi cassado o mandato de deputado de Evo Morales, por 114 votos a favor, 14 contra e um em branco (ALBÓ, 2009, p. 68-69; ALBÓ, 2002, p. 90-91; VAN COTT, 2005, p. 90, n. 29).

Mais uma vez as iniciativas tiveram efeitos contrários àqueles planejados pelo governo, pela Embaixada dos Estados Unidos e pelos partidos tradicionais⁸⁴, pois o ato de cassação, denunciado como inconstitucional pela *Defensoría del Pueblo* e repudiado pela imprensa e pela opinião pública, catalisou o descontentamento popular com os partidos tradicionais e agregou, em mobilizações de demonstrações de apoio a Morales ocorridas em todo o território nacional, diversos setores dos movimentos indígenas e populares, como a *Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida* de Cochabamba, o *Mallku* Felipe Quispe com sua base de apoio no altiplano, os *ayllus aymaras* do sul de Oruro organizados pela CONAMAQ e os cocaleiros dos *Yungas* de La Paz (ALBÓ, 2009, p. 68-69; ALBÓ, 2002, p. 90-91). Essas mobilizações, por sua vez, inspiraram também o reforço da base de apoio de Morales nas terras baixas, onde uma cisão na CIDOB, liderada pela CPESC por discordâncias surgidas durante a terceira marcha dos indígenas das terras baixas⁸⁵, deu ensejo à conformação, no âmbito da confederação, do pró-masista “*Bloque Oriente*”, o qual convocou a quarta marcha, a qual, intitulada “*Por la soberanía popular, el territorio y los recursos naturales*” e iniciada em 13 de maio de 2002, foi-se transformando, enquanto avançava, em “*Marcha por la Asamblea Constituyente*”. A essa marcha, ademais, juntaram-se o *Movimiento sin Tierra* (MST), os colonizadores de Santa Cruz, os camponeses castanheiros do norte do país, o grupo das *Bartolinas* e outros, incluindo algumas ONGs de apoio. Sua chegada a La Paz, faltando apenas onze dias para as eleições nacionais de 2002, culminou com a aprovação parlamentar, em uma sessão extraordinária, da *Ley de Necesidad de Reforma de la Constitución* (ALBÓ, 2009, p. 69-71; VAN COTT, 2005, p. 91; GUZMÁN, 2012, p. 19).

Com a proximidade das eleições de 2002, uma última centelha emitida pelo Embaixador dos Estados Unidos em La Paz, Manuel Rocha, incendiaria ainda mais os

⁸⁴ Sobre essas intenções, Xavier Albó (2002, p. 90, n. 20) relata que, durante o processo sumário, em conversa pessoal com uma alta autoridade de um dos partidos da coalizão de governo, foi informado que cada chefe de bancada do Congresso havia recebido da Embaixada dos Estados Unidos uma admoestação para apoiar efetivamente a cassação de Morales. Outro parlamentar também comentou o acordo coletivo de expulsar Morales pela razão de que crescia demasiadamente em termos políticos. Por razões óbvias, Albó não nomeou as fontes.

⁸⁵ A terceira marcha dos povos indígenas das terras baixas, intitulada “*Por la tierra, el territorio y los recursos naturales*”, ocorrera em 2000, e seus objetivos eram acelerar a titulação dos territórios indígenas e das terras comunais e garantir o reconhecimento jurídico do direito indígena coletivo sobre os recursos naturais abrigados nesses territórios (GUZMÁN, 2012, p. 19). Por discordâncias acerca de pontos concretos sobre a titulação das terras, na medida em que a direção da CIDOB tinha uma postura mais oficialista e tendente à temporização nas negociações com o governo, a CEPESC, do departamento de Santa Cruz, e setores das federações do departamento de Beni conformaram, em aliança com camponeses não-indígenas e colonizadores, o “*Bloque Oriente*” (ALBÓ, 2009, p. 66).

ânimos, pois faltando poucos dias para as eleições declarou que em caso de vitória de Morales seu país cortaria a ajuda financeira e o comércio com a Bolívia. A declaração, além de demonstrações públicas de repúdio à interferência tão veemente dos Estados Unidos nas questões internas da Bolívia – por exemplo, uma bandeira estadunidense foi queimada em um comício pró-Morales; o candidato ao Senado pelo MAS, Filemón Escóbar, declarou publicamente que cada voto no partido seria um “chute no traseiro” do Embaixador; e o próprio Evo Morales, em tom de bravata, declarava que o Embaixador era seu “chefe de campanha” –, ajudou Morales a angariar mais votos entre as classes média e alta urbanas, pois diante do ato de submissão do país que já representara haver o Parlamento cedido à pressão estadunidense para cassação de seu mandato, a ameaça do Embaixador conferiu legitimidade e adesão popular ao seu discurso nacionalista em defesa da soberania boliviana e aos seus ataques à política econômica neoliberal e ao programa de erradicação da coca, ambos apontados também como formas de interferência da potência nos assuntos nacionais (VAN COTT, 2005, p. 90; ALBÓ, 2009, p. 69).

Em conjunto, portanto, esses fatores levaram à exponencial melhora dos resultados eleitorais dos partidos étnicos nas eleições de 2002, conforme apresentado acima, representando uma transição em termos de legitimação eleitoral e representatividade partidária na política boliviana. Assim, ainda que a vitória presidencial tenha sido de Gozalo Sánchez de Lozada, o “Goni”, o MAS e o MIP, além de haverem garantido a vitória ou votações expressivas em diversos distritos e departamentos – o MAS foi o partido mais votado nos departamentos de La Paz, Cochabamba, Oruro e Potosí; enquanto o MIP, o qual obteve resultados melhores que partidos tradicionais como a UCS, a ADN e a CONDEPA, teve a maior parte de seus votos no departamento La Paz, havendo dominado em quatro distritos de El Alto e em sete da área rural do altiplano, pelo que o novo partido elegeu seis deputados, entre eles Felipe Quispe –, contribuíram para transformar o índice de representação indígena no Parlamento, ao qual voltou também Evo Morales, cuja votação, ainda que insuficiente para elegê-lo Presidente, garantiu-lhe a vaga de deputado uninominal por seu distrito (VAN COTT, 2005, p. 90-91).

Durante o governo de Sánchez de Lozada uma nova onda de mobilizações ocorreu, ainda mais intensa que a anterior e na qual irromperam, além dos tradicionais setores indígenas e sindicais operários e camponeses, outros movimentos sociais e populares, levando a que “Goni” e seus assessores tivessem que deixar o país às pressas

rumo aos Estados Unidos em outubro de 2003. O epicentro das mobilizações no “ano rebelde” de 2003 foi a cidade de El Alto, a “cidade *aymara*” lindeira a La Paz e assim conhecida por 74% de sua população, conformada proeminentemente por migrantes pobres provenientes de outras partes do país, autoidentificar-se como pertencente a esta etnia indígena andina. Além de referência à identidade étnica *aymara*, no ano de 2003 El Alto passou a ser sinônimo da radicalização política no contexto boliviano, devido às mobilizações ocorridas em fevereiro, contra um aumento de impostos sobre os salários – o “*impuestazo*”, majorado pelo governo em função das recomendações do FMI –, e em setembro-outubro, a denominada Guerra do Gás, cuja ignição foram os protestos contra a decisão do governo de “Goni”, atendendo aos interesses de empresas petroleiras transnacionais, de estabelecer a venda prioritária do gás natural ao México e aos Estados Unidos e de exportá-lo através de um porto chileno – decisão pouco inteligente, diga-se de passagem, pelo mote que levantou à inflamação do discurso nacionalista, na medida em que à crítica da submissão do governo boliviano aos ditames estadunidenses somou-se a da aliança com o “eterno inimigo” que insulara o país mais de um século antes. Nessas duas ocasiões, El Alto foi tanto o epicentro da irradiação das mobilizações para outras partes do país como o foco principal da repressão estatal violenta contra a população civil, razão esta pela qual ficaram conhecidas na Bolívia como “*febrero negro*” e “*octubre rojo*” (ALBÓ, 2009, p. 73-76; GUTIÉRREZ, 2008, p. 195-237; LAZAR, 2008, p. 25-26).

Não obstante o protagonismo de El Alto e a vitimização de sua população nos dois casos, as motivações e a coordenação da ação coletiva foram diferenciadas nos levantes de fevereiro e de setembro-outubro. Da mesma forma, ainda que a etnicidade seja comumente apontada como central nesses levantes, pelo que se configurariam como “rebeliões indígenas”, percebe-se, em uma análise mais detida de ambas as situações, que a questão étnica não foi um fator determinante específico do desencadeamento dos eventos, não obstante sua politização posterior tenha sido efetivamente empreendida como forma de criar polarizações políticas de forma a convertê-la em apoio popular e exercício de liderança – notadamente pelo *Mallku* Felipe Quispe, cuja ascendência sobre as comunidades *aymara* fê-lo atribuir centralidade à etnicidade na motivação do conflito, permitindo-lhe reforçar o discurso sobre as “duas Bolívias”.

Em fevereiro, nas reações contra o “*impuestazo*” sobre os salários, não houve a participação formal nem orgânica das organizações indígenas ou camponesas, na

medida em que, a partir de um confronto armado em La Paz opondo a polícia que protestava contra o aumento dos impostos sobre os seus salários e o exército mobilizado para contê-la, derivaram os subseqüentes saques e queimas de prédios públicos e de partidos da base de apoio do governo, os quais foram efetuados de forma espontânea e eminentemente por jovens, entre eles os estudantes da UPEA (*Universidad Pública de El Alto*), cujos descontentamentos com as restritas oportunidades de vida não tinham uma canalização politico-estratégica específica. Os levantes de setembro-outubro – a Guerra do Gás –, por outro lado, foram a culminação de um processo mais longo e progressivo no qual MAS, MIP, movimentos indígenas e camponeses, *juntas vecinales*, sindicatos e instituições cívicas, profissionais e universitárias, agrupados por meio da *Coordinadora del Gas*, formada em setembro, promoveram as ações de protesto contra a nova política estabelecida pelo governo de “Goni” para os hidrocarbonetos. Além disso, essa foi uma mobilização de caráter nacional, não obstante os levantes, bem como a repressão, tenham se concentrado no altiplano – notadamente nas comunidades *aymara* circundantes ao Lago Titicaca – e em El Alto, cidade que por seu posicionamento geográfico sobre o platô de cujo centro descende o vale onde se localiza La Paz protagonizou o cerco à capital⁸⁶ e a suspensão de seu abastecimento, o qual foi duramente reprimido quando os rebeldes de El Alto tomaram as plantas distribuidoras de gasolina, instaladas no setor de Senkata, cortando o fornecimento de combustível para o governo e, principalmente, para as instalações militares. Ao fim e ao cabo, o “*febrero negro*” teve um saldo de cerca de trinta mortos, ao qual o “*octubre rojo*” somou mais de sessenta mortos e de quatrocentos feridos, gerando uma pressão social crescente à qual “Goni” e os poucos assessores restantes – amparados desde fevereiro por um Exército cujo comandante da tropa repressora, dois dias após o primeiro morto no massacre iniciado em 12 de outubro, acabou abraçando-se às lideranças do outro lado – não puderam mais resistir. Assim, havendo-se somado às populações pobres, em protestos massivos exigindo a renúncia presidencial, a população das classes médias urbanas, na tarde do dia 17 de outubro, ao mesmo tempo em que transmitia o juramento presidencial do até então Vice-Presidente que abandonara o governo no dia seguinte ao massacre que na véspera tentara evitar – Carlos Mesa –, a televisão boliviana mostrava

⁸⁶ Simbolicamente, o cerco foi comparado àquele que marcou o ápice da revolta liderada por Julián Apasa, cognominado Tupak Katari, no século XVIII – pelo que foi esquartejado após assistir à execução de sua esposa, Bartolina Sisa; mas não sem antes gritar aos seus carrascos, em tom profético, a frase que, de boca em boca, resistiu ao tempo para ser repetida nas ruas de El Alto: “*Volveré y seré millones!*”. Voltaram, mas ao invés de adagas, lhes esperavam balas.

as imagens do avião de “Goni” partindo de La Paz para Santa Cruz e de lá rumo a Miami (GUTIÉRREZ, 2008, p. 199-225; ALBÓ, 2009, p. 73-78).

No levantamento de setembro-outubro em El Alto, mais especificamente, tiveram importância organizativa fundamental as *juntas vecinales*, organizadas em torno da *Federación de Juntas Vecinales de la Ciudad de El Alto* (FEJUVE-El Alto), e a *Central Obrera Regional de El Alto* (COR-El Alto), afiliada à *Central Obrera Boliviana* (COB), ainda que suas ações tenham sido desenvolvidas de maneira paralela. Sobre as *juntas vecinales*, seu papel organizativo na vida cotidiana de El Alto e sua relação com a questão étnica, há que se caracterizá-las mais pormenorizadamente pela citação abaixo:

(...) [C]ada uno de los barrios que conforman la ciudad está organizado de múltiples maneras – asociaciones deportivas, de padres de familia, fraternidades para las distintas fiestas patronales, etc. – y, para fines tanto de ejecución de las tareas colectivas relacionadas con el hecho de habitar un territorio – cavado de las zanjas para el drenaje, levantado de los postes para la luz, construcción del cordón de acera, de las áreas recreativas, etc. –; como de las funciones de representación y gestión de trámites ante la Alcaldía, la población de los barrios se organiza en las llamadas Juntas Vecinales. Estas agrupaciones son, en cierta medida, una especie de recreación urbana de la autoridad tradicional y/o sindical de las comunidades rurales y, sobre todo en los barrios con mayor presencia aymara, funcionan de manera similar a los sindicatos campesinos de base. (...) [E]n momentos de álgida confrontación con el estado, como en el año 2003, también se constituyen como una especie de “microgobiernos barriales”⁸⁷ (...) (GUTIÉRREZ, 2008, p. 215).

Essa forma de organização coletiva destinada a mediar e organizar serializadamente as interações sociais da vida cotidiana, bem como intermediar as demandas coletivas frente ao Estado e suas instituições, decorreu, em grande medida, do acelerado processo de “urbanização” que El Alto passou em decorrência das sucessivas ondas de migração a partir de meados dos anos 1970 – entre 1976 e 1985 sua população triplicou, e entre 1985 e 2000 se duplicou –, de modo que a capacidade estatal de prestação dos serviços públicos básicos a essa população se tornou cronicamente insuficiente. O estabelecimento dos migrantes em El Alto deu-se primeiramente pelas oportunidades abertas pela concentração industrial na cidade após 1952, e, posteriormente às reformas neoliberais iniciadas em meados dos anos 1980, devido às políticas de “relocalização” das populações dos principais centros mineiros vitimadas pelo desemprego originado pela privatização da corporação estatal COMIBOL e das

⁸⁷ Expressão atribuída a Pablo Mamani (MAMANI, 2005 *apud* GUTIÉRREZ, 2008).

demissões em massa dela decorrentes, bem como à migração de massas de populações rurais andinas empobrecidas pelas crises econômicas. Essas formas de organização social desenvolvidas paralelamente às ineficientes instituições estatais, portanto, foram influenciadas pelas experiências e práticas pregressas da população migrada, fosse ela a experiência sindical – principalmente dos ex-mineiros em sua anteriormente poderosa federação – ou as práticas reproduzidas das comunidades indígenas tradicionais andinas, principalmente *aymara* (GUTIÉRREZ, 2008, p. 213-214; LAZAR, 2008, p. 32-33; CALLA, 2003, p. 3-11).

Classe e etnicidade, pois, estão na base da organização social de El Alto, e, de forma semelhante, essa combinação de fatores é também parte das formas de operação dos movimentos indígenas, seja em sua perspectiva de conformação de alianças, seja na competição por liderança em bases personalistas. De modo a analisar as interações “entre” e “das” duas principais lideranças indígenas do período, Evo Morales e Felipe Quispe, e levando em consideração que a politização da etnicidade foi apropriada em graus diferenciados por seus partidos e bases de apoio principais para fundamentar a ação coletiva – respectivamente, o MAS e as federações sindicais dos cocaleiros *quechua* dos vales de Cochabamba, em cujas articulações discursivas o elemento classista se sobrepôs ao elemento da etnicidade, e o MIP e as comunidades *aymara* do altiplano, entre os quais o etnonacionalismo exclusivista foi o principal fundamento discursivo e de coesão, havendo-se sobreposto, portanto, a etnicidade às fidelidades de classe –, convém que se adentre um pouco mais pormenorizadamente nas relações entre classe e etnia enquanto elementos da organização social de El Alto, em que pese sua representatividade enquanto “capital simbólico” e ponto central e irradiador de significados da transnacional “nação *aymara*”, e na problematização das oposições individualismo *versus* coletivismo e faccionalismo *versus* solidariedade no âmbito das práticas sociais assentadas nas cosmovisões e tradições desse grupo étnico. Nesse sentido, partindo-se de informações oriundas de estudos etnográficos, é possível inter-relacionar os microuniversos das práticas diárias da cidade de El Alto e demais redutos de população *aymara*, notadamente ao longo desse período conflituoso, bem como as raízes culturais dessas formas de vivenciar a identidade indígena na Bolívia de acordo com a tradição dos *ayllus*, com a articulação discursiva estratégica empreendida pelas lideranças indígenas em sentido mais amplo no cenário político, de modo a entender a *rationale* discursiva estratégica que permeia as disputas por liderança entre os movimentos e agentes indígenas.

Em estudo etnográfico desenvolvido ao longo de extensivo trabalho de campo na cidade de El Alto, Sian Lazar (2008) propõe uma perspectiva crítica acerca do papel da etnicidade na constituição das noções de *self* e de comunidade nas práticas diárias da população *alteña*. Suas conclusões são no sentido de que, embora se considerem indígenas sem necessariamente fazer parte de alguma organização indígena propriamente dita, as identidades étnicas e outras formas de coletivismo são apropriadas seletivamente e cotejadas com noções mais claramente individualistas por esses agentes, na medida das exigências das situações e tendo em vista as possibilidades de satisfação de demandas individuais ou coletivamente estabelecidas e de exercício de cidadania. De uma maneira geral, as formas coletivistas de postulação de demandas e mediação de relações sociais em El Alto, desenvolvidas em formas organizativas que transitam desde as associações de base mais restrita até as *juntas vecinales* organizadas conjuntamente na forma federativa pela FEJUVE-El Alto, decorreram da ineficiência das instituições estatais na prestação de serviços públicos e de organização social. Assim, para conferir organicidade e funcionalidade a esse sistema desenvolvido paralelamente ao Estado, as formas de coesão, fidelidades e sentido de obrigação comunitária se assentaram em mecanismos decorrentes das experiências sindicais e/ou comunais, havendo, de qualquer forma, uma forte conotação simbólica ancorada na tradição *aymara* dos *ayllus* na constituição dessas noções coletivistas – ainda que, para além das visões romantizadas pelas variadas formas de “indianismo” e pelo imaginário popular acerca da natureza proeminentemente solidária das relações sociais desenvolvidas no âmbito dos *ayllus*, o que conferiria um maior grau de autenticidade a esses mecanismos de organização social derivados de práticas pré-colombianas, as disputas personalistas e as relações hierárquicas estejam, na prática, presentes na vida cotidiana das formas de organização comunitária de El Alto. Ainda assim, mesmo que internamente à vida comunitária *alteña* as noções individualistas e as hierarquias de poder estejam permanentemente presentes, a identidade indígena e o senso de autenticidade dela decorrente é normalmente a base do discurso dos habitantes de El Alto com os *outsiders* na medida em que, diante da valorização contemporânea da “indianidade”, é uma forma mais efetiva de pautar demandas e exercer a ação política, de forma individual ou coletiva⁸⁸.

⁸⁸ Para exemplificar com uma situação vinculada às práticas cotidianas, o exemplo vivido e relatado por Sian Lazar é ilustrativo: “When I was teaching an undergraduate course in urban sociology at the Public University of El Alto, I proposed to the students that ‘ayllus’ might not always have been as

Sobre as tradições indígenas e a questão do individualismo *versus* comunitarismo e da solidariedade *versus* faccionalismo no âmbito da identidade e cultura *aymaras*, Xavier Albó também traz contribuições importantes em um de seus estudos (ALBÓ, 2002). A coexistência de opostos, o que Albó caracteriza como parte da “*paradoja aymara*”, é componente essencial dessa cultura andina, a qual se desempenha em múltiplos aspectos, desde a constituição física dos *ayllus* – em virtude de compreenderem zonas ecológicas distintas –, passando pelas festas patronais – durante as festas em que se encontram comunidades, *ayllus* ou zonas, ocorre também o *tinku*, uma pancadaria generalizada entre grupos opostos para resolver conflitos pendentes, depois do qual todos se juntam novamente para os festejos – até as cerimônias matrimoniais – não obstante as famílias dos nubentes se encontrem e solidarizem em múltiplas situações ritualísticas, desde o pedido da mão da noiva até a construção da casa do novo casal (*achuqalla*), é tradição quando o noivo vai efetivamente buscar a noiva que sua família se negue a entregá-la, atirando pedras no grupo do noivo quando este a leva. Assim, o forte sentido comunitário e o espírito de corpo que se expressa nos *ayllus* por meio da reciprocidade e do trabalho coletivo, da propriedade comunal da terra e da prestação de serviços comunitários – o que a olhos externos dá ensejo às visões acerca de uma suposta unidade nesse tipo de “democracia étnica” (TICONA *et. al.*, 1995) –, não exclui, quando no plano interno dessas comunidades examinam-se seus próprios problemas, o individualismo expresso pela mútua desconfiança e pelo divisionismo (ALBÓ, 2002, p. 15-53). Contemporaneamente, por exemplo, em virtude da maior pressão demográfica, do contato com centros importantes do país e com a interferência mais ativa do Estado nos territórios indígenas, as lutas mútuas entre os *ayllus* de Laymi-Puraka, Jukumani e Qaqachaka – os primeiros localizados no norte de Potosí e o último no departamento vizinho de Oruro – em virtude de disputas por território e recursos naturais, somente no ano 2000 deixaram um saldo de mais de 80 mortos. Convocados para aderir às mobilizações e bloqueios realizados no período, no entanto, suspenderam provisoriamente suas rivalidades para expressarem solidariedade, o *ayni*, às lutas travadas por sua nação étnica contra a dominação externa (ALBÓ, 2002, p. 59-69).

egalitarian as we think, and that there may have been internal disputes and hierarchy. A few students agreed with me, but the most politically active ones argued forcefully that I was wrong and that I could not possibly know the truth because my knowledge is of ‘official’ history, that is written history, rather than that which is known by virtue of indigenous descent” (LAZAR, 2008, p. 10-11).

Além da renúncia do Presidente Gozalo Sánchez de Lozada e do reforço da onda de descontentamento com os resultados das reformas neoliberais empreendidas nas quase duas décadas anteriores, portanto, os eventos de fevereiro e outubro de 2003 ocorridos em El Alto representaram um ponto de inflexão na política boliviana. Primeiramente, El Alto, a cidade *aymara* rebelde, virou um símbolo da resistência aos desmandos do Estado pelos meios da desobediência civil. Se esta já carrega por si só uma boa cota representacional de heroísmo – pelo menos desde os anos 1840, quando Henry Thoreau (2011) instigou-a como estratégia de oposição ao expansionismo estadunidense sobre os mexicanos –, ganha apelo ainda maior se banhada em sangue, como quando as classes médias urbanas da Bolívia, os fiéis da balança de qualquer eleição, assistiram chocadas aos massacres da população irredenta pelas tropas militares. Assim, as lideranças indígenas passaram a se apropriar politicamente desse novo capital simbólico, e na medida em que possibilitou o reavivamento do discurso do etnonacionalismo *aymara* – não obstante as causas dos levantes não tenham sido propriamente fundamentadas em demandas étnicas –, gerou também uma maior polarização nas disputas por liderança entre o MAS e o MIP. Além disso, os eventos de El Alto, por um lado, impulsionaram o processo de negociação das demandas erigidas pelos movimentos sociais na a partir de então intitulada “agenda de outubro” – sinteticamente, o tema dos hidrocarbonetos e a convocação de uma Assembleia Constituinte –; ao mesmo tempo em que, por outro lado, insuflaram a reação da elite da porção oriental da Bolívia, principalmente do departamento de Santa Cruz, as quais, havendo organizado uma audiência pública em junho de 2004, estabeleceram suas demandas por autonomia departamental e eleições diretas para prefeito, conjuntamente nomeadas desde então como a “agenda de junho”. Por fim, demonstrando frontalmente a retórica do etnonacionalismo *aymara* de Felipe Quispe – em maio de 2004, Felipe Quispe renunciara ao seu mandato parlamentar, sob a justificativa de que partiria para a luta revolucionária até a liberação do *Q’ullasuyu* –, um grupo mais radical de Santa Cruz organizou-se sob a nomenclatura de “*Nación Camba*” e, aproveitando reformas constitucionais estabelecidas em 2004, recolheram assinaturas para chamar um referendo nacional sobre autonomias departamentais (ALBÓ, 2009, p. 79-80; VAN COTT, 2005, p. 97-98). Estavam, pois, caracterizadas as principais tensões que configurariam o cenário político até as eleições de 2005 e, posteriormente a estas, o primeiro governo de Evo Morales e o processo constituinte concluído em 2009.

Diante dessas polarizações entre a “agenda de outubro” e a “agenda de junho”, a qual García Linera qualificou gramscianamente como um “empate catastrófico”, a curta presidência de Carlos Mesa foi marcada por tentativas de equilibrar a situação política, para o que promulgou a Lei de Reformas à Constituição – a qual incluía a previsão de uma Assembleia Constituinte, a iniciativa cidadã e o referendo –, a *Ley de agrupaciones ciudadanas y pueblos indígenas* (Lei 2771) – por meio da qual se quebrava o monopólio partidário para a indicação de candidatos nas eleições – e apresentou um projeto de Lei sobre os Hidrocarbonetos com a convocação de um referendo para votar democraticamente sobre a forma de tutela do tema. De qualquer forma, as tensões foram gradativamente aumentando, e em 2005 ocorreram uma nova Guerra da Água, desta vez em El Alto, e protestos generalizados pela nacionalização dos hidrocarbonetos, o que levou Carlos Mesa a renunciar, em junho do mesmo ano, estabelecendo um pacto político, com a renúncia também dos presidentes do Senado e da Câmara dos Deputados, para que assumisse a Presidência da República o Presidente da Corte Suprema, Eduardo Rodríguez, cuja decisão técnica poderia realizar o plano político de transição, referenciado nas seguintes medidas promulgadas pelo novo presidente-magistrado: em dezembro de 2005 a população deveria votar em um único ato eleitoral para presidente e parlamentares e, pela primeira vez, para prefeitos, e o novo presidente eleito deveria convocar em seguida uma Assembleia Constituinte e um referendo sobre autonomias, para os quais a população deveria votar, também em um único ato eleitoral, em julho de 2006 (ALBÓ, 2009, p. 78-81; GUTIÉRREZ, 2008, p. 239-297).

Nas eleições de dezembro de 2005, Evo Morales e o MAS foram vitoriosos com indiscutíveis 53,7%. Na Câmara dos Deputados, o MAS e seu aliado MSM alcançaram 72 assentos (55,4% do total), sendo que destes 41 eram indígenas e somente 5 mulheres; no Senado, elegeram 12 candidatos (44,4% do total, por haver somente três por departamento, independentemente do tamanho de seu eleitorado), dos quais quatro eram indígenas e entre os quais figurou a única senadora titular. O segundo lugar foi o PODEMOS, uma reciclagem de ADN, MIR e outros partidos sob a batuta do ex-Presidente Jorge “Tuto” Quiroga, o qual alcançou 28,6% dos votos, mas 13 senadores. Os seguintes foram a UM, com 7,8% e o MNR, com 6,5%. Os demais partidos, incluso o MIP, que perfez apenas 2,2% dos votos, não elegeram nenhum deputado e ainda perderam sua personalidade jurídica (ALBÓ, 2009, p. 82). A derrota eleitoral de Quispe, contudo, atribuída ao reforço de sua retórica etnonacionalista *aymara*

exclusivista, não o impediu se tornar um dos mais ferrenhos adversários, nos embates na esfera pública, do governo de Morales.

3.2.2. O lento despertar do étnico e os movimentos indígenas no Peru: a ferida não cicatrizada das guerrilhas, cooptações estatais e as diferenciações entre o espaço andino e o espaço amazônico.

No Peru, o paradoxo entre haver sido o país pioneiro na “redescoberta indígena” em princípios do século XX e, um século depois, ser o mais atrasado dos países andinos na incorporação plena das populações indígenas, mediante o reconhecimento formal de suas identidades originárias, nas estruturas políticas e institucionais estatais, se deve, em grande medida, à constituição de uma estrutura de dominação e uma polarização mais forte entre a região costeira e a serra, expressas de maneira intensa nas décadas finais do século XX, em meio aos efeitos da guerrilha do Sendero Luminoso e do MRTK e do regime fujimorista. Essas circunstâncias se expressam, inclusive, nas avaliações demográficas acerca das populações indígenas existentes no país, com uma clara tendência de negação do pertencimento étnico aos povos autóctones, seja pelos próprios indivíduos, seja pela abordagem tendenciosa das pesquisas censitárias aplicadas pelo Estado – esse fenômeno, com efeito, ocorre principalmente entre as culturas indígenas serranas, sendo menos intenso entre os povos da selva peruana.

No censo nacional de 2005, por exemplo, a questão da etnicidade e a avaliação numérica da população indígena foram simplesmente ignoradas, não constando dados nos registros censitários. Assim, o censo de 1993, no qual a avaliação da população indígena se baseava somente no critério de “língua materna”, não se podendo escolher mais de uma – o que prejudica, por exemplo, a definição como indígenas daqueles que são bilíngues ou daqueles jovens migrantes urbanos cujos pais, por razões de inserção social, lhes falaram espanhol desde crianças, fato que não necessariamente altera seu pertencimento étnico. Com essa abordagem restritiva, os números indicaram 20% dos peruanos (3,7 milhões) tendo como língua materna alguma das línguas indígenas. Ademais, nos seguintes departamentos, todos eles subandinos, foram constatadas maiorias absolutas com alguma língua indígena: Apurímac, 76,6% *quechua*; Ayacucho, 70,6% *quechua*; Huancavelica, 66,6% *quechua*; Cusco, 63,2% *quechua*; e Puno, 43,2% *quechua* e 32,6% *aymara*. Em outros departamentos, ainda que não majoritariamente, as línguas maternas indígenas tinham números expressivos, tais como Ancash e Huanuco,

na Serra Central, os quais superavam 30% de falantes *quechua*; Madre de Dios, com áreas de colonização, alcançou 24% de falantes *quechua* e mais 3,7% que falavam idiomas minoritários amazônicos; e, no que diz respeito às línguas amazônicas, em Amazonas e Loreto, respectivamente, seus falantes contabilizaram, respectivamente, 11,5% e 3,7%. No mesmo ano de 1993, realizou-se um censo complementar intitulado “*I Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana*”, no qual se identificaram 1.450 comunidades indígenas amazônicas, pertencentes a 65 grupos étnicos, somando 299.210 habitantes (ALBÓ, 2009, p. 171-173).

