

Universidade de Brasília – UnB
FACULDADE DE DIREITO
Programa de Pós-graduação em Direito
Doutorado

“Volveré, y Seré Millones”:
Contribuições Descoloniais dos Movimentos
Indígenas Latino Americanos para a Superação do
Mito do Estado-Nação

Rosane Freire Lacerda

Volume 1. Tomo I

Brasília – DF, Maio de 2014

ROSANE FREIRE LACERDA

“Volveré, y Seré Millones”:
**Contribuições Descoloniais dos Movimentos
Indígenas Latino Americanos para a Superação do
Mito do Estado-Nação**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília (UnB), como requisito parcial à obtenção do Título de Doutor em Direito, sob a orientação do Professor Doutor José Geraldo de Sousa Júnior.

Brasília – DF, Maio de 2014

LACERDA, Rosane Freire

“*Volveré, y Seré Millones*”: Contribuições Descoloniais dos Movimentos Indígenas Latino Americanos para a Superação do Mito do Estado-Nação. / Rosane Freire Lacerda. Brasília – DF, 2014; 2 vols., 491pp.:il.

Bibliografia: Vol 2, pp. 425 - 466.

v.1, tomo I (Parte I). Do Estado Nação aos Estados Plurinacionais.

v.2, tomo II (Parte II). Experiências constitucionais de Estado Plurinacional – Conquistas, Contradições e Desafios.

Orientador: Prof. Dr. José Geraldo de Sousa Júnior.

Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília – UnB. Faculdade de Direito. Área de Concentração: Direito, Estado e Constituição.

1. Estados Plurinacionais na América Latina; 2. Estudos Coloniais; 3. Colonialidade do Poder, do Saber e do Ser; 4. Descolonialidade, Desobediência Epistêmica e Interculturalidade Crítica; 5. Novo Constitucionalismo Latinoamericano; 6. América do Sul: Povos Indígenas – Estados Plurinacionais. I. SOUSA JÚNIOR. José Geraldo de. II. Universidade de Brasília. Faculdade de Direito. Centro de Ciências Sociais Aplicadas. III. Título.

ROSANE FREIRE LACERDA

“*Volveré, y Seré Millones*”:

Contribuições descoloniais dos movimentos indígenas Latino
Americanos para a superação do
Mito do Estado-Nação

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília (UnB), como requisito parcial à obtenção do Título de Doutor em Direito, sob a orientação do Professor Doutor José Geraldo de Sousa Júnior.

Brasília – DF, 13 de Maio de 2014.

Prof. Dr. José Geraldo de Sousa Jr. (Orientador)
Universidade de Brasília – UnB

Prof.^a Dra. Raquel Z. Yrigoyen Fajardo
Instituto Internacional de Derecho y Sociedad – IIDS (Perú)

Prof. Dr. Antônio Carlos Wolkmer
Universidade Federal do Paraná – UFPR

Prof. Dr. Fernando Antônio de Carvalho Dantas
Universidade Federal de Goiás – UFG

Prof. Dr. Menelick de Carvalho Netto
Universidade de Brasília – UnB

Prof.^a Dr.^a Rita Laura Segato (Suplente)
Universidade de Brasília – UnB

Para Maninha Xukuru-Kariri
(In Memoriam)

Agradecimentos

Em nossas vidas os trabalhos realmente importantes e significativos, por mais que tenham sido realizados de modo isolado e em recolhimento, resultam sempre de contribuições diversas e nem sempre conscientes de sua importância. A elaboração da presente tese, que envolveu doze meses de uma situação de isolamento quase monástica, só foi possível graças ao apoio de diversas pessoas e instituições que, ao seu modo e dentro de suas possibilidades, deram distintas contribuições para a sua realização. A estas registro os meus agradecimentos, esperando que o trabalho aqui apresentado esteja de fato à altura de suas expectativas.

Em primeiro lugar deixo aqui os meus profundos agradecimentos ao *Professor Dr. José Geraldo de Sousa Jr.*, cujo apoio, estímulo e confiança no desenvolvimento deste trabalho foram fundamentais para a sua realização, como expressão de um projeto que, além de cumprir com sua função acadêmica, procura contribuir com o projeto político de uma América Latina realmente livre e autoconsciente de suas múltiplas identidades e potencialidades.

Em termos institucionais dirijo os meus agradecimentos ao *Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília*, especialmente nas pessoas de sua ex-coordenadora, *Professora Dra. Claudia Rosane Roesler* e de seu atual coordenador, *Professor Dr. Argemiro Cardoso Martins*, por todo o apoio e confiança depositados em mais esta etapa dos estudos de Pós. Igualmente agradeço ao *Professor Dr. Menelick de Carvalho Netto*, cujas relevantes críticas e sugestões foram também fundamentais para o desenvolvimento desta tarefa. Também não poderia deixar de agradecer à Secretaria do Programa, nas pessoas das servidoras *Lionete Alcântara, Maria Helena Menezes e Euzilene Moraes*, pelo seu diligente e inestimável apoio.

Agradeço também à *Universidade Federal de Goiás (UFG)*, por haver proporcionado o período de dois semestres de afastamento, sem o qual não teria sido possível a realização da pesquisa e a redação desta tese. Por extensão, sou grata também ao *Conselho Diretor do Campus Jataí da UFG*, bem como ao *Colegiado do Curso de Direito* da mesma Unidade que, por entenderem a importância deste trabalho, concordaram com o período de liberação.

Fica aqui também o meu muito obrigada às e aos colegas, docentes do Curso de Direito do *Campus* Jataí da UFG, em especial as professoras **Helga de Paula**, **Cristina Cardoso Pereira** e **Carla Benitez**, pelo apoio e estímulo à realização deste trabalho, bem como aos alunos e alunas do referido curso, em especial **Larissa de Carvalho** e **Mariane Junqueira**, que com entusiasmo depositaram a sua confiança na realização de mais esta etapa de crescimento acadêmico e pessoal. Também vai aqui o meu muito obrigada aos colegas da Pós, em especial a **Paulo Blair** e **Guilherme Scoth**, por todo o apoio e estímulo intelectual no cumprimento desta tarefa, bem como a **Livia Gimenes**, **Cleuton Ripol**, **Érica Moreira** e **Priscila Bicalho**, pelo apoio e compartilhamento de angústias que, mais que acadêmicas, expressam compromisso com o futuro das lutas indígenas, camponesas e sociais em geral.

Deixo aqui, também, o meu mais profundo agradecimento à Prof.^a **Rita Segato**, da UnB, pelo exemplo e por todo o carinho, apoio e estímulo intelectual e político que nos forneceu e pela confiança que depositou na realização deste trabalho. Do mesmo modo, agradeço aqui a **Xavier Albó**, de Cipca, Bolívia, por sua entrevista gentilmente concedida, e ao Prof. **Wolney Garrafa**, do PP-G em Bioética da UnB, pela oportunidade que nos conferiu de participação em disciplinas daquele programa.

Quero também deixar aqui os meus agradecimentos ao *Secretariado Nacional do Conselho Indigenista Missionário* (Cimi), em especial ao amigo **Ronay**, pelo apoio logístico diligente e competentemente prestado na realização de cópias e encadernações, e entrega das mesmas junto aos membros das bancas em Brasília, Distrito Federal.

Agradeço também ao meu afilhado **Vitor Guimarães** e ao meu compadre **Dr. Paulo Machado Guimarães**, pelo entusiasmado apoio através do qual tive acesso a importante acervo bibliográfico para esta pesquisa, assim como agradeço também aos meus sogro e sogra, **Odilon Ferreira** e **Selma Feitosa** e a toda a família Ferreira Feitosa pelo inestimável apoio e compreensão proporcionados durante estes meses de esforço concentrado. Também não poderia esquecer o importante apoio e incentivo de **Lucinéa** e **Daniel Lacerda**, que sempre acreditaram no bom termo deste trabalho.

Por fim, ficam aqui os meus mais profundos agradecimentos ao meu esposo e companheiro, **Saulo Feitosa**, à nossa querida e amada filha **Coralina**, e à minha querida mãe, **Ruth Freire Lacerda**, pelo incentivo, apoio intelectual, infinita paciência e enorme capacidade de compreensão, nos momentos difíceis pelo convívio roubado.

A todas e a todos, o meu muito obrigada!

Resumo

A tese trata da emergência do modelo plurinacional de Estado na América Latina a partir das demandas históricas dos povos indígenas. São demandas pelo seu reconhecimento enquanto sujeitos políticos e jurídicos autodeterminados, no marco do Estado territorial moderno. O foco central está na importância e contribuição dos movimentos indígenas latino-americanos, em especial os da Bolívia, Equador e Brasil, para a construção de um modelo de Estado que desafie e supere as relações coloniais e eurocêntricas de poder e de conhecimento presentes no modelo de Estado-nação. O trabalho busca responder a duas indagações: (a) o chamado modelo “plurinacional” de Estado consiste no simples reconhecimento da diversidade étnica e cultural da sociedade e na concessão, a estas identidades diversas, de direitos específicos? e (b) o Estado Brasileiro, tendo em vista os reconhecimentos do art. 231 da Constituição Federal de 1988, possui os elementos ou pode ser considerado um Estado “plurinacional”? A hipótese é a de que o Estado plurinacional, longe do simples reconhecimento da heterogeneidade e da concessão de direitos específicos, constitui um modelo cujas bases axiológicas e institucionais são construídas a partir da pluralidade de concepções éticas, jurídicas e políticas próprias das diversas identidades “nacionais”. No caso do Brasil, a hipótese é a de que apesar do reconhecimento da diversidade étnica e cultural expressa no art. 231 da CF/88, o modelo institucional de Estado continua uni-nacional e marcado pelas relações coloniais de poder. O objetivo geral do trabalho é identificar e analisar, a partir das reivindicações e contribuições políticas dos movimentos indígenas e de seus reflexos no movimento do chamado Novo Constitucionalismo Latino-americano, o significado e a importância constitucionais do modelo “plurinacional” de Estado, em especial as possibilidades que este oferece para a ruptura com históricas relações de dominação no interior de Estados marcados pela diversidade étnica e cultural. A análise teórica tem por base os estudos sobre a “colonialidade” (Quijano), em especial as modalidades “colonialidade do poder” (Quijano), “do saber” ou “epistêmica” (Mignolo e Sousa Santos), e “do ser” (Maldonado-Torres). Considerando a ideia de homogeneidade étnica e cultural como subjacente à concepção da identidade necessária entre Estado e nação, e como uma produção ideológica baseada no não reconhecimento da diversidade, afirma-se a incapacidade do Estado-nação na América Latina para dar conta de sua pretensão de promover uma integração social democrática, justa y solidaria. Procura-se demonstrar, na trajetória histórica do constitucionalismo latino-americano pós-independência, que os Estados uni-nacionais na região desenvolveram-se e constituem-se enquanto espaços de manutenção das relações coloniais de poder, de ser e de saber, que invisibilizam a diversidade étnico-cultural e colocam os indígenas em condições de subalternidade política e epistêmica. A partir daí são analisadas as históricas lutas de resistência indígena a este quadro, bem como as mobilizações em torno da recente construção dos modelos plurinacionais de Estado na Bolívia (2009) e Equador (2008), como expressões de uma atitude “descolonial” (Quijano), fundada na “desobediência epistêmica” (Mignolo) e na “interculturalidade crítica” (Walsh). Conclui-se que no Novo Constitucionalismo Latino-Americano as demandas indígenas trouxeram a plurinacionalidade como uma tentativa de construção um novo modelo de Estado, em bases descoloniais.

[**Palavras-chave:** Estado nacional – Estados plurinacionais – povos indígenas latino-americanos – nações indígenas – nacionalidades indígenas – diversidade étnico-cultural – colonialidade do poder – colonialidade epistêmica – colonialidade do ser – descolonialidade – desobediência epistêmica – interculturalidade crítica – Teoria do Estado – Novo Constitucionalismo Latinoamericano – História do Direito – Sociologia Jurídica – Antropologia Jurídica]

Resumen

Esta tesis aborda el surgimiento del modelo de Estado plurinacional en América Latina a partir de las demandas históricas de los pueblos indígenas por el reconocimiento como sujetos políticos y jurídicos auto determinados en el marco del Estado territorial moderno. El tema central es la importancia y la contribución de los movimientos indígenas en América Latina, especialmente en Bolivia, Ecuador y Brasil, para la construcción de un modelo de Estado que desafía y vence las relaciones eurocéntricas y coloniales del poder y conocimiento en el modelo Estado-nación. Se trata de responder a dos preguntas: (a) ¿el modelo llamado Estado “plurinacional” no es más que el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de la sociedad y otorgar estas diversas identidades, derechos específicos? y (b) ¿el Estado de Brasil, en vista del reconocimiento del artículo 231 de la Constitución de 1988, cuenta con los elementos y puede ser considerado un Estado “plurinacional”? Nuestra hipótesis es que el Estado plurinacional, lejos del simple reconocimiento de la heterogeneidad y el otorgamiento de derechos específicos, es un modelo cuyas bases institucionales y axiológicas se construyen a partir de la pluralidad de puntos de vista éticos, identidades jurídicas y políticas propias de la diversidad “nacional”. En el caso de Brasil, la hipótesis es que a pesar del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural expresada en el artículo 231 de CF/88, el modelo institucional del Estado sigue uni-nacional y marcado por las relaciones coloniales de poder. El objetivo general del estudio es identificar y analizar, a partir de las demandas y contribuciones políticas del movimiento indígena y sus reflejos en el nuevo constitucionalismo Latinoamericano, el significado y la importancia constitucional del modelo de Estado “plurinacional”, en particular, las posibilidades que ofrece para romper con las relaciones históricas de dominación dentro de los estados marcados por la diversidad étnica y cultural. El análisis se basa teóricamente en los estudios de la colonialidad (Quijano), sobre todo en cuanto a la colonialidad del poder (Quijano), o del conocimiento (Mignolo y Sousa Santos), y el ser (Maldonado-Torres). Teniendo en cuenta la idea de la homogeneidad étnica y cultural que subyace en el diseño de la identidad necesaria entre el Estado y la nación, como una producción ideológica basada en el no reconocimiento de la diversidad, nosotros afirmamos la incapacidad del Estado-nación en América Latina para dar cuenta de su pretensión de promover un integración social democrática, justa y solidaria. Se demuestra, en la trayectoria histórica del constitucionalismo latinoamericano después de la independencia, que los Estados uni-nacionales en la región se han desarrollado y se constituyen como espacios para el mantenimiento de las relaciones coloniales del poder, del ser y del saber que han borrado la diversidad etno-cultural y han puesto a los indios en una posición política y epistémica de subordinación. A partir de ahí, se analizan las luchas históricas de la resistencia indígena a este marco, así como las movilizaciones alrededor de la reciente construcción de los modelos de Estado Plurinacional de Bolivia (2009) y Ecuador (2008), como expresión de una actitud descolonial (Quijano), basado en la desobediencia epistémica (Mignolo) y la interculturalidad crítica (Walsh). Llegamos a la conclusión de que en el nuevo constitucionalismo latinoamericano, las demandas indígenas trajeron la plurinacionalidad como un intento de construir estructuras estatales en bases descoloniales.

