

35º Encontro Anual da Anpocs:

GT 26: Pensamento social latinoamericano

Descolonização e Estados Plurinacionais

Vivian Grace Fernandez Davila Urquidi (USP)

Descolonização e Estados Plurinacionais

Vivian Grace Fernandez Davila Urquidi (USP)

Considero possível iniciar este trabalho em 2011 com a imagem da primavera, como uma metáfora da renovação política e dos projetos nacionais na recente história de vários países latino-americanos. Um período curto, de fato, algo em torno de quinze anos que, aos poucos, supera o escuro inverno das ditaduras, e da fase que veio depois, a tímida abertura política com profundas reformas estruturais em direção a limitar o poder e as funções do Estado. Nesse curso gradual de transformações, experimentaram-se reformas constitucionais que tanto permitiram a descentralização administrativa capaz de viabilizar as reformas no Estado, como introduziram princípios pluralistas¹ importantes desde o ponto de vista do respeito e do reconhecimento da diversidade cultural. É este aspecto, o desenvolvimento de um projeto plurinacional, que inspira o presente trabalho.

Na América Latina, discorrer sobre a diversidade cultural e estabelecer ações desde o Estado para tratar da problemática étnica são desafios que, em maior ou menor medida, precisam ser enfrentados pelos Estados em virtude da magnitude que as populações indo-americanas e afrodescendentes representam na região, algo entre 10% e 12% de indígenas e 30% de afrodescendentes. Também, e principalmente, porque ao repensar a diversidade étnica regional necessariamente há que se questionar a situação socioeconômica e cultural destes grupos, com os piores indicadores sociais e de vulnerabilidade, e com um escasso reconhecimento cultural ou acesso limitado a instâncias decisórias (CEPAL, 2006a; CEPAL, 2006b; Hopenhayn, Bello, Miranda, 2006). Tratar da questão étnica na América Latina, em última instância, é postular

¹ Os princípios pluralistas foram introduzidos ao longo de três ciclos de reformas constitucionais, um primeiro, caracterizado pela emergência dos princípios do multiculturalismo e do reconhecimento do direito à diferença das minorias sociais, entre os anos 1982 e 88, e que teve a Guatemala (1985), a Nicarágua (1987) e o Brasil (1988) como cenário regional. A segunda fase teria ocorrido entre o período de 1989 até 2005, e estaria caracterizada pelo reconhecimento da identidade multicultural e do pluralismo social, político e jurídico dos Estados latino-americanos. Neste período, reformaram suas constituições a Colômbia (1991), o México (1992), o Peru (1993), a Bolívia (1994), a Argentina (1994), o Equador (1998) e a Venezuela (1999). Finalmente, o último ciclo de reformas corresponde ao período entre 2006 e 2009, período em que se coloca em xeque o conceito unitário de nação com a formulação do conceito de Estados Plurinacionais, especificamente na Bolívia (2007-2008) e no Equador (2008). Ver mais em Yrigoyen Fajardo (2009:11-61).

princípios de justiça social para um segmento da população que se relaciona com o setor dominante em condições historicamente assimétricas: é explorado na produção, submetido a uma ordem jurídica alheia e que não o protege, está sujeito a relações cotidianas ou a representações que o desvalorizam e que definem sua situação subordinada na sociedade. Na construção da identidade nacional, ele é o *outro* atrasado do projeto moderno, o selvagem da racionalidade civilizatória, é o excluído, o pagão, o derrotado, o sujeito indefinido e genérico, não especificado, na construção da identidade nacional. Em qualquer caso, nas hierarquias sociais, é aquele que tem ocupado o estágio mais básico da estrutura social, e se encontra nesta situação também, ou fundamentalmente, porque pertence a uma identidade étnica distinta do setor dominante da sociedade.

A esta complexidade de desigualdades sociais características da América Latina –e de modo geral, daqueles países outrora colonizados por um país ocidental- a teoria social chamou de *situação colonial* (Bonfil Batalla, 1972) a uma posição ou tipo de relação na sociedade que se estabeleceu desde o período colonial, e que não foi totalmente superada nem nos regimes republicanos do século XIX, nem nas posteriores reformas e revoluções ocorridas no século passado.

Assim, na América Latina não é possível abordar a desigualdade social ou o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas e afrodescendentes sem considerar também a *situação colonial* desses povos.

Nesse contexto, a abertura em matéria de direitos culturais à que os Estados da região foram impelidos, principalmente a partir da década de 1990, representou um importante avanço para os povos indígenas e afrodescendentes. Entretanto, pelo forte conteúdo colonial da formação estatal latino-americana, não é possível atribuir a positivação dos direitos e a formulação de políticas diferenciadas apenas ao âmbito do Estado, se esquecendo de que tais transformações resultaram de um longo processo de lutas e de preparação de um novo ambiente político e social a partir de movimentos sociais e de base, de resistência armada e também da reflexão crítica acadêmica.

No caso dos movimentos indígenas, que aqui queremos analisar com especial interesse, observa-se um processo de acumulação de experiências políticas e a consolidação de uma organização que poderia remontar ao período da Conquista ibérica,

mas que contemporaneamente tem um marco histórico importante, na segunda metade do século XX, quando das lutas contra a estrutura agrária do latifúndio e contra as diversas formas de exploração do trabalho do camponês, entre cujas referências mais importantes estão a Revolução Nacionalista Boliviana de 1952 e a Cubana de 1959². Deste período de grandes mobilizações, inclusive de lutas armadas, surgiram importantes organizações de camponeses-indígenas, com várias configurações, ora sindicais, como na Bolívia, ora estruturas legais comunitárias, associativas ou cooperativas no Equador, ora vinculadas a organizações eclesiais de base ou a partidos de esquerda na luta armada, como o que se viveu em América Central, ou inclusive a organizações não governamentais³ como o caso do Brasil.

A despeito da heterogeneidade de experiências organizativas e de luta, sempre houve nas organizações indígenas da América Latina um objetivo regular comum qual seja a *recuperação da terra*, via reforma agrária ou pela delimitação e titulação de territórios, como condição de sobrevivência econômica, social e cultural. Crescentemente, porém, e sempre em sintonia com as lutas libertárias da região, inclusive com as lutas anticolonialistas do mundo afora, os movimentos camponeses e indígenas foram buscando também se firmar politicamente em seu território ou ainda nacionalmente, enquanto buscavam o reconhecimento dos seus direitos culturais com uma retórica de valorização da identidade que facilitou a articulação interna do movimento. Foi um processo mais lento em alguns lugares ou mais violento e tenso em outras regiões.

O interessante a ser destacado neste processo é que, em alguns países, a luta dos povos indígenas progressivamente superou o estágio de demandas por interesses imediatos para assumir-se como conflito por partilha de poder nas instituições formais do Estado, e inclusive na busca por autonomia nas suas comunidades, como um projeto político e um horizonte mais abstrato de emancipação política. Tal foi o caso, entre outros, do povo Miskito na Nicarágua da década de 80, assim como os zapatistas

² Não podemos esquecer-nos da Revolução Mexicana, de 1910, e da Constituição de 1917 que se promulgou, além da nacionalização do solo e do subsolo, a devolução das terras comunais –ou *ejidos*– aos indígenas. Entretanto, consideramos que num cenário contemporâneo, as revoluções boliviana e cubana tiveram maior influência nos movimentos indígenas e camponeses e nas suas lutas ainda vigentes.

³ Duas obras importantes sobre os movimentos sociais na região, com presença camponesa-indígena, pertencem a Elizabeth Jelin (1985) e Fernando Calderon (1986). Obras mais contemporâneas são as de Haar & Hoekema (1999), Santos (2003) e Gohn (1997), entre outros.

mexicanos no limiar do novo século XXI, o primeiro como experiência inaugural de autonomia, em acordo de paz com o Estado; o segundo como construção política à margem da ordem institucional, em territórios em que o Estado historicamente esteve, e assumiu continuar, ausente.

Na mesma esteira, foi possível observar movimentos de vanguarda indígena na Bolívia e no Equador que, desde a década de 90, vêm manifestando-se com vontade de poder, isto é, com ânsia de assumir o controle do Estado. Destas experiências resultou o projeto de refundação do Estado numa forma plurinacional, que se propõe não apenas a contestar a formação do Estado-nação, como estrutura moderna para a organização da sociedade, como também se propôs a superar a situação colonial destes países.