No período caracterizado como neoliberal no Peru, uma pesquisa estatal realizada em 2001, a *Encuesta Nacional de Hogares (ENAHO) IV*, trazia informações mais precisas sobre o tema, pois além de três perguntas linguísticas – a que mais usa, a língua materna e aquela dos pais e/ou avós – incluía também uma pergunta sobre autoidentificação étnica. Seus resultados foram os seguintes: 30,1% *quechua*, 4,0% *aymara*, 2,9% indígena amazônico, 1,1% negro/mulato, 58,1% mestiço, 2,9% brancos e 0,9% outro. Assim, em termos departamentais, as porcentagens subiram entre um quarto e metade; em Puno, por exemplo, os *aymaras* subiram para 42,4%, e em Lima, os *quechuas* passaram de 9,5% para 26,8% (PAJUELO, 2006, p. 27-52). Ademais, havendo sido a ENAHO-IV a primeira a reintroduzir a classificação étnico-cultural desde o censo de 1940, a manutenção do critério nas ENAHO seguintes contribuiu para que, consistentemente, fosse apontada entre 35% e 40% a população indígena do país (HUBER *et. al.*, 2011, p. 14, n. 12).

O Peru, portanto, é segundo país com o maior contingente populacional indígena na América do Sul e foi, no início do século XX, o precursor da valorização das heranças culturais autóctones andinas reflorescidas no âmbito do “indianismo intelectual”, cujas influências se espalharam no pensamento e nas artes latino-americanas. A vanguarda inicial, contudo, não se manteve quando no final do mesmo século os movimentos de *aymaras* e *quechuas* renasceram, com uma renovada forma de politizar a etnicidade, antes e de maneira mais intensa nos vizinhos Bolívia e Equador. No caso dos *aymaras*, os movimentos que se desenvolveram no Peru foram alavancados, na verdade, pela reafirmação de um nacionalismo étnico que perpassa o espaço de quatro países e cujo epicentro esteve e está localizado no altiplano boliviano. No caso dos movimentos de valorização étnica dos povos amazônicos, a dinâmica operou-se em sentido contrário, com as iniciativas peruanas influenciando as bolivianas. De qualquer forma, no final do século XX, a ação política no espaço e entre as

populações amazônicas era ainda “novidade”, de modo que pela inexistência de um “acumulado histórico”⁸⁹ de militância, a condução inicial de sua ação coletiva esteve sob a constante batuta alheia – e não raro de alhures.

É comum atribuir esse “*encubrimiento de lo indio*”, nas palavras de Albó (2009, p. 176), a uma série de fatores, dos quais normalmente são ressaltados os efeitos das guerrilhas do *Sendero Luminoso* e, em menor grau, do *Movimiento Revolucionario Tupac Amaru* (MRTK) sobre os camponeses dos Andes, bem como as políticas de cooptação das organizações indígenas – juntamente com o desmantelamento do sistema partidário, pelo qual se tolheu o espaço de formação de partidos étnicos – empreendidas pelo governo de Fujimori. Além disso, como causas estruturais mais amplas do encobrimento das identidades étnicas, costuma-se igualmente atribuí-lo à caracterização classista de camponeses pela qual as populações autóctones andinas foram incorporadas à política, tanto pelos partidos de esquerda como pelas instituições estatais – de modo que a identidade “indígena” foi comumente relacionada aos povos da selva peruana, cujos menores contatos com partidos e instituições estatais permitiram o reforço da etnicidade no final do século XX em bases diferentes. Agrega-se ao fenômeno da camponesinização também aquele da “*cholificación*”, caracterizado pelo encobrimento dessas identidades pelos próprios indígenas andinos quando migrados às cidades, nas quais se conserva o discriminatório caráter negativo atribuído ao “*indio*”, fenômeno que Guillermo Nugent (1992) qualifica como “*el laberinto de la ‘choledad’*” – e para o qual muito contribuiu, como ocorre em outras partes do continente, a escolha da carreira militar como escada para a ascensão social feita por muitos migrantes indígenas (e incentivada como forma de legitimação do regime velasquista), fenômeno que gerou, nos termos de Lourdes Hurtado, o contemporâneo “*Ejército cholificado*” do Peru (HURTADO, 2006). Ainda, diferentemente do que acontecera na Bolívia com os kataristas, entre os quais a “memória de longo prazo” indígena pôde ser recuperada como signo de resistência; nas décadas finais do século XX a simbologia dos “heróis” indígenas andinos, como Tupac Amaru, já haviam sido apropriadas pelas elites *criollas* peruanas, em meio a iniciativas de promoção cultural e simbólica em seu próprio benefício, tanto durante o período populista dos anos 1930-1950 como durante o

⁸⁹ Ainda que (re)contextualizado como o padrão “em cujo fermento germina” o paradigma recuperado da experiência histórica para guiar a ação política – e não a política exterior, como originalmente proposto –, toma-se o conceito emprestado, como homenagem e invariável aprendizado, do Professor Amado Luiz Cervo (2008, p. 26-27).

período militar dos anos 1968-1979 (ALBÓ, 2002; YASHAR, 2005; VAN COTT, 2005; ALBÓ, 2009).

A esses argumentos, Húber, Hernández e Zúñiga (2011) acrescentam que, nas últimas duas décadas e em decorrência das transformações do período neoliberal, a valorização das políticas de identidade é cada vez mais presente no Peru, em que pese não sejam as políticas de identidade baseadas na etnicidade proeminentes frente às de outros tipos, exceto em determinadas regiões, como no sul andino, por exemplo. A explicação da situação, conforme defendem os autores, decorre fundamentalmente de dois fatores que, respectivamente, levaram à competição acirrada entre movimentos sociais para a obtenção de recursos públicos seletivamente disponibilizados e, ao mesmo tempo, à conformação de solidariedades e fidelidades baseadas em identidades locais e regionais: o primeiro fator foi a estratégia empreendida ao longo do governo de Fujimori para a desconstrução de solidariedades classistas e do sistema de sindicatos e partidos políticos por meio do aparelhamento clientelístico das instituições estatais e da fragmentação das políticas públicas dirigidas às populações delas destinatárias, nomeadas de “políticas públicas orientadas pela demanda” – a orientação pela demanda, nesse caso, era um critério para a aplicação de recursos circunstancialmente manejável pelo Estado, pelo qual se justificava a manutenção ou o estancamento dos aportes financeiros aos movimentos sociais segundo as prioridades definidas pelo governo –; o segundo, a crescente municipalização e regionalização das formas de interlocução entre população e Estado, a qual, ainda que temporariamente suspensa pela centralização administrativa promovida por Fujimori a partir de 1993, seria retomada a partir de Alejandro Toledo como uma tendência que já se vinha desenvolvendo desde meados dos anos 1980, de modo que, estrategicamente, a organização coletiva para demandar a solução de problemas locais ou regionais era mais efetiva, devido à maior abertura dos canais de acesso e interlocução com as instituições estatais. Assim, no sistema de aplicação dessas políticas públicas, os grupos e organizações cujas ações e fidelidades fundamentam-se nas identidades étnicas – as quais normalmente possuem um caráter mais excludente e heterogeneizador – têm de competir com organizações cujos fundamentos de ação e de demandas são configurados por outros elementos, a saber: as identidades definidas em bases geográfico-administrativas e as identidades comunais (HUBER *et. al.*, 2001, p. 13-20).

A par dessas perspectivas gerais, é importante que se adentre em algumas especificidades acerca da formação e da ação dos movimentos, organizações e partidos étnicos no Peru.

3.2.2.1. As novas organizações indígenas em meio à guerra contra as guerrilhas e ao regime Fujimori: desenvolvimentos amazônicos e intentos falidos na serra.

No período dos governos de Fernando Belaúnde (1980-1985) e de Alan García (1985-1990) ocorreram as primeiras iniciativas de conformação de organizações indígenas de base étnica no novo formato que começara a criar exemplos alhures – e, no caso amazônico, reforçando iniciativas pregressas –, ao mesmo tempo em que ocorriam transformações qualitativas entre as anteriormente poderosas organizações camponesas. Diante das iniciativas governamentais de Belaúnde para por fim definitivamente ao processo de reforma agrária levada a cabo de maneira mais intensa desde pouco mais de uma década antes, as outrora opostas *Confederación Nacional Agraria* (CNA) e *Confederación Campesina del Peru* (CCP), além de outras organizações camponesas menores, realizaram, em 1983, o *I Congreso Unitario Nacional Agrario* (CUNA), no sentido de unir forças para contestar a política governamental. No período de Alan García, a seu turno, havendo a APRA finalmente chegado ao governo, iniciaram-se as ações de descentralização administrativa destinadas a incrementar a participação política em nível local, diante do que o novo presidente realizou movimentados e concorridos “*rimanakuy*” (conversações), com o intuito de estabelecer entendimentos e oferecer recursos, sem a intermediação de organizações superiores, às autoridades comunais indígenas. De qualquer forma, diante de denúncias de corrupção, agravamento de crise econômica e, principalmente, do avanço do *Sendero Luminoso* e do *Movimiento Revolucionario Tupac Amaru* (MRTA) nas regiões camponesas, essas iniciativas não tiveram continuidade (ALBÓ, 2009, p. 180-181; RÉNIQUE, 2009, 147-155).

Inicialmente, a penetração do *Sendero Luminoso* – e, em menor grau, do MRTA – no mundo rural andino foi empreendida por estratégias de conquista de simpatizantes entre as comunidades indígenas e camponesas e de recrutamento de novos militantes-soldados – principalmente entre jovens estudantes e professores universitários de origem camponesa e indígena pobre – as quais exploravam os ressentimentos e a vontade de vingança decorrentes das experiências de discriminação e de restrição das

oportunidades de vida impostas pelas desigualdades sociais e pela segregação étnica na sociedade *criolla* dominante. Assim, com base na promessa de uma nova ordem moral baseada na violência revolucionária para a supressão das injustiças sociais, o *Sendero Luminoso* promovia o “*ajusticiamento*” dos inimigos e dos membros desviantes dessas comunidades, e seduzia com o poder e a doutrinação os jovens camponeses, aos quais oferecia as oportunidades de vida que lhes haviam sido negadas por meio de benefícios paternalistas e clientelistas. Em troca, impunha o rompimento das relações familiares e a vida clandestina inteiramente dedicada à guerrilha, de modo que os militantes passavam a viver sob a estrita hierarquia do grupo e sujeitos ao terror e à coerção em caso de desvios de conduta. Dessa forma, além de novos ressentimentos criados em função do rompimento de vínculos familiares entre os camponeses, agravados pelo posterior recrutamento compulsório de jovens das populações autóctones, a simpatia dedicada ao *Sendero Luminoso* foi-se aos poucos se diluindo e criando desconfianças mútuas, razão pela qual, cada vez mais, os inimigos e alvos passaram a ser distinguidos dos aliados por uma linha tênue e cambiante, com um aumento exponencial da violência a partir de 1982-1983 (PORTUGAL, 2008, p. 13-60; RÉNIQUE, 2009; ALBÓ, 2009, p. 184-188).

Depois de uma década de guerra civil entre a guerrilha, de um lado, e Exército, *Rondas Campesinas* e *Comités de Auto-Defensa*, do outro, na qual as maiores vítimas da violência de ambas as partes foram os camponeses indígenas, abriu-se espaço para um esquema cívico-militar de governo cristalizado pelo autogolpe de Alberto Fujimori, em 1992, legitimado por haver desmantelado o *Sendero Luminoso* após a prisão de seu principal líder, Abimael Guzmán. O regime de Alberto Fujimori (1990-2000), não obstante tenha o “*chino*” ganho os louros pela captura de Abimael Guzmán em 1992, seria responsável por desmantelar uma série de avanços que se vinham consolidando, desde o processo de retomada democrática, no que diz respeito à descentralização administrativa e à participação política de indígenas e camponeses. Medidas de descentralização política e administrativa, tais como a que fora estabelecida nas eleições de 1978 para o Congresso Constituinte, permitindo o sufrágio aos analfabetos – pela primeira vez desde 1896 –, bem como a permissão inclusa na Constituição de 1979 e regulamentada no governo de Alan García (1985-1990), aplicando-se a eleição direta para prefeitos e a criação de regiões administrativas; todas formam desconstituídas no processo de concentração de poder empreendido por Fujimori para garantir sua manutenção (RÉNIQUE, 2009; STERN, 1998; ALBÓ, 2009; DEGREGORI, 2005).

Identificado com o ideário neoliberal e como forma de desconstituir as solidariedades classistas – o que garantiu, durante o período de governo (1992-2000), uma quase desapareção da ação política de partidos e sindicatos –, Fujimori estabeleceu um governo que não buscava perpetuar-se mediante a construção de um aparato político orgânico, mas sim pela fragmentação das solidariedades políticas por meio da implementação de políticas públicas com destinatários específicos, e não de forma homogênea entre a sociedade, criando assim vínculos clientelistas entre o governo central e os grupamentos populacionais. Apostando em fundos de desenvolvimento – como o *Fondo Nacional de Compensación y Desarrollo Social* (FONCODES) –, orçamento participativo, reforço controlado e clientelístico das municipalidades – como o *Fondo de Compensación Municipal* (FONCOMUN) – e em outras formas de implementação de políticas públicas orientadas pela demanda, a maior parte delas apoiada em esquemas de cooperação internacional levados a cabo por organizações e fundos internacionais e por organizações não-governamentais, o governo autoritário de Fujimori logrou legitimar-se nas eleições de 1993 e de 1995, perpetrando a referida fragmentação de solidariedades políticas (SCHADY, 2000; HUBER *et. al.*, 2011; DEGREGORI, 2005).

3.2.2.1.1. As organizações amazônicas e suas conexões transnacionais.

Dentre os povos da selva peruana, os roteiros da organização coletiva foram distintos daqueles seguidos pelos grupos étnicos andinos, pois, salvo exceções nas linhas de fronteira entre a Amazônia e as franjas andinas, não haviam sofrido os embates das lutas camponesas e suas consequências, de modo que as exigências contextuais para que se organizassem coletivamente somente surgiram a partir dos anos 1960 e 1970, com os problemas derivados dos incentivos estatais à colonização das terras amazônicas, agravando-se no final dos anos 1980 devido à crescente tensão do encontro com as guerrilhas. Até então, cada povo mantivera suas formas tradicionais de organização social, razão pela qual o início da conformação de organizações coletivas, destinadas a postular suas demandas diante dos novos contextos sociais, foi um processo no qual contaram com o apoio de indivíduos concretos (antropólogos, geralmente), igrejas e ONGs, havendo-se gerado nessa dinâmica, em mais ou menos duas décadas, uma série de arranjos organizacionais (ALBÓ, 2009, p. 181-182). A primeira dessas organizações foi o Congresso *Amuesha* (ou *Yánesha*), fundado em

1969, a partir da iniciativa do antropólogo e voluntário da *Peace Corps* do governo estadunidense Richard Chase Smith, o qual organizou cerca de quatro mil *amueshas* (VAN COTT, 2005, p. 157). Em 1979, um setor dos *amuesha* formou a *Federación de Comunidades Yanasha* (FECONAYA), filiada à divisão camponesa da *Confederación General de Trabajadores del Perú* (CGTP) e cujas principais demandas centravam-se na questão territorial e na educação bilíngue e intercultural. Com as mesmas demandas, surgiram em seguida organizações étnicas entre os *asháninka* (ou *campa*), os *shipibonibito* e os *aguaruna* (ou *awajun*), estes em conjunto com seus “irmãos étnicos” *huambisa* (ou *shuar*) (ALBÓ, 2009, p. 182; VAN COTT, 2005, p. 157). Dentre todos os grupos, o maior e mais ativo é o dos *asháninka*, cujos 50.790 membros constituem aproximadamente um quarto da população indígena amazônica (VAN COTT, 2005, p. 157).

O primeiro salto qualitativo nesse percurso, como forma de agregar sob uma mesma estrutura as diversas etnias amazônicas, foi a fundação, em um processo iniciado em 1979 e consolidado em 1980, da *Asociación Inter-étnica para el Desarrollo de la Selva Peruana* (AIDSESEP), a qual passaria a ser a principal porta-voz dos povos indígenas da selva peruana. Conformada inicialmente por cinco federações étnicas menores, a AIDSESEP esteve constantemente submetida a tensões internas entre seus grupos constitutivos, principalmente entre os *amuesha*, portadores de uma cultura de comportamentos conciliadores, e os tradicional e culturalmente belicosos *asháninka*⁹⁰ – além das tensões entre os *amuesha* e os *aguaruna*, depois que estes ganharam o controle político da organização em 1980. Ademais, o envolvimento de ONGs e partidos políticos no âmbito da AIDSESEP gerou divisões adicionais, levando a que, em 1987, o Congresso *Amuesha*, juntamente com outras organizações dos *yanasha* e dos *shipibo*, deixasse a AIDSESEP para criar a *Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú* (CONAP), com a ajuda do *Consejo Indio de Sudamérica* (CISA), organização indígena de caráter transnacional fundada no Peru e reconhecida pela ONU, e de duas ONGs pró-indígenas, o *Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica* (CAAAP) e o *Centro de Investigación y Promoción Amazónica* (CIPA) (VAN COTT, 2005, p. 158-159; ALBÓ, 2009, p. 182-183).

⁹⁰ Etnia à qual, de fato, cabem os louros por haver sido a mais longa aquela que a iniciativa do aliado “*el Inca*” Juan Santos Atahualpa fez ser a primeira das revoltas indígenas ocorridas no Vice-Reinado do Peru no século XVIII; ou, na perspectiva dos *asháninka*, mais uma das batalhas travadas pela defesa do seu território, o *Gran Pajonal*, no qual jazem, além dos seus, alguns invasores indesejados, de Fitzcarraldo aos guerrilheiros do *Sendero Luminoso* e do *Movimiento Revolucionario Tupac Amaru*.

Mesmo com dissidências, a AIDSESEP se tornou a mais ativa e internacionalizada das organizações indígenas peruanas – principalmente se comparada à CONAP, menos influente e menos internacionalizada⁹¹ –, tendo sido uma das principais promotoras da constituição, em 1984, da *Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica* (COICA), representativa de povos indígenas dos oito países amazônicos. O rápido crescimento da AIDSESEP⁹² ao longo dos anos 1980 e 1990 pode ser atribuído ao intenso influxo de recursos provenientes de ONGs domésticas e estrangeiras, bem como de governos da América do Norte e da Europa; o que permitiu à organização conformar uma estrutura física composta por cinco escritórios regionais, doze diretórios e uma secretaria de assuntos femininos. Essa injeção de recursos na AIDSESEP, a par de transformar as capacidades de ação de lideranças que podiam exercê-la sem sacrifícios pessoais e com salários e custos operacionais cobertos, também infundiu entre suas organizações-parte e ONGs associadas uma ferrenha disputa pelos montantes então disponibilizados pelos financiadores, ao ponto de as comunidades amparadas pela AIDSESEP passarem a avaliar seus resultados não em termos de efetividade política, mas em função dos recursos financeiros distribuídos – e nesse contexto, as lideranças também passaram a se preocupar mais em manter boas relações com os doadores de fundos do que com as próprias organizações que pretendiam representar. De qualquer forma, não obstante o clima político pouco propício para o avanço das questões indígenas no Peru dos anos 1980 e 1990, a ação da AIDSESEP triplicou a quantidade de titulações coletivas da terra conferidas às comunidades indígenas (VAN COTT, 2005, p. 158-159).

Desde o estabelecimento de eleições para os governos municipais em 1980, muitos prefeitos e conselheiros municipais de origem étnica indígena foram eleitos em

⁹¹ Menos internacionalizada, nesse caso, significa ter menos redes de contato com ONGs, organizações internacionais e agências de fomento estrangeiras, o que significa, conseqüentemente, menos aporte de recursos provenientes desses entes. É claro que, como se observa no caso da AIDSESEP, o aporte de recursos traz sempre a reboque o poder de influência pautado pelos interesses de quem doa, mesmo que matizado por força da retórica filantrópica que tão comumente associa o indígena amazônico com o mito legitimador do “*bon sauvage*”. O discurso é poderoso e a muita gente convence, pois ressoa naquilo que Sérgio Buarque chamou de a “visão do paraíso”: os tais motivos edênicos que permearam as mentalidades dos marinheiros quinhentistas e inspiraram-nos a cruzar o mar Oceano rumo à terra das Amazonas. É preciso, contudo, saber-se do “Paraíso Perdido”, cantado em ornado verso por John Milton; ou, de forma mais prosaica – mas não menos verdadeira – o que disse outro Milton, o Friedman: “*There’s no such thing as a free lunch*”.

⁹² Em 1990, a AIDSESEP abrigava 222 organizações de caráter local e regional. Em 2000, a organização já abrigava 47 federações e seis organizações regionais, representativas da maior parte dos 64 grupos étnicos amazônicos, com uma população de cerca de 150.000 pessoas. Além disso, cerca de uma dúzia de agências financiadoras permanentes garantiam o pagamento de um *staff* permanente de cerca de 40 pessoas (VAN COTT, 2005, p. 158-159).

razão das alianças locais de organizações afiliadas à AIDSESEP com partidos políticos. Hostilizada pelos partidos de esquerda que retornavam à seara política com a volta à democracia, os quais consideravam os movimentos sociais como seu reduto eleitoral, a AIDSESEP tentou evitar conflitos mantendo sua autonomia, o que se tornou cada vez mais difícil, pois sua dependência financeira de instituições e ONGs que tinham ligações com determinados partidos políticos forçava-os a cancelarem as alianças propostas pelos doadores de fundos. Assim, no final dos anos 1980, a AIDSESEP passou a apresentar seus próprios candidatos em eleições locais e regionais. Entre 1980 e 1993, por meio de alianças entre organizações indígenas e partidos localmente fortes, candidatos indígenas foram eleitos como prefeitos em 78 distritos amazônicos em que os indígenas eram maioria, sendo que, só em 1993, ano em que Fujimori desmantelaria os governos regionais, a AIDSESEP fez 14 prefeitos. Em 1998, a AIDSESEP criou um partido político, o *Movimiento Indígena de la Amazonía Peruana* (MIAP), cuja representatividade eminentemente local em determinadas municipalidades e províncias dos departamentos amazônicos, bem como a escassez de recursos para o financiamento das campanhas de eventuais candidaturas em nível nacional – enquanto para a organizações indígena AIDSESEP os financiadores externos garantiam o constante aporte de recursos, para o seu partido político MIAP não havia fundos –, fizeram com que as candidaturas individuais de membros da associação continuassem a ser apresentadas mediante alianças com partidos e coligações maiores (VAN COTT, 2005, p. 160 e 170-175).

Nos anos 1990, por sua vez, a CONAP passou a adotar a estratégia de estabelecer alianças locais e candidaturas independentes. De qualquer forma, os candidatos representavam suas próprias organizações, e não a CONAP, de modo a manter a organização nacional livre do envolvimento na política eleitoral que lhe poderia gerar divisões internas e perda de foco em seus objetivos. Inclusive, a estratégia inicial de a organização nacional escolher os candidatos que concorreriam às vagas locais foi abandonada em favor da escolha pelas próprias organizações e candidatos locais, pois a CONAP, segundo seus próprios representantes, não pretendia concorrer a cargos nacionais antes que tivesse consolidado uma base eleitoral regional forte (VAN COTT, 2005, p. 161).

3.2.2.1.2. Permanência da identidade camponesa nos Andes, a exceção aymara na politização da etnicidade e o personalismo dos micropartidos étnicos.

No Peru andino, do período de transição para a democracia até o final do regime Fujimori, a politização da etnicidade no âmbito do “renascimento indígena” não acompanhou, de uma maneira geral, o fenômeno que ocorria em seus Estados vizinhos, à exceção das expressões encontradas entre as comunidades *aymara* do sul do Peru, especialmente no departamento de Puno. As populações indígenas serranas, portanto, mantinham sua identificação como camponesas, e ainda que entre 1968 e 1980 tenha havido uma explosão de levantes contra o regime militar, a maioria era organizada por sindicatos camponeses ou partidos políticos de esquerda, cuja orientação eminentemente marxista ou maoista, doutrinas pelas quais a valorização das identidades étnicas seria uma forma de divisão das fidelidades classistas, levava a que seus militantes indígenas relegassem à sua identidade autóctone uma posição de condição social patética (CADENA, 2000, p. 193; VAN COTT, 2005, p. 149). Na imediata volta à democracia, pois, os camponeses indígenas aliaram-se principalmente com partidos de esquerda como o maoista *Vanguardia Revolucionaria* (VR), a *Frente Obrero, Campesino, Estudiantil y Popular* (FOCEP) e, majoritariamente, com o *Partido Unido Mariateguista* (PUM); e se organizaram em torno de centrais sindicais camponesas como a *Confederación Campesina del Perú* (CCP). De qualquer forma, o recrudescimento das guerrilhas do *Sendero Luminoso* e do MRTA, ao longo dos anos 1980, acabaria por contribuir para o enfraquecimento tanto das esquerdas como do movimento sindical camponês, os quais o governo de Fujimori, ao longo dos anos 1990, contribuiria para virtualmente exterminar (VAN COTT, 2005, p. 151-153). Somente no final dos anos 1990, e mais intensamente a partir do governo de Alejandro Toledo (2001-2006), em virtude de sua renovada política para os povos e comunidades indígenas e do reforço na valorização internacional dos direitos coletivos das populações originárias, é que algumas organizações começaram a adotar, ou incluir em seus discursos classistas, os argumentos derivados da etnicidade, embora tenha sido mais comum no Peru a reivindicação da perspectiva identitária de “*lo andino*”, mais abrangente e menos eivada de preconceitos que “*lo indio*” ou “*lo indígena*” (ALBÓ, 2009, p. 195-197). Mais uma vez, ao contrario do processo de “indianização” que a repolitização da etnicidade pelos kataristas fez espalhar pelas instituições bolivianas, no Peru a tendência mais marcada, em identidades e instituições, foi a “cholificação”. Em outras palavras, no delicado equilíbrio da mistura étnica no espectro “*criollos-mistis-indios*”, foram distintos os resultados em cada país: na Bolívia, boa parte da sociedade

andina pendeu para o extremo do *indio* – geograficamente, com exceção da relativamente recente elite ‘*camba*’ de Santa Cruz, as elites bolivianas estão concentradas nos Andes, de modo que a distinção entre *criollos* e *índios* não é reforçada por uma separação também espacial –; no Peru, ao se fazer pender o *indio* andino para o lado oposto, o impermeável mundo do *criollo* costeiro fê-lo parar no meio – e o *mestizo*, para reforçar que o meio sempre se pode dividir ao meio, preservou sua metade conferindo ao *indio* ascendente o denominativo de *cholo*⁹³.

Em sentido contrário a essa tendência, no entanto, desde o final dos anos 1970, por influência dos kataristas bolivianos, os *aymaras* peruanos aderiram à politização de sua identidade étnica como *rationale* para sua ação política, havendo criado, inclusive, organizações cuja diminuta expressão social desse primeiro momento contrastaria com a visibilidade que ganhariam no início dos anos 2000. O fenômeno ocorreu no departamento de Puno, no sul do Peru, o qual, além de fazer fronteira com a Bolívia e abranger a porção peruana do Lago Titicaca – razão pela qual a influência do katarismo boliviano foi mais intensa –, é o departamento com maior concentração de população *aymara* no Peru – no total, os *aymara* representam apenas 6% da população peruana, na qual a maioria étnica andina é representada pelos *quechuas* –, principalmente em sua porção mais ao sul, onde os *aymaras* são maioria. Além disso, outros fatores que permitiram uma maior ligação dentro e entre as comunidades e um consequente espaço organizativo ampliado contribuíram para o surgimento do movimento *aymara* nessa região peruana: Puno foi o departamento serrano onde a penetração da guerra suja entre guerrilha, exército e *rondas campesinas* foi a menor, razão pela qual foram menos intensas as migrações e mais preservadas as instituições sociais previamente existentes; também foi o departamento onde mais se estabeleceram SAIS durante o período da reforma agrária – 23, de um total nacional de 58, as quais abrangiam 30,4% do território departamental –; e, até 1994, foi o departamento no qual mais comunidades camponesas foram reconhecidas, com uma alta porcentagem delas onde a titulação da terra e o exercício da agricultura eram feitos de forma coletiva – 12,95% do total nacional de titulação coletiva da terra e agricultura comunitária em 14,43% das terras agriculturáveis do departamento (YASHAR, 2005, p. 267-271).

⁹³ Ainda que os termos ganhem novas roupagens, no original, em *aymara*, “*cholo*” quer dizer “cachorro bastardo”, e se lho empregavam os *aymaras* puros, semelhantemente, para designar os indivíduos gerados da mistura entre as etnias originárias, cuja distinção foi encoberta, *prima facie*, com o advento da categoria genérica de “índio”.

Além desses elementos facilitadores da interação e das gêneses organizativas, ações de revalorização e disseminação cultural *aymara* também tiveram lugar no departamento de Puno desde o final dos anos 1970, recuperando ou inspirando-se em iniciativas progressas. Primeiramente, a *Radio Onda Azul*, criada pelos padres Maryknoll da *Catholic Foreign Mission Society of America* para apoiar uma rede de escolas radiofônicas – como a sua coirmã, a *Radio San Gabriel* da Bolívia –, foi-se convertendo com o tempo, mas sem perder sua vinculação com a Igreja Católica, em uma das principais radioemissoras para o mundo *aymara*, com uma programação variada e bons níveis de participação popular. A partir desse exemplo, entre os anos 1980 e 1990, outras emissoras religiosas, como a *Radio Bahai*, e radioemissoras comerciais passaram a transmitir programas em língua *aymara* para migrantes estabelecidos fora de seu território natural em Puno, como nos departamentos vizinhos de Tacna e Cuzco. No departamento de Puno, ademais, conformaram-se diversos centros e instituições *aymaras* ou pró-*aymaras*, como a *Academia de la Lengua Aymara* e o *Instituto de Estudios Aymaras* (IDEA) (ALBÓ, 2002, p. 130).