[Palabras clave: Estado nacional – Estados plurinacionales – Los pueblos indígenas de América Latina – naciones indígenas – nacionalidades indígenas – la diversidad étnico-cultural – colonialidad del poder – colonialidad epistémica – colonialidad del ser – descolonialidad – desobediencia epistémica – interculturalidad crítica – Teoría del Estado – Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano]

Resumé

Cette recherche porte sur l'émergence de la notion d'État multi-national en Amérique Latine à partir des revendications historiques des peuples autochtones pour la reconnaissance en tant que sujets politiques et juridiques autogéré dans le cadre de l'Etat territorial moderne. Le point central est l'importance et la contribution des mouvements indigènes en Amérique latine, notamment en Bolivie, en Equateur et au Brésil, pour la construction d'un modèle d'État qui défie et vainc les relations eurocentrique et colonial de pouvoir et de connaissances dans le modèle état-nation. Le document vise à répondre à deux questions: (a) le modèle appelé l'Etat "plurinational" n'est que la reconnaissance de la diversité ethnique et culturelle de la société et accorder à ces diverses identités, des droits spécifiques? et (b) l'État brésilien, en vue de la reconnaissance de l'art. 231 de la Constitution de 1988, comporte les éléments ou peut être considéré comme un état "plurinational"? Notre hypothèse est que l'Etat multinational, loin de la simple reconnaissance de l'hétérogénéité et l'octroi de droits spécifiques, est un modèle dont les bases institutionnelles et axiologique sont construits à partir de la pluralité des opinions éthiques, propres identités juridiques et politiques des différents "national". Dans le cas du Brésil, l'hypothèse est que, malgré la reconnaissance de la diversité ethnique et culturelle s'exprime dans l'art. 231 de CF/88, le modèle institutionnel de l'Etat continue uni-national et marquée par les relations coloniales du pouvoir. L'objectif général de l'étude est d'identifier et d'analyser, à partir des revendications et des contributions politiques du mouvement indigène et de ses effets dans le nouveau constitutionnalisme latino-américain, la signification et l'importance du modèle Etat "plurinational" constitutionnel, en particulier les possibilités qu'il offre en sens de la rupture des relations historiques de domination au sein de United marquée par la diversité ethnique et culturelle. L'analyse est théoriquement basé sur des études de la colonialité (Quijano), notamment en termes colonialité du pouvoir (Quijano), ou la connaissance épistémique (Mignolo et Sousa Santos), et être (Maldonado-Torres). Considérant l'idée de l'homogénéité ethnique et culturelle qui sous-tend la conception de l'identité nécessaire entre l'Etat et la nation, en tant que production idéologique basée sur la non-reconnaissance de la diversité, nous affirmons l'incapacité de l'Etat-nation en Amérique latine pour tenir compte de sa prétention à promouvoir une intégrer social-démocrate, juste y solidarité. Nous démontrons, dans la trajectoire historique du constitutionnalisme en Amérique latine après l'indépendance, les Etats uni-national dans la région ont développé et se constituer des espaces pour le maintien de relations coloniales de pouvoir, d'être et de savoir que la diversité effacer ethno-culturelle et de mettre les Indiens dans un contexte politique et épistémique position subalterne. De là, nous analysons les luttes historiques de résistance indigène à ce cadre, ainsi que les mobilisations autour de la construction récente de l' modèles État plurinational de Bolivie (2009) et l'Équateur (2008), comme l'expression d'une décolonial d'attitude (Quijano), basée sur la désobéissance épistémique (Mignolo) et la critique interculturelle (Walsh). Nous concluons que le nouveau constitutionnalisme en Amérique Latine, les revendications autochtones a pluri-nationalité comme une tentative de construire des structures de l'Etat dans des bases décoloniales.

[Mots-clés: état national – États plurinationaux – des peuples autochtones d'Amérique Latine – les nations autochtones – nationalités indigènes – la diversité ethno-culturelle – colonialité du pouvoir – colonialité épistémique – colonialité de l'être – decoloniality – désobéissance épistémique – interculturalisme critique]

Abstract

The thesis deals with the emergence of multinational model of state in Latin America from the historical demands of indigenous peoples. Are demands for recognition as subjects political and legal self-determined within the framework of the modern territorial State. The central focus is on the importance and contribution of Latin American indigenous movements, especially in Bolivia, Ecuador and Brazil, for the construction of a state model that challenges and overcomes the Eurocentric and colonial relations of power and knowledge in the model nation-state. The study seeks to answer two questions: (a) the model called “plurinational” State is merely the recognition of ethnic and cultural diversity of society and grant these diverse identities of specific rights? And (b) the Brazilian State, in view of the recognition of art. 231 of the Federal Constitution of 1988, has the elements or can be considered a state “plurinational”? The hypothesis is that the multinational state, far from the simple recognition of the heterogeneity and the granting of specific rights is a model whose axiological and institutional foundations are built from the plurality of ethical, legal and political conceptions own diverse identities of “national”. In the case of Brazil, the hypothesis is that despite the recognition of ethnic and cultural diversity expressed in art. 231 of CF/88, the institutional model of State continues uni - national and marked by colonial relations of power. The overall objective is to identify and analyze, from the claims and political contributions of indigenous movements and their effects on movement called New Latin American Constitutionalism, the meaning and importance of the constitutional model “plurinational” state, in particular the opportunities it offers for the break with historical relations of domination within states marked by ethnic and cultural diversity. The theoretical analysis is based on studies of the “coloniality” (Quijano), in particular the modalities “coloniality of power” (Quijano), “knowledge” or “epistemic” (Mignolo and Sousa Santos), and “be” (Maldonado-Torres). Whereas the idea of ethnic and cultural homogeneity as underlying the design of the necessary identity between state and nation, and as an ideological production based on non-recognition of diversity, it is said the inability of the nation-state in Latin America to realize his claim to promote a democratic social integration, justice and solidarity. Sought to demonstrate, in the historical trajectory of Latin American constitutionalism after independence, the uni-national states in the region have developed and constitute themselves as spaces for the maintenance of colonial power relations, of being and knowing that erasing ethno-cultural diversity and indigenous place in conditions of political and epistemic subordination. From then analyzes the historical struggles of indigenous resistance to this framework, as well as the mobilizations around the recent construction of multi-country models of state in Bolivia (2009) and Ecuador (2008), as expressions of a “de-colonial” attitude (Quijano), founded in the “epistemic disobedience” (Mignolo) and “critical interculturalism” (Walsh). We conclude that the New Latin American Constitutionalism indigenous demands brought plurinationality as an attempt to build a new state model in decolonial bases.

[Keywords: National State – plurinational States – Latin American indigenous peoples – indigenous nations – indigenous nationalities – ethnic-cultural diversity – coloniality of power – epistemic coloniality – coloniality of being – decoloniality – epistemic disobedience – critical interculturalism – State Theory – New Latin American Constitutionalism – Legal History – Legal Sociology – Legal Anthropology]

Lista de Tabelas

Tabela 1 – Lutas indígenas na Bolívia e Equador – Linha do Tempo	467
Tabela 2 – Constituições e Povos Indígenas na América Latina (Séc. XIX).....	474
Tabela 3 – Constituições e Povos Indígenas na América Latina (Séc. XX).....	480
Tabela 4 – Constituições e Povos Indígenas na América Latina (Séc. XXI).....	505
Tabela 5 – Processo de Constituição das AIOCs no Estado Plurinacional Boliviano.....	528
Tabela 6 – Direitos, Faculdades e Competências das Autonomias IOC no Estado Plurinacional Boliviano.....	531
Tabela 7 – Municípios em processo de conversão à AIOC.....	532
Tabela 8 – Territórios em processo de constituição de AIOC.....	533

Lista de Figuras

Figura 1 – Guamán Poma. “Mapa Mvndi del Reino de las Indias...”.....	534
Figura 2 – Guamán Poma. “Concejo Real Destos Reinos Capac Inga Tavantin Svio Camachicoc Apocona”.....	535
Figura 3 – Melchor Maria Mercado. “El Mariscal de Ayacucho haciendo nacer las artes y ciencias de la cabeza de Bolivia”.....	537
Figura 4 – Estado Plurinacional da Bolivia Organograma.....	526
Figura 5 – Localização dos 18 municípios solicitantes da conversão em AIOC (set/09).....	538

Lista de Documentos

Doc 1 – Actas Secretas del Soberano Congreso de las Provincias Unidas en Sudamérica.....	540
Doc 2 – Decreto 132 del 4 de julio de 1825.....	546
Doc 3 – Manifiesto del “Bloque Obrero-Campesino”	547
Doc 4 – Primer Manifiesto de Tiwanaku.....	549
Doc 5 – Atas da Assembleia Constituinte Equatoriana de 2007-2008.....	553

Lista de Siglas e Abreviaturas

- AC** – Asamblea Constituyente (Bolivia)
AGU – Advocacia-Geral da União (Brasil)
AI – Anistia Internacional
AIA – Acción de Inconstitucionalidad Abstrata (Bolivia)
AIOC – Autonomia Indígena Originária Campesina (Bolivia)
ALP – Asamblea Legislativa Plurinacional (Bolivia)
AP – Alianza País (Ecuador)
APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
Anarescapys – Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunitarios de Agua Potable (Bolivia)
ANC – Assembleia Nacional Constituinte (Brasil)
APG – Asamblea del Pueblo Guarani (Bolivia)
APOINME – Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Brasil)
AVC – Alfaro Vive Carajo (Ecuador)
CAOI – Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas
Cedib – Centro de Documentación e Información de Bolivia
Cedoc – Confederación Ecuatoriana Obreros Católicos
CIDH – Comissão Interamericana de Direitos Humanos (OEA)
Cidob – Confederación Indígena del Oriente Boliviano
Cidob – Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia
Cimi – Conselho Indigenista Missionário (Brasil)
Cipca – Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (Bolivia)
Cirabo – Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia
CISI – Comissão Intersetorial de Saúde Indígena (Brasil)
CN – Concertación Nacional (Bolivia)
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNE – Conselho Nacional de Educação (Brasil)
CNPI – Comissão Nacional de Política Indigenista (Brasil)
CNCB – Confederación Nacional de Colonizadores de Bolivia
CNMICIO “BS” – Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígena Originarias “Bartolina Sisa” (Bolivia)
CNTCB – Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia
CNTCB-TK – Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia – Tupak Katari
COB – Central Obrera de Bolivia
Codenpe – Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador
Coica – Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica
COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
Comibol – Corporación Minera de Bolivia

Conacnie – Consejo Nacional de las Nacionalidades Indígenas de Ecuador

Conage – Coordenação Nacional de Geólogos (Brasil)

Conaice – Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana

Conaie – Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

Conaioc – Coordinadora Nacional de las Autonomías Indígena Originaria Campesina (Bolivia)

Conalde – Concejo Nacional Democrático (Bolivia)

Conamaq – Consejo Nacional de *Ayllus* y *Markas* del *Qollasuyu* (Bolivia)

Confeagro – Confederación Agropecuaria Nacional (Bolivia)

Confeniae – Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana

Conisur – Consejo Indígena del Sur (Bolivia)

Cootad – Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización (Ecuador)

Corte IDH – Corte Interamericana de Derechos Humanos (OEA)

CPE – Constitución Política del Estado (Bolivia)

CPEMBE – Central de Pueblos Étnicos Moxeños del Beni (Bolivia)

CPEPB – Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia

CPESC – Confederación de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (Bolivia)

CPMI – Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (Brasil)

CRE – Constitución de la República del Ecuador

CRFB – Constituição da República Federativa do Brasil

CRSUCIR – Central Regional Sindical Única de Campesinos Indígenas de Raqaypampa (Bolivia)

CSCB – Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia

CSCIB – Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia

CSUTCB – Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia

CSTB – Confederación Sindical de Trabajadores de Bolivia

CTIs – Circunscripciones Territoriales Indígenas (Ecuador)

Depto. – Departamento

Dineib – Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (Ecuador)

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena (Brasil)

EC – Emenda Constitucional (Brasil)

Ecorae – Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico (Ecuador)

Ecuarunari – *Ecuador Runacunapac Riccharimui* – Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador

EGTK – Ejército Guerrillero Tupaj Katari (Bolivia)

EIOC – Estatuto Indígena Originario Campesino (Bolivia)

FDTEUC – Federación Departamental de Trabajadores en Educación de Cochabamba (Bol.)