A teoria social tem chamado aos movimentos sociais com foco na identidade, de *Novos Movimentos Sociais* (Laraña & Gusfield, 1994; Gohn, 1997; Laraña, 1999; Santos, 2005) porque suas lutas giram em torno de demandas subjetivas que estão, muitas vezes, no foro íntimo das identidades de gênero ou das culturas e relações cotidianas. São movimentos que envolvem categorias diversas da sociedade, como etnia, geração, ou meio ambiente, que tratam de sujeitos sem identidades fixas, sem projetos para a totalidade da sociedade, nem têm centralidade de ação política. Enfim, são movimentos cuja estrutura organizacional e horizonte de luta, cujos sujeitos antagônicos e projetos, cujas doutrinas ou práticas são heterogêneos e, por isso, são distintos dos movimentos com perspectiva classista.

Na América Latina os novos movimentos surgem com particularidades distintas aos que se estabelecem nos países do ocidente desenvolvido. Aqui surgem com a volta à democracia, quando se forma uma nova e mais ampla esfera pública, em que os princípios de cidadania e civilidade facilitam a repolitização dos problemas cotidianos.

No cenário de reformas estruturais que se estendem por toda a América Latina desde meados da década de 80, são essencialmente movimentos populares de defesa de direitos econômicos e sociais, como trabalho, moradia, por construção de escolas de bairro ou postos de saúde. E num cenário de redemocratização são movimentos que buscam ampliar sua participação política nas instituições públicas que começam a nascer. Nesse contexto, os novos movimentos latino-americanos são organizações que articulam questões do cotidiano e elementos de identidade com demandas classistas, sendo que os

movimentos indígenas têm sido exemplos característicos desta articulação de repertórios: são movimentos de luta pela terra e contra as diversas formas de exploração da força de trabalho nas regiões urbanas em que os indígenas desempenham as ocupações menos valorizadas na sociedade. E dentro de uma perspectiva colonial, são movimentos que reivindicam reconhecimento e garantias para seus direitos culturais.

A posição contra o Estado foi uma estratégia dos movimentos em luta contra as ditaduras, mas em tempos de democracia, os movimentos sociais latino-americanos tiveram que combinar, de um lado, ações *defensivas* contra o Estado, contra a privatização das empresas estatais e dos recursos naturais e, de outro lado, mobilizações ofensivas para avançar em direção ao poder estatal e com base nele pressionar por transformações redistributivas (Santos, 2010). De qualquer modo, quando as reformas administrativas do Estado e a abertura de mercados fraturaram as estruturas sindicais tradicionais e retiraram a iniciativa dos partidos de esquerda, coube aos movimentos sociais populares lutar *com* ou *contra* o Estado para definir um modelo estatal sensível para as novas questões sociais e num formato distinto às reformas neoliberais. É nesse contexto que se combinam as reformas administrativas de descentralização do Estado, com um modelo de Estado pluralista desde o ponto de vista cultural.

Nos casos da Bolívia e do Equador, a ação dos movimentos indígenas claramente combinou posições defensivas com ações ofensivas, sendo que no final atingiu-se a meta da tomada do Estado.

Especificamente no caso equatoriano é possível observar que as organizações indígenas têm se concentrado nas últimas décadas inicialmente na luta contra o modelo estatal e posteriormente na ampliação de sua participação no próprio Estado.

Vejamos rapidamente o desenvolvimento do movimento indígena equatoriano.

O movimento indígena equatoriano contemporâneo está mobilizado em especial pela *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador* (CONAIE), como movimento político indígena constituído em 1986 no cenário inaugural das privatizações, dos acordos de livre comércio e da abertura de bases militares estrangeiras no país. Com uma agenda de oposição ao modelo político-econômico, e pela defesa das terras indígenas e dos recursos naturais –ambos ameaçados pela exploração de minérios e hidrocarbonetos nos territórios indígenas-, a CONAIE tornou-se o principal movimento

equatoriano na década de 90. Dois grandes levantes, em 1992 e 1994, consolidaram sua presença ideológica nacional, seguidos em 1996 pela formação de um instrumento político, o *Pachakutik*⁴ - partido constituído em aliança com movimentos urbanos, sob a *Coordenadoria de los Movimientos Sociales* (CMS).

Desse feito, acelerou-se a crise que se seguiu no bloco hegemônico, até a renúncia um ano mais tarde de Abdalá Bucaram da presidência do país, e a formação, em 1998, da Assembleia Constituinte, que ampliará os direitos dos povos indígenas. Desde então, o movimento indígena equatoriano tem sido uma referência para as organizações latino-americanas afinadas contra as políticas de ajuste estrutural e com a vontade de avançar em direção ao Estado: em 2002, o movimento *Pachakutik*, já legitimado como ator político, elegeu Lucio Gutierrez para a presidência do país, chegando a participar do governo em cargos executivos, mas, três anos mais tarde, pressionou-o para sua renúncia ao constatar que Gutierrez retomara alianças com o bloco político conservador do Equador (Barrera, 2002, Gallegos, 2001; García Serrano, 2001). Finalmente em janeiro de 2007, o movimento constituiu a base de uma nova aliança popular que garantiu a Rafael Correa a presidência do país, iniciando no mesmo ano um processo constituinte, cuja missão seria, entre outros aspectos, colocar as bases da plurinacionalidade do Estado equatoriano, num texto constitucional aprovado em 2008.

Neste processo que ocorre em pouco mais de vinte anos, há um cenário a partir do qual o movimento indígena equatoriano se transforma em movimento político de projeção nacional e em direção ao Estado (Guerrero, 1996). O primeiro aspecto que favorece a consolidação deste novo cenário ocorre como consequência do rearranjo das relações políticas e das posições sociais quando as estruturas coloniais do latifúndio e dos poderes patronais nas regiões montanhosas são colocadas em xeque. Na década de 60, um processo de modernização na estrutura produtiva do país, liderada por governos militares, redistribuiu as terras do latifúndio, da igreja e do próprio Estado, reafirmando o processo, em 1974, com uma reforma agrária. A consequência imediata desta política foi o desmonte das estruturas tradicionais de exploração da mão de obra camponesa-indígena e da mediação das relações de produção coloniais.

⁴

O nome do partido é *Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País* (MUPP-NP)

Muito embora na década de 80 o latifúndio tenha se recomposto na Sierra equatoriana, o processo de secularização, o afrouxamento das hierarquias étnicas e o aumento dos fluxos migratórios para as cidades, entre outros aspectos, permitiram a emergência de novos atores políticos que serviram como articuladores sociais e dificultaram a recomposição das relações coloniais nos moldes anteriores à década de 60.

O segundo elemento que caracteriza o pano de fundo histórico em que emerge o movimento indígena equatoriano é a irrupção, paralelamente ao desmonte das estruturas locais de poder, de setores de intelectuais –professores, agentes de desenvolvimento, universitários e profissionais indígenas- como consequência dos processos migratórios de e para as cidades, e que atuavam nas áreas rurais e nos centros urbanos com uma agenda identificada como as questões indígenas, enquanto ressemantizam as identidades coloniais. Estes sujeitos com papel político facilitaram a organização interna e dinamizaram o associativismo das comunidades indígenas, articulando, também, estes povos em escala gradualmente supralocal ou regional. São atores que funcionaram como intelectuais e dirigentes, permitindo a “construção de um discurso próprio e a representação direta da população indígena” (Guerrero, 1996) até progressivamente constituir uma vontade coletiva e política comum entre as diversas organizações indígenas.

O caso boliviano não difere totalmente do processo que o movimento indígena equatoriano passou até assumir o papel de ator central da vida política nacional. Diferentemente da experiência equatoriana, porém, na Bolívia, o movimento indígena teve condições de ver realizado o propósito de eleger a Evo Morales Ayma, como primeiro presidente indígena do país.