Em 1977, em Lima, *aymaras* emigrados de Huancané – departamento de Puno –, situada ao norte do Lago Titicaca, organizaram um festival folclórico para comemorar os 150 anos de sua província, aproveitando a oportunidade para pedir formalmente ao General Morales Bermúdez, então presidente, o reconhecimento oficial da língua *aymara*, como houvera feito Velasco Alvarado com o *quechua*. No ano seguinte, esse mesmo grupo organizou, com a participação de 27 organizações *aymaras* – entre peruanas, bolivianas e chilenas –, o *Primer Seminario de Lengua y Cultura Aymara*, ao final do qual lançaram a seguinte declaração panaymara: “*Nosotros, aymaras de Bolivia, Chile y Perú, somos una nacionalidad, pues no hay fronteras que nos impidan buscar juntos nuestra liberación económica, cultural y social*”. Em continuidade ao estabelecimento da referida declaração, o mesmo grupo conformou, em 4 de novembro de 1978, a *Organización de Bases Aymaras* (OBA), declarando esse dia como o “*Día Anual de la Nación Aymara*”; em 15 de novembro de 1979, o movimento se expandiu e definiu um rumo mais genérico “indianista”, razão pela qual a OBA passou a ser nomeada *Organización de Bases Aymaras, Amazonenses y Quechuas* (OBAAQ), tendo sido a data referendada como o “*Día Internacional de las Naciones Autóctonas Indígenas*”⁹⁴ (ALBÓ, 2002, p. 130-131). Nesse mesmo sentido indianista genérico de

⁹⁴ É curioso notar que para configurar o dia *aymara* foi escolhida a data do levantamento *quechua* de Tupac Amaru, ocorrido no território do atual Peru, e para marcar sua expansão, a organização peruana

solidariedade entre *quechuas* e *aymaras*, com forte influência dos kataristas bolivianos, também se criou em Azángaro, em 1979, o *Movimiento Indio Pedro Vilca Apaza*, o qual emitiu um manifesto conclamando a organização das nacionalidades *quechua* e *aymara* para o empreendimento da luta emancipacionista e autonômica (ALBÓ, 2002, p. 130-132).

De qualquer forma, foi no departamento de Puno que se formaram duas das organizações peruanas mais caracteristicamente indígenas e que teriam, juntamente com a OBAAQ – formada fora de Puno, mas com habitantes migrados do departamento –, maior expressão a partir do final dos anos 1990: a *Federación de Comunidades y Campesinos de la Nacionalidad Aymara Tupak Katari* e a *Unión de Comunidades Aymaras* (UNCA).

A primeira delas, a *Federación de Comunidades y Campesinos de la Nacionalidad Aymara Tupak Katari*, foi formada pelos *aymaras* de Puno os quais, inspirados pelos kataristas bolivianos, chegaram ao V Congresso da CCP, realizado em Huanta (Ayacucho) em 1978, carregando uma *wiphala* e propondo, tal como o MRTK boliviano, a mescla da perspectiva étnica com a perspectiva de classe, diante do que foram censurados pelo restante da CCP como “divisionistas” – pouco depois, a organização promoveria um “Congresso de Nacionalidades” e uma série de encontros. Um de seus principais dirigentes, Gregorio Ticona, se transformou no mais respeitado dos *alcaldes* do município de Ilave, em Puno, cargo que manteve entre 1992 e 1998 e cuja atuação proba acabaria contrastando com os desmandos de seu sucessor, Cirilo Fernando Robles, o pivô do escândalo que redundaria no ciclo de mobilizações que pôs Ilave no centro das atenções nacionais em 2003 (ALBÓ, 2009, p. 183-204).

A *Unión de Comunidades Aymaras* (UNCA), por outro lado, foi constituída em 1984 – após a grande seca que afetou os produtores rurais de Puno em 1983 –, exatamente pela a concepção compartilhada entre os comuneiros de Puno de que o foco dos sindicatos campesinos na perspectiva eminentemente econômica e classista impedia que se tratassem dos temas mais amplos que envolviam as comunidades indígenas *aymara* do departamento, não obstante suas lideranças tivessem sido formadas e estabelecido contatos mútuos no âmbito das SAIS, das CAPS e das Ligas Agrárias sindicais. Com efeito, o consenso sobre o potencial do fundamento étnico para a uma renovação ampliada da ação coletiva dessas comunidades ocorreu, sob a liderança de

realizou o evento na data de morte do líder indígena Tupac Katari – *aymara*, mas cujos nascimento, levantamento e esquiteamento se deram todos no território do que hoje é a Bolívia.

Bonifacio Cruz – então presidente de uma Liga Agrária distrital e da Liga Agrária Provincial de Puno –, em um encontro entre 150 líderes camponeses vinculados às Ligas Agrárias, dos quais 120 referendaram, com apoio de suas comunidades, a formação da UNCA. Assim, diferentemente da defesa de interesses setoriais econômicos característica dos sindicatos camponeses, a UNCA passou a dirigir suas atenções ao “desenvolvimento integral” das comunidades, com base na revalorização da identidade e da cultura *aymaras* e no empreendimento tanto de projetos destinados a “empoderar” seus membros – crianças, educação, saúde, nutrição, etc. – como daqueles com objetivos econômicos – produção agrícola, infraestrutura, serviços, etc. –, de modo a suprir as necessidades comunitárias às quais o Estado, os partidos e os sindicatos não davam a devida atenção. Para realizar os objetivos de “desenvolvimento integral” das comunidades *aymara*, a UNCA desenvolveu seu trabalho, primeiramente, auxiliando as comunidades em microprojetos das categorias mencionadas, e uma vez consolidada sua existência, passou a desenvolver ações destinadas não só a comunidades específicas, mas a todas as populações desse grupo étnico no Peru – razão pela qual, das organizações citadas, a UNCA é aquela que sempre manteve um contato mais próximo com sua base de apoio (YASHAR, 2005, p. 267-277).

Por fim, ainda que algumas dessas organizações fossem ter um papel mais ativo apenas posteriormente, em 1980 todas elas, juntamente com outras organizações sul-americanas, criaram a primeira organização indígena de caráter internacional, o *Consejo Indio de Sudamérica* (CISA), instituído em cerimônia celebrada nas ruínas incaicas de Ollantaytambo, em Cuzco, e com sede estabelecida em Lima, de onde passou a publicar a prestigiada revista *Pueblo Indio* – o nome da publicação, pelo qual também se depreende sua filosofia editorial comprometida com conteúdos que enfatizassem a perspectiva étnica sobre a perspectiva classista das esquerdas tradicionais, é uma referência à obra e às ideias do katarista indianista boliviano *aymara* Fausto Reinaga. Um dos pontos positivos da criação do CISA foi que, havendo sido prontamente reconhecido pela Organização das Nações Unidas – além de haver se associado ao Conselho Mundial de Povos Indígenas e recebido apoio de organizações como o Tribunal Russel e a IGWIA, da Dinamarca –, teve condições de influenciar na construção dos seus documentos internacionais acerca dos povos indígenas, inclusive com um papel proeminente na formulação da Declaração das Nações Unidas sobre Povos Indígenas, de 2007, negociada durante 24 anos. Além disso, a partir de 1992, realizou várias reuniões do chamado Parlamento *Aymara*, com representantes de Peru,

Chile e Bolívia. Com forte presença peruana em sua direção, o grande problema do CISA foi haver restringido sua atuação em nível de cúpula e sem aproximação maior ou potencial agregador das bases indígenas, sendo que contemporaneamente apenas um pequeno grupo de organizações estabelecidas no lado peruano do Lago Titicaca, em Puno, é responsável pelo seguimento do trabalho do conselho (ALBÓ, 2002, p. 203-205, e 2009, 183-184 e 280).

Nos anos 1990, em meio à derrocada dos partidos de esquerda que concentravam as fidelidades políticas e eleitorais da maior parte dos camponeses indígenas e ao desvanecimento da já limitada expressão política dos movimentos indígenas nascidos nas duas décadas anteriores, surgiram pelos menos duas tentativas de apropriação do eventual potencial eleitoral desse vácuo de representatividade na serra peruana. Diferentemente dos movimentos sociais de base originados no Peru entre a minoria étnica *aymara* inspirada pelos sucessos dos kataristas bolivianos, os dois partidos criados no período reivindicavam a herança *quechua* da maioria indígena andina ou sua vertente *chola* urbanizada como fundamento discursivo em suas tentativas de politização da etnicidade: o *Renacimiento Andino* e a *Fuerza de Integración Juntos con Orgullo* (FIJO). Ambos compartilhavam pelo menos duas características em comum, eram eminentemente personalistas na veiculação das pretensões políticas de seus fundadores – o *Renacimiento Andino* era centrado na figura do intelectual “*quechua hablante*” de Huancayo, Ciro Gálvez Herrera; e a FIJO, em Maximo San Roman, um proprietário de terras e empresário de ascendência *quechua* que fora presidente do Senado e Vice-Presidente de Fujimori entre 1990 e 1992 – e suas lideranças eram eminentemente compostas por profissionais urbanos, com limitadas relações com as bases indígenas andinas que pretendiam representar (VAN COTT, 2005, p. 169-170; CÁNEPA, 2008, p. 40-43).

Embora Maximo San Roman reivindicasse a identidade étnica *quechua* de sua ascendência, sua condição de exemplo de *cholo* de sucesso e formulasse a plataforma de seu partido tentando abranger em sua retórica as demandas tanto de indígenas amazônicos quanto de camponeses andinos ou dos que destes para as urbes migraram, nenhum dos três grupos dedicava-lhe suas fidelidades políticas, de modo a que conformasse uma base de apoio, razão pela qual a FIJO, após ganhar umas poucas eleições locais no final dos anos 1990, não conseguiu conquistar o número suficiente de assinaturas para concorrer na eleição presidencial de 2002. Sorte eleitoral um pouco melhor teve o *Renacimiento Andino*, o qual, nas eleições regionais de 2002, teve cinco

vitórias provinciais e vinte e sete distritais, depois de haver conquistado 0,81% dos votos na eleição nacional em que Ciro Gálvez Herrera foi candidato a presidente. Em sua campanha presidencial, o intelectual “*quechua hablante*” – e falar *quechua* não necessariamente implica em ser portador da identidade ou da ascendência indígenas *quechua*, na medida em que muitos não-indígenas dos departamentos andinos falam a língua nativa como um legado do tempo em que as elites regionais faziam-no como forma de se diferenciarem de sua contraparte limenha –, não obstante expressasse sua autoidentificação *quechua* por meio de discursos feitos na língua da maioria indígena da serra, ancorou a plataforma por meio da qual seu partido se punha como portador das demandas dos povos indígenas na identidade andina, em sua caracterização abrangente tanto da etnia majoritária *quechua* quanto da minoritária *aymara* (VAN COTT, 2005, p. 169-170).

3.2.2.1.3. A COPPIP e a busca por articulação dos movimentos indígenas em nível nacional.

No final de 1997, os movimentos indígenas peruanos iniciaram o processo daquilo que viria a ser a primeira organização dos povos autóctones estabelecida em nível nacional como um esforço de coalizão compreensiva dos movimentos indígenas até então desenvolvidos em bases regionais ou étnicas mais restritas: a *Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú* (COPPIP). O processo teve início com a realização, em dezembro de 1997, em Cuzco, com o apoio da OXFAM América, do *Primer Congreso Nacional sobre Derechos Humanos y Pueblos Indígenas*, no qual representantes de movimentos e organizações atuantes em níveis local, regional e nacional – entre eles as confederações sindicais CCP e CNA e as organizações étnicas amazônicas AIDSESEP e CONAP – elegeram como objetivo conjunto a criação de um espaço de interação propício à construção da “*voluntad colectiva indígena*” (ALBÓ, 2009, p. 217).

Em abril do ano seguinte, no Palácio Legislativo, foi celebrado o Ato Inaugural da COPPIP, sob os auspícios da Mesa Diretiva do Congresso da República e com a participação formal de autoridades civis, como o *Defensor del Pueblo*, e eclesiásticas, como o padre Gustavo Gutiérrez, vinculado à Teologia da Libertação. Esse apoio oficial, além de haver sido uma demonstração do Legislativo peruano acerca abertura da agenda política ao tema dos direitos indígenas de modo a contemplar as tendências

internacionais às quais já haviam aderido os países vizinhos – a partir de então, a COPPIP passou a ser interlocutora constante no processo legislativo e na promoção da agenda sobre o tema –, também foi importante para a consolidação da própria COPPIP, em termos de legitimação e de percepção das potencialidades contextuais para a ação. Nesse sentido, portanto, foi-se gradativamente ampliando a base geográfica e étnica da COPPIP pela atração de novas organizações, tais como: a *Unión de Comunidades Aymara* (UNCA); a *Coordinadora Nacional de Comunidades Campesinas y Indígenas del Perú* (CAMACCIP); a *Asociación de Defensa y Desarrollo de las Comunidades Andinas del Perú* (ADECAP); o *Consejo Aguaruna Huambisa*; a *Comisión de Emergencia Asháninka*; o *Taller Permanente de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas* (CHIRAPAQ); a *Federación Puquina*; a *Organización de Comunidades Aymaras, Amazonenses y Quechuas* (OBAAQ); a *Comunidad Indígena Asháninka Marankiari Bajo* (CIAMB); a *Federación Provincial de Comunidades Campesinas de Huaral*; a *Federación Deptamental de Comunidades Campesinas de Pasco*; e a *Coordinadora Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería* (CONACAMI) (ALBÓ, 2009, p. 2117-220).

Se criação da COPPIP foi uma iniciativa concebida primeiramente pelo conjunto das organizações e movimentos indígenas, o apoio de outros agentes e a chancela do Legislativo contribuíram para criar o *momentum* que impunha ao Executivo, como contraponto, algum tipo de resposta às renovadas demandas indígenas, as quais também se renovavam no contexto internacional, principalmente em conexão com os temas desenvolvimento humano e do meio ambiente. Assim, coerente com sua estratégia usual de cooptação dos movimentos sociais, entre 1998 e 2000, o governo Fujimori iniciou o processo de construção institucional que viria a ser o indigenismo oficialista, transformado e desenvolvido no governo de Alejandro Toledo. Em 1998, foi criada a instância institucional destinada à interlocução com os movimentos e organizações indígenas e à promoção das políticas temáticas, a *Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas* (SETAI), vinculada ao *Ministerio de Promoción de la Mujer y del Desarrollo Humano*. Em 2000, com aporte de recursos do Banco Mundial, implementou-se a primeira política capitaneada pela SETAI, o *Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Afroperuanos* (PDPIA) – note-se que, muito certamente por influência externa, introduziu-se no vocabulário institucional o termo “afro-peruano”. A resposta à criação da COPPIP estava dada; quem não estava era Fujimori, que saíra de cena em novembro, sem ter dado tempo para cooptar ninguém.

3.2.2.2. *Etnicidade matizada no contexto político peruano no alvorecer do século XXI*

Após a queda de Fujimori e a eleição de Alejandro Toledo (2001-2006), em cujo governo o indigenismo oficial teve seu ápice – e sua crise –, o tema indígena ingressou na agenda política e social do Estado peruano com base nas novas concepções normativas sobre o tema; não como o “problema indígena” que desde século XIX atormentara as elites *criollas*, tampouco sob a perspectiva seletiva de qualificar como “indígena” o silvícola amazônico e como “camponês” o *aymara* ou *quechua* andino que inspirara Velasco Alvarado a lhes destinar políticas distintas. Vinha com toda a carga de significados estabelecida pelo reconhecimento, no plano internacional, dos direitos indígenas, aplicáveis a todos autoidentificados como tais, individual ou coletivamente, e comportando todo o necessário para viverem de acordo com seus modos tradicionais de vida – notadamente os direitos ligados ao território. Além disso, traziam a reboque organizações internacionais, ONGs e agências de desenvolvimento estrangeiras que, ao proporcionarem aconselhamento e recursos aos movimentos indígenas, tornavam mais complexa a cena política, tanto pelos novos atores sociais “empoderados” atuantes no plano interno, como pela necessidade dos governos, de modo a também se beneficiarem dos fluxos internacionais, de se legitimarem pela adesão aos novos cânones normativos. Ainda assim, contudo, o indigenismo estatal de Toledo provaria ser uma falácia.

Alejandro Toledo se elegera com grande respaldo dos povos indígenas e camponeses, inclusive tendo sido eleita, em por seu partido *Perú Posible*, a única, e pela primeira vez, deputada indígena, Paulina Arpasi. Em seu governo, a SETAI, no final de 2001, foi substituída pela *Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos* (CONAPA), sob a presidência da Primeira Dama, Eliane Karp – uma belga, com formação em antropologia e literatura, e que havia aprendido o idioma *quechua* –; mas o novo órgão governamental teve vida curta, e devido a escândalos sobre malversação na aplicação de recursos, foi extinto em 2004. Nesse processo, ademais, a COPPIP – contraparte da sociedade civil e dos movimentos sociais ao novo órgão governamental, já que representava a coalizão, em nível nacional, dos diversos movimentos regionais –, na esteira da perda de legitimidade e dos escândalos na CONAPA, sofreu uma divisão. De um lado, os oficialistas, mais vinculados ao governo Toledo, sob a liderança de Javier Lajo, da Federação Pukina e da CISA; do outro, os que, discordando dos métodos do indigenismo estatal, queriam desvencilhar-se de sua

imagem negativa – basicamente a CONACAMI e a AIDSESEP. Em virtude da cisão, ainda que ambos os grupos continuassem a usar a mesma sigla, estes chamavam-na “*coordinadora*”, aqueles “*conferencia*”. De qualquer forma, em 2006, a COPPIP-conferência, sob a direção de Javier Lajo, transformou-se em *Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Perú* (CONAIP) (ALBÓ, 2009, p. 220-225; VAN COTT, 2005, p. 163-173).

3.2.2.2.1. A CONACAMI e os conflitos mineiros: os discursos estratégicos da etnicidade e do meio ambiente.

Na virada do século XX para o XXI, em virtude da expansão acelerada das atividades mineiras ensejada pela liberalização regulatória que o governo Fujimori aplicara ao setor nos anos 1990, articulou-se um movimento social que despontaria como dos mais ativos no contexto político peruano dos anos 2000: a *Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería* (CONACAMI). Ainda que aparentemente a mineração e seus efeitos deletérios não sejam um tema propriamente indígena, na medida em que as contaminações e deteriorações de toda sorte geradas por esse tipo de atividade econômica não escolhem destinatários em função de seus atributos identitários, a CONACAMI estabeleceu uma estratégia discursiva na qual a combinação entre etnicidade e proteção ambiental se tornou a base argumentativa preponderante (CÁNEPA, 2008, p. 20-22).

Historicamente, pelo menos desde os tempos coloniais, o Peru é um país mineiro, e os recursos prospectados pela mineração encontram-se, sobretudo, na porção serrana do país, região caracterizada, também, pela preponderância da população indígena. Em termos da atividade mineira propriamente dita – e isto é “moeda corrente” –, é esta, juntamente com o ciclo dos hidrocarbonetos, uma daquelas atividades que, ao mesmo tempo em que se constitui como base material das revoluções produtivas geradoras daquilo que se configurou chamar modernidade, mescla quatro elementos cujos efeitos reverberam com intensidade nos campos político e social, notadamente em países na qual ocupa posição de peso na matriz produtiva: a) o alto nível que gera de degradação do meio ambiente, em todas as suas perspectivas, pode facilmente afetar outros ciclo produtivos em seu entorno, como agricultura, pecuária, pesca e formas variadas de extrativismo natural – para ficar naqueles mais óbvios, sem considerar as consequências econômicas indiretas que seus efeitos sobre a saúde humana podem

gerar, enquanto mão de obra que deixa de produzir ou paciente que onera o sistema público de saúde –; b) no exercício da mineração, o desenvolvimento tecnológico normalmente não é revertido em diminuição dos seus efeitos deletérios, mas sim na possibilidade de extração de recursos minerais onde antes não era possível, o que amplia a extensão territorial na qual a atividade é desenvolvida, promovendo a expansão da “fronteira mineral” – no caso do Peru, por exemplo, em direção a territórios isolados da selva –; c) é uma atividade produtiva que gera poucos benefícios para o entorno de onde se estabelece, pelos desenvolvimentos tecnológicos haverem-na feito pouco intensiva em mão de obra – no passado era pior, pois conquanto fosse intensa a absorção de mão de obra, caracterizava-se o trabalho por ser dos mais insalubres entre os existentes, o que ciclicamente conduziria de volta ao primeiro elemento citado –; e, d) motivando o por quê de serem por vezes desconsiderados os elementos anteriores, é um tipo de atividade que, no Peru principalmente, gera parte considerável das receitas estatais e lucros exponenciais para seus concessionários privados.

No caso desse último fator, com a renovada possibilidade de exercício da atividade mineradora depois de terminada a guerra contra o *Sendero Luminoso* – em razão da qual minas haviam sido fechadas e investidores espantados –, a reforma constitucional de 1993 e a *Ley de Servidumbre Minera* de 1996 estabeleceram, durante o regime Fujimori, o modelo que passaria a vigorar no Peru para as concessões de mineração, com abertura e vantagens para que empresas estrangeiras ingressassem no setor e com a desconstituição das restrições à exploração de novas áreas, razão pela qual as grandes corporações mineiras transnacionais passaram a dominar a atividade no país. Entre 1990 e 1997, os investimentos na exploração mineira aumentaram 2000% e o número de hectares vinculados à atividade saltou de 10 milhões em 1991 para 34 milhões no final de 2000 (BEBBINGTON, 2007, p. 23).

A origem da criação da CONACAMI está na luta empreendida, a partir 1992, pela comunidade campesina de Vicos e outras do contorno do Lago Junín, em função da concessão de servidão das águas do lago a uma empresa mineira canadense, e na articulação feita pelos comuneiros dessa região com outras comunidades que enfrentavam problemas semelhantes. Nessa articulação, com apoio da *Canadian International Development Agency* (CIDA), a principal liderança da comunidade de Vicos, Miguel Palacín Quispe – o qual seria fundador e primeiro diretor da CONACAMI e o principal responsável pela criação da *Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas* (CAOI) –, juntamente com membros de outras comunidades,

percorreu diversas áreas de mineração de modo a angariar adesões à ideia de conformar um instrumento aglutinador de todas essas lutas. Assim, a partir de março de 1999 foram organizados nove congressos regionais para tratar do tema e organizar regionalmente as bases para o que, em outubro de 1999, em Lima, durante o *I Congreso Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería* – do qual participaram delegados de comunidades indígenas e não-indígenas, da serra e da costa –, nasceria como “*Coordinadora*” Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería e cujo nome se transformaria, em 2003, durante o segundo congresso sobre o tema, em “*Confederación*” Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (BEBBINGTON, 2007; ALBÓ, 2009).

As demandas postas pela CONACAMI podem ser resumidas fundamentalmente em cinco pontos, os quais, inter-relacionados, permitem a articulação de elementos normativo-institucionais, internos e internacionais, referentes a direitos coletivos indígenas e proteção ambiental. Conforme expostos em 2002, durante a grande marcha nacional realizada pela CONACAMI, os cinco pontos – alguns dos quais já alcançados – eram os seguintes: a modificação das políticas do Banco Mundial para o financiamento de empresas mineiras; prioridade à agricultura na política econômica interna; respeito à identidade dos povos; aprovação de uma lei de consulta para o desenvolvimento de atividades extrativas no território das comunidades; e mudanças na legislação nacional para incorporar direitos das comunidades e proteção ambiental (ALBÓ, 2009, p. 208-209).

Assim, a grande “sacada retórica” na composição da estratégia discursiva da CONACAMI foi equiparar as “comunidades campesinas” às “comunidades indígenas” – embora na maior parte dos casos afetados pela mineração efetivamente não o sejam –, pois dessa forma, em virtude do reconhecimento dos direitos culturais coletivos indígenas em normas internacionais e nacionais, amplia-se o escopo de direitos subjetivos dessas comunidades de modo a incorporar nesse rol os direitos especiais de que são destinatários os sujeitos coletivos indígenas. E entre esses direitos subjetivos dos sujeitos coletivos indígenas, estão todos aqueles ligados ao domínio sobre seus territórios de origem, o que enseja desde a gestão dos recursos naturais até a necessidade de consulta prévia para o desenvolvimento da maior parte das atividades, inclusive aquelas dirigidas pelo Estado, que de alguma forma afetam a integridade dessas áreas. É por essa razão, portanto, que na maior parte dos documentos emitidos pela CONACAMI sejam feitas referências a instrumentos normativos como a

Convenção n. 169 da OIT, de 1989, e a Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas, de 2007. Além disso, o discurso indígena, principalmente em se aliando ao discurso ambientalista, é uma forma especialmente efetiva para que organizações dessa natureza estabeleçam redes de contato inter e transnacional com agências de fomento e ONGs das quais provêm auxílio técnico e fundos para o desenvolvimento de suas ações, circunstância que a CONACAMI soube aproveitar muito bem.

Nesse sentido, a percepção sobre as potencialidades de se agregar o discurso indígena à causa das comunidades afetadas pela mineração deveu-se primordialmente à interação – catalisada desde o início pelo aconselhamento e pelo aporte financeiro de duas ONGs, a OXFAM América e a IBIS dinamarquesa –, desde o final de 2001, com duas organizações indígenas que despontavam com sucesso nos países vizinhos: o *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu* (CONAMAQ), da Bolívia, e a *Ecuador Runacunapac Riccharimui* ou *Confederación de Nacionalidades y Pueblos Kichuas* (ECUARUNARI), do Equador. Em novembro de 2001, a CONACAMI organizou, em Cerro de Pasco – local onde se haviam empreendido as primeiras lutas contra mineradoras nos anos 1960 –, uma conferência com lideranças das três organizações, ao final da qual a CONAMAQ e a ECUARUNARI expressaram formalmente seu apoio à perspectiva identitária que a CONACAMI passava a reivindicar. Em sequência, entre 2003 e 2004, a CONACAMI iniciou um programa de intercâmbios com lideranças das duas outras organizações, de modo a compartilharem experiências e estratégias acerca da politização da etnicidade, ao final do qual foi realizada uma grande oficina conjunta destinada a sumariar o resultado dessas interações (ALBÓ, 2009, p. 209-211).

Além disso, a partir desse processo de aproximação, por iniciativa fundamental e sob a direção da principal liderança da CONACAMI, Miguel Palacín, as três organizações fundaram, em julho de 2006, a *Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas* (CAOI), a qual se expandiu, posteriormente, para abarcar também organizações étnicas da Colômbia, do Chile e da Argentina; além de haver sido integrada ao *Consejo Consultivo de Pueblos Indígenas* da Comunidade Andina de Nações (CAN) e fazer parte do *Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina* (OCMAL), uma organização regional que reúne 40 movimentos sociais latino-americanos atuantes nessa área temática (ALBÓ, 2009, p. 280; SAGUIER, 2014).

Dessa forma, a CONACAMI, por sua trajetória de múltiplas interações e em virtude da importância estratégica da área temática na qual atua, passou a ser a mais

ativa organização indígena da serra e da costa peruanas – e em vantagem na “competição” por espaço político com a *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Perú* (CONAIP), dirigida por Javier Lajo, e nascida da cisão ocorrida na COPPIP em 2002 –, com papel de liderança, juntamente com a amazônica AIDSESEP – a qual recentemente incorporou o tema da defesa das comunidades indígenas da selva peruana afetadas pela mineração –, no âmbito da COPPIP, não obstante esta organização surgida da tentativa de coordenação dos movimentos indígenas em nível nacional tenha reduzido em muito suas atividades depois das divisões operadas no seu interior (ALBÓ, 2009; HUBER *et. al.*, 2011; BEBBINGTON, 2007).

3.2.2.2.2. A CONPACCP e os cocaleiros peruanos: politização sem etnicidade.

No mundo rural peruano do século XXI, o movimento social mais expressivo, juntamente com a indígena CONACAMI, é movimento peruano dos produtores de folha de coca, cujas aguerridas ações na luta contra as políticas de erradicação do plantio de seus cultivares conduziram lideranças do movimento, mais recentemente, à esfera político-eleitoral nacional (ALBÓ, 2009, p. 212-217). Se pela área temática de atuação da CONACAMI causa surpresa saber-lhe o caráter indígena, o mesmo ocorre em relação ao movimento cocaleiro peruano, mas pelo motivo contrário de ser o elemento identitário indígena virtualmente ausente em suas estratégias discursivas – diferentemente da politização da etnicidade, ainda que eivada mais de retórica do que de fidelidades efetivas, incorporada ao discurso dos cocaleiros *quechua* dos vales de Cochabamba, na Bolívia.

Outra característica contrastante entre os movimentos cocaleiros dos dois países é que, embora o Peru seja o maior produtor mundial de folha de coca – oficialmente, 31.000 hectares no Peru e 15.000 na Bolívia, respectivamente o primeiro e o segundo produtores mundiais; quanto à produção da pasta base de coca e seu refino em cocaína, a campeã é a Colômbia –, a organização do movimento foi mais tardia que na Bolívia. A explicação para a demora nesse processo assenta-se fundamentalmente em dois fatores. Em primeiro lugar, a produção da folha de coca no Peru não ocorre em áreas concentradas como na Bolívia – Chapare e Yungas –, mas sim de forma esparsa, distribuída em 17 vales subtropicais que se estendem de Cuzco até a fronteira com o Equador, o que dificulta a articulação e a organização coletiva. Em segundo lugar, em virtude de os cocaleiros peruanos haverem-se aliado ao governo, por meio de seus

Comités de Autodefensa (CAD), na luta contra a guerrilha do *Sendero Luminoso*, fez-se vistas grossas à sua atividade, sobretudo no período Fujimori, até a superação definitiva da ameaça no final dos anos 1990. A partir daí, semelhantemente ao objetivo de *coca cero* definido na Bolívia e contando também com o financiamento dos Estados Unidos, o governo restabeleceu a erradicação forçada do cultivo da folha de coca (ALBÓ, 2009, p. 212-217). Diante das manifestações dos cocaleiros e seus bloqueios de estradas reiteradamente realizados a partir de 1999, os quais que se somaram a outras do período final do governo Fujimori, foi estabelecida a negociação com o setor em 2000, e continuada por Paniágua e Toledo com relativo sucesso até 2002, ano em que a erradicação forçada e militarizada voltou a ser empreendida, sob a direção da *Comisión Nacional de Desarrollo y Vida sin Drogas* (DEVIDA) (ALBÓ, 2009, p. 212-217; Degregori 2005; Balbi;Palmer, 2001).