Fecomade – Foro Cochabambino del Medio Ambiente y Desarrollo (Bolivia)

Fei – Federación Ecuatoriana de Indios (Ecuador)

Feine – Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos

Fejuve – Federación de Juntas Vecinales de Cochabamba (Bolivia)

Fenoc – Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (Ecuador)

Fenocín – Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (Ecuador)

FNMCB “BS” – Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa”

FNMCIOB “BS” – Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”

Foin – Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (Ecuador)

Foise – Federación de Nacionalidades Indígenas de Sucumbíos (Ecuador)

FT – Fundación Tierra (Bolivia)

Fulca – Frente Único de Lucha Campesina (Ecuador)

Funai – Fundação Nacional do Índio (Brasil)

FZLN – Frente Zapatista de Liberación Nacional (Mexico)

Gonoae – Gobierno de las Naciones Originarias de la Amazonia Ecuatoriana

GTPI – Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas (OIT)

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (Brasil)

ID – Izquierda Democrática (Ecuador)

IEE – Instituto de Estudios Ecuatorianos

IERAC – Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización

IIDS – Instituto Internacional de Derecho y Sociedad

INRA – Instituto Nacional de Reforma Agrária (Bolivia)

IOC – Indígena Originário Campesino (Bolivia)

IRSA – Iniciativa de Integração da Infraestrutura Física Regional Sul-Americana

ISA – Instituto Socioambiental (Brasil)

JIOC – Jurisdicción Indígena Originaria Campesina (Bolivia)

Lecac – Ley Especial de Convocatória de la Asamblea Constituyente (Bolivia)

LDJ – Ley de Deslinde Jurisdiccional (Bolivia)

LMAD – Ley Marco de Autonomías y Descentralización (Bolivia)

LRE – Ley del Régimen Electoral (Bolivia)

MAS-IPSP – Movimiento al Socialismo – Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (Bolivia)

MCIFY – Movimiento Ciudadano Independiente Futuro Ya (Ecuador)

MEC – Ministério da Educação (Brasil)

MI – Minga Intercultural (Ecuador)

Mip – Movimiento Indígena *Pachakuti* (Bolivia)

Mir – Movimiento de Izquierda Revolucionaria (Ecuador)

Mitka – Movimiento Indio Tupac Katari (Bolivia)

MNR – Movimento Nacional Revolucionário (Bolivia)

MPAIS – Movimiento Alianza País (Ecuador)

MPD – Movimiento Popular Democrático (Ecuador)

MPF – Ministério Público Federal (Brasil)

MRTK – Movimiento Revolucionário Tupak Katari (Bolivia)

MUPP-NP – Movimiento de Unidad Plurinacional *Pachakutik* – Nuevo País (Ecuador)

NyPIOC – Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos (Bolivia)

OAB – Ordem dos Advogados do Brasil

OCMAL – Observatorio de Conflictos Mineros en America Latina

ODPIB – Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de Bolivia

OEP – Órgano Electoral Plurinacional (Bolivia)
OIEDC – Observatorio de Industrias Extractivas y Derechos Colectivos
OIT – Organização Internacional do Trabalho
ONG – Organização Não-Governamental
ONU – Organização das Nações Unidas
Opip – Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (Equador)
PCE – Partido Comunista Ecuatoriano
PDTG – Programa Democracia y Transformación Global (Peru)
PEC – Proposta de Emenda Constitucional (Brasil)
PFL – Partido da Frente Liberal (Brasil)
PI – Partido Índio (Bolivia)
PIR – Partido de la Izquierda Revolucionaria (Bolivia)
PNDz – Plan Nacional de Descentralización (Equador)
PMC – Pacto Militar-Campesino (Bolivia)
PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro
Pnud – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
Podemos – Poder Democrático Social (Bolivia)
Prian – Partido Renovador Institucional de Acción Nacional (Equador)
Prodepine – Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros (Equador)
PSC – Partido Social Cristiano (Equador)
PSE – Partido Socialista Ecuatoriano
PS-FA – Partido Socialista – Frente Amplio (Equador)
PSP – Partido Sociedad Patriótica 21 de Enero (Equador)
Red – Red Ética y Democracia (Equador)
Senplades – Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (Equador)
Sernap – Servicio Nacional de Areas Protegidas (Bolivia)
SIFDE – Servicio Intercultural de Fortalecimiento Democrático (Bolivia)
SPI – Serviço de Proteção ao Índio (Brasil)
SNI – Serviço Nacional de Inteligência (Brasil)
STF – Supremo Tribunal Federal (Brasil)
TCO's – Tierras Comunarias de Origen (Bolivia)
TCP – Tribunal Constitucional Plurinacional (Bolivia)
Ted – Tribunal Electoral Departamental (Bolivia)
Tia's – Territorios Indígenas y Afroecuatorianos
Tioc's – Territórios Indígenas Originário Campesinos (Bolivia)
Tipnis – Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (Bolivia)
TLC – Tratado de Livre Comércio
UMSA – Universidad Mayor de San Andrés (Bolivia)
Unam – Universidad Nacional Autónoma de México
Uni – União das Nações Indígenas (Brasil)
Usaid – United States Agency for International Development
WB – World Bank (Banco Mundial)
YPFB – Yacimientos Petroliferos Fiscales Bolivianos

Sumário

Volume 1. Tomo I

<u>Introdução</u>	1
PARTE I	
DO ESTADO-NAÇÃO AOS ESTADOS PLURINACIONAIS (p.26)	
Introdução	28
<u>Capítulo 1</u> – O Estado moderno na perspectiva do “Estado-Nação”: a homogeneidade como invisibilidade e dominação (p.29)	
1.1. Sobre Nações e Nacionalismos: entre “modernistas” e “eticistas”, o eurocentrismo.	29
1.2. A fusão identitária entre Estado e Nação: a produção ideológica da homogeneidade	46
1.3. Constituições e Estados nacionais na América Latina, da Independência ao 2.º Pós-guerra: o mito e a colonialidade do poder	58
1.4. O “Estado-nação” na América Latina: um conceito em crise ou a colonialidade tornada visível?	78
<u>Capítulo 2</u> – Plurinacionalidade e movimentos indígenas na América Latina: o que querem os índios com o Estado e com a “Nação”? (p.88)	
2.1. Diversidade, exclusão e resistência. A emergência dos movimentos indígenas como protagonistas das lutas por transformações nos Estados “nacionais”	88
2.2. “Estrangeiros em nosso próprio país”. Na diferença radical, as sementes do sentimento Plurinacional na Bolívia e Equador	107
2.2.1 Bolívia: Campesinação, urbanização e falsa igualdade	107
2.2.2 Equador: Huasipungo, Partidos e Inti Raimy	121
2.3. O conceito de Estado “plurinacional”: origens e apropriação pelo movimento indígena: Equador e Bolívia	128
2.4. O movimento indígena no Brasil e a questão do Estado Plurinacional	148
<u>Capítulo 3</u> – A emergência da plurinacionalidade no Novo Constitucionalismo Latino-americano (p.164)	
3.1. O Novo constitucionalismo Latino-americano e suas relações com a diversidade étnica: o lugar dos povos indígenas	164
3.2. A proposta da plurinacionalidade na Constituinte Brasileira de 1987/1988. Passos e descompassos.....	178
3.3. Os caminhos da Plurinacionalidade na Constituinte Boliviana de 2006/2009	194
3.3.1 “ <i>Pacto de Unidad</i> ”	195
3.3.2 Assembleia Constituinte	205
3.3.3 Novo texto Constitucional	215
3.4. Os caminhos da Plurinacionalidade na Constituinte Equatoriana de 2007/2008	219
Conclusão (Parte I)	241

Volume 2. Tomo II

PARTE II

EXPERIÊNCIAS CONSTITUCIONAIS NA CONSTRUÇÃO DO ESTADO PLURINACIONAL – CONQUISTAS, CONTRADIÇÕES E DESAFIOS (p. 245)

Introdução	247
Capítulo 4 – Estado Plurinacional e Autonomia Política dos povos indígenas na Bolívia e Equador. Enfim, a descolonização do poder? (p. 249)	
4.1 Plurinacionalidade e (Re)Territorialização autonômica.....	250
4.1.1 Bolívia: Estado Plurinacional e reterritorialização através das “AIOCs”	251
4.1.2 Equador: Estado Plurinacional e reterritorialização autonômica através das “CTIs”	267
4.2 Plurinacionalidade, Democracia e Direito de Consulta Prévia. Apenas a tensão entre maioria e minoria ou a manutenção do modelo colonial?	275
4.2.1 Bolívia: Após a “Guerra da água”, a Guerra pela Consulta Prévia	277
4.2.1.1 Ley del Régimen Electoral	279
4.2.1.2 TIPNIS	280
4.2.1.3 Mallku Qota	286
4.2.1.4 Anteprojeto de Lei Marco de Consulta Prévia	289
4.2.2 Equador: consulta prévia vs. privatização da água e extrativismo mineral	295
4.2.2.1 Ley de Minería e Sentença da Corte Constitucional	298
4.2.2.2 Ley de Aguas	302
4.2.2.3 Projetos de lei de consulta prévia	305
4.2.2.4 A Sentença da Corte IDH no caso Sarayaku, e o caso Yasuní ITT	310
4.3 Resistência, Divisão e Criminalização. Ainda o “Outro”, como inimigo	314
4.3.1 Desqualificação, cooptação, divisão e exclusão	316
4.3.2 Repressão e Criminalização	327
Capítulo 5 – Estado Plurinacional e Autonomia Jurídica dos povos indígenas na Bolívia e Equador. Justiça indígena é linchamento? (p. 349)	
5.1 Bolívia: os difíceis passos na luta pela efetivação da JIOC	351
5.2 Equador: <i>¿A ellos quién los ordena Magistrados?</i>	359
Capítulo 6 – O Brasil e a Diversidade Étnico-cultural na Constituição “multicultural” de 1988: Um Estado Plurinacional? (p. 371)	
6.1 Direitos Constitucionais e Autonomia Política indígena no Brasil Pós-88	372
6.2 Direitos Constitucionais e Autonomia Jurídica indígena no Brasil Pós-88	406
Conclusão (Parte II)	416
CONCLUSÃO GERAL	420
REFERÊNCIAS	425

APÊNDICES	467
Apêndice A – Lutas indígenas na Bolívia e Equador (linha do tempo)	467
Apêndice B – Constituições e Povos Indígenas na América Latina – Séc. XIX.....	474
Apêndice C – Constituições e Povos Indígenas na América Latina – Séc. XX.....	480
Apêndice D – Constituições e Povos Indígenas na América Latina – Séc. XXI.....	505
Apêndice E – Estado Plurinacional da Bolívia – Organograma.....	526
Apêndice F – Processo de Constituição das AIOC na Bolívia	528
Apêndice G – Competências das AIOC na Bolívia	531
Apêndice H – Municípios em processo de conversão à AIOC.....	532
Apêndice I – Territórios em processo de constituição de AIOC.....	533
ANEXOS	534
Anexo A – Ilustrações	534
Figura 1 – “Mapa Mvndi del Reino de Las Indias”.....	534
Figura 2 – Concejo Real Destos Reinos Capac Inga Tavantin Svio Camachicoc Apocona.	535
Figura 3 – “El Mariscal de Ayacucho haciendo nacer las artes y ciencias de la cabeza de Bolívia”.....	537
Figura 5 – Localização dos 18 municípios solicitantes de conversão em AIOC (set/09)	538
Anexo B – Documentos	539
Doc. 1 – Actas Secretas del Soberano Congreso de las Provincias Unidas en Sudamérica (Tucumán, 1916).....	540
Doc. 2 – Decreto 132 del 4 de julio de 1825.....	546
Doc. 3 – Manifiesto del “Bloque Obrero-Campesino”.....	547
Doc. 4 – Primer Manifiesto de Tiwanaku.....	549
Doc. 5 – Atas da Assembleia Constituinte do Equador (excertos)	553

INTRODUÇÃO

O presente trabalho constitui a Tese de Doutorado que desenvolvi no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília (UnB), na área de concentração “Direito, Estado e Constituição”.

Sob o título “*Do mito do Estado-Nação aos Estados Plurinacionais na América Latina: Contribuições dos movimentos indígenas para a construção de um novo modelo de Estado pelas vias da Descolonialidade, da Desobediência Epistêmica e da Interculturalidade Crítica*”, esta tese situa-se no âmbito da linha de pesquisa “Pluralismo Jurídico e Direito Achado na Rua”, sob orientação do Prof. Dr. José Geraldo de Sousa Júnior.

A vinculação à referida linha de pesquisa decorre, entre outras, da estreita relação entre o processo de reconhecimento constitucional da plurinacionalidade dos estados da Bolívia e Equador e a intensa mobilização dos segmentos populares de ambos os países, representados pelos movimentos indígenas, na esteira de uma luta por reconhecimento identitário, autonomia e pluralismo travada ao menos desde o início da década de 1970, no marco de sua emergência como *sujeitos coletivos de direito*.

Trata-se do resultado de uma pesquisa desenvolvida em torno do **tema** da emergência do modelo “plurinacional” de Estado, tal como vem se constituindo contemporaneamente a partir das demandas históricas dos movimentos indígenas na América Latina em sua busca pelo reconhecimento dos povos indígenas enquanto sujeitos políticos e jurídicos autônomos, pondo em questão assim a clássica concepção do “Estado-nação”, que expressa a visão de uma sociedade étnica e culturalmente homogênea.