Evo Morales surge como liderança de um movimento camponês de produtores de folha de coca, na década de 80, num cenário político marcado por uma democracia frágil e constantemente assediada, ora por recorrentes tentativas de golpes militares, ora pela crise econômica profunda, ora, finalmente, por um modelo de alianças partidárias que nos próximos vinte anos consagrarão no Congresso, e sem participação popular, as principais decisões políticas.

A fase de fragilidade das instituições estatais, e de uma economia basicamente exportadora de matérias-primas, foi logo seguida por reformas estruturais de corte

neoliberal, ainda na década de 80, e que promoveram, entre outros aspectos, o desmonte do eixo da articulação política e das resistências populares do país ao destituir de suas funções 80% dos operários mineiros que trabalhavam nas empresas do Estado, e que desde a década de 50 haviam formado a base do nacionalismo boliviano e a força política de um dos sindicatos operários mais sólidos da América Latina.

Sem ser um acontecimento fortuito, entretanto, é neste contexto de desmonte do eixo sindical operário e de esvaziamento do discurso nacionalista que surgem os *cocaleiros*, como síntese simbólica da nova fase de exclusões sociais do país: resultam do êxodo rural que empurra os camponeses para outras áreas mais produtivas e da crise econômica que gera desemprego e migração em regiões urbanas e nas zonas mineiras, e se fortalece com a abertura das portas da economia nacional para uma lógica de mercado agressiva que torna vulnerável principalmente os setores mais depauperados da sociedade.

O movimento cocaleiro (Urquidi, 2007) é o elo mais frágil da cadeia que produz um subproduto utilizado também pela indústria ilícita de drogas, e como tal, é igualmente vítima da exploração econômica e moral do comércio ilegal da cocaína. Nessa posição, o movimento cocaleiro acaba se afincando nas contradições do próprio sistema que o exclui e o explora. Sua composição social abriga migrantes de várias regiões, comunidades indígenas do país e diversos setores produtivos, o que implica não apenas uma combinação da pluralidade étnica boliviana, como também a articulação de diferentes experiências e culturas políticas. Tem na base da sua organização ex-representantes do sindicalismo mineiro e camponeses que foram a base política do nacionalismo popular boliviano, iniciado na revolução de 1952, e que outorgaram ao movimento o caráter classista das suas demandas. Finalmente, o movimento cocaleiro tem um componente importante de indígenas aimaras que, desde a década de 70, se organizam contra o modelo nacionalista e assimilacionista do Estado a partir de uma ideologia indianista que surge entre grupos intelectuais indígenas (Rivera Cusicanqui, 1984).

A composição social e as experiências políticas heterogêneas dos cocaleiros explicam sua posição privilegiada como ator político que gradualmente ganhará relevância no embate político a partir da década de 1980. Revelam, também, o discurso classista que assume o movimento ao longo dos anos 90 quando se articulam os anseios

das classes populares e de setores médios urbanos com as demandas das populações rurais, todos vítimas do modelo econômico. Finalmente, a composição do movimento cocaleiro pode explicar a força retórica que assume a defesa dos valores, costumes e tradições indígenas, representados pela folha de coca, como símbolo material da identidade indígena e, por extensão, dos valores e interesses nacionais e da soberania do próprio Estado.

Na década de 90, o movimento cocaleiro fortalece, assim, sua presença nacional e política ao se articular com a central sindical operária, com o resto do movimento camponês e com setores de esquerda da política partidária e intelectual do país. É neste período, também, que o movimento consolida um *Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos* –IPSP-, que depois desembocará no *Movimiento al Socialismo* (MAS), o partido político de maior projeção nacional nos últimos anos (Urquidí, 2007), e que desde então estará no centro das principais ações políticas do país, pela defesa e nacionalização dos recursos naturais e contra as privatizações e as reformas estruturais que foram limitando as funções do Estado e desnacionalizando os recursos naturais. Também, pela consolidação dos direitos indígenas a partir de um projeto de descolonização das relações políticas e sociais no país.

Como consequência, quando o *Movimiento al Socialismo* assume por voto popular, em 2005, o governo do país, tem o mandato de refundar o Estado a partir de um novo modelo, desta vez num formato plurinacional.

O processo boliviano que consolida um movimento político com base indígena resulta então de um longo processo que ocorre desde a revolução nacionalista de 1952, quando se colocaram as bases de um projeto nacional popular a partir de alianças classistas, principalmente entre os setores médios e do proletariado mineiro, com o objetivo de modernizar a estrutura produtiva do país a partir da nacionalização e estatização do setor mineiro e da reforma do latifúndio.

Em relação aos indígenas, o projeto revolucionário assume uma política de assimilação e modernização das estruturas comunitárias, repartindo concessões de terras a título individual, e viabilizando um mercado interno para os produtos agrícolas. Assim, muito embora não houvesse o objetivo de formar uma consciência nacional a partir das identidades culturais indígenas, o movimento nacionalista desfrutou por um certo período

do apoio do campesinado indígena, beneficiado tanto pela redistribuição de terras como pelo fim do sistema de relações de produção não remuneradas e compulsivas no campo, o *pongueaje*. Com o tempo, este setor da população se transformará, mesmo que por um tempo limitado, na base conservadora de governos militares não nacionalistas.

Apesar dos avanços que representou a Revolução Nacionalista na Bolívia, a estrutura simbólica das relações coloniais permaneceu intocada no projeto nacional, pois progressivamente se observou que a inclusão das camadas populares de mineiros e camponeses no projeto nacionalista manteria a situação colonial das distinções sociais a partir de relações étnicas que hierarquizam novamente a sociedade e estabelecem uma ordem de serviços e direitos que somente podem ser usufruídos na medida em que se possuam os capitais simbólicos, como a língua e a educação, dos setores dominantes brancos (Garcia Linera, 2008).

Tal crítica ao projeto nacionalista boliviano é progressivamente colocado por setores intelectuais de esquerda e indígenas (Reinaga, 1970), que denunciam o novo processo de servidão a que as comunidades indígenas estariam sendo submetidas, desta vez, no plano não apenas econômico, como também político e cultural, o *pongueaje político* (Rivera Cusicanqui, 1984). A partir da década de 1970, estes setores intelectuais, profundamente vinculados com uma parte das comunidades indígenas, a aimara, organizam as bases do movimento indígena contemporâneo na Bolívia, dentro do *Movimento Katarista*, e de um projeto político tanto para autonomias comunitárias, como para um Estado culturalmente plural.

As experiências equatoriana e boliviana são a síntese, por ora, mais acabada, de um longo desenvolvimento dos movimentos indígenas na América Latina que se inicia com a luta pela terra e contra as relações coloniais de produção para formular, finalmente, um projeto mais abstrato de autodeterminação e vontade estatal.

Nesse sentido, muito embora seja possível reconhecer outras experiências regionais de mobilização indígena, de fato, somente com relação ao Equador e à Bolívia é possível dizer que um novo bloco histórico está se constituindo, tendo os indígenas como parte integrante, quando não o núcleo, desse bloco.

O caso dos indígenas organizados no *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN), no México a partir da década de 1990, exemplifica bem um tipo de organização e projeto distinto que o movimento indígena chiapaneco define para si mesmo. Muito

embora desponte também no bojo e à revelia da entrada do México no *Tratado de Livre Comércio* com os Estados Unidos, a finalidade política do movimento não foi buscar a mudança da estrutura de poder central, pelo avanço de posições políticas do movimento indígena, mas o diálogo com o governo para compeli-lo a frear a penetração das transnacionais no território chiapaneco, e induzi-lo a introduzir mudanças sociais na região. As transformações que o EZLN exigem no plano normativo tampouco visam a mudança dos princípios constitucionais, pelo contrário, a partir de, e defendendo a Constituição de 1992, O EZLN passou a exigir o alargamento dos direitos indígenas, pela especificação de uma legislação pertinente às *autonomias comunitárias* (Diaz Polanco, 1997; Saint-Pierre, 2000; Buenrostro y Arellano, 2002).

Na Bolívia e no Equador, pelo contrário, o projeto de avançar em direção ao Estado e assumir nele uma posição política, sob comando dos movimentos indígenas, exigiu ações coordenadas junto a outros setores populares e de esquerda, até constituir os instrumentos políticos *Pachakutik* no Equador e *Movimiento al Socialismo*, na Bolívia.