Com a retomada da política de erradicação – na qual, por influência da retórica estadunidense da “guerra contra as drogas”, os líderes cocaleiros eram equiparados a “narcoterroristas” –, voltaram as marchas e bloqueios dos produtores de folha de coca, e, de modo a coordenar as ações anteriormente dispersas, foi criada em Lima, em janeiro de 2003, com a presença de 1.200 delegados, a *Confederación Nacional de Productores Agropecuarios de las Cuencas Cocaleras del Perú* (CONPACCP). As três principais lideranças da CONPACCP, eleitas quando da sua criação, foram Nelson Palomino, como secretário-geral, e duas líderes femininas – no congresso, em 2003, 30% das lideranças cocaleiras eram mulheres, circunstância de certa forma refletida na escolha das lideranças – para os dois outros cargos mais importantes: Nancy Obregón e Elsa Malpartida (ALBÓ, 2009, p. 212-217).

Com o crescimento da influência da CONPACCP, a qual havia estabelecido interações cooperativas com o movimento congênere boliviano e iniciado uma campanha pelas rádios do país contra a política de erradicação forçada, Nelson Palomino foi condenado a dez anos de prisão pelo governo peruano sob a acusação de apologia ao terrorismo. Semelhantemente ao caso da expulsão de Evo Morales no parlamento boliviano, a prisão de Nelson Palomino infundiu mais força à CONPACCP, a qual passou a denunciar, por meio de inflamadas ações e marcha, o complô armado contra seu dirigente. A partir daí, as lideranças da CONPACCP, sob a luz dos holofotes, ingressaram na política eleitoral, tendo sido Nancy Obregón e Elsa Malpartida eleitas deputadas no pleito de 2006, pelo Partido Nacionalista Peruano (PNP), criado por Ollanta Humala.

Capítulo IV – Nacionalismo, etnicidade e classes: os movimentos e organizações indígenas e o pragmatismo das esquerdas no poder.

O objetivo deste derradeiro capítulo é analisar o desempenho da ação política e eleitoral do MAS/IPSP e de Evo Morales, na Bolívia, e do PNP e de Ollanta Humala, no Peru; as interações entre cada qual desses grupos políticos e os movimentos e temáticas indígenas ao longo de seus percursos para a conquista eleitoral do poder político; e as transformações institucionais e sociais – ou a inexistência delas em meio a processos de simples reprodução social – empreendidas por cada qual desses governos.

4.1. Os dois governos de Evo Morales e do MAS e as interações com os movimentos indígenas: “ayni” em polarizações contra os “q’ara” e “tinku” em polarizações entre “jaqis” e “runas” ou entre “collas” e “cambas”.

A vitória eleitoral do MAS e a ascensão de Evo Morales à Presidência, pelo agregado de capital simbólico que ensejaram, conduziram à percepção corrente na época – nos planos interno, internacional e, principalmente, por parte dos movimentos sociais, indígenas e camponeses – de que aquele era o ponto culminante de um ciclo de descontentamentos generalizados os quais seriam satisfeitos por uma genuína “reconstrução” ou “refundação” do Estado boliviano, de modo a abarcar suas múltiplas nações em outros moldes, alheios aos padrões impostos historicamente pelas elites *criollas*.

Primeiramente, a expressiva votação de 53,8% na eleição de 2005⁹⁵ (OEP, 2010), fenômeno nunca ocorrido desde que a Bolívia retornara à democracia, garantiu a condução direta de Morales à Presidência da República, sem necessidade de votação no Parlamento, e ao MAS/IPSP a maioria dos assentos na Câmara dos Deputados – razão pela qual a governabilidade do ascendente partido popular/étnico parecia garantida. Além disso, nunca antes a Bolívia havia sido objeto de tanta atenção internacional, dessa vez não por algum conflito ou crise, mas pela eleição do primeiro presidente indígena em um país também majoritariamente indígena, o que contribuiu para a construção da imagem de que o mandato de Evo Morales, agregando à onda dos governos de esquerda que ascendiam ao poder na América do Sul, representava o

⁹⁵ Para os percentuais eleitorais das votações realizadas na Bolívia de 2005 a 2010, ver ANEXO I.

prelúdio de transformações sociais destinadas ao alívio de desigualdades históricas reforçadas no período neoliberal. Logo após a posse e a lhe incrementar a legitimidade, o novo presidente percorreu quatro continentes, tendo sido recebido por chefes de Estado e outras personalidades, em uma semana de viagem para a qual o apoiaram, com empréstimo de aviões e outros aparatos, os governos do Brasil, de Cuba e da Venezuela. A solidariedade regional entre as esquerdas parecia certa, e ao se unir aos dois últimos na então *Alternativa Bolivariana para as Américas* (ALBA), três meses depois da posse e agregando-lhe como contribuição o Tratado de Comércio dos Povos (TCP), Evo Morales beneficiou-se do capital simbólico – bem como de sua difusão via Telesur, e do capital material da estatal Petróleos de Venezuela (PDVSA), via Petroandina – que se havia construído pela revivificação das imagens de Simón Bolívar e José Martí em torno do novo projeto contra-hegemônico continental, polarização já reforçada pelas declarações que fizera o Embaixador dos Estados Unidos em La Paz pouco antes das eleições (FLORES; KFURI, 2011; ROMERO, 2011; ALBÓ, 2009).

Internamente, a simbologia da ritualística autóctone andina na posse não-oficial nas ruínas do *Tiwanaku* e os tons anticolonialistas e contra-hegemônicos do discurso na posse oficial, por meio do qual o novo presidente vinculava-se à aura mítica e heroica de personagens vívidos no imaginário popular e indígena boliviano⁹⁶, alimentavam aos olhos das populações originárias e camponesas, bem como aos militantes dos movimentos sociais e cidadãos politicamente afeitos aos discursos de esquerda e/ou nacionalistas, expectativas otimistas com o porvir. Aos indígenas, ademais, a “experiência do corpo na constituição do *self* atuante” – conforme referenciado no capítulo teórico – inclui a memória da distinção social e da subalternidade geradas por seu fenótipo nas interações sociais com os grupos dominantes *criollos* ou *mestizos*, de modo que um indígena alçado à presidência era a verdadeira representação do “*indio alzado*”. Nesse sentido, é interessante o relato de Pablo Mamani, abaixo citado:

⁹⁶ Evo, em seu discurso de posse, pediu um minuto de silêncio a uma lista de “precursores”, dos quais, pelo que se depreende semanticamente, ele e o MAS/IPSP seriam “sucessores”: Manco Inca, que resistiu a Pizarro; Tupac Katari, Bartolina Sisa e Tupac Amaru, lideranças das revoltas indígenas do século XVIII; os mártires da resistência indígena contra a exploração republicana, Zárate Willka, nos Andes, e Apaguiqui Tumpa, nas terras baixas; os anônimos caídos na região cocaleira, nas minas e em El Alto; e os não-indígenas como o argentino Che Guevara, o *cruceño* Andrés Ibáñez, o cochabambino Marcelo Quiroga e o padre espanhol naturalizado Luís Espinal (ALBÓ, 2009, p. 84). Sobre o “Che”, para ilustrar como a imagem reverbera no imaginário popular dos *aymaras* bolivianos, na entrada da cidade de El Alto, mais alta que quaisquer dos prédios lá existentes, há uma estátua de Ernesto Guevara, empunhando um fuzil e mirando, do alto, La Paz.

En este sentido se ha puesto en escena un tipo de “capital corporal” que tiene directa relación con el paisaje humano de la sociedad. Así más de una vez escuchamos decir que “el Presidente es igualito a nosotros”. También observé en los Yungas de La Paz llorar de emoción a una anciana al ver a un Evo convertido en el Presidente de la república. El ver a un igual a ella o su hijo, un inter-par, no es un hecho poco. Es un acontecimiento extraordinario, jamás ella habría pensado ver en su vida a un indio (como casi toda la sociedad lo ve) convertido en un Presidente. Factor extraordinario que ayuda a desmontar el ideal de la narrativa del cuerpo de un Presidente “blanco” o mestizo (MAMANI, 2010, p. 31).

Considerando-se a população indígena e sua maioria numérica no contexto boliviano, esse capital simbólico e identitário não pode ser desprezado, principalmente porque, havendo recebido 53,8% dos votos na primeira eleição presidencial em 2005, Evo Morales e o MAS perfizeram, no certame eleitoral que em 2009 reconduziu-os ao mando do Executivo nacional, exponenciais 64% dos votos⁹⁷. De qualquer forma, levando-se em consideração que, não obstante o registro de votantes indígenas tenha aumentado significativamente entre os anos 1990 e 2000, os níveis de abstenção entre essas populações mantiveram a média histórica de cerca de 70% no período (VAN COTT, 2005, p. 87); a conclusão é de que os sucessos eleitorais de Evo Morales e do MAS não dependeram somente do voto indígena. Em assim sendo, diante das expectativas depositadas em um presidente indígena e nacionalista, cujos argumentos de campanha se baseavam em um pano de fundo discursivo de superação do legado neoliberal de aprofundamento das desigualdades históricas, das quais as principais vítimas foram sempre os estratos sociais indígenas; também é automática a conclusão de que os eixos discursivos básicos pelos quais Morales e o MAS alcançaram, por um lado, aprovação eleitoral, principalmente entre as numerosas e volúveis classes médias urbanas, e, por outro, fidelidades ou adesões políticas a seu projeto de poder entre suas bases de apoio naturais⁹⁸ e suas bases de apoio circunstanciais⁹⁹, foram, pelo menos, os seguintes: nacionalismo econômico, políticas sociais e direitos indígenas. Contrariamente, a desaprovação eleitoral e a oposição política ao MAS/IPSP decorrem principalmente do rechaço, por determinados grupos e setores sociais, dessas

⁹⁷ Números das vitórias eleitorais do MAS/IPSP no plano nacional: eleições presidenciais de 2005, 53,8%; eleições para a Assembleia Constituinte, 50,8%; referendo popular revocatório dos mandatos de Presidente e Vice-Presidente da República, 67,5% pela permanência de Evo Morales Ayma e Álvaro García Linera; referendo popular de aprovação da NCPE, 61,5%; referendo dirimitório limitando a extensão das propriedades a 5.000 hectares, 80,7%, e eleições gerais de 2009, 64% (OEP, 2010). Ver também ANEXO I.

⁹⁸ Sindicatos e federações cocaleiras e sindicatos campesinos.

⁹⁹ Movimentos indígenas do altiplano e das terras baixas e movimentos sociais em geral.

prioridades intentadas a gerar transformações nas estruturas institucionais e sociais bolivianas, pelo que assentam-se exatamente nas interseções entre esses eixos argumentativos as tensões com as quais o governo Morales-MAS/IPSP teve e tem que lidar. Desse modo, é dessas considerações gerais acerca dos jogos políticos que se podem contextualizar as especificidades das relações entre o governo e os movimentos indígenas na Bolívia contemporaneamente.

Sinteticamente, e recuperando o que foi explorado antes, três pontos são essenciais. Em primeiro lugar, a categoria “indígena”, uma etnogênese tributária do período colonial, ainda que, por um lado, possa ser um elemento identitário de agregação política e social entre grupos étnicos distintos, em função da sua condição subalterna comum na esfera da dominação ao longo dos processos de estruturação das sociedades *criollas*; por outro, encobre nas brumas de uma falsa homogeneidade a heterogeneidade real existente, tanto em termos identitários e de tradições quanto em termos de objetivos e prioridades na ação política, entre as diferentes nações e etnias originárias. Ainda, a herança da visão romantizada e idílica do “indígena” e de uma suposta harmonia coletivista baseada nos seus modos de vida originários também encobre a coexistência, no âmbito de microssistemas sociais indígenas, dos elementos dialéticos opostos nos binômios individualismo/coletivismo e faccionalismo/solidariedade, como se expressam, por exemplo, nas relações entre os *ayllus aymara*, não obstante seja o etnonacionalismo *aymara* a expressão mais fidedigna do “indianismo katarista” na politização da etnicidade. Os movimentos indígenas bolivianos, portanto, são altamente fragmentários, e assim o sendo, a solidariedade mútua depende, em regra, de polarizações externas que a inspirem – principalmente se considerando que os sistemas sociais indígenas remanescentes de antigas tradições não são estanques, e sua existência em sistemas intersociais é permeada por toda sorte de conflitos de interesse e disputas por acesso a recursos, de acordo com as formas de relação social disseminadas pela modernidade.

Em segundo lugar, as polarizações políticas ocorridas ao longo do governo do MAS/IPSP, notadamente no primeiro mandato e em continuidade ao “empate catastrófico” entre a “agenda de outubro” (nacionalização dos hidrocarbonetos e Assembleia Constituinte) e a “agenda de junho” (autonomias departamentais), foram expressas na oposição política das elites da *media luna*, principalmente em Santa Cruz, agregadas em torno ao partido de coalizão *Poder Democrático y Social* (PODEMOS) e dos Comitês Cívicos departamentais.

Por fim, mas de forma alguma menos importante, a Bolívia é um Estado rentista cujas receitas fiscais mais expressivas provêm da tributação sobre as *commodities* energéticas do ciclo produtivo dos hidrocarbonetos – com destaque para o gás natural, o qual representa mais de 51% do valor das exportações bolivianas –, especialmente pelos preços em alta devido à aquecida demanda internacional durante a primeira década do século XXI (CEPAL, 2013). As principais reservas bolivianas de gás natural e petróleo encontram-se exatamente nas terras baixas orientais do país, com grandes concentrações e histórico consolidado de exploração nos departamentos de Santa Cruz e Tarija e com novas e pujantes fronteiras de extração nos departamentos de Beni e na porção das terras baixas do departamento de Cochabamba (BEBBINGTON, 2007 e 2010). O ponto de tensão, portanto, está em que o afluxo de recursos alocativos (materiais) que permitem ao governo do MAS/IPSP aplicar políticas públicas redistributivas que garantem o apoio dos movimentos sociais e fundamentam sua articulação de recursos autoritários (político-administrativos) por meio do aparato estatal dependem de atividades desenvolvidas nas regiões em que historicamente se concentrou a oposição mais ferrenha aos ideais propostos pelo governo de Evo Morales. Quanto às questões indígenas propriamente ditas, notadamente aquelas referentes aos povos das terras baixas, as gradativas concessões do governo durante o segundo mandato de Morales aos anteriormente setores opositores da *media luna* são as principais causas de atrito e de rupturas entre o MAS/IPSP e os movimentos indígenas.

Dessa forma, durante o primeiro governo de Evo Morales, as polarizações que engendraram a solidariedade entre as várias vertentes de movimentos indígenas e sindicais giraram em torno, basicamente, das formas de condução das tensões derivadas do “empate catastrófico” entre as contrapostas “agenda de outubro” e “agenda de junho”, pois a solução salomônica dada ao final do período de transição dos mandatos presidenciais de Carlos Mesa e Eduardo Rodríguez apenas adiou o problema. Assim, o Presidente eleito no pleito antecipado para dezembro de 2005 (escolhendo-se Presidente da República, Legislativo Nacional e prefeitos departamentais) deveria convocar a Assembleia Constituinte – e a eleição para conformá-la – e aplicar o referendo sobre autonomias departamentais. Empossado em janeiro de 2006 após a votação histórica de 53,7% e em cumprimento às determinações pré-eleitorais, o governo de Evo Morales convocou, para julho de 2006, o procedimento conjunto de eleição para Assembleia Constituinte e aplicação do referendo sobre autonomias departamentais. Na primeira, o MAS alcançou 50,8% dos votos, garantindo 137 das 225 cadeiras na Assembleia

Constituinte; o PODEMOS, segundo partido mais votado, perfez 15,4% dos votos e conquistou 60 cadeiras na Assembleia Constituinte¹⁰⁰ (OEP, 2010). No referendo sobre autonomias, no qual se questionava a população sobre se concordava em conferir o mandato vinculante à constituinte para criar um regime de autonomia departamental a ser aplicado aos departamentos em que a maioria da população houvesse optado pelo sim naquele referendo; ainda que o governo inicialmente fosse a favor do “sim”, no meio do processo, para medir forças com a elite de Santa Cruz, Evo divulgou que votaria pelo “Não”, conclamando a população a fazer o mesmo (ALBO, 2009, p. 91-92; OEP, 2010). O resultado final geral foi de 57,6% de votos a favor do “não” e 42,5% a favor do “sim” – com 7,7% entre brancos e nulos –, sendo que, como reflexos da clivagem regional, nos departamentos orientais de Pando, Beni, Santa Cruz e Tarija a maioria votou pelo “sim” – respectivamente, 57,7%, 73,9%, 71,2% e 60,8% (OEP, 2010)¹⁰¹.

Assim, com a eleição e a convocação da Assembleia Constituinte, com a nacionalização dos hidrocarbonetos pelo decreto “*Heroes del Chaco*”¹⁰² e provavelmente amparados pela euforia das maiorias eleitorais, o governo de Evo Morales e os constituintes do MAS/IPSP cometeram dois erros que gerariam sérias consequências em termos de acirramento da oposição, chegando às raias do ódio racial e dos ímpetus secessionistas. O primeiro deles foi a tentativa, em 2006, no âmbito da Assembleia Constituinte, de modificar as regras estabelecidas no seu decreto convocatório, de modo a alterar o *quorum* para aprovação dos artigos e do texto da *Nueva Constitución Política del Estado* (NCPE) da maioria qualificada de 2/3 para a maioria simples – emenda que a oposição, capitaneada pelo PODEMOS, derrotou, mas não sem antes empreender uma campanha de demonização do autoritarismo dos “*indios*” no poder. O segundo, o estabelecimento em 2007, quando já se consolidava o árduo processo de nacionalização, do Imposto Direto sobre os Hidrocarbonetos, com alíquota de 30% e retido pelo governo central com o argumento de financiar um programa social destinado a incrementar a renda de pensionistas, o que insuflou os ânimos dos prefeitos da *media luna* e levou às iniciativas dos dirigentes dos quatro departamentos do Oriente – os mais ricos do país: Santa Cruz, Tarija, Beni e Pando – de aprovarem, por conta própria em referendos departamentais e incitando o não

¹⁰⁰ Para as votações dos demais partidos e os resultados das eleições nacionais e departamentais entre 2005 e 2010, ver Anexo I.

¹⁰¹ Ver ANEXO II.

¹⁰² Decreto Supremo Nº 28.701, publicado em 1º de maio de 2006.

cumprimento das competências que seriam determinadas pela nova constituição, seus *Estatutos Autonómicos* (DOMINGUES, 2009, p. 30-41).

Esse foi o complicado contexto dos trabalhos da Assembleia Constituinte. Do seu estabelecimento, em julho de 2006, até princípios de 2007, as discussões giraram em torno das regras de procedimento. A partir daí, a oposição, liderada pelo PODEMOS, levantou a questão da “*capitalidad plena*” para Sucre, repolitizando uma disputa que vinha do século XIX, quando da transferência da capital boliviana de Sucre para La Paz. Além disso, em uma série de manifestações e protestos violentos, as elites orientais, principalmente por meio dos Comitês Cívicos ligados às prefeituras departamentais, do PODEMOS e de organizações como a *Unión Juvenil Cruceña* (UJC), passaram a clamar por autonomia, a contestar a legitimidade do presidente e a tentar boicotar a continuação da Assembleia Constituinte. Em meio às tensões e aos enfrentamentos e impossibilitada de prosseguir seus trabalhos em Sucre, onde estava sua sede originalmente; em 24 de novembro de 2007 a Assembleia Constituinte, reunida no *Liceo Militar Teniente Edmundo Andrade*, distante cerca 5 quilômetros do centro de Sucre, finalizou a negociação do texto da nova *Constitución Política del Estado*, o qual, com a Assembleia Constituinte já instalada em Oruro, foi aprovado em detalhes em 08 de dezembro de 2007 e entregue pela sua presidente Silvia Lazarte, em 15 de dezembro de 2007 e diante de uma grande multidão concentrada em frente ao Palácio de Governo, ao Presidente Evo Morales para que este encaminhasse o texto para aprovação pelo Congresso Nacional (PACTO DE UNIDAD, 2010; ALBÓ, 2009; DOMINGUES, 2009; CHAVES; SÁ, 2009).

Em função das articulações e alianças estabelecidas entre as organizações indígenas originárias campesinas durante o ciclo de mobilizações populares que conduziu à formulação das demandas comuns contidas na “agenda de outubro”, a *Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB), a *Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia* (CSCIB)¹⁰³, a *Confederación Nacional de Mujeres Campesina Indígena Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”* (CNMCIQB-“BS”), a *Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano* (CIDOB) e o *Concejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu* (CONAMAQ), bem como as organizações locais e regionais a essas afiliadas,

¹⁰³ A *Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia* (CSCIB) é como passou a se chamar a *Confederación Sindical de los Colonizadores de Bolivia* (CSCB) a partir de seu Congresso Orgânico Estatutário de 2008, agregando-se-lhe o elemento étnico.

conformaram o *Pacto de Unidad*, formalizado em setembro de 2004. Nascido como reação conjunta, sobretudo, à formação da “agenda de junho” e do *Movimiento Nación Camba de Liberación* (MNC-L) – o qual agrega o setor *mais* radicalmente autonomista, e eventualmente separatista, das elites de Santa Cruz, organizado a partir do *Comité Cívico Pro Santa Cruz* e com conexões e alianças nos departamentos de Beni, Pando e Tarija, em conjunto, a *media-luna* –, o *Pacto de Unidad* foi mantido ao longo de todo o processo de polarização que o “empate catastrófico” já prenunciava, e da mesma forma sua aliança com o MAS/IPSP, sob cuja sigla muitos de seus dirigentes concorreram, razão pela qual as organizações do *Pacto de Unidad* qualificavam os constituintes como “*orgánicos*” (os quais concorreram pelo MAS/IPSP, mas obedeciam às diretrizes diretas de suas organizações), “*invitados*” (concorreram pelo MAS/IPSP, mas por sua origem e ação social ou profissional, eram considerados aliados importantes) e os “*de derecha/de oposición*” (todos os demais) (PACTO DE UNIDAD, 2010, p. 15-26).

Entre maio de 2006 e maio de 2007, das negociações para a convocação da Assembleia Constituinte à negociação do texto constitucional propriamente dito, o *Pacto de Unidad* funcionou como mecanismo de interlocução entre os “movimentos indígenas originários camponeses”¹⁰⁴ e os demais movimentos sociais bolivianos, por um lado, e, por outro, entre esses e o Executivo e o Legislativo nacionais e, mais diretamente, a Assembleia Constituinte. O *Pacto de Unidad* reivindicava sua posição de vanguarda no chamamento de uma nova constituição para o Estado, devido à Marcha de 2002, na qual a demanda foi primeiramente lançada de forma pública e pela qual se havia conseguido o comprometimento formal do governo de Sánchez de Lozada em convocar a Assembleia Constituinte, o que, de fato, não aconteceu. Assim, o *Pacto de Unidad* foi responsável por apresentar tanto um modelo de lei convocatória da Assembleia Constituinte, o qual foi a base do documento apresentado pelo governo – via Álvaro Garcia Linera, Vice-Presidente da República e Presidente do Congresso Nacional – para aprovação do Legislativo, quanto do próprio texto constitucional, a chamada “*Propuesta Consensuada del Pacto de Unidad – Constitución Política del Estado Boliviano – “Por un Estado Unitario Plurinacional Comunitario, Libre, Independiente, Soberano, Democrático y Social”*”, em cuja formulação uniram-se às cinco principais organizações que originariamente haviam formado o *Pacto de Unidad*, bem como a suas afiliadas, o *Movimiento sin Tierra* (MST), a *Asociación de Regantes y*

¹⁰⁴ Essa nomenclatura passou a ser a partir de então utilizada para superar eventuais divisões entre movimentos indígenas e organizações sindicais camponesas.

Sistemas Comunitarios de Agua Potable (ANARESCAPYS) e o *Movimiento Cultural Afrodescendiente* (PACTO DE UNIDAD, 2010). Essa proposta consensual de texto constitucional, apresentada em 23 de maio de 2007 como evolução final de propostas que vinham sendo discutidas pelos movimentos indígenas desde agosto de 2006, foi a base de negociação utilizada pela Assembleia Constituinte para a formulação da nova constituição boliviana, ainda que parte de seus conteúdos tenham sido desvirtuados no decorrer dos próprios trabalhos da Assembleia Constituinte e outros, garantidos no texto exarado pela Assembleia Constituinte, tenham sido modificados, de forma restritiva, no texto final da constituição negociado no âmbito do Congresso Nacional ao longo do turbulento ano de 2008 (PACTO DE UNIDAD, 2010). De qualquer forma, a efetividade da incidência das propostas do *Pacto de Unidad* sobre os constituintes e sua capacidade de conduzir-lhes, como pauta, a ação, não pode ser exagerada, na medida em que, por um lado, parte das teses levantadas pelos movimentos indígenas, como a “plurinacionalidade”, sequer era plenamente compreendida pelos constituintes em geral, e, por outro, mesmo entre os constituintes “*invitados*” do MAS, havia resistências às proposições dos movimentos indígenas originários campesinos. Essa asserção deriva da análise dos seguintes extratos de entrevistas concedidas por constituintes e membros dos movimentos indígenas atuantes diretamente no processo de negociação do texto constitucional no âmbito da Assembleia Constituinte:

“Para nosotros era muy bueno [el documento del Pacto] porque si es que no hubiera habido ese documento central de la propuesta, del planteamiento de manera conjunta de las organizaciones, seguramente muchos constituyentes del MAS se hubieran desmarcado.

(...)

Finalmente no sabían qué decirnos la derecha, entonces buscaron argumentos. Por ello había que fracturar para dar de baja al MAS en el ámbito político. El tema de fondo era cómo tumbar al Evo y que no se concluya la nueva Constitución Política del Estado. Por tal razón, gracias a ese Pacto finalmente yo digo que se ha logrado muchos temas, no será al 100 por ciento del Pacto de Unidad pero se ha logrado” (Esteban Urquiza, Constituinte do Departamento de Chuquisaca, em entrevista concedida em 17/12/2009) (PACTO DE UNIDAD, 2010, p. 51 e 55).

“Las organizaciones y algunos constituyentes tenían muy claro que esta constituyente era la constituyente de las organizaciones, y que las organizaciones tenían que estar ahí, apoyando y participando, y los constituyentes debían trabajar directamente con las organizaciones para tomar decisiones.

(...)

Lo que tenía que ser un mandato inmediato a la AC por parte del Pacto de Unidad se convierte en un documento más; pero lo más grave es que yo noto

que dentro de la constituyente es un documento desconocido por muchos constituyentes del MAS.

(...)

Yo creo que la Asamblea Constituyente escapa al control de las organizaciones; en un momento determinado, se escapa al control de las organizaciones y empieza a pasar al MAS, pero el MAS era muy débil, y pasa al Ejecutivo, pero el Ejecutivo tampoco tenía mucha claridad sobre lo que tenía que decir.

Ha sido una pelea para imponer el estado plurinacional, inclusive dentro del MAS, que no ha sido fácil, que ha sido toda una pelea, una discusión, un debate por imponer; al interior mismo no había claridad sobre el estado plurinacional” (Raúl Prada, Constituinte do Departamento de La Paz, em entrevista concedida em 12/11/2009) (PACTO DE UNIDAD, 2010, p. 50-51 e 84).

“El poder ejecutivo no entendía las demandas indígenas y no terminaban de entender la participación directa. La participación directa se discutió en el grupo de los 12, pero no llegaron a un acuerdo; más que todo se intercambiaron criterios sobre la representación directa de los pueblos indígenas, pero había mucha resistencia. Había abogados con una mentalidad tradicional que no habían abierto la mente hacia las demandas específicas de las organizaciones” (Álvaro Infante, Assessor da CIDOB, em entrevista concedida em 05/11/2009) (PACTO DE UNIDAD, 2010, p. 84-85).

Conforme mencionado, a adoção efetiva da nova constituição cujo texto havia sido aprovado pela Assembleia Constituinte não estava garantida, pois dependente da aprovação no Congresso Nacional, em cujo Senado a oposição tinha maioria desde as eleições nacionais de 2005. As mobilizações e os protestos continuavam em Santa Cruz e no restante do Oriente boliviano e de modo a tentar reverter a situação política, apostando em que a oposição estaria debilitada após a crise gerada no bloqueio ao funcionamento da Assembleia Constituinte, Evo Morales retomou a proposição de que se realizasse um referendo revocatório dos mandatos de Presidente e Vice-presidente e outro dos mandatos dos Prefeitos Departamentais, o qual havia sido encaminhado à *Corte Nacional Electoral* (CNE) ainda em 2007 e que em maio de 2008 foi aprovado (DOMINGUES, 2009). Morales acertou parcialmente, pois se, por um lado, o governo central saiu fortalecido com o “Sim” à manutenção dos mandatos de Presidente e Vice Presidente, o qual alcançou 67,5% dos votos – com maiorias expressivas nos departamentos de La Paz (83,3%), Oruro (83%), Potosí (84,9%) e Cochabamba (70,9%), além da inesperada vitória em Pando (52,5%) –; por outro, também se legitimaram as propostas autonomistas, pois à exceção dos departamentos de La Paz e de Cochabamba, em todos os outros os Prefeitos Departamentais também foram

confirmados em seus cargos eletivos (OEP, 2010)¹⁰⁵. Na verdade, o que o referendo demonstrou é que a população boliviana, de uma maneira geral, desejava a manutenção da estabilidade institucional, tantas vezes vilipendiada na história do país, pois, ainda que o “Não” ao Presidente e ao Vice-Presidente tenha vencido nos departamentos orientais de Santa Cruz (59,2% “No” x 40,8% “Sí”), Tarija (50,1% “No” e 49,9% “Sí”) e Beni (56,3% “No” e 43,7% “Sí”), em todos os departamentos da *media luna* as votações pela manutenção do mandato de Morales e Linera foram consideravelmente maiores que as votações que o MAS tinha recebido nesses departamentos nas eleições de 2005 – as votações do MAS nas eleições de 2005 nos departamentos orientais foram de 33,2% em Santa Cruz, 31,6% em Tarija, 16,5% no Beni e 20,9% em Pando (OEP, 2010).