O **objeto** aqui analisado é o grau de importância e de contribuição dos movimentos indígenas latino-americanos, em especial nos casos da Bolívia, Equador e Brasil, para construção de um modelo de Estado que desafie e supere as relações coloniais e eurocêntricas de poder e de conhecimento presentes no atual modelo de Estado-nação.

Trata-se de um trabalho que teve como **motivação** dar continuidade de nossa trajetória anterior, iniciada com a experiência de advocacia indigenista que vivenciamos desde finais dos anos 1980 até a primeira metade dos anos 2000, e que culminou, em 2007, com dissertação de Mestrado no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília, onde desenvolvi um longo estudo a respeito da questão da capacidade indígena¹.

¹ LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é Incapacidade: Gênese e trajetória histórica da concepção da incapacidade indígena e sua insustentabilidade nos marcos do protagonismo dos povos indígenas e do texto constitucional de 1988**. 2007. 2 v. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2007. Disponível em: < <http://repositorio.unb.br/handle/10482/3545> >.

A escolha da temática do modelo “plurinacional” de Estado que emerge a partir das lutas dos movimentos indígenas na América Latina dá sequência a este foco de atenção, conferindo conseqüentemente uma outra dimensão à ideia da capacidade indígena. Trata-se, na verdade, de um tema que tive a oportunidade de acompanhar à época da Assembleia Nacional Constituinte de 1987/1988, quando testemunhei as discussões e os embates em torno da proposta de reconhecimento do caráter “plurinacional” do Estado Brasileiro². Bem mais que a derrota ali sofrida pela proposta, o modo como a questão foi tratada por alguns dos setores políticos envolvidos na sua discussão, bem como o seu conseqüente esquecimento e abandono pelo indigenismo brasileiro no período Pós-constituinte, me deixaram a incômoda sensação de uma questão mal resolvida e abruptamente encerrada.

Mais recentemente, em meio aos avanços constitucionais obtidos em outros países latino-americanos no tocante aos direitos indígenas, especialmente na Bolívia e Equador, cujos textos constitucionais fazem expresse reconhecimento de ambos os Estados como plurinacionais, esta sensação de desconforto ficou ainda mais acentuada.

Além disso, foram também desconcertantes as informações e reflexões sobre temas relativos à “autonomia” indígena e “*self-government*”, que tive a ocasião de acompanhar durante visita realizamos a diversas reservas e organizações indígenas (entre as quais a “*Makavik*”, do povo Inuit, e a “*Assembly of First Nations*”) no Quebec, durante o ano de 2004.

Contudo, o elemento chave, a “provocação” final que nos faltava para a escolha do tema veio na oportuna provocação feita pelo prof. Boaventura de Sousa Santos, em palestra na mesma UnB no ano de 2009, quando afirmou ser incompreensível o fato de no Brasil, marcado por tão destacada diversidade étnico-cultural, não existirem estudos e debates sobre a questão da natureza “plurinacional” do Estado.

A emergência das Constituições plurinacionais da Bolívia e do Equador veio, enfim, a estabelecer o contexto mais que oportuno para que pudesse me definir pela temática, decisão que contou com o importante estímulo do Prof. José Geraldo de Souza Júnior. Ainda mesmo durante nossos estudos na fase de Mestrado, o Professor Souza Júnior, também instigado por Sousa Santos, já nos havia expressado a sua consideração sobre a importância dos estudos sobre a questão da plurinacionalidade, tendo em vista o largo potencial que oferece para a discussão de problemas contemporâneos no âmbito da sociologia jurídica, a exemplo de

² Experiência que narramos em “**Os Povos Indígenas e a Constituinte – 1987-1988**”. Brasília: Cimi, 2008.

questões como o pluralismo jurídico, a formação de sujeitos coletivos de direito, e a produção do Direito a partir dos movimentos sociais, etc.

A escolha do tema aqui desenvolvido teve como uma de suas **justificativas** o fato de que, embora objeto de crescente interesse por parte das Ciências Sociais no Brasil, seja ainda pouco explorado no âmbito das pesquisas jurídicas. Embora trate de conceitos e categorias fundamentais para a Teoria do Estado, tais como “povo”, “nação”, “nacionalidade”, “Estado nacional”, etc., de um modo geral a questão da relação entre Estado e identidade nacional não tem sido vista como relevante ou problemática para pesquisas em Direito, e a escassa literatura existente limita-se geralmente a reproduzir o senso comum, com base em clássicos conceitos de autores europeus da primeira metade do século XX.

Assim, no que tange ao universo jurídico, trata-se de um tema praticamente inexplorado, ao menos no Brasil. E inexplorado também nas ciências jurídicas dos países latino-americanos em geral. E por um motivo muito simples: para o Direito, em que pesem as preocupações das demais áreas das Ciências Sociais, a questão da relação entre Estado e identidade nacional encontra-se já resolvida, sedimentada dentro do modelo posto, do “Estado nacional”, não suscitando questionamentos. De fato, como aponta Miguel Carbonell, *“el Estado constitucional surge dando por resuelta la eventual diferencia entre Estado y Nación: las constituciones suponen que cada Estado en particular está compuesto por una sola Nación, por un solo pueblo”*³. E não faria qualquer sentido colocá-lo em questão a partir de demandas indígenas ou de outros grupos étnicos minoritários, porque absolutamente invisíveis para o Direito enquanto produtores de conhecimento científica e filosoficamente válido, e politicamente considerável. Como expressou um advogado indígena boliviano durante o VIII Congresso da Rede Latino-americana de Antropologia Jurídica realizado em Sucre no ano de 2012, naquele país, apesar de a nova Constituição reconhecer o Estado como “plurinacional”, os cursos jurídicos continuam a reproduzir entre os seus estudantes a concepção da identidade uni-nacional do Estado, a ideia da “nação” como unidade homogênea, e a ideia do Estado como detentor do monopólio da produção da juridicidade. Ou seja, mesmo tendo em vista os avanços constitucionais, a cultura jurídica boliviana seguiria desconhecendo as identidades coletivas da maioria da população do país, bem como as coletividades ou, melhor dizendo, “nações” indígenas, como produtoras de sua própria juridicidade.

³ CARBONELL, Miguel. “Constitucionalismo, minorías y derechos”. Isonomía n.º 12, abril de 2000; p.97.

Não obstante, o fato é que a emergência da discussão do tema a partir das reivindicações de diversas organizações e movimentos indígenas em países da América Latina, e que resultaram nas primeiras experiências em curso de reconhecimento de Estados “plurinacionais”, fez com que ingressasse na ordem do dia, ocupando a atenção de diversas pesquisas no âmbito das ciências sociais, sobretudo na Sociologia, Antropologia Jurídica e Ciência Política, estendendo-se aos poucos para outras áreas.

No Brasil só bem recentemente, com o advento das Cartas Constitucionais Plurinacionais da Bolívia e do Equador, no contexto do chamado “novo constitucionalismo Latino Americano”, é que tem havido um despertar para a discussão em torno da temática na área do Direito. Entre os trabalhos mais destacados neste sentido há que mencionar os de Antônio Carlos Wolkmer e Lucas Machado Fagundes⁴, de José Ribas Vieira e Letícia Garcia Ribeiro Dyniewicz⁵, de Henrique Weil Afonso e José Luiz Quadros de Magalhães⁶, valendo mencionar ainda os primeiros trabalhos de Pós-graduação *stricto sensu* na área, como a dissertação de Mestrado de Pedro Brandão, recentemente defendida na UFPE⁷.

Como se pode observar no título do presente trabalho, seu objeto de análise (a irreabilidade da universalidade do paradigma do “Estado nacional” em Estados marcados pela diversidade étnica e cultural) é discutido a partir de um aspecto específico da realidade social latino-americana – a diversidade étnico-cultural indígena –, a partir de importantes contribuições teóricas que ali têm emergido nas últimas décadas, quais sejam, as concepções da “interculturalidade crítica” e da “colonialidade do poder”, de que falarei mais adiante.

⁴ WOLKMER, Antônio Carlos e FAGUNDES, Lucas Machado. “**Para um novo paradigma de Estado Plurinacional na América Latina**”. Revista NEJ - Eletrônica, vol. 18 - n. 2 - p. 329-342 / mai-ago 2013. Disponível em: < <http://www6.univali.br/seer/index.php/nej/article/viewFile/4683/2595> >; “**Tendências contemporâneas do constitucionalismo latino-americano: Estado plurinacional e pluralismo jurídico**”. Pensar, Fortaleza, v. 16, n. 2, p. 371-408, jul./dez. 2011. WOLKMER, Antonio Carlos; ALMEIDA, Marina Correa. **Elementos para a descolonização do constitucionalismo na América Latina: o pluralismo jurídico comunitário-participativo na Constituição boliviana de 2009**. Crítica Jurídica, v. 35, p. 23-44, 2013. Disponível em: < <http://www.journals.unam.mx/index.php/rcj/article/view/40795> >.

⁵ VIEIRA José Ribas e Dyniewicz, Letícia G. R. “**O Estado plurinacional e o diálogo conceitual**”. Disponível em: < <http://www.novasperspectivasemjurisdicaconstitucional.com/#!/resumo-artigo-jose-ribas/cnae> >.

⁶ AFONSO, Henrique Weil e MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. “**O Estado Plurinacional da Bolívia e do Equador: Matrizes para uma releitura do Direito Internacional Moderno**”. Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC n. 17 – jan./jun. 2011; “**Bioética no Estado de Direito Plurinacional**”. In: Revista Direitos Culturais, vol. 5, n. 8, p. 13-26, 2010. MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. “**O Estado Plurinacional na América Latina**”. Disponível em: < <http://joseluizquadrodemagalhaes.blogspot/2010/09/41-Pluralidade-clima-conferencia.html> >.

⁷ BRANDÃO, Pedro. **O Novo Constitucionalismo Pluralista Latino-Americano: participação popular e cosmovisões indígenas (Sumak Kawsay e Pachamama)**. 2013. Dissertação de Mestrado – Centro de Ciências Jurídicas / Faculdade de Direito do Recife, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

A opção por focar em contribuições sociais e teóricas latino-americanas toma em consideração não apenas o que representa em termos de realidade étnico-cultural diversa, mas também, e principalmente, o fato de constituir-se em palco de importantes processos contra hegemônicos, onde as populações indígenas têm desempenhado papéis destacados, e onde desponta uma rica produção intelectual de confronto com as amarras do modelo eurocêntrico de produção do conhecimento. A escolha pela América Latina toma em consideração, enfim, os importantes passos que vêm sendo dados na superação do lugar de invisibilidade e subalternidade que historicamente lhe tem sido reservado. Como afirmara Darcy RIBEIRO, “a América Latina existe”, e existe como produtora de novas experiências e referenciais teóricos, apesar do “não lugar” Hegeliano que lhe fora atribuído.

Ao mesmo tempo, em minha experiência acumulada no campo indigenista pude perceber que as experiências de resistência e autonomia dos povos indígenas frente aos Estados ditos “nacionais” têm sido tão ricas e desafiadoras quanto postas em situação de invisibilidade, seja para os setores que detêm o controle político do Estado, seja para o universo acadêmico de modo geral, sobretudo os cursos jurídicos.

Entendo que a temática dos Estados plurinacionais, cuja emergência e visibilidade, ao menos no Brasil, se deu a partir das recentes experiências constitucionais levadas a cabo na Bolívia e no Equador, revela um campo de pesquisa de grande importância tanto teórica quanto prática⁸. A discussão em torno dos modelos constitucionalmente eleitos por aqueles dois países latino-americanos nos põe diante de novas perspectivas teóricas que desde as últimas décadas têm desafiado crescentemente as concepções clássicas sobre o atual modelo de Estado, o “Estado-Nação” ou “Estado nacional”. Herdado das revoluções burguesas do século XVIII (e de modo muito particular das revoluções francesa e norte-americana) o modelo de “Estado-nação”, com toda a carga de modernidade, universalidade e homogeneidade étnica e cultural que evoca, paira supremo e inquestionado no âmbito da Teoria do Estado. Figura então como objeto de perene reprodução no universo jurídico, desde os manuais utilizados nas carteiras escolares das novas gerações de estudantes de graduação em Direito, até as práticas e discursos dos diversos atores jurídicos, após passar (incólume) pelas pesquisas realizadas no próprio universo acadêmico.

Esta reprodução naturalizada e acrítica do modelo de “Estado-Nação” constitui um dos exemplos do distanciamento ainda existente, embora menos profundo do que há trinta anos

⁸ FONSECA, Maria Guadalupe Piragibe da. **Iniciação à Pesquisa no Direito**. São Paulo: Ed. Campus, 2009; pp. 77-78.

atrás, entre o cotidiano do ensino e pesquisa na área do Direito e a realidade complexa do universo social, cultural e político do mundo “extra-muros”. Devido à crescente complexidade de uma realidade marcada por contextos de diversidade cultural ou de “plurietnicidade”, este modelo de Estado tem se revelado não só inadequado e insatisfatório, como também gerador de graves distorções e injustiças. Daí o fato de que vem sendo objeto de crescentes questionamentos teóricos por parte de pesquisadores de diversas áreas das ciências sociais, sobretudo nos campos da antropologia e da sociologia – algo que efetivamente ainda não chegou à área do Direito.

Sem nenhuma pretensão de dar uma contribuição definitiva para a questão, desejo que o esforço aqui desenvolvido tenha como resultado mais uma contribuição e estímulo para despertar a percepção do universo acadêmico na área do Direito quanto à necessidade de pesquisas nesta área, abertas às correntes teóricas aqui utilizadas.