Antes de passarmos para o próximo aspecto que consideramos importante nesta argumentação, cabe polemizar duas teses que têm sido desenvolvidas a respeito dos movimentos indígenas camponeses, e que Shanin (1971) apresenta como duas tradições interpretativas para analisar essa questão. A primeira afirma que tradicionalmente o camponês não tem um papel ativo numa Revolução, papel que corresponderia ao proletariado urbano como a vanguarda fundamental, e única classe capaz de realizá-la. Essa análise adapta-se à abordagem sobre as contradições e a luta de classes em sociedades desenvolvidas. A segunda análise possível, porém, considera o campesinato como fator essencial na luta revolucionária. Esta tradição de interpretação refere-se, em geral, aos países menos desenvolvidos, onde o campesinato pode não ocupar o lugar do proletariado, mas é muitas vezes parte majoritária da composição de alianças e das forças revolucionárias.

Assim, se por um lado a teoria social aceita as potencialidades transformadoras do movimento camponês, por outro, condiciona sua participação à liderança de outro segmento da população mais organizado e vinculado com o processo de produção orientado pelas leis de mercado.

Em ambas as experiências analisadas, bem como no caso dos indígenas chiapanecos, observa-se, entretanto, o desenvolvimento de uma consciência de direito e de prática política no seio de um dos setores considerados mais atrasados desde o ponto

de vista do desenvolvimento das forças produtivas. Também é a população que suporta a situação mais extrema de pobreza⁵, aspecto que embora não seja característico apenas nos indígenas nestes países, permite concluir que não há correspondência obrigatória entre o nível de desenvolvimento social e material de um grupo e o grau de consciência que adquire a partir de suas necessidades e de seus direitos.

Os três casos apresentam uma importante capacidade dos movimentos indígenas de harmonizar seus interesses com os interesses de outros setores do país, e de fazer confluir um discurso de identidade sem perder de vista o eixo das demandas relativas às suas relações socioeconômicas. Isto é, um discurso que busca a superação da sua situação colonial.

A despeito das experiências acima apresentadas, não é possível generalizar o horizonte construído por esses movimentos como presentes na forma de vocação ou potencialidade em outros movimentos indígenas de modo geral na América Latina. Tampouco é possível afirmar que cada um dos três movimentos analisados tenha logrado sintetizar em seus respectivos projetos a diversidade de situações que outras comunidades indígenas enfrentam e demandam no cenário das lutas locais em cada região e país.

Apesar da complexidade que retarda a descolonização das relações sociais na América Latina, as ações coletivas aqui sintetizadas são um fenômeno recente que têm ganhado legitimidade, fortalecendo-se em debates mais amplos contra a situação de dependência latino-americana ou no cenário internacional de desenvolvimento de direitos humanos específicos.

Não cabe aqui determinar se foi o fortalecimento dos movimentos indígenas que desencadeou a concepção jurídica dos direitos dos povos indígenas ou vice-versa. Em alguns casos, houve mobilização resultante da acumulação histórica de experiências contra a espoliação das terras indígenas e da exploração de sua força de trabalho, desde tempos coloniais, constituindo o repertório inicial motivador de uma reação contra as estruturas coloniais ainda vigentes no século XX. Em outras situações, a agressiva espoliação colonial contra as comunidades indígenas, seguidas por violentas ditaduras militares, desarticulou o eixo das organizações sociais e das resistências, atrasando e

⁵ No Equador, a incidência de pobreza nas populações indígenas é de 89 % (Córdor, 2006), na Bolívia, a pobreza indígena nas áreas rurais atinge mais de 80% da população, sendo que 55 % vive em situação de extrema pobreza (INE, 2002). Finalmente, Chiapas apresenta o mais alto nível de marginalização social dentre os estados mexicanos (Suarez Blanch, 2006).

condicionando o despertar da organização indígena à abertura democrática do país. Finalmente, há casos históricos em que influências externas, ora da igreja progressista, ora da luta armada, de organizações não governamentais, ou inclusive de instâncias no sistema internacional de direitos humanos, balizaram a organização dos movimentos, facilitando alianças e articulações em redes com horizontes conjuntos e possíveis de lutas para os movimentos indígenas.

Cabe destacar neste processo, também, o cenário internacional que favorece a consolidação de um movimento indígena e a construção de repertórios de lutas.

Desde a segunda metade do século XX, desenvolve-se um sistema internacional de direitos humanos –nos referimos ao sistema da ONU e regionalmente ao sistema da Organização dos Estados Americanos- que tem avançado na compreensão dos direitos com base em uma perspectiva individualista, pautada nos princípios de igualdade e universalidade de direitos, para uma percepção mais ampla, que especifica e diferencia o sujeito do direito, agora compreendido não apenas como indivíduo, mas também como pertencente a um coletivo ou a uma comunidade de identidade. A defesa e a luta das nações e povos colonizados da África, Ásia e do Caribe, na década de 60, introduziram no sistema internacional um princípio novo, o da *autodeterminação dos povos*, como condição para o usufruto dos direitos humanos, sendo que o sujeito deste direito compreende todo um *povo* ou uma *nação*.

Neste pano de fundo de transformações internacionais, se desenvolveram as lutas de libertação e independência dos povos e das nações ainda colonizados por países europeus no terceiro mundo. Foram reconhecidos também os fundamentos de princípios e instrumentos legais para permitir, por exemplo, que as comunidades e tribos indígenas em países independentes pudessem reivindicar um grau de autonomia perante o Estado e em relação aos estratos dominantes de cada país (Stavenhagen, 1992). Como resultado, em 1989, o sistema das Nações Unidas promulgou o Convênio 169⁶ assinado entre os países membros, reconhecendo um conjunto de direitos para os povos indígenas, dentre eles, o da autonomia.

⁶ Trata-se do Convênio 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, que parte de dois princípios importantes, a saber, o reconhecimento de um povo como sujeito de direito, e do princípio de autodeterminação, entendido não no sentido do direito internacional de um povo que busca sua independência, mas compreendido como o direito que as comunidades indígenas têm de decidir o futuro das suas comunidades. (Chaters & Stavenhagen 2010, Verdum, 2009, Urquidí, Teixeira & Lana, 2008).

O Convênio 169, desde então, tem sido o principal instrumento internacional e a base de reivindicação dos direitos dos povos indígenas, em virtude de seu caráter vinculante para os países signatários. A assinatura e ratificação do tratado, por exemplo, foram condição para os acordos de paz assinados pelos movimentos indígenas na Guatemala em 1996. Estas transformações no cenário geralmente exigiram a adaptação do quadro normativo interno nos países, naquilo que se chamou do novo constitucionalismo latino-americano caracterizado pelo viés multicultural.

Nesse contexto, costuma-se considerar que a politização das questões étnicas na América Latina resulta de, no mínimo, três aspectos que se entrecruzam: o desenvolvimento do direito internacional em matéria de direitos indígenas, o novo constitucionalismo latino-americano e a consolidação dos movimentos indígenas (Sieder, 2002).

A tese que aqui se defende, no entanto, é que mudanças no cenário político resultantes da politização da etnicidade têm a ver com uma memória mais longa, que se situa nas décadas de 60 e 70, quando da convergência de um importante momento de reflexão teórica e exercício político para a construção de um conhecimento e práxis locais. O brilho deste período foi, porém, ofuscado, em seguida, pela irrupção de governos militares e de uma burocracia autoritária que se espalhou por quase toda a América Latina. Depois, na década de 80, a crise de paradigmas políticos da esquerda e da União Soviética, e a frustração dos alcances da redemocratização influenciados pela abertura de mercados, pela descentralização administrativa e pelo início das privatizações ou da desnacionalização dos recursos, induziram a crença de que a rica experiência dos anos 60 e 70 não apenas teria ficado perdida, mas principalmente de que ela já tivesse nascido derrotada.

Neste trabalho sustentamos que o legado daquela rica experiência de duas décadas, de fato, agora está sendo recuperado e ressemantizado à luz de questões como a problemática da etnicidade, a demanda por autonomias indígenas e a necessidade de repensar o próprio modelo de Estado, em formatos plurinacionais.