De qualquer forma, a estabilidade social e política da Bolívia sofreria um golpe, pois no final de agosto de 2008, quando por decreto presidencial o governo do MAS convocou, para dezembro daquele mesmo ano, a votação dos referendos aprovador e dirimitório da nova *Constitución Política del Estado*, na forma que seu texto havia sido aprovado pela Assembleia Constituinte, a oposição no Oriente boliviano radicalizou suas ações. Nas primeiras duas semanas de setembro, membros da oposição fizeram greves de fome, tomaram prédios públicos e instalações de produção e distribuição de hidrocarbonetos, o que gerou interrupção no fornecimento interno e para os países vizinhos; atos de racismo foram perpetrados por membros dos Comitês Cívicos – como o de Santa Cruz, presidido pelo magnata croata do agronegócio, Branco Marinkovic – e por organizações de extrema-direita, como a *Unión Juvenil Cruceña* (UJC); e, o que causaria grande comoção internacional, ocorreu o massacre em que foram mortos cerca de 30 camponeses em El Porvenir, no departamento de Pando (DOMINGUES, 2009, p. 30-48).

Esses eventos geraram críticas de diversos Estados e de organizações internacionais, como a ONU e a OEA, às tentativas de “golpe civil” – pois assim foram percebidas, de maneira geral, as ações das elites da *media luna* – contra o governo democraticamente eleito de Evo Morales e do MAS. Silenciaram, contudo, governos como o dos Estados Unidos e como o de Alan Garcia, no Peru. No caso dos Estados Unidos, mais especificamente, foi expulso da Bolívia seu Embaixador, Philip Goldberg, por se haver reunido com membros da oposição em Santa Cruz e, por consequência,

¹⁰⁵ Ver ANEXO II.

haver sido acusado de estar financiando as supostas iniciativas golpistas das elites orientais. Ademais, Hugo Chavez, o qual ofereceu ajuda militar da Venezuela à Bolívia, levantou acusações públicas, referendadas por Evo Morales, de que a CIA estaria por trás do financiamento das ações contestatórias (SERBIN, 2011; DOMINGUES, 2009). Além disso, no plano da solidariedade regional ao governo boliviano, houve a mediação na superação da crise por parte do então nascituro organismo de segurança regional representado pelo Conselho de Defesa Sul-Americano da Unasul, de acordo com os três critérios que, contrariamente à posição venezuelana, foram acordados pelos Estados-membros da organização na Cúpula Extraordinária realizada em Santiago do Chile: que a mediação fosse solicitada pelo governo legítimo da Bolívia; que fosse promovida no sentido de consolidar a institucionalidade democrática e o diálogo entre as partes em conflito; e que evitasse qualquer referência ou questionamento do papel dos Estados Unidos na crise (SERBIN, 2011, p. 338-339).

A resolução da crise e a volta à normalidade institucional, enfim, impôs o equilíbrio de parte a parte, o que somente foi alcançado pela revisão e negociação de grande parte do texto constitucional que fora aprovado pela Assembleia Constituinte – esse processo foi acompanhado e mediado não só pela Unasul e seus Estados-membros, mas também pela ONU, pela OEA, pela Igreja Católica e por igrejas evangélicas e metodistas. Essas negociações, as quais se iniciaram em “mesas” entre o governo central e os prefeitos departamentais, sendo posteriormente encaminhadas para a discussão e deliberação no Congresso Nacional, foram finalizadas com um acordo chancelado pelo MAS, pelo MNR, pela *Unidad Nacional* (UN) e por setores do PODEMOS não ligados diretamente aos autonomistas da *media luna*. Dessa forma, a nova *Constitución Política del Estado* foi modificada em 200 de seus 410 artigos, em questões como: a definição mais clara que a original sobre a unidade do Estado boliviano; a definição de cinco níveis de autonomia; a legalidade das propriedades adquiridas antes da data da promulgação da constituição, independentemente de seu tamanho, as quais não seriam submetidas à limitação imposta no novo texto constitucional – limitação que seria decidida por referendo dirimitório entre cinco mil ou dez mil hectares –, e que Evo Morales abrisse mão da reeleição (DOMINGUES, 2009, p. 36-48; PACTO DE UNIDAD, 2010).

Em meio a todas essas tensões e conflitos, os movimentos sociais mantiveram sua unidade e seu apoio ao governo de Morales e do MAS.

4.1.1. A *Nueva Constitución Política del Estado* e os movimentos e povos indígenas: as transformações institucionais e os potenciais de articulação recursiva dos sujeitos coletivos de direito indígenas.

Festejada como uma “refundação” do Estado boliviano, a *Nueva Constitución Política del Estado* (BOLÍVIA, 2010a), não obstante tenha gerado transformações importantes na sua estrutura institucional, ficou aquém daquilo que pretendiam os movimentos indígenas originários campesinos, e, após haver sido “retalhada” em sua versão original, conforme proposta por uma Assembleia Constituinte com exponencial representação indígena, pelos bisturis dos partidos políticos majoritários, manteve ainda importantes elementos caracterizadores de um Estado tradicional.

Ainda assim, as transformações foram inegáveis, das quais se destacam as seguintes: a caracterização da Bolívia como um Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário, com a adoção das línguas indígenas, juntamente com o espanhol, no âmbito da burocracia estatal, e com o reconhecimento de símbolos das cosmovisões originárias dentre os ícones estatais oficiais; o estabelecimento da autoidentificação como critério para a atribuição de direitos culturais e conexos e do pertencimento étnico; modificações na estrutura e na organização funcional do Estado, como a criação de uma jurisdição indígena originária, o estabelecimento do sufrágio como processo de admissão de magistrados nos diversos níveis da justiça comum e o estabelecimento do regime de autonomias departamentais, regionais, municipais e as autonomias indígenas originárias campesinas; a manutenção, conforme a reforma à anterior constituição feita em 2004, e a facilitação da indicação de candidatos aos pleitos eleitorais pelos movimentos sociais; e, no âmbito dos territórios sob o regime de autonomia indígena originária campesina, a gestão e administração de recursos naturais renováveis; a necessidade de consulta prévia, livre e informada relacionada às políticas legislativas, executivas e administrativas que as afetem, e a possibilidade, nos marcos da política externa do país, de estabelecerem seus próprios intercâmbios internacionais.

A *Nueva Constitución Política del Estado*, está dividida em cinco partes, além das disposições transitórias, derogatória e final. As cinco partes, perfazendo um total de 411 artigos e subdivididas em títulos e capítulos, são assim denominadas: a primeira parte, *Bases Fundamentales del Estado/ Derechos, Deberes y Garantías*; a segunda parte, *Estructura y Organización Funcional del Estado*; a terceira parte, *Estructura y Organización Territorial del Estado*; a quarta parte, *Estructura y Organización*

Econômica del Estado, e a quinta parte, *Jerarquía Normativa y Reforma de la Constitución*. E o conteúdo do documento completa-se por um preâmbulo que precede essas disposições e cumpre a função de vetor interpretativo da carta constitucional.

Reconhecendo a diversidade de sua população multicultural e recorrendo a alguns dos símbolos das cosmovisões indígenas originárias, como a citação do termo andino “*Pachamama*”¹⁰⁶, o preâmbulo propõe a construção de um novo Estado, a refundação da Bolívia em memória aos mártires das diversas lutas empreendidas pelos povos bolivianos desde as sublevações indígenas anticoloniais. Em relação ao rompimento com o neoliberalismo, o preâmbulo propõe a superação do Estado colonial, republicano e neoliberal pelo *Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario* construído coletivamente. O elemento republicano, apesar da rejeição no preâmbulo, é literalmente apontado como fundamento do Estado no artigo 11 da Constituição.

A primeira parte da Constituição, composta de três títulos (*Bases Fundamentales del Estado, Derechos Fundamentales y Garantías e Deberes*), traz disposições importantes no que diz respeito às bases ideológicas da conformação do Estado e aos direitos e deveres ligados à questão indígena.

Sob o Título I, referente às bases fundamentais do Estado, estabelece-se a definição do Estado boliviano como “*Unitário Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías*”, o qual se funda em “*la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país*”. Apesar da referência às autonomias, à descentralização e à plurinacionalidade do país, diversos dispositivos da Constituição garantem a unidade territorial sob a autoridade do governo central.

No que diz respeito aos direitos coletivos indígenas, a primeira parte da Constituição confere aos povos e nações indígenas originárias campestres, devido à sua existência pré-colonial e ao domínio ancestral sobre seus territórios, no marco da unidade do Estado, os direitos à autonomia, ao autogoverno, à sua cultura, ao reconhecimento de suas instituições e à consolidação de suas entidades territoriais. Em relação à constituição plural do país, estabelece que o povo boliviano é composto pela totalidade de bolivianos e bolivianas, pelas nações e povos indígenas originários

¹⁰⁶ Divindade multifacetada, *Pachamama* é comumente identificada com a “Mãe Terra”, também citada como *Madre Tierra* no preâmbulo.

campesinos e pelas comunidades interculturais e afro-bolivianas. Garante, ainda, a liberdade de religião, aí incluídas as cosmovisões indígenas originárias, e estabelece como idiomas oficiais, além do castelhano, todos os idiomas dos povos e nações indígenas originárias campesinas¹⁰⁷, sendo que todos os órgãos do governo plurinacional devem utilizar em seus atos pelo menos um idioma oficial além do castelhano. Inclui, ademais, como um dos símbolos oficiais do país a *wiphala*¹⁰⁸.

Ainda sob o Título I da primeira parte da Constituição, no capítulo que trata dos princípios, valores e fins do Estado, além do princípio da soberania popular, reconhecido no artigo 7º, estabelece-se uma plêiade de princípios a regerem o Estado boliviano, plêiade esta que se consubstancia em uma curiosa composição de princípios próprios do Estado democrático-liberal com aqueles advindos das culturas indígenas originárias. Nesse sentido, merece ser citado o artigo 8º da *Nueva Constitución*:

Artículo 8. I. El Estado asume e promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).

II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementaridad, armonía, transparência, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género em la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien.

Prossegue o capítulo, em seu artigo 9º, indicando os fins e as funções essenciais do Estado, dos quais destacam-se: promover a descolonização, com o fim de consolidar as identidades plurinacionais; fomentar o diálogo intracultural, intercultural e plurilíngüe, e reafirmar e consolidar a unidade do país, preservando a diversidade plurinacional como patrimônio histórico e humano.

¹⁰⁷ São expressamente citados, no artigo 5º da *Nueva Constitución*, os seguintes idiomas oficiais: *aymara, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chimán, ese ejja, guaraní, guarasu'we, guarayu, itonama, leco, machajuyai-kallawaya, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uru-chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré e zamuco.*

¹⁰⁸ Tanto no preâmbulo, com a citação de *Pachamama*, quanto na primeira parte da Constituição, com a inclusão da *wiphala* como um dos símbolos oficiais do país, nota-se um predomínio da utilização de elementos das cosmovisões indígenas andinas sobre aqueles das cosmovisões das populações indígenas das terras baixas.

Por fim, no capítulo terceiro do Título I da Constituição, estabelece-se como sistema de governo a forma democrática participativa, representativa e comunitária, sendo tais definições dispostas no artigo 11, *in verbis*:

Artículo 11. I. La República de Bolivia adopta para su gobierno la forma democrática participativa, representativa y comunitaria, com equivalencia de condiciones entre hombres y mujeres.

II. La democracia se ejerce de las siguientes formas, que serán desarrolladas por la ley:

- 1. Directa y participativa, por medio del referendo, la iniciativa legislativa ciudadana, la revocatoria de mandato, la asamblea, el cabildo y la consulta previa. Las asambleas y cabildos tendrán carácter deliberativo conforme a Ley.*
- 2. Representativa, por medio de la elección de representantes por voto universal, directo y secreto, conforme a Ley.*
- 3. Comunitaria, por medio de la elección, designación o nominación de autoridades y representantes por normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, entre otros, conforme a Ley.*

Como se pode deprender da leitura do artigo 11 da *Nueva Constitución*, o sistema de governo da Bolívia compreende, além das esferas usuais da democracia, a esfera denominada comunitária, conceito que fundamenta as subseqüentes normas constitucionais que garantem uma ampla autonomia aos povos e nações indígenas, tanto no que diz respeito ao seu autogoverno e gestão dos seus territórios e recursos naturais quanto na participação garantida pela carta constitucional nos órgãos estatais de escopo nacional, regional, departamental e municipal.

Essas disposições contidas na parte inicial da Constituição assentam as bases da refundação do Estado boliviano e abrem caminho para as demais normas constitucionais referentes aos direitos dos povos indígenas. De modo a sistematizar o extenso conteúdo constitucional no que diz respeito ao reconhecimento dos povos e nações indígenas como um sujeito coletivo de direitos, é que abaixo são desenvolvidos os seguintes eixos temáticos: a questão da autoidentificação cultural como geradora de direitos específicos; a questão da reinvenção do Estado boliviano, interpretada a partir da ótica da nova estrutura e organização funcional do Estado; e a questão da organização territorial e da gestão dos recursos naturais do Estado boliviano em função desse sujeito coletivo de direitos.

4.1.1.1. *A questão da autoidentificação cultural como geradora de direitos específicos.*

Ao tratar desse tema, é importante ressaltar duas disposições constitucionais, contidas nos artigos 21 e 30, as quais versam, respectivamente, sobre o direito à autoidentificação cultural e sobre os direitos específicos conferidos às populações indígenas.

O direito à autoidentificação cultural é o primeiro dos direitos civis listados na *Nueva Constitución*, e é aquele que garante que cada boliviano ou boliviana livremente identifique-se como membro de uma das etnias, ou nações, que conformam a população do país. A grande questão dessa autoidentificação é que, na medida em que são reconhecidos direitos específicos a essas populações indígenas, o fato de os indivíduos escolherem, de forma voluntarista, seu vínculo de pertencimento a uma dessas etnias garante-lhes automaticamente a titularidade dos direitos específicos reconhecidos. Esse é o fundamento jurídico do fenômeno das *etnogêneses*, ou seja, a recuperação ou apropriação da herança cultural pregressa para fundamentar a ação política atual (BARTOLOMÉ, 2006).

Os direitos específicos das populações indígenas previstos na *Nueva Constitución* são precedidos da definição do sujeito coletivo desses direitos da seguinte forma: “*Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparte identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existência es anterior a la invasión colonial espanhola*”. É possível notar que a própria definição de nação ou povo indígena comporta dois elementos: o indígena originário e o campesino. Esses elementos compreendem os discursos utilizados pelos movimentos indígenas em momentos históricos diferenciados, o elemento campesino advindo do período em que as reivindicações dos indígenas confundiam-se com as reivindicações da esquerda no país e o elemento indígena originário mais identificado com o discurso autonomista e defensor dos direitos coletivos *lato sensu*, empreendido pelo movimento indigenista a partir da segunda metade dos anos 1980.

A partir dessa definição, a Constituição lista em dezoito itens do artigo 30, levando em consideração a unidade do Estado, os seguintes direitos específicos aos povos e nações indígenas originários campesinos:

1. A existir libremente

2. *A su identidad cultural, creencia religiosa, espiritualidades, prácticas y costumbres, y a su propia cosmovisión.*
3. *A que la identidad cultural de cada uno de sus miembros, si así lo desea, se inscriba junto a la ciudadanía boliviana em su cédula de identidad, pasaporte u otros documentos de identificación com validez legal.*
4. *A la libre determinación y territorialidad.*
5. *A que sus instituciones sean parte de la estructura general del Estado.*
6. *A la titulación colectiva de terras y territorios.*
7. *A la protección de sus lugares sagrados.*
8. *A crear y administrar sistemas, medios y redes de comunicación propios.*
9. *A que sus saberes y conocimientos tradicionales, su medicina tradicional, sus idiomas, sus rituales y sus símbolos y vestimentas sean valorados, respetados y promocionados.*
10. *A vivir em um medio ambiente sano, com manejo y aprovechamiento adecuado de los ecosistemas.*
11. *A la propiedad intelectual colectiva de sus saberes, ciencias y conocimientos, así como a su valoración, uso, promoción y desarrollo.*
12. *A uma educación intracultural, intercultural y plurilingüe em todo el sistema educativo.*
13. *Al sistema de salud universal y gratuito que respete su cosmovisión y prácticas tradicionales.*
14. *Al ejercicio de sus sistemas políticos, jurídicos y económicos acord a su cosmovisión.*
15. *A ser consultados mediante procedimientos apropiados, y en particular a través de sus instituciones, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles. En este marco, se respetará y garantizará el derecho a la consulta previa obligatoria, realizada por el Estado, de buena fe y concertada, respecto a la explotación de los recursos naturales no renovables en el territorio que habitam.*
16. *A la participación em los beneficios de la explotación de los recursos naturales em sus territórios.*
17. *A la gestión territorial indígena autónoma, y al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales renovables existentes em su territorio sin perjuicio de los derechos legítimamente adquiridos por terceros.*
18. *A la participación em los órganos e instituciones del Estado.*

Esses direitos garantem uma autonomia verdadeiramente grande aos povos e nações indígenas na Bolívia e, como se pode inferir da lista de direitos, gera efeitos profundos na organização estatal, na medida em que reverbera em importantes elementos do Estado, como o território, os serviços públicos, o sistema político e de tomada de decisão, os recursos naturais, a esfera da prestação jurisdicional, as políticas públicas culturais e educacionais e, inclusive, o registro e garantia de propriedade intelectual sobre os produtos culturais indígenas. Desse modo, reforça-se o argumento de que realmente procedeu-se, na Bolívia, a uma reinvenção do Estado, conforme desenvolvido abaixo.

4.1.1.2. O Estado boliviano e sua nova estrutura e organização funcional.

Um dos principais aspectos da *Nueva Constitución* é a organização funcional do Estado por ela estabelecida, com a inclusão, na sua estrutura, de uma esfera indígena autônoma, além daquelas usuais nos regimes democrático-liberais. Nesse sentido, a Segunda Parte da Constituição traz importantes disposições que amplificam os direitos indígenas em pelo menos três aspectos funcionais do Estado: no Poder Legislativo, nas regras acerca da representação política desse segmento social e no Poder Judiciário.

No que diz respeito ao Legislativo, a *Nueva Constitución* estabelece duas garantias fundamentais aos povos e nações indígenas originários campesinos: a criação das circunscrições eleitorais especiais indígenas originárias campesinas e a garantia de sua representação proporcional na Assembleia Legislativa Plurinacional¹⁰⁹. Tais normas proporcionam a ampliação da participação política dos grupos indígenas, de modo que, devido a essa ampliação da participação política, podem mais facilmente articular-se para promover tanto a manutenção dos referidos direitos como a sua posterior regulamentação¹¹⁰. Qualquer rompimento dessa estrutura institucional, portanto, teria que passar pelo crivo das representações indígenas na Assembleia Legislativa Plurinacional, de modo que apenas uma quebra da ordem institucional, com o estabelecimento de um novo poder constituinte originário, para promover uma regressão no reconhecimento dos direitos dos povos e nações indígenas na Bolívia.

Em relação à representação política, a Constituição boliviana garante que candidatos aos cargos eletivos poderão ser lançados tanto por partidos políticos como por agrupamentos de cidadania (leia-se, organizações não-governamentais e movimentos sociais) e por organizações das nações e povos indígenas originários campesinos, em igualdade de condições¹¹¹. Se tal disposição identifica-se com a promoção da democracia participativa e representativa, as seguintes reforçam o elemento da democracia comunitária previsto nas normas relativas ao novo sistema de governo da Bolívia. Ainda que sob supervisão do Órgão Eleitoral de escopo nacional, os procedimentos eleitorais nas circunscrições indígenas seguirão as formas tradicionais

¹⁰⁹ Artigos 146 e 147 da *Nueva Constitución*.

¹¹⁰ O que de fato ocorreu, na medida em que foram aprovadas e entraram em vigor, recentemente, as cinco leis de regulamentação da *Nueva Constitución*, conforme explorado adiante.

¹¹¹ Artigo 209 da *Nueva Constitución*.

desses povos e nações, em todas as instâncias de escolha autônoma estabelecidas para essas populações¹¹².

No plano do Judiciário boliviano, contudo, é que residem as transformações mais radicais da estrutura institucional estatal. Além de modificações que ampliam a democracia participativa, como o caráter eletivo de todos os cargos de magistrados nos tribunais superiores e de jurisdição especial bolivianos e a garantia da representação indígena nesses órgãos (exceto, quanto à representação indígena, o Tribunal Supremo de Justiça)¹¹³, a criação de uma jurisdição especial indígena originária campesina é a mais profunda transformação funcional do Estado¹¹⁴. A previsão de uma jurisdição indígena originária campesina se fundamenta no exercício das funções jurisdicionais por meio de suas próprias autoridades e com a aplicação de seus princípios, valores culturais, normas e procedimentos.

Um dos aspectos do estabelecimento de uma jurisdição especial indígena que merece uma grande atenção é como se diferenciarão os casos a serem submetidos à jurisdição indígena e à jurisdição ordinária. Os fundamentos para a solução desta questão são estabelecidos no artigo 191 da *Nueva Constitución*, o qual merece transcrição:

- I. *La jurisdicción indígena originario campesina se fundamenta en un vínculo particular de las personas que son miembros de la respectiva nación o pueblo indígena originario campesino.*
- II. *La jurisdicción indígena originario campesina se ejerce en los siguientes ámbitos de vigencia personal, material y territorial:*
 1. *Están sujetos a esta jurisdicción los miembros de la nación o pueblo indígena originario campesino, sea que actúen como actores o demandado, denunciante o querellante, denunciado o imputado, recurrentes o recurridos.*
 2. *Esta jurisdicción conoce los asuntos indígena originario campesinos de conformidad a lo establecido en una Ley de Deslinde Jurisdiccional.*
 3. *Esta jurisdicción se aplica a las relaciones y hechos jurídicos que se realizan o cuyos efectos se producen dentro de la jurisdicción de un pueblo indígena originario campesino.*

Conforme se depreende da leitura do artigo, a jurisdição especial indígena tem as linhas gerais de suas competências *ratione personae*, *ratione materiae* e *ratione loci*

¹¹² Artigos 210 e 211 da *Nueva Constitución*.

¹¹³ Além da jurisdição ordinária, o Judiciário boliviano tem duas jurisdições especiais: a agroambiental e a indígena. Seus tribunais superiores são: o Tribunal Supremo de Justiça e o Tribunal Constitucional Plurinacional.

¹¹⁴ Artigos 190, 191 e 192 da *Nueva Constitución*.

traçadas na própria Constituição. Nesse sentido, em relação à competência em razão da pessoa, o mesmo direito civil à autoidentificação cultural que gera direitos específicos ao seu titular, também gera deveres, entre eles o de ser passível de submissão à jurisdição indígena. Quanto à matéria, estabelece que os assuntos indígenas lhe sejam submetidos, determinando que essa qualificação material será regulamentada por uma Lei de Deslinde Jurisdicional. E quanto ao território, dispõe que a jurisdição especial indígena aplicar-se-á nos territórios indígenas.

A regulamentação desses dispositivos, mais especificamente a *Ley de Deslinde Jurisdiccional*, já tem um anteprojeto que tramita atualmente na Bolívia, tendo sido apresentado, em junho de 2010, à consulta popular junto às populações indígenas. Como a feitura do anteprojeto contou com a participação e intervenção das organizações indígenas, as opiniões do segmento social têm sido no sentido de dar continuidade à tramitação do dispositivo. Toda a tramitação do projeto de lei é impulsionada e fiscalizada pelo *Viceministério de Justicia Indígena Originario Campesina* (BOLÍVIAb, 2010).

Quanto ao conteúdo do *Anteproyecto de Ley de Deslinde Jurisdiccional* (BOLÍVIAc, 2010), reforça os dispositivos constitucionais, estabelecendo como critério primário de submissão dos casos à jurisdição especial indígena o elemento territorial, de modo que reforça ainda mais a autonomia territorial indígena originária campesina. Os outros critérios de competência jurisdicional serviriam como meios subsidiários na determinação da competência da jurisdição indígena, sendo o Tribunal Constitucional Plurinacional competente para resolver os conflitos de competência, como já prevê a *Nueva Constitución*¹¹⁵.

Completam-se as disposições constitucionais referentes à jurisdição especial indígena com o reconhecimento da obrigatoriedade das decisões proferidas nessa esfera, com a possibilidade de intervenção do aparato do Estado para garantir seu cumprimento¹¹⁶, e com a disposição que literalmente estabelece a mesma hierarquia para a jurisdição indígena e a jurisdição ordinária¹¹⁷.

Essas são algumas das razões que mais fortemente sustentam o argumento de que a transformação institucional que ocorreu na Bolívia foi efetivamente uma reinvenção do Estado. As considerações acerca dos efeitos da *Nueva Constitución* sobre

¹¹⁵ Artigo 202, 11 da *Nueva Constitución*.

¹¹⁶ Artigo 192 da *Nueva Constitución*.

¹¹⁷ Artigo 179 da *Nueva Constitución*.

a questão territorial e de gestão os recursos naturais, conforme desenvolvida a seguir, visa a reforçar o mesmo argumento.

4.1.1.3. A questão territorial e de gestão dos recursos naturais.

As previsões referentes aos direitos dos povos e nações indígenas, devido à extensão de seus direitos e autonomia, reverberam, também, na organização territorial do Estado boliviano e nas normas acerca da gestão e do aproveitamento econômico dos recursos naturais, conforme a Terceira e a Quarta Partes da *Nueva Constitución*, respectivamente intituladas *Estructura y Organización Territorial del Estado* e *Estructura y Organización Económica del Estado*.

No que diz respeito à organização territorial do Estado boliviano, a *Nueva Constitución* estabelece que, além dos departamentos, províncias e municípios, a divisão territorial do país compreende, também, os territórios indígenas originários campesinos¹¹⁸. Além de conferir um amplo grau de autonomia às unidades territoriais boliviana tradicionais (departamentos, províncias e municípios), o reconhecimento dos territórios indígenas, em virtude da pré-existência de suas populações ao próprio Estado boliviano¹¹⁹, confere também a esses territórios um amplo grau de autonomia, principalmente porque as definições das competências constitucionais no Estado boliviano são estabelecidas a partir do território, ou seja, distribuídas entre o governo central e as demais esferas de autonomia territorial. A *Nueva Constitución* prevê, também, a conformação de regiões administrativas entre municípios e províncias dentro de um mesmo departamento¹²⁰ e de *mancomunidades* entre municípios, regiões e territórios indígenas originários campesinos¹²¹, de modo a empreender conjuntamente planos de desenvolvimento regional.

A carta constitucional boliviana define a autonomia indígena originária campesina como consistindo no “*autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias*”¹²². Apesar de estabelecer em vários momentos a

¹¹⁸ Artigo 269 da *Nueva Constitución*.

¹¹⁹ Artigo 270 da *Nueva Constitución*.

¹²⁰ Artigos 280 a 282 da *Nueva Constitución*.

¹²¹ Artigo 273 da *Nueva Constitución*.

¹²² Artigo 289 da *Nueva Constitución*.

submissão das autonomias indígenas à Constituição e à lei, garante-lhes, nesses limites, a autodeterminação, a autorregulação com base em suas próprias normas, estatutos e procedimentos, a consulta prévia e o autogoverno¹²³.

Conforme exposto anteriormente, a definição constitucional das competências das unidades estatais dá-se com base nas divisões territoriais do Estado, sendo essas competências de quatro tipos: privativas, ou aquelas que pertencem ao governo central e não podem ser delegadas para outras esferas estatais; exclusivas, ou aquelas que determinado nível de governo tem, com as faculdades de legislar, regulamentar e executar, mas que podem ser delegadas para outros níveis de governo; concorrentes, ou aquelas em que a competência de legislar é do governo central e os demais níveis de governo podem simultaneamente regulamentar e executar; e compartilhadas, ou aquelas sujeitas a uma legislação básica da Assembleia Legislativa Plurinacional e à regulamentação e execução pelas entidades territoriais autônomas¹²⁴. Todas as demais competências residuais são atribuídas ao governo central¹²⁵.

Além das competências usuais conferidas aos municípios e às regiões¹²⁶, os territórios indígenas autônomos ainda detêm uma lista de competências exclusivas, compartilhadas e concorrentes que lhes garante um amplo grau de autonomia. Essas disposições estão previstas no artigo 304 da *Nueva Constitución*:

I. Las autonomias indígena originario campesinas podrán ejercer las siguientes competencias exclusivas:

- 1. Elaborar su Estatuto para el ejercicio de su autonomía conforme la Constitución y la ley.*
- 2. Definición y gestión de formas propias de desarrollo económico, social, político, organizativo y cultural, de acuerdo con su identidad y visión de cada pueblo.*
- 3. Gestión y administración de los recursos naturales renovables, de acuerdo a la Constitución.*
- 4. Elaboración de Planes de Ordenamiento Territorial y de uso de suelos, en coordinación con los planes del nivel central del Estado, departamentales, y municipales.*
- 5. Electrificación en sistemas aislados dentro de su jurisdicción.*
- 6. Mantenimiento y administración de caminos vecinales y comunales.*
- 7. Administración y preservación de áreas protegidas en su jurisdicción, en el marco de la política del Estado.*
- 8. Ejercicio de la jurisdicción indígena originaria campesina para la aplicación de justicia y resolución de conflictos a través de normas y procedimientos propios de acuerdo a la Constitución y la ley.*

¹²³ Artigos 290 a 296 da *Nueva Constitución*.

¹²⁴ Artigo 297 da *Nueva Constitución*.

¹²⁵ Artigo 297, II da *Nueva Constitución*.

¹²⁶ Artigo 303 da *Nueva Constitución*.