Já no que tange à importância prática da temática abordada, não pode ser encontrada em outro lugar que não no oferecimento de contribuições para os crescentes desafios postos pelas demandas por reconhecimento de direitos, trazidas pelos movimentos sociais representativos dos grupos étnico-culturais não-ocidentais, historicamente colocados em situação de opressão e subalternidade pelas lógicas do colonialismo e da colonialidade do poder. Como afirmamos linhas acima, na América Latina o paradigma do “Estado-Nação” encontra-se na base de graves distorções e injustiças. São injustiças praticadas quer contra os povos indígenas, quer contra outros segmentos que não se encaixam no modelo culturalmente homogêneo do “Estado-nação”. Para tais segmentos, as respostas deste modelo paradigmático de Estado tem girado em torno de sua assimilação e invisibilidade, muitas vezes não deixando outra alternativa que não a própria clandestinidade de seus modos de vida.

Creio que esta pesquisa possa contribuir para com a abertura de novas perspectivas no tratamento das questões trazidas por tais movimentos, questões que dizem respeito aos espaços de poder jurídico e político ocupados ou potencialmente ocupáveis por suas coletividades em face do Estado. Trata-se, enfim, de confrontar a Teoria do Estado com tais problemas e realidades, tendo como perspectiva a superação de históricas distorções injustiças.

Desde finais do século XVIII a concepção de Estado como *locus* representativo de uma identidade nacional única passou a ocupar de modo hegemônico toda a maneira de se conceber o assunto. A ideia de uma identidade intrínseca e necessária entre (*o*) Estado e (*a*) nação (o “Estado-Nação”) produzida no âmbito da Revolução Francesa, passou a figurar como expressão do único modelo possível e válido deste ente dotado de poder soberano. No clássico

tripé em que se assentaria o conceito de Estado Moderno – soberania, territorialidade e povo – este último deveria ser, necessariamente, possuidor de uma identidade cultural comum, que o vincularia de modo coletivo a um mesmo território e à correspondente expressão do poder soberano. O Estado deveria ser, portanto, expressão de uma dimensão nacional única (que aqui denomino também de uni-nacional), culturalmente homogênea, como condição para a sua existência à salvo de qualquer risco de desestruturação pela via da secessão.

Na América Latina, assim como em outras regiões e países marcados pela diversidade étnica, cultural e linguística, o modelo uni-nacional de Estado foi, de início, aceito de modo incondicional e inquestionável ao mesmo tempo em que as revoluções liberais *criollas* projetavam a construção dos novos Estados (nacionais) recém tornados independentes em relação às antigas metrópoles. A ideia da homogeneidade como base aglutinadora em torno dos projetos então emergentes de “nação” nos novos Estados latino-americanos, produziu-se em total desconsideração às expressões culturais e linguísticas dos diversos grupos étnicos, sobretudo indígenas, existentes no interior das fronteiras “nacionais” destes Estados emergentes. Neste contexto, o fenômeno da “mestiçagem” ou de uma identidade predominantemente mestiça formada pela junção de indígenas, africanos e europeus, constituiu o amálgama visto como necessário à criação de uma identidade nacional comum, sem a qual resultaria em fracasso o projeto de construção dos novos Estados independentes.

O discurso da “mestiçagem” como marca de um ideal comum e de um compromisso compartilhado e vinculativo do “povo” (no singular) ao Estado, acabou por sufocar ou por manter na invisibilidade a identidade altamente heterogênea dos segmentos sociais indígenas no interior dos Estados ditos “nacionais”. A concepção uni-nacional de Estado manteve-se atrelada assim, à negação aos povos indígenas de suas identidades próprias e distintas, e à concomitante negação de um feixe de direitos correspondentes, tais como os direitos de autonomia e de exercício de instituições jurídicas próprias. O modelo dos chamados Estados nacionais afigurou-se, então, em relação aos povos indígenas, como um modelo de manutenção da “colonialidade do poder”⁹, ou de situação de “colonialismo interno”¹⁰.

Recentemente, no esteio das lutas dos movimentos indígenas por reconhecimento, a América Latina viu emergir, através das constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009),

⁹ QUIJANO, Aníbal. “*Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin América*”. Naplanta: *Views fom South*, 1 (3), 533-580.

¹⁰ CASANOVA, Pablo Gonzáles. “*Colonialismo Interno: una redefinición*”. In: BORÓN, Atílio, *et al* (Orgs). *La Teoría Marxista Hoy: Problemas y Perspectivas*. Buenos Aires: Clacso; 2006, pp.409-432 e STAVENHAGEN, Rodolfo. “*Siete tesis equivocadas sobre América Latina*”. *Sociología y Subdesarrollo*, México, Nuestro Tiempo, 1981, pp.15-84.

o reconhecimento formal da plurinacionalidade como característica de ambos os Estados. A concepção “plurinacional” de Estado passou então a contar com duas experiências concretas que questionam o clássico modelo de “Estado-Nação”. A partir daí, vários trabalhos acadêmicos no âmbito da Antropologia e da Ciência Política – poucos deles no Brasil –, têm enfocado a questão da emergência dos Estados “plurinacionais” na América Latina.

Mas em que consistiria, de fato, esta “plurinacionalidade”? Seria realmente uma proposta jurídico-política nova, ou não passaria da constatação ou reconhecimento constitucional de uma realidade social concreta?

Embora a concepção uni-nacional de Estado seja a predominante, e os modelos constitucionalmente trazidos pela Bolívia e Equador sejam apontados como novidade, não raro encontramos obras que afirmam a dimensão “plurinacional” ou “multinacional” dos Estados contemporâneos. Trata-se de uma compreensão que parte da crescente diversidade étnico-cultural encontrada na maioria dos países, sobretudo em decorrência do processo de globalização, cujas características econômicas e tecnológicas tem proporcionado o sensível incremento do fenômeno das migrações internacionais e intercontinentais. Assim, considerando a formação cada vez mais heterogênea das populações – com sua diversidade étnica, linguística, racial, cultural e religiosa –, a “plurinacionalidade” ou “multinacionalidade” consistiria hoje uma realidade social concreta para a maior parte dos Estados. Seria, portanto, um fenômeno marcadamente social, a gerar pressões cada vez maiores sobre as estruturas do clássico modelo de “Estado-nação”.

Diante disso, poderíamos indagar se o só fato da heterogeneidade da população dos Estados contemporâneos já seria o bastante para estes serem considerados “plurinacionais” ou “multinacionais”. Ou seja, poderíamos considerar “plurinacionais” os Estados pelo simples fato de reconhecerem constitucionalmente a existência da diversidade de identidades étnico-culturais em suas fronteiras? Dizendo melhor, essa diversidade sócio-cultural da população, uma vez reconhecida juridicamente, ou melhor, constitucionalmente, pelo próprio Estado, seria suficiente para transformá-lo, de *per si*, em “plurinacional”?

Ocorre que nas obras em que o termo “plurinacional” aparece, ele não se encontra vinculado unicamente à constatação da existência da diversidade étnico-cultural no interior das fronteiras estatais. Aparece vinculado também a *concessões* feitas pelo Estado a estas identidades nacionais diversas, em nome da manutenção da sua própria integridade. Assim, nesta perspectiva, “plurinacionais” seriam os Estados que abririam mão de alguma de suas prerrogativas em favor de alguma ou algumas das identidades nacionais existentes no interior

de seus territórios, com o objetivo de evitar ou de neutralizar possíveis reivindicações secessionistas que poderiam pôr fim à sua integridade.

Esta perspectiva em torno da plurinacionalidade, que nos apresenta um certo conjunto de historiadores e cientistas políticos europeus, nos põe diante de algumas indagações. A primeira é se uma concepção assim tão (ou meramente) pragmática de Estado “plurinacional” seria, de fato, representativa de um modelo alternativo ao Estado uni-nacional, ou dele distinto. O que haveria, de fato, de “plurinacional” num Estado cuja abertura para a aquisição de direitos e poderes por parte da diversidade étnico-nacional se expressa verticalmente, por meio de concessão? A preocupação que estaria posta seria apenas com a não fragmentação político-territorial do Estado, ou estariam em jogo outros valores?

A segunda indagação é se esta perspectiva de Estado “plurinacional” seria suficiente para dar conta da realidade existente na América Latina, ou seja, de Estados constituídos a partir de processos de conquista e colonização, com forte presença de populações autóctones ou originárias, historicamente excluídas de quaisquer parcelas de poder e cidadania. Nestes casos o Estado “plurinacional”, correspondente à superação da situação de dominação colonial, seria fruto de concessão ou o resultado de uma construção coletiva que envolva todas as identidades étnico-nacionais?

Contudo, a tais indagações seria importante acrescentar uma terceira, que vejo como uma questão de fundo no diálogo interdisciplinar do Direito com a Antropologia. O Estado “plurinacional” é, ainda, Estado, e como tal um complexo institucional jurídico-político que encerra uma dimensão hierarquizada e verticalizada de poder, que se exerce sobre territorialidades, instituições, indivíduos e coletividades. Diante disso, constituiria ele, mesmo neste formato plurinacional aqui discutido, uma alternativa realmente capaz de proporcionar aos povos indígenas as condições para uma vida realmente descolonizada? Dizendo de outra forma, e considerando os questionamentos clastreanos¹¹, até que ponto seria possível a compatibilização entre as sociedades indígenas e o Estado?

Diante desse quadro, trabalhei com as setuintas **perguntas mobilizadoras**:

a) o chamado Estado “plurinacional”, tal como tem sido conceituado no âmbito do constitucionalismo recente em países da América Latina, notadamente Equador e Bolívia, resume-se ao reconhecimento de ordem formal, normativa, da diversidade étnica e cultural ali

¹¹ CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política**. [Tradução: Théo Santiago.]. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

encontrada, mediante a concessão de certos graus de autonomia a tais grupos identitários, como parte de um esforço visando apenas a manutenção de sua integridade territorial soberana, ou consistiria em uma tentativa inovadora de construção de um modelo cuja estrutura jurídico-política e administrativa seria forjada pelas contribuições das diversas identidades étnico-nacionais ali existentes, na perspectiva da descolonialidade do Estado?

b) pode o Estado Brasileiro, uma vez que a Constituição Federal de 1988 reconhece expressamente a diversidade étnica e cultural de sua sociedade e os direitos daí derivados, ser considerado um Estado “plurinacional”?

A **hipótese geral** com a qual trabalhei é a de que as experiências atualmente em curso na América Latina estariam contribuindo para com uma nova perspectiva em torno do chamado Estado “plurinacional”, de tal modo que este consistiria não no simples reconhecimento constitucional de uma situação de diversidade étnica e cultural encontrada nas fronteiras territoriais de um dado Estado – situação que o configuraria simplesmente como étnica e culturalmente *heterogêneo* –, nem tampouco na *concessão*, pelos representantes do grupo étnico majoritário ou politicamente dominante e atuando em nome do Estado, de graus de autonomia aos grupos étnicos “minoritários” ali existentes – o que não eliminaria o caráter simbolicamente uni-nacional do Estado. A hipótese é a de que os modelos em curso na Bolívia e no Equador consistiriam, pelo contrário, na tentativa de construção de um novo modelo de Estado, no qual a sua estrutura jurídico-política e administrativa, bem como a base axiológica sobre a qual se assenta, espelharia a diversidade de concepções e modos de vida representados pelas identidades nacionais ali existentes, num complexo e permanente processo de construção jurídica e política, que teria como requisito o diálogo intercultural, e como perspectiva a superação da colonialidade do poder existente no interior dos Estados “nacionais”. Para esta construção estaria sendo fundamental o protagonismo político dos movimentos indígenas em sua luta por reconhecimento de direitos, não somente por causa da dimensão numérica que possui em países andinos, mas pela força da dimensão epistêmica que veio a elaborar e sustentar, na perspectiva da descolonização das relações de poder no interior do Estado. No caso do Brasil, a sua identidade “plurinacional” teria se tornado possível pelo reconhecimento da diversidade étnica expresso pela Constituição Federal de 1988, mas estaria ainda a depender de um amplo processo de articulação dialógica das forças políticas representativas dos segmentos étnica e culturalmente diferenciados da sociedade brasileira.

A partir desta hipótese geral, tomei como **sub-hipóteses** as de que: a) Na América Latina o clássico modelo de Estado-Nação revela a continuidade de relações de poder e

dominação, existentes desde o período colonial sobre os segmentos indígenas ou não-ocidentais da população; b) ao conceber e reivindicar politicamente o reconhecimento da “plurinacionalidade” do Estado, o movimento indígena na América Latina tomou emprestado e re-significou os conceitos eurocêntricos e ideológicos de “nação” e “nacionalidade”, transformando-os em importantes referenciais para as lutas na perspectiva da descolonialidade do poder no continente americano; c) o modelo “plurinacional”, ao invés de pôr em risco a integridade institucional do Estado, representa, de modo contrário, a tentativa de construção de um desenho político-institucional capaz de manter e dar sentido ao Estado, por representar legitimamente todo o conjunto da sociedade e, de modo inclusivo, os grupos historicamente dominados e excluídos de participação política; d) no Estado “plurinacional”, para a articulação dos vários segmentos étnico-culturais é fundamental a prática permanente da interculturalidade crítica ou diálogo intercultural; e) o conceito “plurinacional” de Estado, por sua perspectiva pluralista, implica no reconhecimento tanto do pluralismo jurídico quanto do pluralismo político no interior do Estado; e, f) um dos maiores obstáculos ao êxito da construção do Estado “plurinacional” encontra-se no modelo econômico neoliberal, pela pressão que representa no sentido da manutenção das relações coloniais de poder.