Vejamos, então, rapidamente qual é o cenário que se desenvolvia nas décadas de 60 e 70.

O cenário da rica experiência destas décadas se inicia com a Revolução Cubana. A luta armada na ilha, no final da década de 50, indicou uma mudança tática e oposta às diretrizes que os Partidos Comunistas vinham impondo à região, isto é, uma percepção mais dogmática sobre a natureza etapista da revolução socialista e sobre a necessidade de constituir uma frente ampla dos operários com os setores populares e alguns setores dominantes, tornando viável, assim, a etapa preparatória da verdadeira revolução.

A revolução cubana colocou a alternativa da luta armada contra as oligarquias locais e a burguesia não nacionalista, favorecendo, assim, a recuperação de fundamentos do marxismo das primeiras décadas na América Latina, em especial, das ideias do marxista peruano José Carlos Mariátegui. Dentre essas ideias estava a tese de que a natureza da revolução deveria passar pela solução do problema da terra e do índio, o que significaria resolver tanto o problema da propriedade da terra, em mãos do latifúndio –os *gamonais*–, como as relações de exploração do índio.

Para Mariátegui (1894-1930), já no início do século XX, estava claro que na América Latina os setores dominantes não apenas haviam perdido o momento de desenvolver uma revolução burguesa, senão que eles não tinham a capacidade de fazê-lo. Pelo contrário, as classes dominantes tinham um temperamento antiliberal e rentista, uma índole não nacionalista, além de colonialista, e careciam principalmente de autonomia em relação aos interesses do imperialismo.

Analogamente, o guevarismo da revolução cubana ressaltou a necessidade de consolidar uma nova ética comunista que se recusasse compactuar com os princípios da ética burguesa, e que abandonava qualquer aliança de transição, pois os objetivos da revolução eram derrotar no mesmo ato a burguesia local e o imperialismo no território nacional (Lowi, 1999).

Deste modo, ao propor a luta armada e a guerrilha rural como as táticas mais eficazes para combater as elites latino-americanas, a revolução cubana inspirou um processo de luta armada que se disseminou por outros países da região, e que colocou na agenda dos movimentos camponeses indígenas, principalmente na América Central, a possibilidade de mudanças da estrutura fundiária.

O surto revolucionário na América Latina e a formação de organizações camponesas indígenas, porém, não podem ser compreendidos sem avaliar a presença da igreja católica nas suas comunidades.

Este é o segundo aspecto a ser considerado no pano de fundo dos grandes acontecimentos nas décadas de 60 e 70.

A abertura que se verificava em parte da igreja, desde o Concílio Vaticano II, e a emergência de instituições cristãs dispostas a dialogar com os fundamentos do marxismo, permitiram que uma nova prática teológica pudesse germinar, mais sensível à situação de pobreza dos setores populares e mais comprometida na prática com as mudanças na estrutura da sociedade. Pela ação pastoral e pelo pressuposto de que os pobres deveriam ser considerados como os próprios sujeitos da sua libertação assentaram-se as bases da Teologia da Libertação, sintetizada em 1971 na obra de mesmo nome pelo padre peruano e teólogo Gustavo Gutierrez.

Partindo desta perspectiva, os cristãos passaram a formar parte essencial dos movimentos populares socialistas, libertadores ou revolucionários (Lowi, 1999) e da luta pela terra na América Latina, principalmente pela ética humanista que impuseram ao trabalho de conscientização dos movimentos populares numa ação de base e com uma perspectiva socialista.

A ética e o pressuposto da libertação, que subjazem nesta filosofia, de resto, construíram retóricas e práticas afinadas com as principais demandas e os problemas das culturas e dos povos oprimidos. Na *Pedagogia do Oprimido*, publicado em 1970, por exemplo, Paulo Freire (2005) assinala o caminho da libertação, pelo compromisso que precisa ser assumido para transformar a realidade depois de conhecê-la, como condição para a transformação do próprio sujeito. Daí o caráter pedagógico da luta contra o opressor.

Deste modo, Paulo Freire, ao estabelecer as bases para uma pedagogia da libertação, alinha-se também com as lutas emancipatórias dos camponeses e dos setores populares na América Latina, e critica a luta por vezes contraditória, nem sempre revolucionária, dos setores populares e dos camponeses contra o latifúndio ou a burguesia. Já mencionamos, por exemplo, o papel conservador que o movimento camponês-indígena na Bolívia eventualmente desempenhou depois de receber as terras

na Reforma Agrária. Afinal, subjaz a este pressuposto, a *dualidade existencial do oprimido* que nega o opressor, mas anseia viver como ele. O engajamento de Freire na alfabetização de adultos e em movimentos de luta pela Reforma Agrária no Brasil, e no Chile, ilustram a importância que sua Pedagogia outorgava para a educação libertadora como base e instrumento para as lutas por transformações mais profundas.

Nas críticas de Freire, vale a pena mencionar, ecoaram as lutas longínquas pela descolonização da África, e as críticas sobre a necessidade de superar a mentalidade fatalista do camponês e a ‘consciência colonizada’ do oprimido⁷.

A Teologia da Libertação como filosofia para a práxis é produto do pensamento crítico latino-americano, inspirado no marxismo, mas adaptado para a situação latino-americana, que surge no bojo dos grandes acontecimentos históricos acima mencionados. Forma parte de uma produção intelectual importante preocupada em entender e dar respostas para a realidade de dependência regional, para a situação de exclusão dos setores e culturas populares, e para a mentalidade colonialista.

Enrique Dussel (1934-), fundador da Filosofia da Libertação, quando relembra este período, ressalta que há uma necessidade na crítica latino-americana de negar o dualismo tradicional-moderno vigente até então nos estudos sobre a região, e recupera categorias que na época faziam sentido, e que ainda orientam a reflexão sobre a região. Ao conceito de *centro* e *periferia* da terminologia desenvolvimentista de Raúl Prebisch (1901-1986) na CEPAL, agrega-se a análise de *classes* como categoria a ser compreendida integralmente com uma definição de *cultura*. Ao conceito mais substancialista da cultura, agregam-se “fracturas internas (dentro de cada cultura) e entre elas (não somente como ‘diálogo’ ou ‘choque’ intercultural, mas estritamente como *dominação* e *exploração* de uma sobre outra)”. (Dussel, 2003, *grifos e parênteses do autor*). A Filosofia da Libertação passa a pensar a realidade a partir da cultura, porém articulada com os interesses de classes, grupos, sexos, e de determinadas raças.

⁷ Paulo Freire crítica a mentalidade e consciência colonizadas do colonizado, que repudia o colonizador, mas também se sente irresistivelmente atraído por ser um colonizador. A crítica pode ser encontrada na obra do tunisiano Albert Memmi (1920 --), *Retrato do Colonizado precedido de Retrato do Colonizador*, publicada em 1972. A obra de Memmi surge na época como um suporte aos movimentos libertários da África. Outro autor recuperado na obra de Paulo Freire será o escritor antilhano Frantz Fanon (1925-1961), que participou das lutas anticoloniais do norte da África. Da obra de Fanon, *Os Condenados da Terra*, Freire lembra a atitude fatalista que o camponês precisa superar, como atitude sustentada no pressuposto do poder do destino e do acaso. Vide Memmi (2007) e Fanon (1979).

A emergência de um pensamento crítico da realidade local, assim, se concentrou, inicialmente, em negar os pressupostos das *teorias da modernização* –do argentino Gini Germano, entre outros- e a tese das sociedades duais latino-americanas, do positivismo sociológico, e também em superar o *culturalismo* europeu –como é definido por Dussel-, ao destacar que, na América Latina, haveria outra ordem de fatores que desde o período da Conquista e da Colônia estariam marcando as características particulares do desenvolvimento econômico, social e cultural regional.

A Revolução Cubana também teve uma forte influência no pensamento das esquerdas latino-americanas, como já vimos, principalmente pela crítica às orientações dos PCs e a sua metodologia de revolução em etapas.