9. *Deporte, esparcimiento y recreación.*
10. *Patrimonio cultural, tangible e intangible. Resguardo, fomento y promoción de sus culturas, arte, identidad, centros arqueológicos, lugares religiosos, culturales y museos.*
11. *Políticas de Turismo.*
12. *Crear e administrar tasas, patentes y contribuciones especiales en el ámbito de su jurisdicción.*
13. *Administrar los impuestos de su competencia en el ámbito de su jurisdicción.*
14. *Elaborar, aprobar y ejecutar a sus programas de operaciones y su presupuesto.*
15. *Planificación y gestión de la ocupación territorial.*
16. *Vivienda, urbanismo y redistribución poblacional conforme a sus prácticas culturales en el ámbito de su jurisdicción.*
17. *Promover y suscribir acuerdos de cooperación con otros pueblos y entidades públicas y privadas.*
18. *Mantenimiento y administración de sus sistemas de microriego.*
19. *Fomento y desarrollo de su vocación productiva.*
20. *Construcción, mantenimiento y administración de la infraestructura necesaria para el desarrollo en su jurisdicción.*
21. *Participar, desarrollar y ejecutar los mecanismos de consulta previa, libre e informada relativos a la aplicación de medidas legislativas, ejecutivas y administrativas que los afecten.*
22. *Preservación del hábitat y el paisaje, conforme a sus principios, normas y prácticas culturales, tecnológicas, espaciales e históricas.*
23. *Desarrollo y ejercicio de sus instituciones democráticas conforme a sus normas y procedimientos propios.*

II. Las autonomías indígena originario campesinas podrán ejercer las siguientes competencias compartidas:

1. *Intercambios internacionales en el marco de la política exterior del Estado.*
2. *Participación y control en el aprovechamiento de áridos.*
3. *Resguardo y registro de los derechos intelectuales colectivos, referidos a conocimientos de recursos genéticos, medicina tradicional y germoplasma, de acuerdo con la ley.*
4. *Control y regulación a las instituciones y organizaciones externas que desarrollen actividades en su jurisdicción, inherentes al desarrollo de su institucionalidad, cultura, medio ambiente y patrimonio natural.*

III. Las autonomías indígena originario campesinas podrán ejercer las siguientes competencias concurrentes:

1. *Organización, planificación y ejecución de políticas de salud en su jurisdicción.*
2. *Organización, planificación y ejecución de planes, programas y proyectos de educación, ciencia, tecnología, e investigación, en el marco de la legislación del Estado.*
3. *Conservación de recursos florestales, biodiversidad y medio ambiente.*
4. *Sistemas de riego, recursos hídricos, fuentes de agua y energía, en el marco de la política del Estado, al interior de su jurisdicción.*
5. *Construcción de sistemas de microriego.*
6. *Construcción de caminos vecinales y comunales.*
7. *Promoción de la construcción de infraestructuras productivas.*

8. *Promoción y fomento a la agricultura e ganadería.*
9. *Control y monitoreo socioambiental a las actividades hidrocarbuníferas y mineras que se desarrollan en su jurisdicción.*
10. *Sistemas de control fiscal y administración de bienes y servicios.*

IV. Los recursos necesarios para el cumplimiento de sus competencias serán transferidos automáticamente por el Estado Plurinacional de acuerdo a la ley.

Diante dessas disposições acerca das competências das autonomias indígenas, pode-se deprender que essa esfera detém poderes muito amplos de autogestão, na medida em que assume determinadas competências estratégicas, como a elaboração de seus próprios estatutos, a gestão dos recursos naturais e do seu ordenamento territorial, exercício de jurisdição especial e hierarquicamente equivalente às demais, competências tributárias, aplicação de seu orçamento, cooperação com outros atores nacionais e internacionais, gestão dos direitos de propriedade intelectual sobre seu patrimônio cultural e ambiental, e gestão de recursos naturais não-renováveis, como o controle das atividades hidrocarboníferas e de mineração, em seus territórios. Percebe-se da leitura do dispositivo, ainda, que o exercício das competências das autonomias indígenas será custeado por meio da transferência de recursos do Estado Plurinacional, o que estabelece a direta obrigação do Estado em promover os direitos indígenas sob o manto da autonomia, inclusive a financeira.

No que diz respeito à organização econômica do Estado boliviano, conforme a Quarta Parte da *Nueva Constitución*, o reconhecimento de alguns conceitos relacionados à questão da promoção dos direitos indígenas, no aspecto eminentemente econômico do desenvolvimento e da sobrevivência desses povos e nações, estabelece, concomitantemente, a obrigação de o Estado boliviano desenvolver políticas setoriais destinadas a garantir a reprodução humana e cultural das comunidades indígenas¹²⁷. Esses conceitos advêm de dois conceitos principais e inter-relacionados: o de economia plural e o de economia comunitária.

O conceito central no modelo de organização econômica da Bolívia é o de economia plural, por estar esta constituída das formas de organização econômica comunitária, estatal, privada e social cooperativa¹²⁸. A Constituição determina que a economia plural, ademais, deverá articular essas formas de organização econômica com

¹²⁷ Artigos 334 a 338 da *Nueva Constitución*.

¹²⁸ Artigo 306 da *Nueva Constitución*.

base nos princípios de complementaridade, reciprocidade, solidariedade, redistribuição, igualdade, segurança jurídica, sustentabilidade, equilíbrio, justiça e transparência.

Entre essas formas de organização econômica, aquela identificada com as práticas e tradições indígenas é a comunitária, a qual compreende “*los sistemas de producción y reproducción de la vida social, fundados en los principios y visión propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos*”¹²⁹. Essa forma de organização econômica, além das questões ligadas à reprodução dos grupos indígenas, encerra também um conteúdo simbólico, na medida em que se assemelha à prática originária dos *ayllus*.

A partir dessa concepção autóctone de titularidade coletiva da terra, a Constituição reconhece essa titularidade coletiva da terra para as comunidades indígenas originárias campesinas¹³⁰ e garante dotações de terras fiscais para as referidas comunidades¹³¹.

Além disso, há na *Nueva Constitución* uma série de determinações relacionadas à gestão e ao aproveitamento econômico de determinados recursos naturais por parte dos povos indígenas, como, por exemplo, o sistema de registro de direitos de propriedade intelectual sobre a biodiversidade em benefício de sujeitos sociais locais¹³², o aproveitamento dos recursos florestais amazônicos pelas populações indígenas das terras baixas¹³³ e o sistema de consultas das populações indígenas nas políticas ambientais e garantia de participação no aproveitamento econômico dos recursos naturais¹³⁴. Por fim, a Constituição confere *status* de patrimônio cultural e elemento de coesão social à coca, conforme a seguinte disposição, na primeira parte do artigo 384 da *Nueva Constitución*: “*El Estado protege a la coca originaria y ancestral como patrimonio cultural, recurso natural renovable de la biodiversidad de Bolivia, y como factor de cohesión social; en su estado natural no es estupefaciente*”.

Submetida a referendo popular em janeiro de 2009, a NCPE foi aprovada por maioria de 61,43% dos votos. No meio rural, o “sim” no referendo venceu com maioria de 82% dos votos válidos, ao passo que no meio urbano essa maioria foi de apenas 52%. Conquanto ao tempo da aprovação da NCPE as expectativas ainda apontassem dificuldade na sua regulamentação, devido aos não desprezíveis 38,57% de repúdio ao

¹²⁹ Artigo 307 da *Nueva Constitución*.

¹³⁰ Artigo 393 e 394 da *Nueva Constitución*.

¹³¹ Artigo 395 da *Nueva Constitución*.

¹³² Artigo 381 da *Nueva Constitución*.

¹³³ Artigos 388, 391 e 392 da *Nueva Constitución*.

¹³⁴ Artigos 352 e 353 da *Nueva Constitución*.

texto constitucional no referendo popular, no dia 19 de julho de 2010 foi aprovada a última das cinco principais leis destinadas a regulamentar seus dispositivos, a chamada *Ley Marco de Autonomías y Descentralización* (BOLÍVIAd, 2010). As outras quatro leis do pacote de regulamentação aprovado pela Assembléia Legislativa Plurinacional são: a *Ley del Tribunal Constitucional*, a *Ley del Régimen Electoral*, a *Ley del Órgano Judicial* e a *Ley del Órgano Electoral Plurinacional* (BOLÍVIAd, 2010).

A *Ley Marco de Autonomías y Descentralización*, mais especificamente, é formada por 8 títulos, 149 artigos e 17 disposições finais, sendo responsável por regular os procedimentos para a elaboração dos estatutos autônômicos e as cartas orgânicas, o regime econômico e financeiro, a coordenação entre o nível central e as entidades territoriais descentralizadas e autônomas e a transferência e delegação de competências. Em relação ao tema econômico e financeiro, estabelece um Fundo de Produção e Solidariedade que será um mecanismo que financiará os projetos produtivos e estratégicos das autonomias e que contempla, também, um mecanismo para compensar os governos autônomos que se encontrem em situação de desvantagem econômica.

4.1.2. Tensões e polarizações após a adoção da Constituição: o segundo mandato de Morales e do MAS/IPSP.

Na esteira dos 61,5% alcançados no referendo aprovador da *Nueva Constitución Política del Estado* – o “não” venceu em Pando, Beni, Santa Cruz e Tarija – e dos 80,7% de maioria nacional que a limitação das propriedades rurais em cinco mil hectares alcançou, vencendo os cinco mil sobre os dez mil hectares em todos os departamentos, Evo Morales e o MAS receberam, nas eleições nacionais de 2009, exponenciais 64% dos votos (OEP, 2010). Assim, além da Presidência, o MAS também conquistou a maior parte das vagas: dos 36 senadores, 26 são do MAS; dos 68 deputados uninominais, 49 são do partido; e do total de 53 deputados plurinominais, 33 também foram eleitos pelo MAS (OEP, 2010).

Nas eleições regionais de 2010, os governadores¹³⁵ eleitos, à exceção dos departamentos de Beni, Santa Cruz e Tarija, foram todos do MAS, apesar de as porcentagens eleitorais haverem caído em alguns dos departamentos nos quais o MAS detinha supremacia eleitoral incontestável: em La Paz, o governador do MAS foi eleito

¹³⁵ Com a nova constituição, todos os departamentos se tornaram autônomos após referendos, de modo que o chefe dos Executivos departamentais passou a ser nomeado governador.

com 50% dos votos; em Oruro, com 59,7%; em Potosí, com 66,9%; em Cochabamba, com 61,9%; em Chuquisaca, com 53,7%; e em Pando, departamento no qual a vitória do MAS foi uma novidade, o governador eleito recebeu 49,7%, com 1% a mais que o segundo lugar (OEP, 2010). No que diz respeito às eleições municipais, ainda que o MAS tenha feito a maior parte dos *alcaldes* nos departamentos das terras altas e em Cochabamba, sua média nacional de votos foi bem menor do que nas eleições departamentais e nacionais, havendo figurado com apenas 34,5% dos votos (OEP, 2010).

De qualquer forma, o apoio amplo e incondicional dos movimentos indígenas a Evo Morales e ao MAS, bem como os discursos que próceres do governo costumavam proclamar de valorização dos elementos da economia e da democracia comunitárias e da “refundação” do Estado boliviano em novas bases, superando o Estado liberal moderno, esses se desvaneceram. Há, em outras palavras, e semelhantemente ao que ocorreu no Peru com Ollanta Humala e o Partido Nacionalista Peruano (PNP), uma sobreposição do discurso nacionalista em relação ao discurso indianista que marcara o passado do MAS.

Essa tensão ocorre, principalmente, em função da nova geografia da economia extrativa de gás e petróleo, e das obras de infraestrutura que acompanham sua dinâmica, as quais se localizam, em grande medida, em territórios indígenas. Essa tensão intensifica-se, ademais, pois o governo, flexibilizando sua política anteriormente mais centrada nos argumentos e pautas indígenas, acabou por se aproximar de setores que figuravam como rivais, a exemplo das elites das terras baixas, e das empresas transnacionais brasileiras, as quais executam grande parte dessas obras com recursos provenientes da IIRSA. Os argumentos do governo Morales para a expansão das fronteiras extrativas, em detrimento dos direitos indígenas, é que os recursos pertencem a toda nação boliviana e são necessários para financiar as políticas sociais do governo, focadas nos pobres, e também para os investimentos públicos de maior alcance (BEBBINGTON, 2010).

Contemporaneamente, as transformações institucionais do Estado boliviano, na medida das oportunidades de agência política para os movimentos indígenas com base na garantia dos direitos culturais coletivos, portanto, fundamenta uma clivagem dentro da própria base de apoio do governo, da qual o principal exemplo foram as dissidências de duas importantes organizações, a Confederação dos Povos Indígenas do Oriente Boliviano (CIDOB) e o Conselho Nacional de *Ayllus* e *Markas* do *Qu'illasuyu* (CONAMAQ),

em torno das disputas acerca da construção do trecho II da estrada que liga *Villa Tunari* a *San Ignacio de Moxos* e que cruza o Território Indígena e Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS), em 2011 e 2012.

O caso das duas marchas indígenas de protesto em relação à construção da estrada que corta o TIPNIS, nos anos de 2011 e 2012, e da repressão pelos *marchistas* sofrida e levada a cabo por parte dos agentes do Estado na primeira, pôs em evidência a dificuldade do governo em equalizar o conflito entre os interesses dos indígenas da região amazônica da Bolívia com o desenvolvimento de suas políticas. A estrada, financiada com recursos do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) do Brasil por meio do projeto da Integração da Infraestrutura Regional Sul Americana (IIRSA), além do aporte de recursos que representa, contempla os interesses tanto de cocaleiros colonizadores do vale do Chapare, os quais vêm expandido suas plantações para dentro dos limites do TIPNIS e continuam sendo a principal base de apoio do governo, como das empresas atuantes na prospecção dos hidrocarbonetos e dos próprios setores ligados ao agronegócio, pelas possibilidades logística abertas por este trecho da ligação interoceânica.

Mesmo havendo o governo vencido a consulta às populações afetadas do TIPNIS, por meio da Lei 222, a qual desconstituiu o princípio da intangibilidade absoluta do parque estabelecido pela Lei 180, o resultado dos episódios foi a dissidência de duas das organizações que anteriormente apoiavam o governo, a CIDOB e a CONAMAQ, as quais, por meio do reforço do discurso eminentemente identitário indígena que as diferencia dos sindicatos cocaleiros campestres, buscam por meio dele ampliar seu apoio político e social.

No que diz respeito à CIDOB, organizadora da marcha de protesto à construção da referida estrada, pode-se notar, contemporaneamente, um descolamento maior de sua direção, amplamente influenciada pela ação dos técnicos das ONG's atuantes no oeste boliviano, de suas bases de representação no âmbito das comunidades indígenas propriamente ditas. Nesse sentido, a presidente do Senado boliviano, Gabriela Montaña, em seminário organizado pela *Universidad Pública de El Alto* (UPEA) para debater a questão da consulta popular aos povos indígenas do TIPNIS em relação à construção da estrada, afirmou que as demandas levantadas na oitava marcha da CIDOB giravam em torno de dois temas: a consulta popular e a intangibilidade do parque. No que diz respeito à consulta popular, a senadora afirmou que em relação a esta, uma demanda legítima dos povos indígenas, referendada pela constituição e pelos instrumentos legais

internacionais adotados e internalizados pelo país, não havia oposição, senão intenção de cumprir, por parte dos agentes públicos governamentais, fosse o Executivo ou o próprio Legislativo. Já no que diz respeito à intangibilidade, o que tornaria impossível a construção da estrada, afirmou que esta era uma demanda levada a cabo fundamentalmente pelos técnicos das ONG's como forma de impedir o avanço das negociações e desestabilizar o governo, na medida em que, consultando-se com as lideranças indígenas tradicionais do oeste boliviano, descobriu que estas nem sabiam o que significava o termo “intangibilidade” (UPEA, 2011).

4.2. Ollanta Humala, o Partido Nacionalista Peruano e a tardia ascensão da esquerda no Peru: nacionalismo moderado e eclipse da temática indígena na agenda governamental.

4.2.1. O Movimiento Etnocacerista, a gestação do mito Ollanta e a proposta nacionalista: do militarismo e luta de raças na esquerda do espectro político à formação do Partido Nacionalista Peruano.

No contexto da crise final do governo Fujimori, desenvolveu-se um movimento movido por vetores étnicos e que, como que correndo paralelamente aos processos de organização dos movimentos étnicos, superou a concentração local e regional dos demais, na medida em que articulou desde o seu início, pretensões políticas de alcance nacional: o *Movimiento Etnocacerista*. Foi das fileiras desse movimento que surgiu politicamente o atual presidente peruano Ollanta Humala, o qual, contudo, a partir da campanha eleitoral iniciada em 2005 (eleições de 2006), rompeu com sua agremiação de origem e matizou seu discurso indigenista com as cores do nacionalismo, fundando o *Partido Nacionalista Peruano*. Tal fenômeno apresenta um aspecto que, de certa forma, associa-se a essa fragmentação de identidades coletivas no Peru, qual seja, a da utilização seletiva do discurso indigenista quando da necessidade de conquistar eleitores e de implementar a ação política em nível nacional.

Com uma prédica mística de referência ao glorioso passado incaico, a doutrina etnocacerista transplantou o conceito marxista da luta de classes para o de luta de raças, o qual, juntamente com o militarismo e o ultranacionalismo antissistêmico, conformam sua base ideológica (HUMALA TASSO, 2001). A gestação do etnocacerismo, encarnando a exacerbação da tradição personalista da política latino-americana dos

últimos dois séculos, deve-se a D. Isaac Humala, um advogado militante de esquerda, pai, entre outros, de Ollanta e Antauro Humala, e que, ao cunhar a referida doutrina, “previu” que caberia a um dos Humala tornar-se presidente do Peru. Fazia-o sob o manto do mito do *Pachacútec*, do “eterno retorno do Inca”, e indicava que a maneira mais rápida de fazê-lo seria por meio da carreira militar: ao cabo, a escolha de Ollanta e Antauro. Foi exatamente no âmbito das instituições militares que a referida doutrina surgiu enquanto movimento político, quando em 1989 Antauro Humala, aproveitando-se do descontentamento de jovens militares formados nas lutas internas contra as guerrilhas, funda um primeiro núcleo de tenentes etnocaceristas (HUBER *et. al.*, 2011).

A repercussão em nível nacional do movimento etnocacerista, contudo, somente ocorre a partir do “Levante de Locumba”, a rebelião militar liderada pelos irmãos Humala no final de outubro de 2000, com a tomada das instalações da *Southern Peru Copper Corporation*, a qual precipitou a renúncia de Fujimori alguns dias depois, por fax e direto do Japão, em 8 de novembro. Diante da renúncia, os insubordinados depõem armas e, mediante o reconhecimento do governo interino de Valentín Paniagua, são anistiados, e Ollanta Humala é transformado em adido militar do Peru na Coreia do Sul (HUBER *et. al.*).

Na esteira dessa rebelião armada e do lançamento do Manifesto Etnocacerista, Antauro Humala dedica-se, entre 2001 e 2005, a construir o “mito Ollanta”, e com a ajuda de algumas centenas de jovens “acobreados”, em sua maior parte licenciados do Exército peruano, passa a difundir o etnocacerismo nas zonas urbanas e rurais de todo o centro sul andino, por meio do periódico quinzenal intitulado *Ollanta*. A relação entre Ollanta Humala e o etnocacerismo, todavia, deteriora-se a partir de 2005, quando Antauro e cerca de setecentos reservistas identificados com o movimento promovem outro levante armado, com a tomada, nos primeiros meses do ano, de uma delegacia da cidade de Andahuaylas, o qual ficou conhecido como “*andahuaylazo*”. Diante desse acontecimento, em sua recente volta da Coreia, e por haver despontado nas pesquisas eleitorais como suposto candidato à presidência, Ollanta Humala rechaça publicamente o etnocacerismo e, no ano seguinte, funda o Partido Nacionalista Peruano, concorrendo nas eleições de 2006 sob a etiqueta formal de *Unión por el Peru* (HUBER *et. al.*).

A partir daí, acontece a ascensão eleitoral de Ollanta Humala, pois, ainda que não tenha obtido a vitória no pleito eleitoral de 2006, mesmo após ter vencido no primeiro turno, o candidato obteve, no segundo turno, 47,4% dos votos para presidente,

contra os 52,6% do vencedor Alan Garcia (TANAKA *et. al.*, 2007). De qualquer forma, nas eleições seguintes, em 2011, Ollanta Humala foi eleito presidente.

É importante salientar que, desde a ruptura de Ollanta Humala com o etnocacerismo, em 2005, o cenário no qual se inserem os movimentos sociais e organizações políticas que reivindicam o discurso indigenista reforça a tendência da divisão entre dois grupos distintos: o das organizações políticas que reivindicam um discurso mais radical, com apelos revolucionários e estratégias de ruptura da ordem institucional, e o dos movimentos sociais que advogam a causa indígena a partir das demandas baseadas em políticas de reconhecimento de direitos culturais coletivos. No primeiro grupo, estariam os próprios etnocaceristas, bem como as dissidências do movimento surgidas após a prisão de Antauro Humala, das quais são exemplos o Partido Reservista Nacionalista (PRN), o Movimento Túpac Katari e o Movimento Manco Inca – todos eles com números reduzidos de militantes e pouca expressão política em nível nacional. Já no segundo grupo, no qual se encontram as organizações que se desenvolveram a partir dos esquemas de cooperação internacional e que competem pelos recursos delas advindos (KUPER, 2003), os dois exemplos contemporâneos mais expressivos e que concentram coletivos de organizações indígenas são a *Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería* (CONACAMI) e a sua expressão transnacional a *Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas* (CAOI), lideradas por Miguel Palacín, e a *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Perú* (CONAIP), liderada por Javier Lajo (HUBER *et. al.*, 2011).

Nesse cenário que marcou a ascensão de Ollanta Humala ao poder e que se mantém para a implementação de seu plano de governo, há duas perspectivas de tensão. Em primeiro lugar, principalmente após a ruptura de Ollanta Humala com o etnocacerismo e das acusações de traição por parte de seus antigos companheiros – os quais, por sinal, foram responsáveis pela construção do “mito Ollanta” –, há sempre a possibilidade de recrudescimento das estratégias de ruptura da ordem institucional, principalmente por ser a maior parte de seus militantes oriunda das fileiras militares. Em segundo lugar, no que diz respeito ao segundo grupo dos movimentos com discurso indígena, a hostilidade ou as políticas de barganha entre governo e movimentos sociais tende a oscilar em torno das demandas baseadas em direitos e no seu atendimento, ou não, por meio das políticas públicas destinadas às populações autóctones. O cenário ganha complexidade, ademais, pelo fato de o plano de governo que levou Ollanta

Humala ao poder em 2011, apesar da formação e do discurso fortemente indigenista do candidato até 2006, ter um viés que reforça os argumentos nacionalistas e que diminui o apelo ao discurso indígena originário e ao reconhecimento dos direitos culturais coletivos das populações autóctones (GANA PERU, 2010).

A seletividade na implementação do discurso indigenista por parte de Ollanta Humala, desde a construção do “mito Ollanta” até sua eleição presidencial, pode ser explicada analisando-se os contextos políticos que se desenharam na última década no Peru, tendo em vista as oportunidades de contestação política dos governos de Alejandro Toledo (2001-2006) e de Alan García (2006-2011) e a necessidade de conquista eleitoral nas regiões mais beneficiadas pelo intenso crescimento econômico do Peru no período. Apesar do expressivo crescimento econômico do Peru durante os governos de Toledo e Gracia, em uma média de 6,5% ao ano e ampliação do PIB em 50%, ambos enfrentaram níveis igualmente altos de desaprovação política, principalmente em função de esse crescimento não haver sido acompanhado de políticas redistributivas destinadas aos setores populacionais alijados do mercado e do aparato estatal, principalmente as classes populares e as regiões andinas, conformadas em grande medida pelas populações indígenas campesinas ou que migraram para os centros urbanos (COTLER, 2009). Dessa forma, durante o governo de Toledo, o qual reforçava sua origem indígena como forma de mobilização política dessas populações, foi exatamente o período no qual se construiu o “mito Ollanta”, notadamente no centro-sul andino, onde, juntamente com a região da Amazônia peruana, encontrar-se-iam, nas eleições de 2006, os focos de apoio eleitoral a Ollanta Humala, em sua disputada contenda eleitoral com Alan García (COTLER, 2009; TANAKA *et. al.*, 2007).

A derrota eleitoral de Ollanta Humala para Alan García em 2006, ainda que marcada pela margem estreita na diferença de votos e pelo apoio explícito de Evo Morales e Hugo Chaves a Humala, deveu-se, em grande medida, à vitória de García nos grandes centros urbanos do Peru, notadamente em Lima, nos quais a rejeição das elites brancas e *criollas* aos discursos indígenas é maior, marcando as clivagens sociais existentes no Peru, onde as populações indígenas andinas e amazônicas ainda são consideradas símbolo de atraso e primitivismo (COTLER, 2009; TANAKA *et. al.*, 2007). Assim, pode-se inferir que o abandono do discurso mais propriamente indigenista por parte de Ollanta Humala entre a eleição de 2006 e 2011, em favor do discurso nacionalista e contestador das desigualdades sociais geradas pela falta de políticas redistributivas durante os dois governos progressos, deveu-se à necessidade de

angariar apoio eleitoral entre as classes médias urbanas, as quais, no final das contas, pela sua expressão numérica, são as que decidem as eleições. Assim, após a derrota eleitoral para Alan García em 2006, o qual obteve maioria de votos nas regiões mais desenvolvidas do Peru, nas quais as clivagens sociais e étnicas ainda são importantes elementos de rejeição dos discursos e modos de vida originários, observou-se o gradativo abandono desses discursos em nome de apelos mais nacionalistas e menos radicais por parte de Humala, o que acabou por garantir sua vitória eleitoral com um programa de governo que, em termos de questões indígenas, nem de perto lembra seu passado *etnocacerista*.

5. Considerações e reflexões finais.

A história dos povos originários na Bolívia e no Peru, desde o tempo em que seus territórios conformavam o Vice-Reino do Peru – com o interregno pré-Independências em que o território da atual Bolívia, sob a Audiência de Charcas, foi transferido ao controle do Vice-Reino do Rio da Prata –, passando pelos processos de constituição e consolidação das repúblicas *criollas* e durante a maior parte do século XX, foi uma história de submissão e encobrimento das identidades autóctones, homogeneizadas desde o período colonial sob o signo discriminatório e subalterno representativo da categoria etnogênica denominada “indígena” ou “*india*”. Mesmo quando, no início do século XX, o “indigenismo intelectual” romanticamente proclamava a grandiosidade e a pureza civilizacional da cultura incaica, no âmbito do movimento estético-cultural irradiado do Peru para os demais países andinos, assim o fazia em círculos nos quais, o mais das vezes, a presença e a interlocução com as verdadeiras populações indígenas eram virtualmente inexistentes, de modo que o “indígena” era muito mais uma narrativa legitimadora e construída no seio da intelectualidade urbana e, via de regra, burguesa.

Ao longo desse período, é claro, houve resistências e revoltas nas quais o fervor da etnicidade encoberta se desprende das esferas restritas das remanescentes comunidades indígenas, fossem *ayllus* andinos ou tribos amazônicas, como foi nas revoltas indígenas da segunda metade do século XVIII; nos levantes promovidos por indígenas revoltados por terem sido usados em planos de caudilhos *criollos* como, do final do século XIX ao início do século XX, foram aqueles protagonizados pelos soldados-índios de Cáceres, pelos indígenas liderados por Zárate Willka nas circunstanciais alianças com o Partido Liberal, pelos indígenas amazônicos que resistiram à exploração da borracha ou pelos caciques empoderados do movimento que se espalhou pelos Andes e pelas terras baixas. Em todas elas, o peso do Estado ou das instituições *criollas* esmagaram as iniciativas de ação indígena, condenando ao encobrimento e à clandestinidade suas identidades étnicas.

Durante a maior parte do século XX, semelhantemente, ainda que as populações indígenas da Bolívia e do Peru tenham integrado parte das lutas camponesas, mineiras e operárias em outras esferas de subalternidade na sociedade capitalista – ou como soldados a serviço do Estado, a exemplo da Guerra do Chaco – integraram-nas como camponeses, mineiros, operários ou soldados, não como indígenas, de maneira geral,

tampouco como *aymaras*, *quechuas*, *asháninkas*, *guaranis*, *chiriguanos*, ou alguma outra entre as dezenas de etnias indígenas portadoras de suas culturas e identidades específicas. Quando não encobertas por categorias de classe de caráter moderno, articuladas por partidos tanto da esquerda como da direita do espectro político, às vezes, e talvez esse seja um dos fenômenos de maior alcance no encobrimento da etnicidade na Bolívia e no Peru – principalmente neste –, a negação do pertencimento étnico se deu por iniciativa dos próprios indígenas, os quais, na busca por melhores oportunidades de vida, percorreram o caminho do “embranquecimento”, passando a ser *mestizos* ou *cholos*.

Assim, no final do século XX e início do século XXI, sob o signo do multiculturalismo liberal e do festejado – e suposto – “renascimento indígena”, a imagem do “*indio permitido*” que a garantia de direitos estabelecidos em normas institucionalizadas sob influência internacional dos regimes neoliberais, quando no processo de derrocada destes, legitimou a utilização da alegoria do “*indio alzado*” em formas discursivas de politização da etnicidade que, defendiam, marcaria um período de efetiva amplificação do poder de ação política das populações autóctones, a partir de então congregadas em movimentos e partidos étnicos. Nesse processo de politização da etnicidade, papel importante tiveram os grupos com raízes de militância na esquerda classista camponesa, a qual, principalmente durante a última década do século XX e primeira década do século XXI, passou cada vez mais a se identificar como a esquerda étnica, principalmente na Bolívia, onde o “renascer do indígena” foi mais intenso e as oportunidades políticas da articulação desses argumentos era maior. De qualquer forma, os partidos e organizações de esquerda não foram os únicos atores coletivos a tomarem emprestada esta polifonia representada pela etnicidade em países onde há maiorias populacionais identificadas com as culturas autóctones, na medida em que tal discurso serve aos propósitos de ONGs, organizações internacionais, agências patrocinadas por Estados estrangeiros e toda sorte de populismos de direita ou de esquerda cujos estratos populacionais os quais pretendem conquistar, além de pobres, são na maioria também indígenas.

A imagem do “*indio alzado*”, contudo, encobre o caráter precipuamente seletivo na utilização estratégica dos argumentos derivados da politização da etnicidade, conforme configurem as conveniências políticas e as oportunidades contextuais. Foi esse argumento que esteve subjacente à construção das narrativas desenvolvidas ao longo da tese, por meio das quais se buscou elucidar que, não obstante seja comum

propalar-se a defesa dos interesses indígenas, as especificidades das demandas de grupos étnicos distintos e restritos, notadamente quando se contraponham a grandes conjuntos societários, fazem com sejam essas demandas exatamente as primeiras a serem abandonadas. Em outras palavras, ainda que a Bolívia e o Peru sejam os dois países com os maiores contingentes populacionais indígenas na América do Sul, o que normalmente é apontado como ponto em comum entre ambos os países; a diferença que normalmente se estabelece em relação ao sucesso dos movimentos indígenas e da esquerda indianista na Bolívia e o fracasso desses mesmos movimentos e da conformação de uma esquerda étnica no Peru, com efeito, encobre uma realidade mais próxima entre ambas as esquerdas: o de haverem sido “indígenas” somente enquanto “ser indígena” era um capital simbólico expressivo.