Carregado de apelos subjetivos e ideológicos, o tema da natureza “nacional” do Estado ou Estado-Nação tem sido um dos mais controversos e de difícil tratamento racional seja na área da Ciência Política, seja na do Direito. Fixado nos marcos do liberalismo e do romanticismo político do século XIX como algo quase que sagrado, definitivo e inquestionável, o Estado como expressão de uma unidade nacional *idealmente* homogênea –apesar das crescentes críticas que recebe no contexto atual do multiculturalismo e da globalização econômico-financeira – é uma ideia um tanto entranhada em algumas disciplinas jurídicas, a exemplo da Teoria do Estado e do Direito Internacional Público. Algo que se pode observar sem dificuldades seja através do uso corrente do termo “Nação” como sinônimo de “Estado”, seja na prevalência do chamado “princípio das nacionalidades”¹², segundo o qual a cada nação corresponde o direito de constituir-se num Estado independente, de tal modo que cada Estado seja a expressão jurídico-política de uma “nação”.

O tratamento que dou ao significado, importância e implicações da emergência do conceito “plurinacional” de Estado, tal como vem sendo construído a partir das lutas dos movimentos indígenas na América Latina, questionando a concepção clássica da identidade uni-nacional e culturalmente homogênea do Estado, é aqui delimitado pela chamada tese da

¹² BLUNTSCHLI, J. K. **Théorie Générale de l'État**. Ed. Alcan, Paris, 1910.

“colonialidade”. Nesse âmbito, procedo às análises especialmente através de três de suas categorias (as colonialidades do *poder*, do *saber* e do *ser*), utilizando ainda a concepção da “descolonialidade”, e de dois de seus desdobramentos, as categorias “desobediência epistêmica” e “interculturalidade crítica”.

A tese da “*Colonialidade*”, apresentada pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano em fins dos anos 1980, guarda suas origens na Teoria da Dependência, desenvolvida por cientistas sociais e economistas latino-americanos na segunda metade dos anos 1960, bem como nos “estudos da subalternidade” e nos “estudos pós-coloniais”, e apresenta-se como uma superação ao conceito de “*Colonialismo Interno*”¹³, que lhe precedeu e de onde extraiu parte importante de suas preocupações. Contudo, diferente deste, o conceito de “*Colonialidade*” remete o fenômeno da subordinação colonial para muito além das formas de imposição e de dominação política e econômica, exercidas pelos Estados independentes sobre as populações étnica e culturalmente minoritárias. Para Quijano a expressão “Colonialidade” encerra o próprio paradigma das relações de dominação constitutivas da modernidade a partir da expansão europeia no século XVI, e até hoje em vigor. Entende o autor que se o “colonialismo”, enquanto instituição político-econômica historicamente dada chegou ao seu termo com os processos tardios de descolonização no Segundo pós-guerra, a “colonialidade” ainda permanece, como padrão que determina e gere as relações entre o universo cultural europeu (e sua extensão norte-americana), e toda a gama de povos não-ocidentais, sobretudo aqueles diretamente vitimados pelo colonialismo¹⁴.

¹³ Utilizada pela primeira vez por C. Wright Mills (1963), a categoria “*Colonialismo interno*” foi trabalhada na América Latina sobretudo por Pablo Gonzales Casanova e Rodolfo Steinhagen. Tendo como pressuposto a compreensão de que a dominação colonialista não se resume a um fenômeno que atua na externalidade da vida das sociedades e dos indivíduos, dizendo respeito apenas às relações entre Estados, sendo, portanto, de dimensão “internacional” (ou melhor, “interestatal”). O colonialismo interno seria uma prática política contemporânea, verificável ainda hoje no interior de Estados formalmente independentes e etnicamente heterogêneos, cujas identidades étnicas “minoritárias” encontram-se subordinadas a relações de dominação política e econômica por parte do Estado. Para Casanova, “*La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero, del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal. Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional (...)*” (Grifei). [Cf. CASANOVA, Pablo González. “**Colonialismo Interno: una redefinición**”. In: Atilio BORÓN, et al (Orgs). *La Teoría Marxista Hoy: Problemas y Perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO; 2006; p.410.]. Assim, as minorias étnicas situadas no interior dos territórios dos Estados independentes continuariam sendo vítimas de uma situação de colonialismo, agora praticada pelo próprios Estados independentes aos quais pertencem – um “colonialismo interno”.

¹⁴ Na expressão de Walter D. Mignolo, “*se o ‘colonialismo’ pode ser tomado como uma relíquia do passado, a colonialidade está bem viva*” [Cf. MIGNOLO, Walter. “**Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica**”. In: Boaventura de SOUSA

Entende Quijano que o paradigma da “colonialidade”, bem mais do que significar a exploração política e econômica das minorias, opera no campo do seu imaginário. É uma “*colonización del imaginario de los dominados*”, obtida através da repressão aos mais diversos campos da vida imaterial: “*represión no sólo de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos o conocimientos que no sirvieran para la dominación colonial global*”, mas, também, “*sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación*”. Mas não só dessas repressões sobre o imaginário dos dominados se alimenta o paradigma da colonialidade. Ele subsiste também, da imposição de “*una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones*”¹⁵, ou seja, da concepção de sua superioridade epistêmica. A ideia da “colonialidade” é assim bem mais abrangente, envolvendo a colonização das mentes, dos corações e das próprias vidas dos indivíduos e das coletividades.

Utilizo tese da “colonialidade” desenvolvida por Quijano para analisar as relações de poder impostas pelo clássico modelo “Estado-Nação”, que ainda hoje ignora e torna invisíveis os saberes e práticas jurídicas e políticas dos povos vitimados pelo histórico processo de dominação colonial iniciado no século XVI. Fundado no “Norte” epistêmico, e com sua proposta de unidade política baseada na identidade pretensamente homogênea do seu “elemento humano”, o Estado-Nação consistiria exatamente numa das manifestações tanto do “colonialismo interno” quanto de um sistema mais amplo de “colonialidade do poder” exercidos contemporaneamente sobre os povos indígenas, seja através da hierarquização das relações étnico-raciais de poder, seja através do sistema de controle dos recursos naturais como pressão direta ou indireta do capitalismo global sobre o mesmo “Estado-Nação”.

Tendo em vista a noção de “colonialidade”, minha análise segue a sistematização proposta pela linguista norte-americana Catherine Walsh, para quem ela se reproduz ao menos em quatro dimensões inter-relacionadas: como “colonialidade *do poder*”, ou seja, aquela que a partir da expansão colonial europeia se expressa na racialização e hierarquização eurocêntrica das relações sociais e intersubjetivas; como “colonialidade *do ser*”, que estende essa hierarquização ao plano ontológico, onde o “ser” e o “não ser” constituem categorias designadas pelo (euro)centro do sistema, implicando uma categorização binária que opõe, por

SANTOS (ed.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ‘ciências’ revisitado*. São Paulo: Cortez Editora, 2004, p.668.].

¹⁵ QUIJANO, Anibal. “*Colonialidad y modernidad-racionalidad*”. In: Heraclio BONILLA (Comp.). *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. Ecuador: Libri Mundi, Tercer Mundo Eds., 1992, p.438-439.

exemplo, o humano ao não-humano, o ocidental ao oriental; como “colonialidade *do saber*”, que situa os saberes eurocêntricos como padrão de validade no campo do conhecimento; e como “colonialidade *cosmológica*” que relaciona este padrão de validade ao campo da “força vital-mágico-espiritual” das comunidades subjugadas pela dominação colonial¹⁶.

Analiso o tema da construção do modelo “plurinacional” de Estado na América Latina a partir das três primeiras categorias (*poder, ser e saber*), com maior destaque, contudo, para a colonialidade *do poder*, sobretudo por conta de sua importância constitutiva nas relações de poder desenvolvidas nas estruturas jurídico-políticas e administrativas do Estado.

A “colonialidade do poder” tem sido trabalhada sobretudo por Quijano, que a concebe como aquele padrão de poder, surgido no século XVI com a expansão colonial europeia, através do qual as desigualdades e as relações de poder (estabelecidas a partir da relação entre conquistadores e conquistados) passaram a ser fundadas na ideia de “raça”, articuladamente ao controle sobre o trabalho, sua produção e comercialização, ou seja, a produção da riqueza em bases capitalistas¹⁷. A “colonialidade do poder” seria, conforme o autor, a “imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder”, que operaria “em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal”, e que “origina-se e mundializa-se a partir da América”, ou seja, dos processos de conquista e colonização do continente americano¹⁸.

Assim, passado o período das relações “colonialistas” de poder, o seu padrão “colonial” continuaria ainda presente. É por isso que, a despeito dos processos de independência ocorridos no século XIX em relação às metrópoles ibéricas, o padrão colonial continuaria mantido na realidade contemporânea dos Estados Latino-americanos, tanto em sua dimensão interna – na reprodução de relações hierarquizadas e racializadas de poder entre os setores politicamente dominantes e os grupos indígenas e afrodescendentes, materialmente excluídos da cidadania e colocados em situação de subalternidade, inferioridade e invisibilidade política –, quanto em sua dimensão externa – na sujeição dos próprios Estados latino-americanos a novas dimensões de subalternidade, agora sob o prisma da globalização neoliberal e do capital transnacional.

A opção pela utilização desta categoria, na análise dos processos de construção dos Estados plurinacionais na América Latina a partir das demandas dos movimentos indígenas,

¹⁶ WALSH, Catherine. “Interculturalidad Crítica y Educación Intercultural”. In: Jorge VIAÑA *et al.* *Construyendo Interculturalidad Crítica*. La Paz: Convenio Andrés Bello, 2010, p.90.

¹⁷ Cf. QUIJANO, Aníbal. “Coloniality of Power...”. *op. Cit.*

¹⁸ QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do Poder e Classificação Social”. In: Boaventura de Sousa SANTOS e Maria Paula MENESES (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009; p.73.

ocorreu portanto como uma escolha natural, já que constitui a categoria que melhor nos aproxima da compreensão das críticas daqueles segmentos ao modelo Uni-nacional de Estado.

Quanto à “colonialidade do saber” é objeto crescente da atenção de diversos pesquisadores em ciências sociais, cujos trabalhos vem sendo reunidos em importantes coletâneas¹⁹. Trata-se de uma categoria que se refere mais especificamente à hierarquização, em escala mundial e a partir da perspectiva epistêmica eurocêntrica (que passou a se processar com o advento do padrão colonial de poder instalado a partir do século XVI), dos saberes e fazeres, enfim, da produção do conhecimento. Nesta escala hierárquica eurocentrada, o grau de “validade” do conhecimento decai à medida em que o seu núcleo produtor se afasta do ponto gravitacional estabelecido pelo padrão colonial de saber.

Escolhi esta categoria tendo em vista o fato de que a multiplicidade de identidades nacionais num dado território, assim como a ideia de um Estado plurinacional, têm como pressuposto a diversidade de saberes, de formas de percepção de mundo, e distintas formas de produção do conhecimento fora do grande centro gravitacional da racionalidade moderna, representado pelo mundo ocidental, eurocentrado. Relacionamos o nosso objeto à discussão de ordem epistemológica que afirma a validade do conhecimento indígena, ao mesmo tempo em que questiona a visão eurocêntrica do conhecimento. Neste sentido, inserimos a perspectiva da construção dos modelos plurinacionais de Estado desenvolvidas na Bolívia e Equador, no âmbito daquilo que o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos denomina de “*epistemologias do Sul*”.

O ponto de partida de Sousa Santos para a sua concepção de “epistemologias do sul”, é o da existência, no plano epistemológico, de uma forma de pensamento que denomina de *pensamento abissal*, a estabelecer linhas divisórias entre o pensamento “relevante ou compreensível” e o pensamento supostamente “irrelevante ou incompreensível”. A episteme moderna ocidental seria uma forma paradigmática de pensamento abissal, a estabelecer que “o outro lado da linha”, ou seja, o campo dos “conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses ou indígenas”, seria caracterizado pela ausência de conhecimento real, e pela presença de simples “crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos”, enquanto que “deste lado da linha” divisória abissal, ou seja, no mundo ocidental,

¹⁹ Entre as principais coletâneas podemos mencionar LANDER, Edgardo (Org.). **A Colonialidade do saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-americanas**. Colección Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 2005; SOUSA SANTOS, Boaventura de, e MENESES, Maria Paula (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. SOUSA SANTOS, Boaventura de (ed.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ‘ciências’ revisitado**. São Paulo: Cortez Editora, 2004.

se encontraria o único conhecimento válido e relevante, o moderno conhecimento científico²⁰. O autor inclui o Direito moderno como uma das manifestações paradigmáticas do pensamento abissal, por determinar como critério de validade a discussão entre a legalidade e a ilegalidade em face do Estado ou do Direito Internacional. Ou seja, as concepções de legal e ilegal, sendo “as duas únicas formas relevantes de existência” para o direito moderno, ficariam restritas a “este lado da linha” (as metrópoles), porquanto que do “outro lado da linha” (as zonas coloniais), tais concepções, sendo inexistentes, importariam na própria inexistência do direito enquanto forma relevante e válida de saber e de experiência²¹.

Utilizo aqui o conceito de *pensamento abissal* a fim de explicitar a produção de inexistência das práticas e conhecimentos jurídico-políticos dos povos indígenas, vistos historicamente como irrelevantes e incapazes de contribuir para com a construção dos Estados pós-coloniais. As chamadas *Epistemologias do Sul* constituiriam o “conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam” a supressão das “formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizados”, “valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos”. A ideia de “Sul” presente neste conceito não remete necessariamente a um *locus* geográfico, mas a uma dimensão metafórica, enquanto “campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo”²².