Em 1965, no México, é lançada uma obra referencial para superar as bases em que a esquerda latino-americana havia sustentado seus pressupostos de mudanças na região. Em “*Siete Tesis Equivocadas sobre la Realidad Latino-Americana*”, o sociólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen (1932 --) faz uma crítica consistente das teses dos países duais e da necessária modernização dos setores atrasados da economia, principalmente nas áreas rurais do latifúndio. Contesta também as proposições sobre o caráter antioligarca da burguesia regional, do caráter modernizador das classes médias, a proposta da mestiçagem como base para a formação nacional e a condição de aliança de interesses que deveria ocorrer entre proletários e camponeses para o desenvolvimento nacional (Stavenhagen, 1965).

A crítica exige repensar a sociologia a partir de uma perspectiva do subdesenvolvimento dos países da região, e da posição deste subdesenvolvimento como complementar e funcional ao desenvolvimento dos países ocidentais, numa relação de centro-periferia -de Prebisch e da Cepal- ou de economias dependentes em virtude do desenvolvimento e da expansão de outras economias sólidas no capitalismo à que se submetem as economias dependentes –na perspectiva de Theotonio dos Santos. A situação de dependência, na perspectiva de Santos, não poderá ser superada apenas por reformas, mas por uma revolução socialista (Dos Santos, 1964, 1974).

Na obra clássica de Fernando Henrique Cardoso (1931--) e Enzo Faletto (1935-2003) sobre a situação de *Dependencia y Desarrollo en América Latina*, publicada em 1970, propõe-se uma análise sobre as peculiaridades das estruturas sociais e do poder nos

países dependentes. A situação de dependência é caracterizada a partir da diferenciação da situação de cada país, o tipo de produção e grau de modernização e internacionalização alcançados, desde a vinculação econômica de cada país com as metrópoles europeias em tempos da Colônia e posteriormente. A esta abordagem mais descritiva do tipo de dependência de cada país, uma perspectiva mais analítica desde a *Dialética da Dependência*, foi publicada em 1973, pelo sociólogo Rui Mauro Marini, que tentou fazer uma revisão da dependência com foco, antes, nas relações que se estabelecem internamente nas sociedades de capitalismo dependente (Marini, 1973).

A despeito do debate interno que se estabelece entre os teóricos, as posições divergentes compartilhavam o argumento de que os Estados na América Latina tinham um tipo de desenvolvimento capitalista dependente. A compreensão desta realidade permitiu descobrir e explicar as relações e estruturas que determinam essa dependência, além de apontar as relações de classes que se constroem no interior de cada país, trazendo ao debate a "questão nacional" (Weffort, 1994, Cuevas, 1979). Dessa forma, o enfoque da nação, entendida como a identidade social e cultural, e a construção do Estado, como identidade política, adquirem um papel fundamental para entender a questão da dependência.

Assim, na perspectiva mais descritiva da dependência, as análises de classe são relegadas em favor de um minucioso estudo sobre as estratégias de desenvolvimento das elites -oligarquias e burguesia- em seu projeto de dominação ou de integração ao mercado mundial. A *questão nacional*, porém, na perspectiva mais analítica exigirá que se equacione a relação entre as classes internamente e sua acumulação histórica em termos de relações culturais. Dessa forma, para vários países com grandes populações indígenas, a *questão indígena* entra na pauta dos projetos de construção do Estado-nação.

A construção do Estado-Nação, como se sabe, é resultado de um projeto concebido desde o Estado e com seu povo, isto é, resulta da vontade dos setores dominantes de *nacionalizar* a sociedade, de articular a dispersão social, cultural e territorial. É um projeto da organização política do Estado, em que valores são consolidados para a totalidade do povo.

Quando trata da *questão nacional*, como problema na construção dos Estados Nacionais na América Latina, Aníbal Quijano (2005) lembra que:

Um Estado-nação é um tipo de sociedade individualizada entre as demais. Por isso, pode ser sentida entre seus membros como identidade. No entanto, toda sociedade é uma estrutura de poder. É o poder que articula formas de existência social dispersas e diferentes em uma totalidade única, uma sociedade. Toda estrutura de poder é sempre, parcial ou totalmente, a imposição de alguns, frequentemente o mesmo grupo, sobre os demais. Consequentemente, todo Estado-nação possível é uma estrutura de poder, assim como é produto do poder. (Quijano, 2005: 69)

Na América Latina, o conteúdo colonial que desde o início dos estatutos republicanos esteve presente na formação estatal dos países da região tornou inviável a realização de um projeto nacional, pois o componente indígena da nação foi desde o início desprezado e qualquer pressuposto de cidadania –seja a igualdade jurídica, civil, ou política- lhe foi negado. O indígena esteve, assim, obrigado a trabalhar num regime não assalariado, enquanto os negros foram escravizados. Quanto ao território, o Estado não conseguiu -ou não lhe interessou - governar na totalidade do seu território, permitindo, pelo contrário, que se estruturassem autoridades locais e que se legitimasse a espoliação das terras indígenas. Finalmente, as classes dominantes, ao não almejarem sua autonomia perante os poderes econômicos externos, também não buscaram governar soberanamente sobre o país. Nos termos descritos por Quijano:

“Ainda não é possível encontrar, em nenhum país latino-americano, uma sociedade plenamente nacionalizada nem tampouco um genuíno estado-nação. A homogeneização nacional da população, de acordo com o modelo eurocêntrico de nação, só poderia ter sido alcançada através de um processo radical e global de democratização da sociedade e do Estado. Antes de tudo, essa democratização deveria e ainda deve implicar um processo de descolonização das relações sociais, políticas e culturais entre as raças, ou mais propriamente, entre os grupos e elementos de existência social europeus e não-europeus. Não obstante, a estrutura de poder foi e continua a ser organizada sobre e ao redor do eixo colonial. A Construção da nação e principalmente do Estado-nação tem sido conceitualizada e trabalhada contra a maioria da população, neste caso, os índios, negros e mestiços. A colonialidade do poder ainda exerce seu domínio na maior parte da América Latina, contra a democracia, a cidadania, a nação e o Estado-Nação moderno”. (Quijano, 2005:84)

Tal abordagem sugere novas categorias que permitem uma análise da complexidade latino-americana.

Em 1969, em *Sociologia de la Explotación*, Pablo Gonzalez Casanova definiu as situações de *exploração* e *colonialismo interno*, como categorias capazes de suprir a ausência de uma análise sobre as relações sociais no tratamento que havia da dependência. Na obra, o “método de análise proposto consistirá em vincular e estudar as relações entre: marginalismo político e social; sociedade plural, colonialismo interno e manipulação política, estratificação social e inconformidade política, mobilizações,

mobilidade política e conformismo político, lutas cívicas e formas em que se manifesta a inconformidade” (Roitman Rosenmann, 2008: pp. 113). Isto é, uma abordagem em que a *questão nacional* –um eufemismo para *colonialismo interno*, afirma Gonzalez Casanova (2008: 413)- não apenas polemize as relações do Estado em escala internacional, mas aquelas relações que “*se d(ão) no interior de uma mesma nação, na medida em que há nela uma heterogeneidade étnica, em que se relacionam determinadas etnias com os grupos e classes dominantes e outras com os dominados*” (Gonzalez Casanova, 2008: 415). E mais: no *colonialismo interno*, as desigualdades “*são raciais, de casta, de foro público, religiosas, rurais e urbanas*” (Gonzalez Casanova, 1969: 235). O autor não se esquece dos vínculos que o conceito tem com o processo de descolonização da África, nem das ricas reflexões que neste processo são trazidas pela análise da situação colonial. Recupera de Memmi (2007) o conceito do “*trato colonial*”: “*um conjunto de condutas, de reflexos aprendidos, exercitados desde a primeira infância (...) o racismo colonial se encontra tão espontaneamente incorporado aos gestos, incluso às palavras mais banais, que parece constituir uma das estruturas mais sólidas da personalidade colonialista*” (Memmi, apud Gonzalez Casanova, 1969: 238).