Em síntese, esses são os argumentos principais que, erigidos pela análise empírica desenvolvida na tese, permitem agregar elementos e contrapontos aos dois principais debates acadêmicos em cujas intersecções, conforme indicado na Introdução, insere-se o objeto deste trabalho: o cotejo entre os potenciais agregadores e de ação política das políticas de classe em oposição às políticas de identidade e, sob essa perspectiva, a caracterização das esquerdas sul-americanas, de suas interações e oposições a partir da análise comparativa entre a ascensão política de Evo Morales e do MAS, na Bolívia, e de Ollanta Humala e do PNP, no Peru.

Na Introdução da tese, foram elencadas obras que referendavam a defesa de uma ou de outra perspectiva no debate acerca dos potenciais para a consolidação de fidelidades e o empreendimento da ação política dos discursos classistas em oposição aos discursos identitários. Charles Taylor (1994) e Will Kymlicka (1995) referendavam o multiculturalismo, a partir dos cânones liberais e com base empírica no caso da nacionalidade *quebecoise*, como elemento emancipador e legitimador pelos novos potenciais de geração de mobilização e desempenho da ação política no âmbito da sociedade civil. Em obras como as de Clark, Lipset e Rempel (1993) e de Michael Hechter (2004) transparece a defesa da ampliação da legitimidade dos discursos identitários de matriz cultural, em oposição a um suposto declínio dos discursos classistas enquanto elemento de constituição de fidelidades políticas e motivador da ação coletiva. Na contramão dessas perspectivas, Eric Hobsbawm (1996) argumenta que as políticas de classe continuam a ser o elemento discursivo mais coerente para a ação coletiva, dada sua capacidade de promover coesão identitária entre grupos sociais subalternamente posicionados pelas hierarquias materiais e de poder, em oposição ao

potencial disruptivo que a transitoriedade e a horizontalidade, em termos do espectro da organização social baseada em classes, das fidelidades geradas pelos discursos identitários.

Nos casos de Bolívia e Peru, o discurso indigenista, tanto aquele pautado pelos cânones internacionais como pelas dissidências dentro da esquerda classista camponesa, ainda que tenha possibilitado uma série de oportunidades de ação coletiva para movimentos e partidos étnicos, notadamente aqueles tardiamente organizados no espaço amazônico, também gerou a complexificação dos contextos de interação social nos quais atuavam partidos e movimentos étnicos e camponeses, em virtude da atração de atores antes ausentes dos embates políticos, como as organizações não-governamentais, as organizações internacionais, as igrejas e toda sorte de agência estrangeira de cooperação. Por outro lado, tanto na Bolívia como no Peru, as identidades e as fidelidades classistas, notadamente pelas perspectivas de expansão das condições de bem-estar de seus membros em virtude da defesa corporativista de benefícios materiais, continuaram, uma vez desaparecidos os incentivos transitórios dos discursos indígenas para a ação política, a referendar a dinâmica de operação e o suporte eleitoral e material para os partidos de esquerda que ascenderam ao poder nos dois países.

A explicação para tanto parece recair na perspectiva heterogênea da organização social e espacial das sociedades boliviana e peruana contemporâneas, nas quais, em virtude dos processos históricos de desenvolvimento regional diferenciados e da incorporação seletiva e restritiva dos povos indígenas às estruturas sociais das sociedades *criollas*, conformaram-se sistemas intersociais marcados por recorrentes extremidades de tempo-espaço a separar o universo das práticas sociais das sociedades *criollas* e aqueles das remanescentes sociedades originárias. Nesse sentido, em termos da ação política baseada na cooptação de fidelidades e na articulação de recursos alocativos e autoritários com finalidade de conquista eleitoral, os discursos classistas e, mais especificamente, os discursos nacionalistas homogeneizadores dos vários estratos populacionais etnicamente distintos de Bolívia e Peru, ao fim e ao cabo, impuseram-se, com base em considerações estratégicas, aos discursos indígenas cujos incentivos para a ação, transitórios, foram-se gradativamente desvanecendo na agenda política dos presidentes Evo Morales e Ollanta Humala.

Nesse contexto, em virtude do marcado abandono dos argumentos étnicos e do reforço dos discursos nacionalistas tanto por Evo Morales como por Ollanta Humala, na medida restrita do que suas semelhanças podem gerar em termos de inferência, é

possível argumentar no sentido de que as convergências de agenda entre os partidos de esquerda que ascenderam ao poder na América do Sul no século XXI, quando existem, são pautadas pela defesa das posições políticas de tom nacionalista e de inclusão social dos setores populacionais historicamente marginalizados, sejam eles indígenas ou não. No plano do debate acerca da caracterização das esquerdas na América do Sul, os argumentos tendentes a qualificá-las como parte de um ciclo nacional-popular sem grandes divergências substantivas (SADER, 2008; VILAS, 2005), parece conter a melhor perspectiva analítica, na medida em que uma suposta diferenciação inicial entre essas esquerdas transformou-se em gradativa convergência discursiva e programática, notadamente no caso das esquerdas de Bolívia e Peru e de sua transição discursiva da perspectiva indianista para a dogmática nacionalista. O pragmatismo conferido à ação política com base nas perspectivas ideológicas homogeneizadoras modernas, portanto, imperou sobre os discursos indígenas ao longo dos caminhos de conquista eleitoral.

Como derradeiro argumento da tese, é necessário que se reconheça que, principalmente no âmbito da irradiação dos elementos da cultura e da memória *aymara* do altiplano boliviano para outras regiões da própria Bolívia e do Peru, o legado mais importante da ascensão e da vitória eleitoral de Evo Morales foi a transformação de mentalidades que gerou no que concerne as identidades étnicas. Entre Bolívia e Peru, a principal diferença entre os efeitos de politização da etnicidade empreendidas pelas esquerdas em cada um dos contextos políticos nacionais reside no capital simbólico gerado, no caso boliviano, pelo fenótipo indígena do Presidente Evo Morales, em cujas feições se reconhecem os estratos mais pobres do país, também majoritariamente indígenas. À diferença do Peru, a eleição e a reeleição de um presidente indígena na Bolívia deram ensejo à ruptura, no âmbito dos processos históricos de reprodução social, da subalternidade perene do indivíduo indígena em face do espectro social mais amplo. Em outras e últimas palavras, na Bolívia, o orgulho da identidade indígena parece aflorar, vagarosa mas compassadamente, à revelia dos grilhões historicamente impostos pelas estruturas das sociedades *criollas*, rumo a uma talvez longínqua redenção das identidades e dos povos originários.

6. Referências:

ALBÓ, Xavier. “El retorno del indio”. *Revista Andina*, Año 9, nº 2, p. 299-345, diciembre, 1991.

_____. “Andean people in the twentieth century”. In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. South America*. Volume III. Part 2. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 765-871, 1999.

_____. *Pueblos indios en la política*. La Paz: CIPCA, 2002.

_____. “222 años después: la convulsionada Bolivia multiétnica”. *Artículo Primero – Revista de Debate Jurídico y Social – Octubre en Bolivia*. Año VIII. Nº 16. Abril. Santa Cruz de la Sierra: CEJIS, pp. 39-67, Abril, 2004.

_____. *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: CIPCA, 2009.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Everaldo de Oliveira. *A revolução boliviana*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

BARTOLOMÉ, M. A. “Movimientos indios en América Latina: los nuevos procesos de construcción nacionalitaria”. *Desacatos*, otoño-invierno, n. 10. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Distrito Federal, Mexico, pp. 148-166, 2002.

_____. “As Etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político”. *MANA* 12(1): 39-68, 2006.

BEBBINGTON, Anthony (ed.). *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas: una ecología política de transformaciones territoriales*. Lima: IEP/CEPES, 2007.

_____. “La nueva extracción: ¿se reescribe la ecología política de los Andes?”. *Umbrales – Hidrocarburos, política y sociedad*, No. 20, Revista del Postgrado en Ciencias del Desarrollo, CIDES-UMSA, La Paz, p. 285-305, Abril 2010.

BOLÍVIAa. *Nueva Constitución Política del Estado*. Disponível em <<http://www.presidencia.gob.bo/download/constitucion.pdf>>. Acesso em 01/07/2010.

BULL, Hedley. *A sociedade anárquica*. Tradução Sérgio Bath. Brasília: Universidade de Brasília, IPRI; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002

BURGA, Manuel. *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1988.

CADENA, Marisol de la. *Indigenous mestizos: the politics of race and culture in Cuzco, Peru – 1919-1991*. Durham: Duke University Press, 2000.

CALLA ORTEGA, Ricardo. *La caída de Sánchez de Lozada, la cuestión indígena y la historia reciente de Bolivia: algunos apuntes y temas para el debate*. La Paz: Universidad de la Cordillera/Plural Editores, 2003.

CAMARGO, Alfredo José C. J. *Bolívia: a criação de um novo país – a ascensão do poder político autóctone das civilizações pré-colombianas a Evo Morales*. Brasília: Ministério das Relações Exteriores/Funag, 2006.

CÁNEPA, Gisela. *The fluidity of ethnic identities in Peru*. CRISE working paper n. 46. Oxford: Centre for Research on Inequality, Human Security and Ethnicity/University of Oxford, June, 2008.

CASTAÑEDA, Jorge G. “Latin America’s left turn”. *Foreign Affairs*, v. 85, n. 3, p. 1-6, May/Jun., 2006.

CEPAL – COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. *Anuario Estadístico de América Latina y el Caribe*. Santiago: Naciones Unidas, Diciembre, 2013. Disponível em http://www.cepal.org/cgibin/getprod.asp?xml=/publicaciones/xml/6/51946/P51946.xml&xsl=/publicaciones/ficha.xsl&base=/publicaciones/top_publicaciones.xsl. Acesso em 10/02/2014.

_____. *CEPALSTAT – Base de Datos y Publicaciones Estadísticas*. Disponível em <http://estadisticas.cepal.org/cepalstat/WEB_CEPALSTAT/perfilesNacionales.asp?idoma=e>. Acesso em: 10/02/2014.

CERVO, Amado Luiz. *Inserção internacional: formação dos conceitos brasileiros*. São Paulo: Saraiva, 2008.

_____. *América do Sul no Século XXI: construção e dispersão*. Paper disponibilizado pelo autor no âmbito do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Relações Internacionais da Universidade de Brasília. Brasília: IRel-UnB, 2010.

CHAVES, Daniel; SÁ, Miguel. “Poder político e expressões autonomistas na Meia Lua a partir de Santa Cruz de la Sierra”. In: DOMINGUES, J. M.; GUIMARÃES, A. S.; MOTA, A.; SILVA, F. P. (orgs.). *A Bolívia no espelho do futuro*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, p. 105-132, 2009.

CHOQUE CANQUI, Roberto; QUISBERT QUISPE, Cristina. *Líderes indígenas aymaras: la lucha por la defensa de tierras comunitarias de origen*. Serie rebeliones indígenas n° 2. La Paz: UNIH-Pakaxa, 2010.

CLARK, Terry Nichols; LIPSET, Seymour Martin; REMPEL, Michael. “The Declining Political Significance of Social Class”. *International Sociology*, vol. 8, n° 3, p. 279-293, 1993.

CLAVERO, B. *Derecho Indígena y cultura constitucional em América*. Siglo XXI Editores: Mexico, 1994.

COTLER, Julio. “The Peruvian paradox: economic growth and political disapproval”. *DEP: Diplomacy, Strategy & Politics*. Raúl Prebisch Project no. 9 (January/March 2009). Brasília: Raúl Prebisch Project, 2009.

CRUZ, Gustavo. “De José Felix a Rupaj Katari: el indianista escritor”. In: *Willka – Análisis, pensamiento y acción de los pueblos en lucha*. Año 5, nº 5, El Alto, pp. 9-43, Noviembre, 2011.

DEGREGORI, Carlos Iván. “Perú: el desvanecimiento de un régimen y el desafío de la reconstrucción democrática”. In: DOMÍNGUEZ, Jorge I.; SHIFTER, Michael (eds). *Construcción de gobernabilidad democrática en América Latina*. Traducción Dora Jaramillo. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, p. 243-267, 2005.

DOMINGUES, José Maurício. “A Bolívia às vésperas do futuro”. In.: DOMINGUES, J. M.; GUIMARÃES, A. S.; MOTA, A.; SILVA, F. P. (orgs.). *A Bolívia no espelho do futuro*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, p. 27-49, 2009.

EBERHARD, Wolfram. *Conquerors and rulers*. Leiden: Brill, 1965.

FINNEMORE, M. *National interest in international society*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

FINNEMORE, M.; SIKKINK, K. International norm dynamics and political change. *International Organization* . v. 52, n. 4, p. 887-917, Autumn 1998.

FLORES, Fidel Pérez; KFURI, Regina. “Aliança bolivariana ou a integração como projeto anti-hegemônico”. In: VADELL, Javier A.; CAMPOS, Tatiane Las Casas (orgs.). *Os novos rumos do regionalismo e as alternativas políticas na América do Sul*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, p. 390-417, 2011.

GALLEGOS, Franklin Ramirez. “Mucho más que dos izquierdas”. *Nueva Sociedad*, n. 205, p. 30-44, set./out., 2006.

GAN PERU – Comisión de Plan de Gobierno 2011-2016. *La Gran Transformación – Plan de Gobierno 2011-2016*. Diciembre, 2010.

GARCÍA LINERA, Álvaro. “Os movimentos indígenas na Bolívia”. *DEP: Diplomacia, Estratégia e Política*. Projeto Raúl Prebisch no. 3 (abril/junho 2005). Brasília: Projeto Raúl Prebisch, 2005.

GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. Tradução Álvaro Cabral. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

GLAVE, Luis Miguel. “The ‘Republic of Indians’ in Revolt (c. 1680-1790)”. In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. South America*. Volume III. Part 2. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 502-557, 1999.

GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel. *Los ritmos del pachakuti*. La Paz: Ediciones Yachaywasi, 2008

GUZMÁN, Ismael. *Octava marcha indígena en Bolivia: por la defensa del territorio, la vida y los derechos de los pueblos indígenas*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 2012.

HABERMAS, J. *The theory of communicative action: reason and rationalization of society*. Translated by Thomas McCarthy. v. I. Boston: Beacon Press, 1984.

_____. *The theory of communicative action. Lifeworld and system: a critique of functionalist reason*. Translated by Thomas McCarthy. v. II. Boston: Beacon Press, 1987.

HALPERIN DONGHI, Túlio. *História da América Latina*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

HECHTER, Michael. "From Class to Culture". *American Journal of Sociology*, vol. 11, nº 2, p. 400-445, 2004.

HILL, Jonathan D. "Indigenous peoples and the rise of independent nation-states in lowland South America". In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. South America*. Volume III. Part 2. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 704-764, 1999.

HOBBSAWN, Eric. J. "Identity politics and the left". *New Left Review*, I/217, May-June, 1996.

_____. *Nações e Nacionalismos desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

HOBBSAWM, Eric J.; RANGER, Terence O. *A invenção das tradições*. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

HUBER, Ludwig; HERNÁNDEZ ASENSIO, Raúl; ZÚÑIGA, Rómulo. *Políticas de la identidad, fragmentación y conflicto social en el Perú contemporáneo*. Documento de Trabajo N.º 166. Lima: IEP, 2011.

HUMALA TASSO, Antauro. *Ejército peruano: milenarismo, nacionalismo y etnocacerismo*. Lima: Instituto de Estudios Etnogeopolíticos, 2001.

HURTADO MEZA, Lourdes. "Ejército cholificado: reflexiones sobre la apertura del ejército peruano hacia los sectores populares". *Iconos – Revista de Ciencias Sociales*, Quito, Num. 26, p. 59-72, septiembre 2006.

KLEIN, Herbert S. *Bolivia: the evolution of a multiethnic society*. New York: Oxford University Press, 1982.

_____. *A concise history of Bolivia*. 2nd ed. New York: Cambridge University Press, 2011.

KUPER, Adam. "The Return of the Native". *Current Anthropology*, vol. 44, nº 3, p. 389-402, 2003.

KYMLICKA, Will. *Multicultural citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

LARSON, Brooke. "Andean highland peasants and the trials of nation making during the nineteenth century". In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. South America*. Volume III. Part 2. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 558-703, 1999.

LASERNA, Roberto; VILLARROEL, Miguel (eds.). *Bolivia: 32 años de conflicto social*. Cochabamba: Ceres, 2004.

LAZAR, Sian. *El Alto, rebel city: self and citizenship in Andean Bolivia*. Durham and London: Duke University Press, 2008.

LINDGREN ALVES, J. A. *Relações internacionais e temas sociais: a década das conferencias*. Brasília: IBRI, 2001.

LINERA, A. G. "Os movimentos indígenas na Bolívia". In: *DEP: Diplomacia, Estratégia e Política/Projeto Raúl Prebisch*. Vol. 1, nº 3 (abr./jun. 2005). Brasília: Projeto Raúl Prebisch, p. 12-31, 2005.

LUMBRERAS, Luis. "Andean urbanism and statecraft, (C.E. 550-1450)". In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. South America*. Volume III. Part 1. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 518-576, 1999.

MAMANI RAMIREZ, Pablo. *Geopolíticas indígenas*. El Alto: CADES, 2005.

_____. "Tipologías del poder. Luchas político-espaciales, nacientes críticas aymaras y re-elección de Evo Morales". In: *Willka – Análisis, pensamiento y acción de los pueblos en lucha*. Año 4, nº 4, El Alto, p. 13-46, 2010.

_____. "'Radical diferencia' ante el capitalismo y el socialismo?". In: *Willka – Análisis, pensamiento y acción de los pueblos en lucha*. Año 5, nº 5, El Alto, pp. 95-129, Noviembre, 2011.

MARX, K.; ENGELS, F. *Werke*. Berlín: Dietz Verlag, 1960.

MAYBURY-LEWIS, David. "Lowland peoples of the twentieth century". In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. South America*. Volume III. Part 2. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 872-947, 1999.

MOLDIZ, Hugo. *Bolivia en los tiempos de Evo: claves para entender el proceso boliviano*. Ciudad de México: Ocean Sur, 2009.

NUGENT, Guillermo. *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert, 1992.

OEP – ÓRGANO ELECTORAL PLURINACIONAL. *Atlas electoral de Bolivia – Geografía electoral y datos interactivos*. DVD interactivo. La Paz: OEP/PNUD, 2010. Disponível em <<http://www.oep.org.bo/index.php/atlas-electoral-de-bolivia>>. Acesso em 15/08/2012.

OLIVEIRA, Oscar; GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel; OLIVEIRA, Marcela; LEWIS, Tom (orgs.). *Nosotros somos la coordinadora*. La Paz: Fundación Abril/Textos Rebeldes/Canadian Catholic Organization for Development and Peace, 2008.

PACTO DE UNIDAD. *El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución Política del Estado – sistematización de la experiencia*. La Paz: Programa NINA/Unitas, 2010.

PAJUELO, Ramón. *Participación política indígena en la sierra peruana*. Lima: IEP, 2006

PASOC – Pastoral Social Cáritas. “Los conflictos sociales en Bolivia: una nueva irrupción de los movimientos sociales en el siglo XXI”. *Artículo Primero – Revista de Debate Jurídico y Social – Octubre en Bolivia*. Año VIII. Nº 16. Abril. Santa Cruz de la Sierra: CEJIS, pp. 137-148, Abril, 2004.

PETKOFF, Teodoro. “Las dos izquierdas”. *Nueva Sociedad*, n. 197, p. 114-128, mai./jun., 2005.

PORTUGAL, Andrea. *Voices from the war: exploring the motivation of Sendero Luminoso militants*. CRISE working paper n. 57. Oxford: Centre for Research on Inequality, Human Security and Ethnicity/University of Oxford, October, 2008.

POSTERO, Nancy Grey. *Ahora somos ciudadanos*. La Paz: Muela del Diablo, 2009.

REINAGA, Fausto. *La revolución india*. 4ª ed. La Paz: WA-GUI, 2010.

_____. *Tesis india/Tierra y libertad*. 4ª ed./2ª ed. La Paz: WA-GUI, 2010a.

RÉNIQUE, José Luis. *A revolução peruana*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia de 1900 a 1980*. La Paz: UNRISD, Hisbol, CSUTCB, 2003.

ROMERO, Carlos A. “La integración como instrumento de la política exterior de Venezuela”. In: VADELL, Javier A.; CAMPOS, Tatiane Las Casas (orgs.). *Os novos rumos do regionalismo e as alternativas políticas na América do Sul*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, p. 268-302, 2011.

ROOSEVELT, Anna C. “The maritime, highland, forest dynamic and the origins of complex culture”. In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. South America*. Volume III. Part 1. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 264-349, 1999.

ROSTWOROWSKI, María; MORRIS, CRAIG. “The fourfold domain: Inka power and its social foundations”. In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. South America*. Volume III. Part 1. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 769-863, 1999.

SADER, Emir. “The weakest link? Neoliberalism in Latin America”. *New Left Review*, n. 52, p. 5-31, Jul./Aug., 2008.

SAGUIER, Marcelo. “Minería para el desarrollo integral en la estrategia de Unasur”. *Revista Conjuntura Austral*, Vol. 5, nº 21-22, p. 39-65, Dez. 2013 – Mar., 2014.

SAIGNES, Thierry. “The colonial condition in the quechua-aymara heartland (1570-1780)”. In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. South America. Volume III. Part 2*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 59-137, 1999.

SALOMON, Frank. “Testimonies: the making and reading of native South American historical sources”. In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. South America. Volume III. Part 1*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 19-95, 1999.

SCHADY, Norbert R. “The Political Economy of Expenditures by the Peruvian Social Fund (FONCODES), 1991-95”. *The American Political Science Review*, vol. 94, nº 2, p. 289-304, 2000.

SCHWARTZ, Stuart B.; SALOMON, Frank. “New peoples and new kinds of people: adaptation, readjustment, and ethnogeneses in South American indigenous societies (Colonial era)”. In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. South America. Volume III. Part 2*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 443-501, 1999.

SEARLE, J. R. *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

_____. *The construction of social reality*. New York: Free Press, 1995.

_____. *A redescoberta da mente*. Tradução: Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins fontes, 1997.

_____. *Intencionalidade*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SERBIN, Andrés. “Unasur frente a las crisis regionales: multipolaridad, liderazgos e instituciones regionales”. In: VADELL, Javier A.; CAMPOS, Tatiane Las Casas (orgs.). *Os novos rumos do regionalismo e as alternativas políticas na América do Sul*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, p. 326-351, 2011.

SHIMADA, Izumi. “Evolution of Andean diversity: regional formations (500 B.C.E. – C.E. 600)”. In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. South America. Volume III. Part 1*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 350-517, 1999.

SILVA, Fabrício Pereira da. “Equilíbrios precários: a trajetória do Movimento ao Socialismo e seus dilemas”. In: DOMINGUES, J. M.; GUIMARÃES, A. S.; MOTA, A.; SILVA, F. P. (orgs.). *A Bolívia no espelho do futuro*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, p. 51-74, 2009.

SPALDING, Karen. “The crises and transformations of invaded societies: Andean area (1500-1580)”. In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart (eds.). *The Cambridge*

History of the Native Peoples of the Americas. South America. Volume III. Part 1. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 904-972, 1999.

STERN, Steve. *Shining and Other Paths: war and society in Peru, 1980-1995.* Durham: Duke University Press, 1998.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo.* Trad. Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

TANAKA, Martín; VERA, Sofia. “Peru: entre os sobressaltos eleitorais e a agenda pendente da exclusão”. *DEP: Diplomacia, Estratégia e Política.* Projeto Raúl Prebisch no. 8 (outubro/dezembro 2007). Brasília: Projeto Raúl Prebisch, 2007.

TEIJEIRO V., José. *La rebelión permanente: crisis de identidad y persistencia étnico-cultural aymara en Bolivia.* La Paz: PIEB/Plural Editores, 2007.

THOREAU, Henry David. *Desobediência civil.* Tradução: Sérgio Karam. Porto Alegre: L&PM, 2011.

TICONA, Esteban; ROJAS, Gonzalo; ALBÓ, Xavier. *Votos y wiphalas: campesinos y pueblos originarios en democracia.* La Paz: Fundación Milenio (Serie temas de la modernización)/ CIPCA (Cuadernos de investigación – 43), 1995.

URQUIDI, Vivian; TEIXEIRA, Vanessa; LANA, Eliana. “Questão indígena na América Latina: direito internacional, novo constitucionalismo e organização dos movimentos indígenas”. In. *Cadernos PROLAM/USP*, Ano 8, Vol. 1, p. 199-222, 2008.

VAN COTT, Donna Lee. *From movements to parties in Latin America: the evolution of ethnic politics.* New York: Cambridge University Press, 2005.

_____. *Radical democracy in the Andes.* New York: Cambridge University Press, 2008.

VILAS, Carlos M. “La izquierda Latinoamericana y el surgimiento de regímenes nacional-populares”. *Nueva Sociedad*, n. 197, p. 84-199, mai./jun., 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations.* Oxford: Blackwell, 1972.

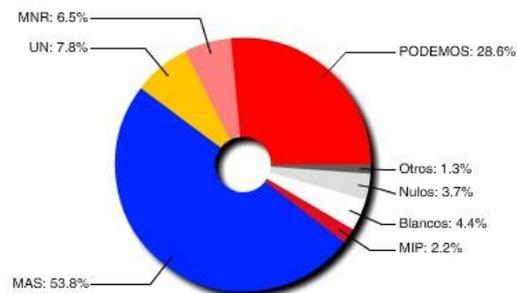
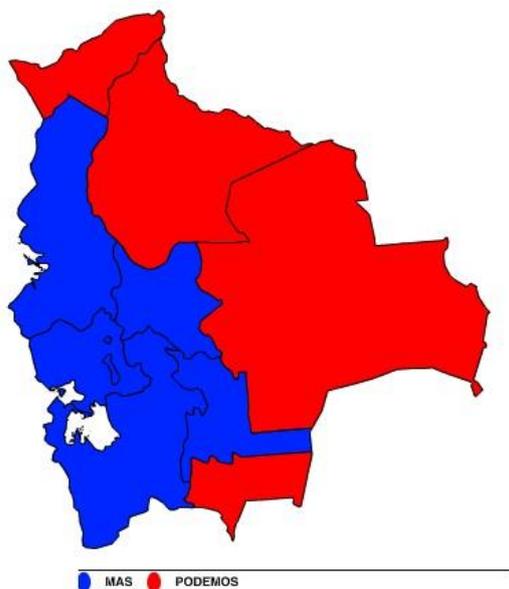
YASHAR, Deborah J. *Contesting citizenship in Latin America: the rise of indigenous movements and the postliberal challenge.* New York: Cambridge University Press, 2005.

YEROS, Paris. “Elos fracos na América do Sul: as duas esquerdas frente à nova questão nacional”. In.: VADELL, Javier; CAMPOS, Taiane Las Casas. *Os novos rumos do regionalismo e as alternativas políticas na América do Sul.* Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, p. 198-230, 2011.

ANEXO I

Resultados eleitorais em níveis nacional, departamental e municipal na Bolívia de 2005 a 2010

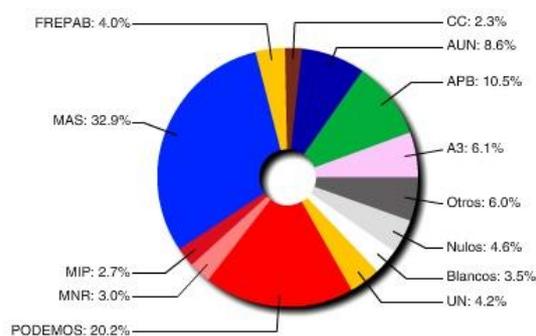
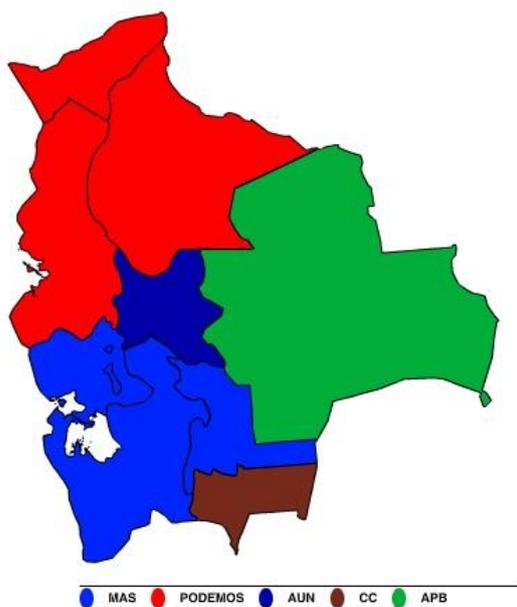
a) Eleições gerais nacionais – 2005:



Fonte: OEP, 2010.

Nota: Mapa indicativo das maiorias departamentais por partido na votação plurinominal nacional e diagrama com os agregados nacionais das votações plurinominais por partido.