Ainda na fase inicial de estudos se comparada às duas dimensões anteriormente mencionadas, a terceira dimensão da colonialidade – a “colonialidade do ser” –, que veio à tona inicialmente nos estudos de Mignolo²³, recebendo depois um tratamento mais elaborado também por Maldonado-Torres²⁴, segue a trajetória antes percorrida por Lévinas, ao relacionar *ontologia e poder*, e por Dussel, na relação que faz entre o “Ser” e a empresa colonial. Para

²⁰ SOUSA SANTOS, Boaventura de. “**Para além do Pensamento Abissal: das Linhas Globais a uma Ecologia de Saberes**”. In: Boaventura de Sousa SANTOS e Maria Paula MENESES (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009; pp. 23 e 25.

²¹ SOUSA SANTOS, Boaventura de. “**Para além do Pensamento Abissal ...**”, *Op. Cit.*, p.25-26.

²² SOUSA SANTOS, Boaventura de & MENESES, Maria Paula (Orgs.). “**Introdução**”. In: *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009; pp.12-13.

²³ Entre as produções de MIGNOLO a respeito, *vide* “**Os esplendores e as misérias da ‘ciência’...**” *Op. Cit.*, e “**Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción**”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 11, 9-32.

²⁴ Entre os trabalhos de Nelson MALDONADO-TORRES sobre a colonialidade do ser, veja-se “**Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto**”. In: Santiago CASTRO-GÓMEZ e Ramón Grosfoguel (Eds.). *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, pp.127-167; “**A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, Império e Colonialidade**”. In: Boaventura de SOUSA SANTOS e Maria Paula MENESES (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009; p.337-382.

Mignolo, na medida em que a “colonialidade do poder” resulta na “colonialidade do saber”, ambas levam inevitavelmente à colonização na esfera do próprio “Ser”, visto a partir das representações formuladas no campo da linguagem. Partindo da concepção Heideggeriana de que a linguagem é constitutiva do “Ser”, Mignolo conclui que a “colonialidade do poder”, levando à “colonialidade do saber”, resulta, enfim, na colonialidade do próprio “Ser”:

... as línguas não são meros fenómenos “culturais” em que os povos encontram a sua “identidade”; são também o lugar em que o conhecimento está inscrito. E, uma vez que as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo que os seres humanos são, a colonialidade do poder e do saber veio a gerar a colonialidade do ser²⁵.

Considerando o objeto aqui analisado, este “Ser”, que aqui observo à luz da concepção da “colonialidade”, é o ser de dimensão coletiva. Mignolo afirma que “abundam os exemplos de colonialidade do ser”, seja na identidade racial, sexual, de gênero, etc. Busco aqui relacionar a questão da identidade indígena coletivamente considerada, a partir da discussão a respeito de sua auto compreensão em relação ao Estado e em relação às outras coletividades, enquanto “nação”, “nacionalidade”, “povo”, etc., na perspectiva desta dimensão da colonialidade. A ideia é a de que a colonização da linguagem de um povo é, conseqüentemente, a colonização de seu “ser”, a colonização de sua identidade, de sua subjetividade, o que remete à questão de sua identidade nacional. Essa inserção da auto compreensão das coletividades indígenas na esfera das identidades nacionais, como uma das áreas afetadas pela colonialidade, nos remete à questão da emergência da ideia de *subjetividades coletivas*, dos “sujeitos coletivos” referenciados por Eder Sader²⁶ como novos sujeitos das lutas no campo social, e da qual advém o conceito de “sujeito coletivo de direito”, proposto por Sousa Júnior²⁷.

Tendo em vista o reconhecimento acadêmico dessa subjetividade coletiva, analisamos, portanto, a questão das identidades étnico-nacionais dos povos indígenas à luz da “colonialidade do ser”.

No entanto, ao mesmo tempo, a ideia de “colonialidade” também implica no movimento contrário, ou seja, no sentido da “*descolonialidade*”²⁸. Como observa Mignolo, a colonialidade

²⁵ MIGNOLO, Walter. “Os esplendores e as misérias da ‘ciência’...”. *Op. Cit.*, p.669.

²⁶ SADER, Eder. **Quando novos personagens entram em cena: Experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo, 1970-1980**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

²⁷ SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. **Direito como liberdade: o Direito achado na rua: experiências populares emancipatórias de criação do Direito**. 2008. 338 f. Tese (Doutorado em Direito)-Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

²⁸ Também Casanova, na sua análise sobre as reações contrárias ao “colonialismo interno”, destaca a importância das recentes experiências dos movimentos de etnias, povos e nacionalidades que não só superaram a lógica da luta tribal, como reivindicaram um projeto simultâneo de lutas por autonomia,

constitui, paradoxalmente, “a energia que gera a descolonialidade”²⁹. Tal categoria possui, segundo Grosfoguel e Mignolo, o significado uma opção política, assim definida:

*... cuando decimos ‘decolonialidad’ (...) estamos significando un tipo de actividad (pensamiento, giro, opción), de enfrentamiento a la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad. Ese enfrentamiento no es sólo resistencia sino re-existencia, (...). **Pensar descolonialmente, habitar el giro descolonial, trabajar en la opción descolonial** (entendida en su singular perfil aunque manifiesta en variadas formas según las historias locales), **significa entonces embarcarse en un proceso de desprenderse de las bases eurocentradas del conocimiento** (tal como lo explica Anibal Quijano) **y de pensar haciendo-conocimientos** que iluminen las zonas oscuras y los silencios producidos por una forma de saber y conocer cuyo horizonte de vida fue constituyéndose en la imperialidad (según el concepto del británico David Slater)³⁰ (Grifei.).*

A *descolonialidade* materializa-se portanto no confronto, na luta pela superação da colonialidade em todas as suas dimensões, algo que, conforme Mignolo vem ocorrendo desde o século XVI, se expandido em escala global e se intensificado nas últimas décadas. Além disso, a sua ocorrência estaria relacionada àquilo que Santos define como *cosmopolitismo subalterno*, ou seja, um contra movimento realizado através do esforço de “globalização contra hegemônica” por um, *verbis*,

vasto conjunto de redes, iniciativas, organizações e movimentos que lutam contra a exclusão ... (...) [e que] são animados por um **ethos redistributivo** (...) **de recursos** materiais, **sociais, políticos, culturais e simbólicos** e, como tal, se baseia, simultaneamente, no **princípio da igualdade** e no **princípio do reconhecimento da diferença**³¹ (Grifei.).

É neste movimento de “descolonialidade” que compreendo o esforço de construção dos modelos “plurinacionais” de Estado na América Latina, um esforço que estaria inserido nesta proposta de “redistribuição dos recursos sociais, políticos, culturais e simbólicos, baseada nos princípios da igualdade e do reconhecimento da diferença”: redistribuição do poder político, do controle e destinação dos recursos naturais, redistribuição do controle jurídico, etc.

Esta opção política que é a opção pela “descolonialidade”, envolve outra importante categoria sem a qual não poderíamos compreender o trabalho de reconstrução do Estado em

socialismo e democracia, tendo como perspectiva a “construção de um Estado multiétnico” articulando povos, trabalhadores e cidadãos. Cf. CASANOVA, Pablo Gonzáles. “**Colonialismo interno...**”. *Op. Cit.*, p.412.

²⁹ MIGNOLO, Walter. “**La Opción Descolonial**”. *Letral – Revista Electrónica de Estudios Transatlánticos de Literatura – Universidad de Granada, Espanha*. N.º 1, ano 2008, p.10.

³⁰ GROSFOGUEL Ramón & MIGNOLO, Walter (2008). “**Intervenciones Coloniales: una Breve Intervención**”. *Tabula Rasa*. Bogotá – Colômbia, n.º9: 29-37, julho-dezembro 2008, p.31.

³¹ SOUSA SANTOS, Boaventura de. “**Para além do Pensamento Abissal ...**”, *Op. Cit.*, p.42.

bases plurinacionais, tal como pleiteado pelos movimentos indígenas latino-americanos: a chamada “desobediência epistêmica”.

A ideia de “desobediência epistêmica” tem sido trabalhada e defendida por Walter Mignolo como uma atitude chave para o projeto de descolonialidade. Seguindo a percepção já exposta por Quijano quanto à necessidade de um desprendimento ou afastamento em relação à colonialidade tanto do poder quanto do saber³², W. Mignolo afirma que “a opção descolonial”, ou seja, pela superação do modelo de dominação colonial em suas várias dimensões, “demanda ser epistemicamente desobediente”³³, requer o esforço de “aprender a desaprender”³⁴. Em outras palavras, a desobediência epistêmica é a atitude de rompimento com a lógica eurocêntrica do conhecimento, que põe em situação de invisibilidade e de subalternidade todas as formas de racionalidade, produção de sentido, saberes e práticas não oriundos e legitimados pelo centro gravitacional do conhecimento eurocentrado. Ser “epistemicamente desobediente” é, pois, adotar uma postura de compreensão do mundo através das lógicas e formas de conhecimento não ocidentais, não eurocêntricas, como por exemplo aquelas próprias das comunidades indígenas a respeito da política e do Direito.

Adotamos a perspectiva de que as experiências políticas e modos organizativos próprios dos povos indígenas na América Latina, que sempre estiveram entre estas formas de saber historicamente submetidas ao domínio colonial, têm demonstrado grande resistência e capacidade de contribuição para um diálogo não-hierárquico com os demais saberes.

Neste contra movimento emergente das identidades submetidas à colonialidade do poder, do saber e do ser, denominado por Santos de “cosmopolitismo subalterno”, aflora aquilo que vejo constituir a condição básica da possibilidade de êxito das experiências de construção dos Estados “plurinacionais”: a *interculturalidade* ou diálogo intercultural.

Mas não a concepção liberal de interculturalidade, tradicionalmente associada à ideia de “multiculturalismo”, como expressão da coexistência “harmoniosa” da diversidade sob a batuta de valores pretensamente universais herdados do legado ético e filosófico eurocêntrico, e ambientado nas condições de exploração e dominação proporcionadas pelo modelo

³² “... es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. [Cf. QUIJANO, Anibal. “Colonialidad y modernidad-racionalidad”. In: Heraclio BONILLA (Comp.). *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. Ecuador: Libri Mundi, Tercer Mundo Eds., 1992, p.447).

³³ MIGNOLO, Walter. “Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, nº 34, p. 287-324, 2008; p.323.

³⁴ MIGNOLO, Walter. “Desobediência Epistêmica...”. *Op. Cit.*, p.290.

econômico neoliberal. Não a interculturalidade que advoga poder “resolver” o problema histórico da exclusão das minorias étnicas e povos indígenas através de sua inclusão em um modelo de Estado que permanece “monocultural”, “eurocentrado” e reprodutor de relações coloniais de poder.

Diversamente, nos referimos aqui ao conceito de “interculturalidade crítica”, cujas ideias centrais foram lançadas pelo movimento indígena equatoriano na década de 1990, e que vem sendo objeto de construção por um número crescente de pesquisadores latino-americanos vinculados às teorias da colonialidade, num movimento de superação daquela vertente, e de conscientização de suas limitações e perniciosidade. Nas palavras de Walsh, trata-se de uma interculturalidade que

... señala y significa procesos de construcción de conocimientos “otros”, de una práctica política “otra”, de un poder social “otro”, y de una sociedad “otra”; formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/ colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política³⁵.

Ou seja, a perspectiva “crítica” de interculturalidade não se traduz simplesmente na convivência passiva com as diferenças, tolerando-as, mas na busca pela construção do novo a partir das próprias diferenças e buscando a ruptura da lógica da colonialidade.

Tratando-se de uma pesquisa no campo do Direito, o método que aqui foi empregado é aquele denominado por Piragibe da Fonseca como “sociojurídico-crítico”³⁶, ou seja, aquele que, partindo dos fenômenos sociais em sua relação conflitiva com o universo jurídico, os confronta com as estruturas jurídico-políticas e normativas vigentes desde as suas raízes históricas, para questioná-las em suas contradições e em seus pressupostos de legitimidade e validade. Um método que tem como perspectiva final a reconstrução daquelas estruturas, em novas bases, contrariando as tendências de corte dogmático, que têm a sua reprodução enquanto fenômenos neutrais e naturalizados.

Observo contudo que na perspectiva aqui trabalhada, que tem como nortes teóricos o pensamento descolonial e a interculturalidade crítica, a ideia de reconstrução referida não é pensada como reedificação do mesmo a partir de seus escombros, mas como a possibilidade de

³⁵ WALSH, Catherine. “Interculturalidad y Colonialidad del Poder: un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”. In: Santiago CASTRO-GÓMEZ e Ramón Grosfoguel (Eds.). *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p.47.

³⁶ FONSECA Maria G. Piragibe da. *Iniciação à Pesquisa no Direito*. São Paulo: Ed. Campus, 2009; pp.62-70.

rupturas passíveis de levar a novos modelos institucionais, a novas formulações jurídico-políticas completamente distintas.

Como observei anteriormente, é ainda incipente no Brasil a realização de pesquisas na área do Direito relativas ao tema aqui abordado, ainda mais tendo como foco a perspectiva dos próprios povos e movimentos indígenas a respeito dos fenômenos jurídico-políticos ligados à experiência da formação estatal na região. Por tratar-se de um campo sobre o qual há tão pouco acúmulo, a pesquisa realizada situa-se no nível exploratório, considerado por A. C. Gil como mais adequado “quando o tema escolhido é pouco conhecido e torna-se difícil sobre ele formular hipóteses precisas e operacionalizáveis”. São pesquisas que têm por objetivo “proporcionar visão geral, de tipo aproximativo”, que favoreça a construção de bases para o desenvolvimento de pesquisas posteriores, mais consistentes³⁷.