Tal abordagem levou a descobrir uma estrutura social apoiada num tripé que permite entender as relações históricas numa sociedade: o *marginalismo*, como a categoria peculiar das sociedades subdesenvolvidas, segundo a qual uma parte importante da população não participa do desenvolvimento econômico, político social ou cultural, por causa das formas de articulação polarizada que se definem na sociedade, isto é, do modo como o setor dominante controla e participa numa sociedade, e o outro setor, o dominado, fica marginal⁸. O segundo eixo é o da *sociedade plural*, entendida como pluralidade étnica, em que os setores dominantes se organizam e vinculam com os grupos espanhóis, brancos ou crioulos, e o dominado com o indígena. A situação de *marginalidade* e a *pluralidade da sociedade* se articulam num terceiro eixo, o da *relação colonial*, que deve ser compreendida como a relação mediada pelo “*preconceito, discriminação, exploração do tipo colonial, formas ditatoriais, alinhamento de uma*

⁸ Souza Martins (1997) posteriormente especificará que, na realidade, nos conceitos que tratam da *exclusão social* não existe *exclusão* como tal, mas antes, existe *contradição*, existem *vítimas de processos sociais, políticos e econômicos* excludentes, empurrados não para fora da sociedade ou dos seus sistemas, mas para “dentro”, em *condição subalterna* de reprodutores mecânicos do sistema econômico, de modo a não poder reivindicar, nem protestar as privações, injustiças e carências em que se encontram.

população dominante com uma etnia e uma cultura, de outra população dominada com raça e cultura distintas” (Gonzalez Casanova, 1969: 104).

O *colonialismo interno* como categoria analítica para a realidade latino-americana, exige uma análise integrada dos fenômenos econômico, político, social e cultural, cujos significados evoluíram desde o estatuto republicano, e de acordo ao instante em que as histórias locais escrevem os capítulos do seu desenvolvimento em cada país, seja este o momento da construção de um Estado Nacional, seja o de articulação do Estado com o capitalismo mundial.

Sob tal perspectiva, finalmente, *colonialismo interno* é uma categoria flexível que serve para tratar da exploração, num sistema capitalista, mas ele vai além da relação de classes, abrangendo também a relação entre nações, ou a exploração de um povo por outro. É um sentido, por exemplo, que poderia ser utilizado para compreender as relações entre o regime comunista russo e seus satélites, uma vez que a questão da etnicidade e do nacionalismo, nos países do Bloco Soviético, era compreendida como sobredeterminação circunstancial.

Nesse contexto, é preciso perguntar em que medida a especificidade étnica deve ser tratada, e até que ponto, deve ser um componente do *colonialismo interno*.

Iniciamos este trabalho, destacando que a América Latina encontra-se, no limiar do século XXI, numa fase de forte politização das questões étnicas. Isto porque, principalmente, os povos indígenas e afrodescendentes, depois de um longo período de lutas sociais e conquistas no sistema internacional de direitos humanos, e de ter forçado avanços no plano normativo interno das leis e das políticas públicas, acabaram ocupando melhores posições na sociedade.

Para entender o momento que a América Latina atravessa, é conveniente, antes, recuperar a preocupação do etnólogo e antropólogo mexicano, Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991), ao tratar dos problemas epistemológicos de *El Concepto de Índio en América*⁹, afirmando que *índio* é, antes de mais nada, uma categoria *colonial*, e que como tal, não pode ser utilizada como ferramenta descritiva, mas apenas na relação que

⁹ Bonfil Batalla utiliza indistintamente os termos de índio e indígena nesse trabalho. O consenso estabelecido no sistema internacional de direitos, principalmente depois do Convênio 169 da ONU, é utilizar o conceito de *indígena* para designar o sujeito dos direitos humanos. O termo índio, pelo contrário, foi descartado principalmente pela carga negativa que envolve esta noção.

estabelece com o colonizador. Em última instância, o índio é o colonizado e somente pode ser entendido pelas relações de domínio à que foi submetido pelo colonizador (Bonfil Batalla, 1972).

Por esse motivo, enquanto *etnia* é uma categoria que descreve e especifica um grupo determinado –aimará, sioux, terena, por exemplo,- com certas características sócio-culturais comuns, *índio* é uma categoria supraétnica, i.e. uma categoria relacional. Além disso, *índio* é uma generalização que se inicia desde o primeiro contato do colonizador com os povos conquistados, e que unifica e simplifica a diversidade dos povos indígenas. Escamoteia, finalmente, a posição de subordinação na sociedade colonial, uma subordinação em relação a outro grupo que é dominante e etnicamente diferente.

Tal distinção é oportuna, inclusive pela crítica que Bonfil Batalla faz contra as políticas indigenistas: ao não distinguir entre índio e etnia, propôs-se a extinção das etnias e não dos índios, não da ordem colonial.

A Revolução Nacionalista boliviana, assim, apesar de introduzir pressupostos de igualdade e direitos individuais, teria realizando um processo de *reeticização da dominação*. Teria consolidado um tipo de capital distinto e complementar ao econômico, o *capital étnico*, que implica duas dimensões que se complementam: a primeira, “*a das práticas culturais distintivas com categoria de universalidade que eufemizariam e apagariam os vestígios das condições objetivas de sua produção e controle (língua legítima, gostos e saberes letrados legítimos, etc.)*”. E a segunda, “*as diferenças sociais objetivas que adquiriram a categoria de diferenças somatizadas e que logo apagaram a origem das lutas objetivas da instauração dessas diferenças*” (Garcia Linera, 1995: 8-9).

De acordo com o exposto, cabe perguntar, até que ponto, a politização das questões étnicas na América Latina está permitindo a descolonização das relações sociais interétnicas, estabelecidas entre os indígenas/negros e os não-indígenas ou não-negros. Ou, pelo contrário, ao etnicizar o âmbito da política, de fato, favorece-se ora o desaparecimento da diversidade étnica, ora a subtancialização das etnias, impedindo com isto de chegar a tocar no problema de fundo que são as relações de dominação / subordinação que se estabelecem entre grupos etnicamente distintos.

Não cabe a resposta desta pergunta ao escopo deste trabalho, principalmente, pela heterogeneidade de ações e políticas públicas suscitadas pelo novo constitucionalismo latino-americano de ordem multicultural.

A refundação do Estado Plurinacional na Bolívia e no Equador, para Boaventura de Sousa Santos (2010), é um desafio para a imaginação política porque se propõe como o campo mais avançado das lutas anticapitalistas e anticolonialistas. Algumas características atestam estas potencialidades (Sousa Santos: 71-111):

O novo constitucionalismo busca uma nova institucionalidade que inclua a plurinacionalidade, como reconhecimento de que a nação, como síntese da identidade, está incompleta. Abre desse modo, a possibilidade de coexistência da diversidade de nações na comunidade cívica do mesmo Estado e do mesmo território.

Aceita uma nova territorialidade, com níveis distintos de autonomia e com diversos tipos de instituições, em que se possam exercer as experiências democráticas particulares, bem como a justiça comunitária e os novos critérios de gestão pública.

Finalmente, ao definir um novo Estado, a partir do princípio do *Sumaj Kawsay* (o bom viver), o novo constitucionalismo pode estar colocando as bases de uma alternativa distinta ao capitalismo, à dependência, ao extrativismo e ao modelo agroexportador, ora vigentes. O reconhecimento dos direitos da Mãe Terra (*Pachamama*), junto ao princípio do bom viver, implicam uma proposta de relação distinta com a natureza, em que ela não é mais considerada como capital, mas como patrimônio. Daqui pode emergir uma lógica de autodeterminação que controle o ritmo e o tipo de desenvolvimento nacional.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRERA, Augusto. "El movimiento indígena ecuatoriano: entre los actores sociales y el sistema político". *Revista Nueva Sociedad*, no. 182, nov.-dec, 2002

BONFIL BATALHA, Guillermo. "El concepto de índio en América: una categoría de la situación colonial". *Anales de Antropología*, IX, 1972, pp. 105-124. Disponível em: http://www.selvasperu.org/documents/Conc_indio.pdf. Acessado em: 15.05.2010.

BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro. *As raízes do fenômeno Chiapas: O Já Basta da resistência zapatista*. São Paulo: Alfarrabio, 2002.

CALDERON, Fernando (comp.). *Los movimientos sociales ante la crisis*. Buenos Aires: Universidad de las Naciones Unidas (UNU)/ Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)/ Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (IISUNAM), 1986.