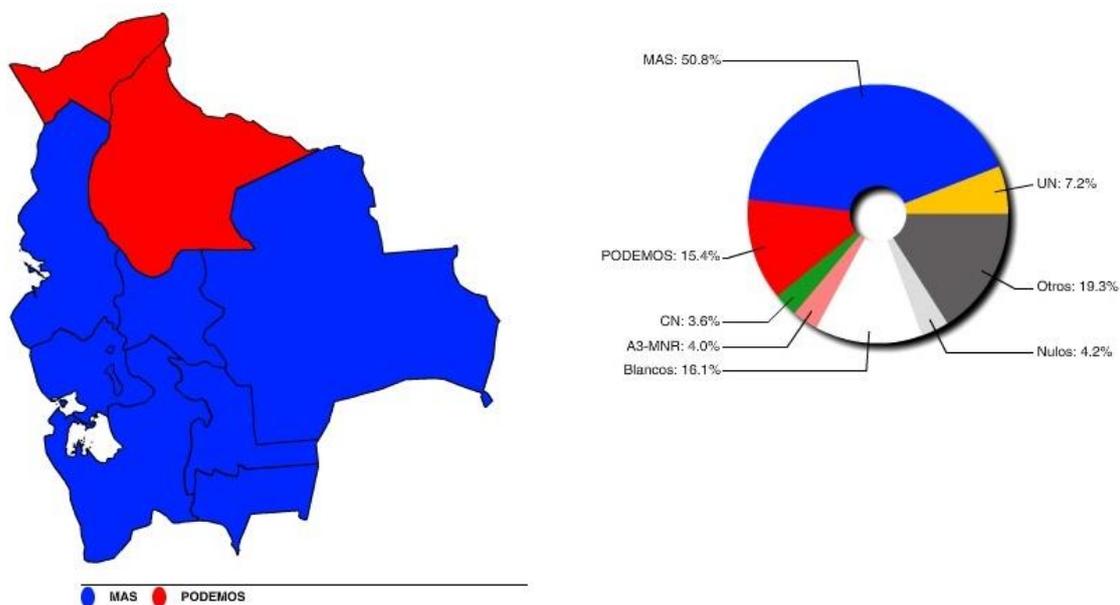
b) Eleições para prefeitos departamentais – 2005:



Fonte: OEP, 2010.

Nota: Mapa indicativo das vitórias eleitorais departamentais por partido e diagrama com os agregados nacionais das votações departamentais por partido.

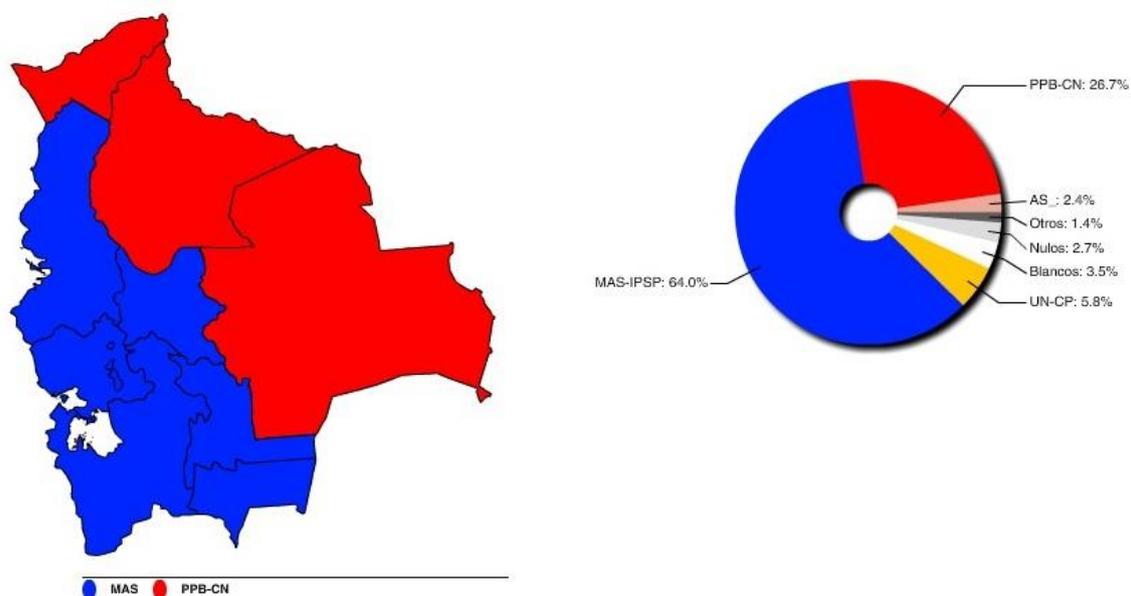
c) Eleições para a Assembleia Constituinte – 2006:



Fonte: OEP, 2010.

Nota: Mapa indicativo das maiorias departamentais por partido na votação plurinominal nacional e diagrama com os agregados nacionais das votações por partido.

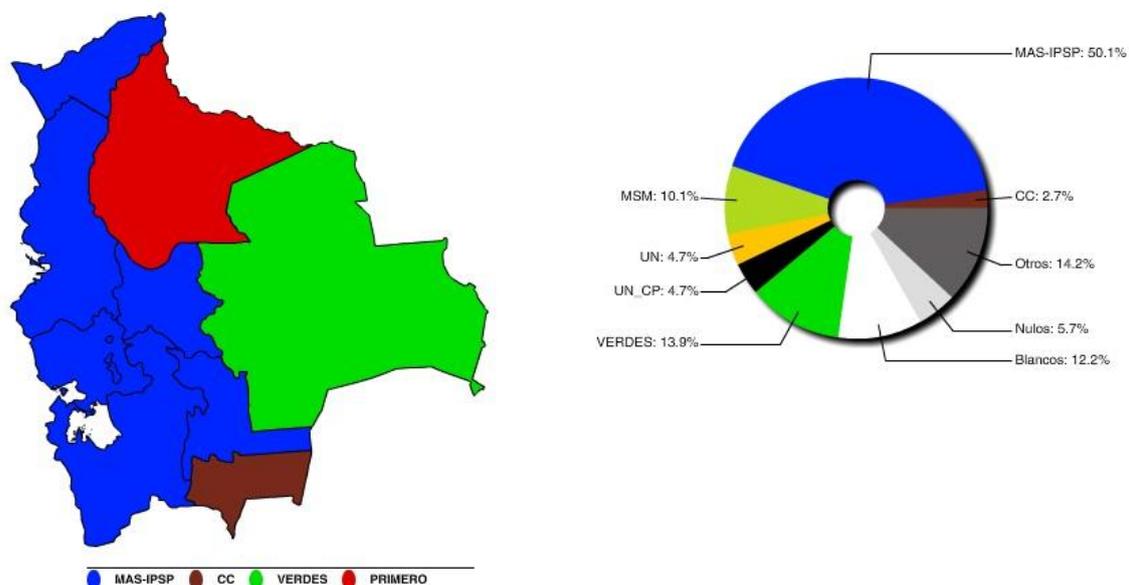
d) Eleições gerais nacionais – 2009:



Fonte: OEP, 2010.

Nota: Mapa indicativo das maiorias departamentais por partido na votação plurinominal nacional e diagrama com os agregados nacionais das votações plurinominais por partido.

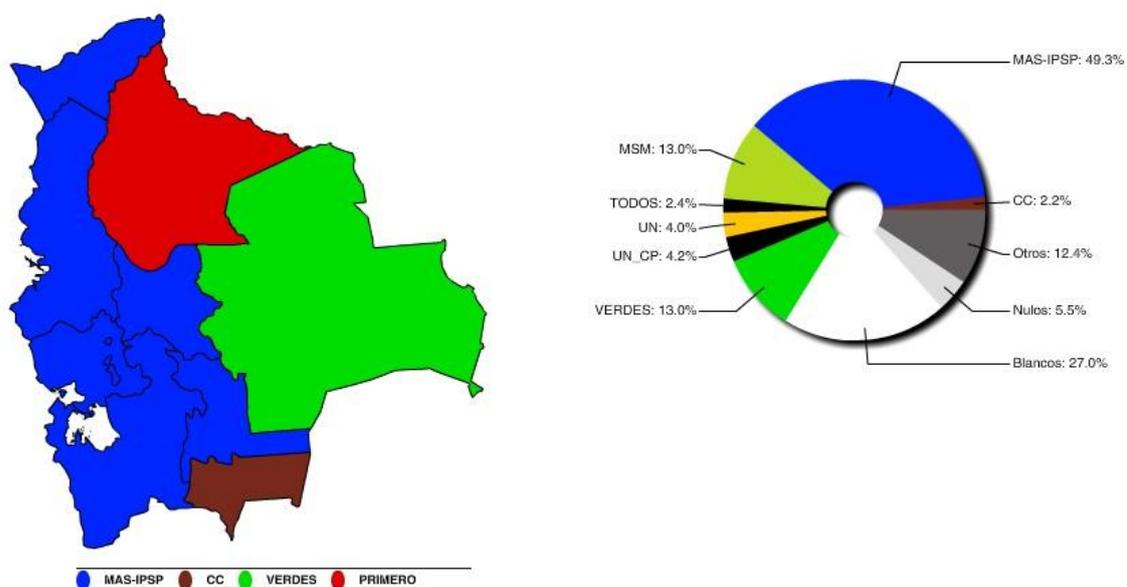
e) Eleições para governador departamental – 2010:



Fonte: OEP, 2010.

Nota: Mapa indicativo das vitórias eleitorais departamentais por partido e diagrama com os agregados nacionais das votações departamentais por partido.

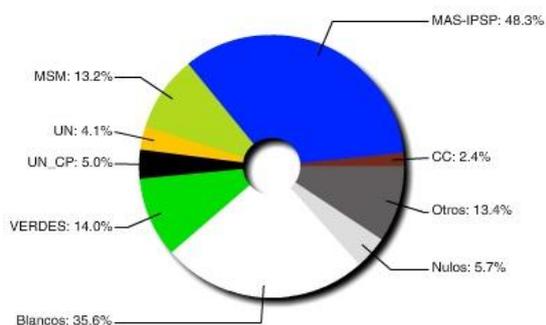
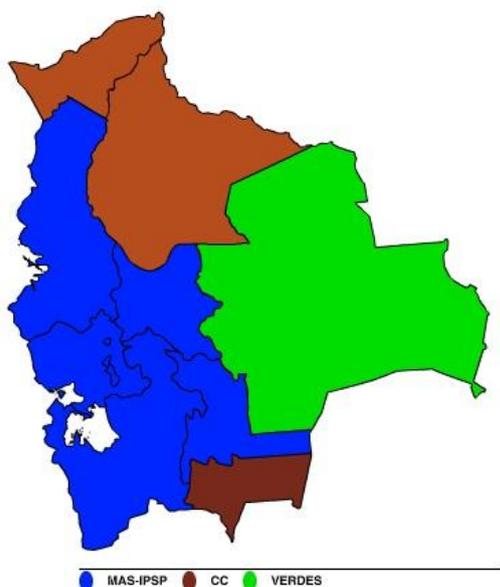
f) Eleições assembleístas departamentais por território – 2010:



Fonte: OEP, 2010.

Nota: Mapa indicativo das maiorias departamentais por partido e diagrama com os agregados nacionais das votações departamentais por partido.

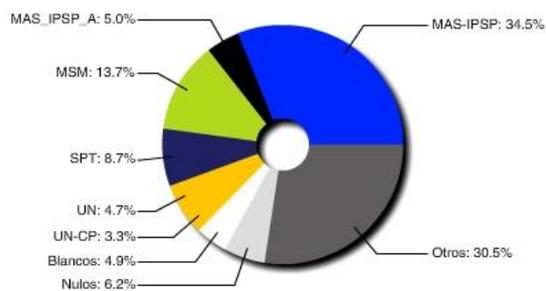
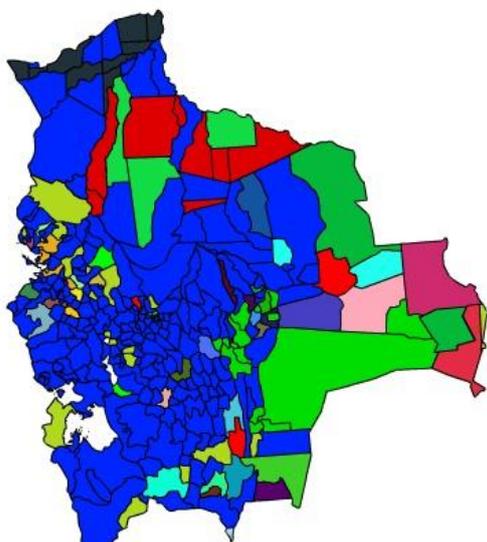
g) Eleições assembleístas departamentais por população – 2010:



Fonte: OEP, 2010.

Nota: Mapa indicativo das maiorias departamentais por partido e diagrama com os agregados nacionais das votações departamentais por partido.

h) Eleições municipais – 2010:



Fonte: OEP, 2010.

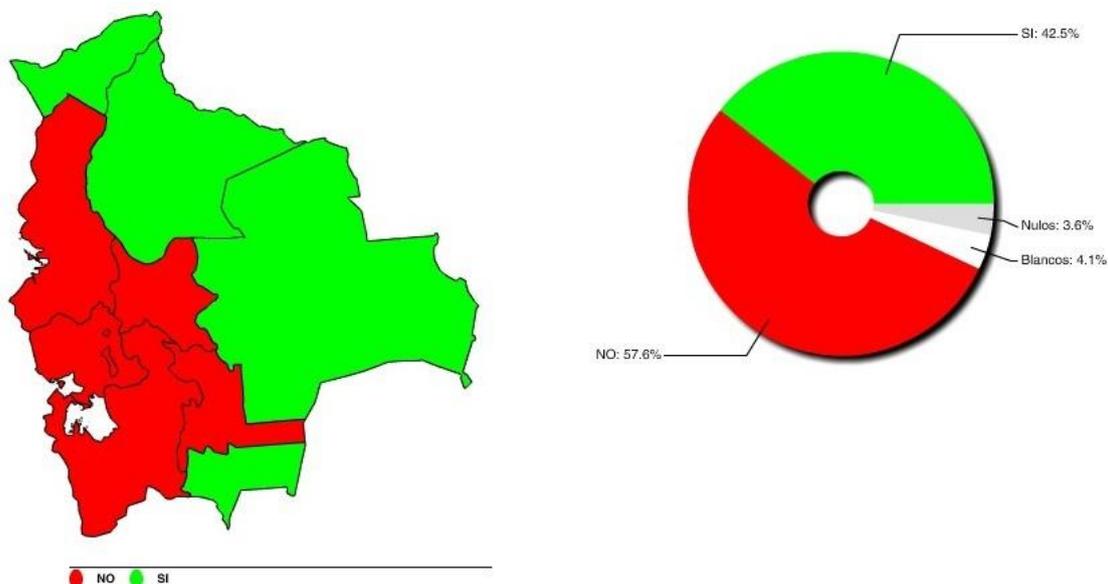
Nota: Mapa indicativo das maiorias eleitorais municipais por partido e diagrama com os agregados nacionais das votações municipais por partido.

ANEXO II

Perguntas e resultados dos referendos aplicados na Bolívia de 2006 a 2009

a) Pergunta do referendo sobre autonomias departamentais – 2006:

“¿Está usted de acuerdo, en el marco de la unidad nacional, en dar a la Asamblea Constituyente el mandato vinculante para establecer un régimen de autonomía departamental, aplicable inmediatamente después de la promulgación de la nueva Constitución Política del Estado en los Departamentos donde este Referéndum tenga mayoría, de manera que sus autoridades sean elegidas directamente por los ciudadanos y reciban del Estado Nacional competencias ejecutivas, atribuciones normativas administrativas y los recursos económicos financieros que les asigne la nueva Constitución Política del Estado y las leyes?”

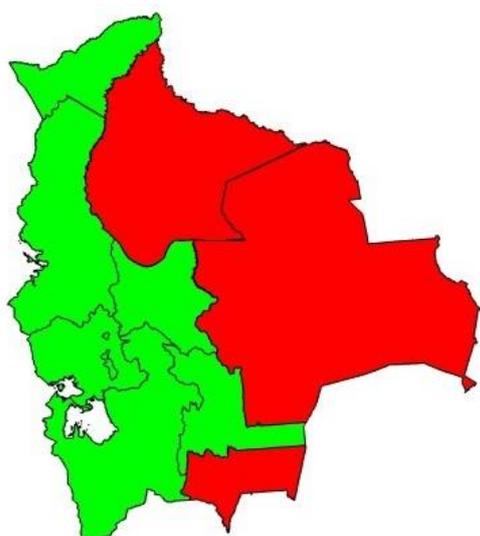


Fonte: OEP, 2010.

Nota: Mapa indicativo das maiorias departamentais e diagrama indicativo da maioria nacional.

b) Pergunta do referendo revocatório dos mandatos de Presidente e Vice-Presidente da República – 2008:

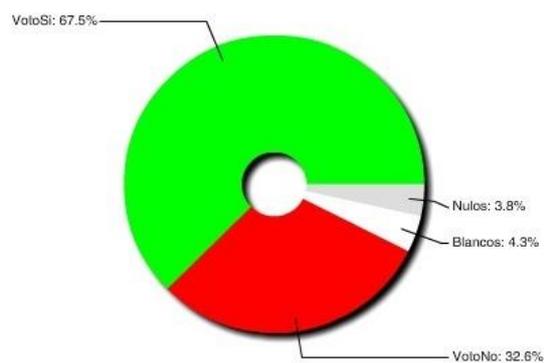
“¿Usted está de acuerdo con la continuidad del proceso de cambio liderizado por el Presidente Evo Morales Ayma y el Vicepresidente Álvaro García Linera?”



● NO ● SI

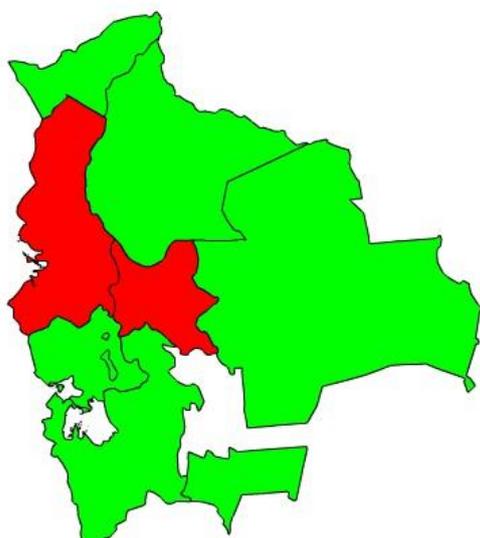
Fonte: OEP, 2010.

Nota: Mapa indicativo das maiorias departamentais e diagrama indicativo da maioria nacional.



c) Pergunta do referendo revocatório dos mandatos de prefeito departamental – 2008:

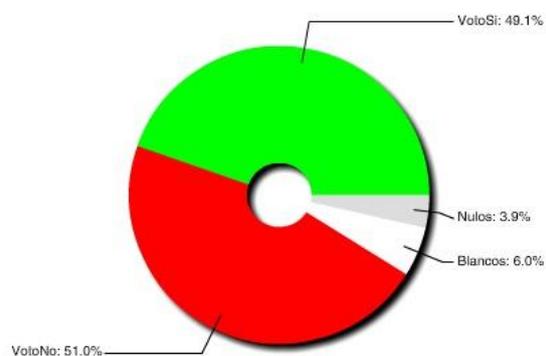
“¿Usted está de acuerdo con la continuidad de las políticas, las acciones y la gestión del Prefecto de Departamento?”



● NO ● SI

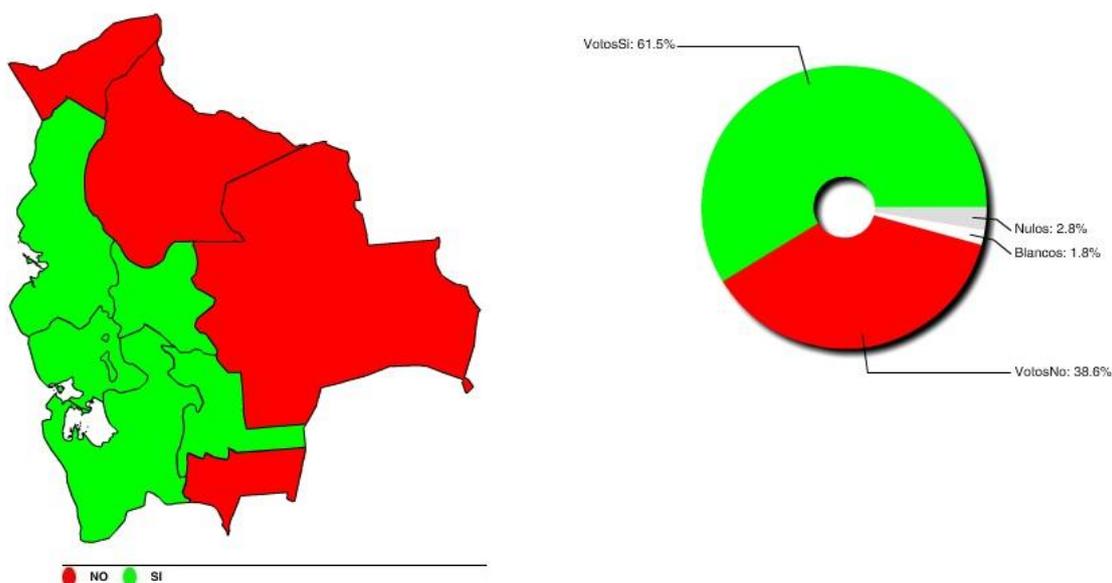
Fonte: OEP, 2010.

Nota: Mapa indicativo das maiorias departamentais e diagrama indicativo da maioria nacional.



d) Pergunta do referendo aprovativo da nova Constituição Política do Estado – 2009:

“¿Está usted de acuerdo con refrendar el texto del proyecto de Constitución Política del Estado presentado por la Asamblea Constituyente, y ajustado por la Comisión Especial de Concertación del H. Congreso Nacional, que incluye los consensos logrados en el diálogo entre el Gobierno Nacional con los Prefectos y Representantes Municipales sobre autonomías, incorporando el resultado de la consulta sobre el artículo 398 a ser resuelto en este mismo referéndum, y que la misma sea promulgada y puesta en vigencia como nueva Ley Fundamental del Estado Boliviano?”



Fonte: OEP, 2010.

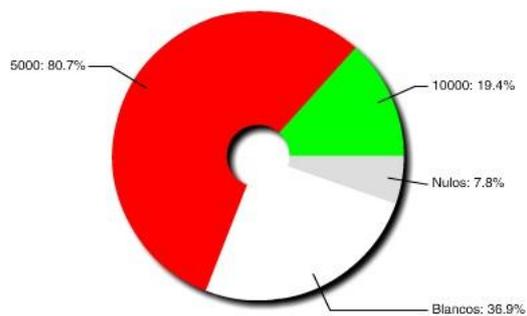
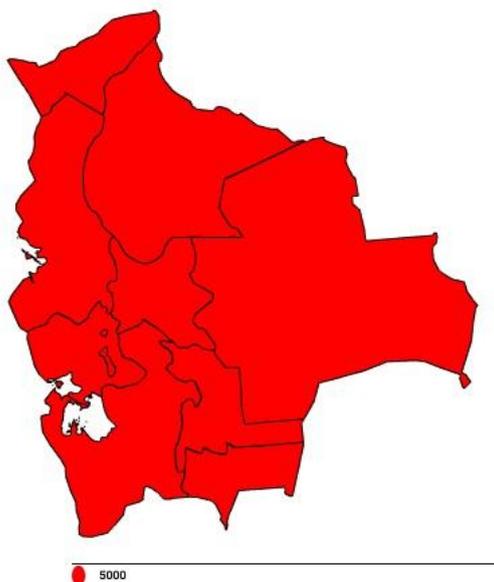
Nota: Mapa indicativo das maiorias departamentais e diagrama indicativo da maioria nacional.

e) Opções do referendo dirimitório sobre a redação do Artigo 398 (as duas redações já estavam previstas no texto constitucional) da nova Constituição Política do Estado – 2009:

“Se prohíbe el latifundio y la doble titulación por ser contrarios al interés colectivo y al desarrollo del país. Se entiende por latifundio la tenencia improductiva de la tierra; la tierra que no cumpla la función económica social; la explotación de la tierra que aplica un sistema de servidumbre, semiesclavitud o esclavitud en la relación laboral o la propiedad que sobrepasa la superficie máxima zonificada establecida en la ley. En ningún caso la superficie máxima podrá exceder las...”

Opção A: “...diez mil hectáreas.”

Opção B: “...cinco mil hectáreas.”

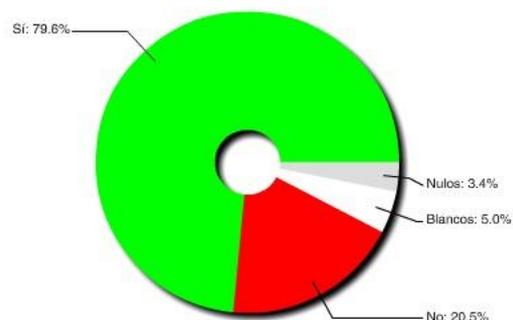
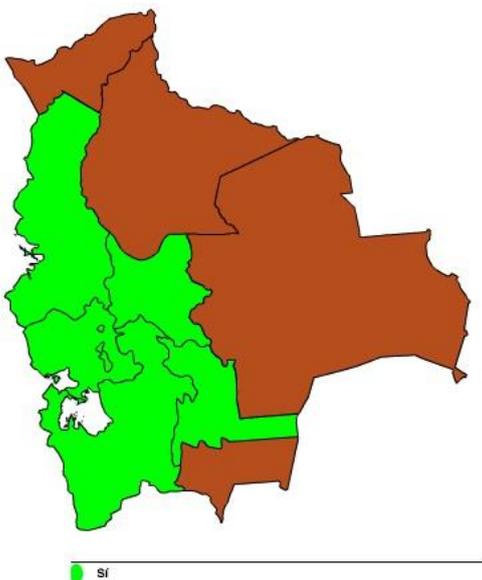


Fonte: OEP, 2010.

Nota: Mapa indicativo das maiorias departamentais e diagrama indicativo da maioria nacional.

f) Pergunta do referendo sobre autonomia departamental – 2009 – aplicado nos departamentos de La Paz, Cochabamba, Oruro, Chuquisaca e Potosí:

“¿Está usted de acuerdo que su departamento ingrese al régimen de la autonomía departamental, en el arco de las competencias y atribuciones establecidas por la Constitución Política del Estado, constituyéndose un gobierno autónomo departamental que ejerza facultades legislativas, reglamentarias, fiscalizadoras y ejecutivas?”

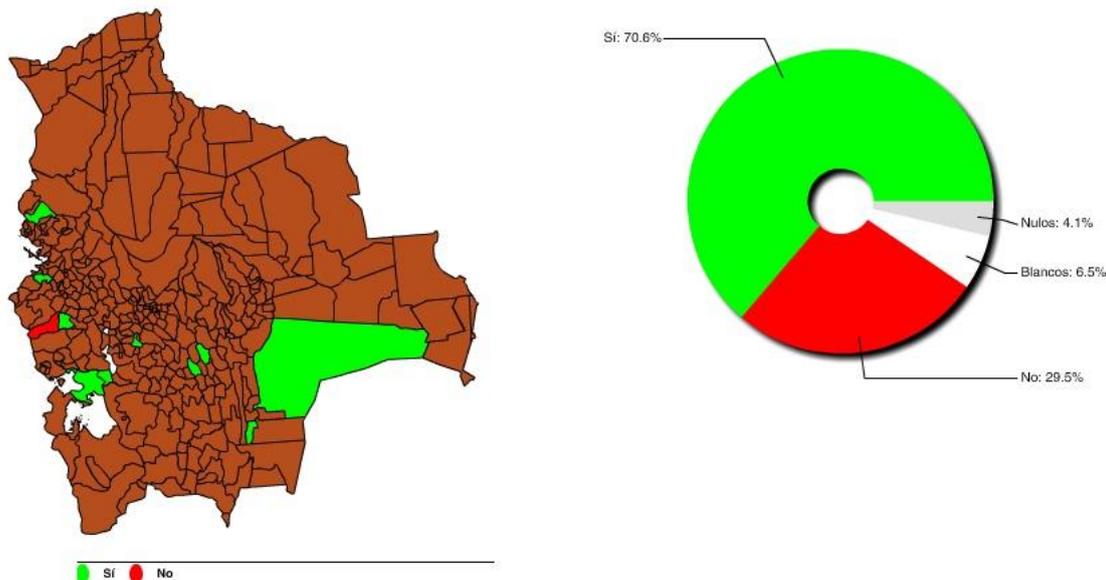


Fonte: OEP, 2010.

Nota: Mapa indicativo das maiorias departamentais e diagrama indicativo da maioria nacional. Nos departamentos coloridos marrom não foi aplicado o referendo.

g) Pergunta do referendo sobre adoção da condição de autonomia indígena originária campesina pelo município – 2009:

“¿Está de acuerdo con que su municipio adopte la condición de autonomía indígena originario campesina de acuerdo con los alcances y preceptos establecidos en la Constitución Política del Estado?”

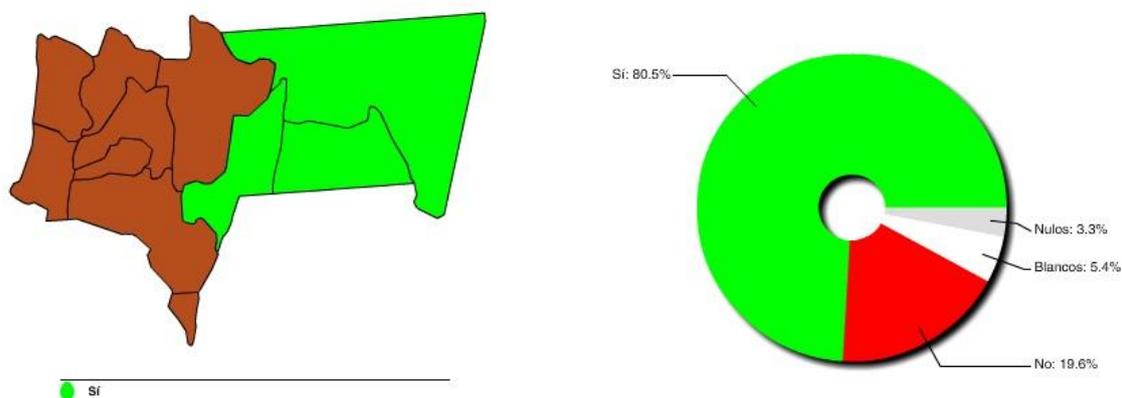


Fonte: OEP, 2010.

Nota: Mapa indicativo das maiorias municipais e diagrama indicativo das maiorias agregadas. Nos municípios coloridos marrom não foi aplicado o referendo.

h) Pergunta do referendo sobre autonomia regional de *Gran Chaco* – 2009:

“¿Está usted de acuerdo que su provincia ingrese al régimen de la autonomía regional?”



Fonte: OEP, 2010.

Nota: Mapa do departamento de Tarija indicativo das maiorias provinciais e diagrama indicativo das maiorias agregadas. Nas províncias do departamento de Tarija coloridas de marrom não foi aplicado o referendo.