CARDOSO, Fernando Henrique. e FALETTO, Enzo. *Dependência e Desenvolvimento na América Latina*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1970

CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina). *Panorama Social da América Latina 2006*. Santiago/Nações Unidas: ECLAC, 2006. Disponível em: <http://www.eclac.org/cgi-bin/getProd.asp?xml=/publicaciones/xml/0/27480/P27480.xml&xsl=/dds/tpl/p9f.xsl&base=/tpl/top-bottom.xslt>. Acedido em: 10.03.2008.

CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina). *Pueblos Indígenas y Afrodescendientes de América Latina y el Caribe: información sociodemográfica para políticas públicas e programas*. Santiago/Nações Unidas: ECLAC, 2006. Disponível em: http://www.eclac.org/publicaciones/xml/0/25730/pueblosindigenas_final-web.pdf. Acedido em 25.10.2010.

CHARTERS, Claire, STAVENHAGEN, Rodolfo (ed.) . *El Desafío de la Declaración: Historia y Futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas*. Copenhague: IWGIA, 2010

CUEVAS, Agustín. “Problemas y Perspectivas de la teoría de la dependencia”. In: Camacho, Daniel (comp.). *Debates sobre la teoría de la dependencia y la sociología latinoamericana*. San José: Educa, 1979.

DIAZ POLANCO, Héctor. *La rebelión Zapatista y la Autonomía*. México: Siglo XXI, 1997.

DOS SANTOS, Theotonio. “La estructura de la dependência”. *Realidad nacional y latinoamericana* (Col. Lecturas). Lima: Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación. 1974.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidad e Interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación. In: FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*, Editorial Trotta: Madrid, 2004. pp. 123-160.

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Juiz de Fora: UFJF, 2006

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 2005

GALLEGOS, Franklin Ramirez. “Las paradojas de la cuestión indígena en el Ecuador: Etiquetamiento y control”. *Revista Nueva Sociedad*, n. 176, dezembro 2001, pp 17-23.

GARCIA LINERA, Álvaro. *Autonomías indígenas y estado multicultural: Una lectura de la descentralización regional a partir de las identidades culturales*. FES-ILDIS: Bolívia, 1995.

Disponível

em:

<http://constituyentesoberana.org/info/files/AUTONOMIAS%20INDIGENAS%20Y%20ESTADO%20MULTICULTURAL-%20Alvaro%20Garcia%20Linera.pdf>. Acessado em: 10.05.2008.

GARCIA SERRANO, Fernando. “Política, Estado y Diversidad Cultural: La Cuestión indígena en la región andina”. *Revista Nueva Sociedad*, n. 173, junho 2001. pp 94-103.

GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos Movimentos Sociais: paradigmas Clássicos e contemporâneos*. São Paulo, Loyola, 1997.

GONZALEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo Interno [una redefinición]. In: BORON, Atílio A., AMADEO, Javier & GONZALEZ, Sabrina. *La Teoría Marxista Hoy: Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2008.

GONZALEZ CASANOVA, Pablo. *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI, 1969

GUERRERO, Andrés. “El levantamiento indígena de 1994. Discurso y representación política en Ecuador”. *Revista Nueva Sociedad*. no. 142, mar-abril, 1996. pp. 32-43.

HAAR, Gemma van der & HOEKEMA, André (eds.) *El reto a la diversidad: Pueblos indígenas y reforma de estado en América Latina*, México: El Colegio de Michoacán, 1999.

HOPENHAYN, Martin, BELLO, Alvaro, MIRANDA, Francisca. *Los pueblos indígenas y afrodescendientes ante el nuevo Milenio*. Santiago/Nações Unidas: CEPAL/GTZ, 2006.

Disponível em:
http://www.eclac.cl/publicaciones/DesarrolloSocial/8/LCL2518PE/sps118_lcl2518.pdf.

Acessado em 10.08.2011

INE (Instituto Nacional de Estadística). *Estatística Demográfica*. INE, La Paz, 2002.

JELIN, Elizabeth (ed.). *Los nuevos movimientos sociales*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1985.

JELIN, Elizabeth (comp.). *Movimientos sociales y democracia emergente*. Buenos Aires: CEAL. 1987.

LARAÑA, Enrique & GUSFIELD, Joseph. *Los Nuevos Movimientos Sociales: De la ideología a la Identidad*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994.

LARAÑA, Enrique. *La Construcción dos Movimientos Sociales*. Madrid: Alianza Editorial. 1999.

LÖWI, Michael. *O Marxismo na América Latina: Uma antologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999.

MARÉS, Carlos Frederico. *O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito*. Curitiba: Ed. Juruá, 2008.

MARINI, Rui Mauro. *Dialéctica de la dependencia*, México D.F., Ediciones Era, 1973

MARTINS, José de Souza. *Exclusão Social e a Nova Desigualdade*. São Paulo: Paulus, 1997.

MEMMI, Albert. *Retrato do Colonizado precedido de Retrato do Colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

QUIJANO, Anibal, Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LEHER, Roberto & SETÚBAL, Mariana (org.) . *Pensamento Crítico e Movimentos Sociais: Diálogos para uma nova Práxis*. São Paulo: Ed. Cortez, 2005.

REINAGA, Fausto. *Manifiesto del Partido Índio de Bolívia*. La Paz: Ed. PIB: 1970.

RIVERA Cusicanqui, Silvia. *'Oprimidos pero no vencidos': Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. La Paz: Hisbol-CSUTCB, 1984.

ROITMAN ROSENMAN, Marcos. *Pensar América Latina: El desarrollo de la sociología latinoamericana*. Buenos Aires: Clacso, 2008.

SAINT-PIERRE, Héctor Luis. *A política armada: fundamentos da guerra revolucionária*. São Paulo, UNESP: 2000

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: IIDS, 2010.

SANTOS, Boaventura Sousa. Os Novos Movimentos Sociais. In: LEHER, Roberto & SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SETÚBAL, Mariana (Org.). *Pensamento Crítico e Movimentos Sociais*. Diálogos para uma Nova Práxis. São Paulo: Cortez, 2005.

SHANIN, Teodor. *Peasants and Peasant Societies*. Londres: Penguin, 1971.

SIEDER, Rachel. *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Inglaterra: Palgrave/ILAS, 2002.

STAVENHAGEN, Rodolfo. "Siete tesis equivocadas sobre a América Latina". *Política Externa Independente*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Ano 1. No. 1 1965.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Los derechos de los indígenas: algunos *problemas conceptuales*. Nueva Antropología, XIII, novembro, 1992. pp. 83-99

STAVENHAGEN, Rodolfo. *Los Pueblos Indígenas y Sus Derechos: Informes Temáticos del Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas del Consejo de Derechos Humanos de la*

Organización de las Naciones Unidas (2002-2007). México: Unesco. Disponível em: <eib.sep.gob.mex/files/libro_stavenhagen_unesco.pdf> Acessado em: 10.03.2008

SUAREZ BLANCH, Claudia. Situación sociodemográfica de los pueblos indígenas de México. In. CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina). *Pueblos Indígenas y Afrodescendientes de América Latina y el Caribe: información sociodemográfica para políticas públicas e programas*. Santiago/Nações Unidas: ECLAC, 2006. Disponível em: http://www.eclac.org/publicaciones/xml/0/25730/pueblosindigenas_final-web.pdf.

Acedido em 25.10.2010.

URQUIDI, Vivian ; Teixeira, Vanessa ; Lana, Eliana . *Questão Indígena na América Latina: Direito Internacional, Novo Constitucionalismo e Organização dos Movimentos Indígenas*. Cadernos PROLAM/USP, v. 1/ano7, p. 199-222, 2008.

URQUIDI, Vivian. *Movimento Cocaleiro na Bolívia*. São Paulo: Hucitec, 2007.

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

WEFFORT, Francisco. “Notas sobre la ‘teoría de la dependencia’: ¿teoría de clases o ideología nacional?”. *Revista Política y Sociedad*. Madri: Facultad de Ciencias Políticas y Sociología;UCM, no. 17. 1994.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel. Aos 20 anos do Convênio da OIT: Balanço e desafios da implementação dos direitos dos Povos Indígenas na América Latina. In: VERDUM, Ricardo. *Povos Indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009. pp. 11-61