Ainda de acordo com Gil, os estudos de nível exploratório são mais adequadamente realizados através de pesquisas bibliográficas e documentais, assim como entrevistas não padronizadas e estudos de caso. Os dados que aqui coletamos foram obtidos basicamente mediante os dois primeiros tipos mencionados – pesquisa bibliográfica e documental. Em ambos serviram de base tanto as tradicionais “fontes de papel”, ou seja, livros e periódicos impressos, quanto aquelas atualmente disponíveis na “*World Wide Web*” (Rede Mundial de Computadores), a também denominada “Rede Internet”, às quais tive acesso através de sítios diversos e do sistema de acesso proporcionado pela Biblioteca Central da Universidade de Brasília. No caso das pesquisas documentais, os principais veículos de acesso foram sítios eletrônicos de instituições governamentais e não-governamentais de diversos países do continente, sobretudo Bolívia, Equador e Brasil, bem como de organizações indígenas e de organismos internacionais relacionados à temática dos direitos dos povos indígenas³⁸.

Também serviram de fonte de pesquisa diversos *registros audiovisuais* consistentes em filmes e documentários sobre a temática da diversidade étnico-cultural na América Latina, com enfoque especial nas lutas políticas dos movimentos e organizações indígenas. São materiais produzidos por universidades, centros de pesquisa, movimentos sociais, redes televisivas e outros³⁹.

Quanto às entrevistas, até o momento só nos foi possível a realização de uma única, gentilmente concedida pelo antropólogo catalão Xavier Albó, diretor do *Centro de*

³⁷ GIL, Antônio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 6.^a ed., São Paulo: Atlas, 2008; p.27.

³⁸ *Vide* Tabela 1.

³⁹ *Vide* a relação completa nas Referências.

Investigación y Promoción del Campesinado (Cipca), localizado na Bolívia, entrevista esta realizada no Centro de Formação Vicente Cañas, em Luziânia, quando de sua vinda ao Brasil para participar de Assembleia Geral do Conselho Indigenista Missionário (Cimi)⁴⁰.

Como parâmetros de aferição da pesquisa teórica, não utilizamos “estudos de caso”, mas os chamados “casos referência”, técnica que consiste, segundo Piragibe da Fonseca, em “selecionar uma situação que funcione como base fática para a pesquisa teórica”, de modo a que os seus elementos sejam descritos acompanhando “passo a passo a evolução do trabalho no sentido da comprovação da hipótese”⁴¹. Nossos “casos referência” são os das construções dos Estados “plurinacionais” na Bolívia e no Equador, desde as lutas dos movimentos indígenas nos respectivos contextos pré-constituintes, até os desafios atualmente colocados no âmbito de sua implementação. De modo comparativo incluí também a realidade brasileira entre os “casos referência”, a fim de verificar a plausibilidade de ser ou não considerado como “plurinacional”, tendo em vista o alcance dos reconhecimentos constitucionais de 1988.

Por fim, quanto aos *métodos procedimentais*, ou seja, aqueles que consistem nas “etapas mais concretas da investigação, com finalidade mais restrita em termos de explicação geral dos fenômenos”⁴², faço uso, por entendê-los mais adequados aos nossos propósitos, dos métodos *histórico e comparativo*.

O primeiro, conforme Lakatos, “consiste em investigar acontecimentos, processos e instituições do passado para verificar sua influência na sociedade hoje”⁴³. Tal método encontra-se presente nas investigações que aqui procedo acerca das origens das relações coloniais de poder na construção dos Estados latino-americanos, a partir da trajetória de seu constitucionalismo, bem como no resgate do processo histórico de resistência dos povos indígenas à imposição destas relações de poder.

Já o segundo método, constituindo aquele que “realiza comparações com a finalidade de verificar similitudes e explicar divergências”⁴⁴, foi utilizado tanto numa dimensão geográfica, através da comparação entre instituições jurídico-políticas e sociais encontradas nos Estados que compõem os “casos de referência”, quanto uma dimensão histórica, na comparação entre o modelo uni-nacional dos Estados latino-americanos, historicamente

⁴⁰ Residindo e atuando na Bolívia desde a década de 1960, Xavier Albó é um dos mais respeitados estudiosos e militantes da questão indígena e campesina naquele país.

⁴¹ FONSECA, Maria G. Piragibe da. **Iniciação à Pesquisa no Direito**. *Op.Cit.* p.77.

⁴² LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia Científica**. 4.^a ed., São Paulo: Atlas, 2004, p.91.

⁴³ *Idem*, p. 91.

⁴⁴ *Idem*, p. 92.

considerados, com os modelos emergentes de Estados plurinacionais presentes nas atuais constituições da Bolívia e do Equador.

O **objetivo geral** aqui perseguido foi o de identificar e analisar, a partir das reivindicações e contribuições políticas dos movimentos indígenas e seus reflexos no chamado “novo constitucionalismo latino-americano”, o significado e a importância constitucionais do modelo “plurinacional” de Estado, em especial as possibilidades que oferece no sentido da ruptura com históricas relações de dominação de parte dos Estados.

Além disso, com o presente trabalho também busquei atingir a realização de um leque de **objetivos específicos**. Em primeiro lugar, busquei demonstrar, a partir da invisibilidade e da subalternidade às quais os povos indígenas foram e são historicamente submetidos, uma estreita relação entre a concepção de “Estado-nação” e a existência de uma “colonialidade” que acompanha intrinsecamente o poder exercido pelo Estado sobre aqueles povos. Um segundo objetivo específico foi o de relacionar e analisar as principais críticas dos movimentos indígenas e setores afins e aliados à validade e legitimidade do tradicional modelo de Estado-Nação nos Estados latino-americanos contemporâneos, ou seja, os seus questionamentos enquanto um modelo que esconde uma realidade diversa e plural. Outro objetivo específico foi o de descrever os processos históricos que envolveram as origens e o sentido do conceito “plurinacional” de Estado, a partir das lutas políticas dos movimentos indígenas nos casos analisados. Um quarto objetivo específico foi o de identificar o modo como vem se processando a construção política do chamado Estado “plurinacional” nos casos da Bolívia e do Equador, no sentido de sua abertura à participação dos diversos segmentos sociais pertencentes localizados na base territorial do Estado. Um quinto objetivo específico foi o de identificar, nas disputas em torno do reconhecimento constitucional da identidade plurinacional dos Estados, os principais discursos a ele tanto favoráveis quanto contrários. Também fez parte do rol de objetivos específicos aqui buscados o de identificar e destacar, nas recentes experiências constituintes do Equador (2008) e Bolívia (2009), o modo como foi concebida e desenhada a arquitetura dos respectivos Estados em sua condição plurinacional. Outro objetivo específico foi o de relacionar, naquelas Cartas plurinacionais, as principais implicações jurídicas e políticas do conceito de Estado Plurinacional para a relação entre o Estado e os povos indígenas, no sentido das pretensões autonômicas por estes manifestadas. Por fim, também busquei identificar e analisar, a partir dos casos mencionados, os principais obstáculos à concreta efetivação de ambos modelos de Estado plurinacional.

Quanto à sua **estruturação**, A tese encontra-se disposta em duas partes. Na primeira trata da estreita relação entre a concepção “uni-nacional” de Estado e o processo de invisibilização e subalternização jurídico-política das identidades coletivas indígenas na América Latina, bem como a emergência, nas lutas dos movimentos indígenas na Bolívia e Equador a partir de finais do século XX, da aposta no modelo “Plurinacional” de Estado, fundado nos princípios da interculturalidade e da descolonialidade como condição de possibilidade para a superação daquelas relações de inferiorização historicamente constituídas.

Na segunda parte, analiso como as atuais experiências constitucionais de Estados Plurinacionais na Bolívia e no Equador vêm lidando com as demandas dos movimentos indígenas pela concretização dos direitos autonômicos daqueles povos e nações, constitucionalmente reconhecidos, tanto no plano do respeito Estatal às suas decisões políticas internas, quanto no do reconhecimento da validade das decisões e práticas jurídicas adotadas por aquelas mesmas identidades coletivas, antes invisibilizadas.

PARTE I

Do Estado-nação aos Estados plurinacionais

“Volveré, y seré millones”

Julian Apasa Nina, ou “*Tupac Katari*”,
minutos antes de ser esquartejado
por ordem da justiça colonial espanhola, em 1781.

Introdução

Poucos temas em ciências sociais têm sido tão profundamente perturbadores e desconcertantes quanto aquele que envolve a chamada “questão nacional”. O tema tem gerado tanta polêmica e levado a tantas variações conceituais e classificatórias que se torna difícil, senão impossível, apreendê-lo em todas as suas variáveis teóricas.

Nosso objetivo nesta primeira parte do trabalho é analisar a configuração constitucional predominante nos Estados do continente americano, desde o período pós-independência até o presente momento, no tocante aos seus contextos de diversidade étnico-cultural, especialmente no que tange à presença de suas populações indígenas ou originárias. Trata-se de verificar de que modo a presença indígena foi ou não considerada para efeito de definição da própria identidade do Estado, e de que modo isso se refletiu, ou não, nos seus mecanismos internos de participação política e de afirmação de direitos.

O propósito é demonstrar como a concepção de Estado-Nação produzida pela modernidade ocidental e trabalhada na perspectiva da homogeneidade étnico-cultural, se projetou sobre os novos Estados Latino-americanos independentes, consolidado o processo de invisibilidade jurídica, política e epistêmica das populações indígenas, que continuaram então a ser tratadas sob o manto das relações de colonialidade.

Para tanto, inicio pondo em perspectiva a questão das divergências conceituais relativas a termos como “nação”, “nacionalismo” e “nacionalidade” no contexto dos debates entre as correntes “modernistas” e “eticistas”. Passo então à análise crítica da concepção da fusão identitária entre Estado e nação, destacando a condição mítica dessa identidade, chamando a atenção para as experiências contrárias, de convivência do Estado com a pluralidade, e apontando para os interesses que estariam subjacentes à manutenção do mito. Em seguida faço uma análise de como a fusão identitária entre Estado e nação ingressou nos modelos constitucionais dos Estados latino-americanos pós independência, e de como o mito do Estado-nação esteve na base da manutenção das relações coloniais de poder para com os povos indígenas. Por fim, situando a importância dos contextos de identidade plural na América Latina, procuro trazer ao debate a importância das discussões relativas à interculturalidade e descolonialidade como novos fundamentos epistêmicos para as críticas ao mito do Estado-nação, capazes de dar suporte à perspectiva de um novo modelo, o do Estado “*plurinacional*”.

Capítulo 1

O Estado moderno na perspectiva do “Estado–Nação”: A homogeneidade como invisibilidade e dominação.

1.1 Sobre Nações e Nacionalismos: entre “modernistas” e “eticistas”, o eurocentrismo.

Na América Latina, quando movimentos indígenas andinos, nos anos 1980, começaram a reivindicar o reconhecimento dos seus povos enquanto “nações” ou “nacionalidades” e os Estados como “plurinacionais”, encontraram uma barreira formada sobretudo por juristas e intelectuais autodenominados nacionalistas (tanto liberais quanto marxistas), acusando a proposta como política e juridicamente inviável, por supostamente violar o conceito firmemente assentado de Estado-nação, e conseqüentemente por em risco, conforme diziam, a integridade territorial dos Estados. Mas, até que ponto a ideia de Estado-nação, ou da nação como sinônimo de Estado, seria realmente a única concepção realmente válida, a ponto de desqualificar como necessariamente sessacionista a proposta de Estado plurinacional? Ou seria esta uma subversão de um conceito modelar para a manutenção da integridade do Estado, historicamente assentado e cuja validade seria hoje inquestionável? Creio que tais questões não podem ser analisadas sem que comecemos pelo próprio significado que se atribui aos conceitos de “nação” e “nacionalidade”.

Desde o início do século XIX, gerações incontáveis de filósofos, juristas, historiadores, sociólogos, antropólogos, cientistas políticos e militantes revolucionários – liberais ou socialistas, se sucedem em intensos debates a respeito do que seriam exatamente as origens históricas, o significado, o papel e a importância da nação e da nacionalidade, para o presente e para o futuro das instituições políticas da modernidade⁴⁵. Os estudos realmente acadêmicos

⁴⁵ No mundo anglófono tiveram importância capital em tais debates os trabalhos precusores de John Stuart Mill (*Considerations on Representative Government*. N.Y., 1873.); Lord ACTON (*The History of Freedom and Other Essays*. London, 1907.); e Sir Ernest BARKER (*National Character and the Factors in its Formation*. London, 1927.). No universo latino, foram fundamentais Giuseppe MAZZINI (*Dei Doveri dell’Uomo*, 1860.); PROUDHON (*France et Rhin*. Paris, 1867.) e Ernest RENAN (*Qu’est-ce qu’une nation?* Paris, 1887.). Na Europa Centro-oriental, o tema resultou em acalorados debates entre precusores marxistas envolvidos na Segunda Internacional, sobretudo Otto BAUER (*Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Viena, 1907.); Rosa LUXEMBURGO (*A Questão Nacional e a Autonomia*, 1909); LENIN (*Sobre o Direito das Nações à Autodeterminação*, 1914.); KAUTSKY (*Nationalität und Internationalität*, 1907.); e STALIN (*Marxism and the National and Colonial Question*, 1934.).

sobre o nacionalismo, iniciados com os trabalhos de Hans Kohn e Carlton Hayes⁴⁶ encontram-se disseminados, entre diversas áreas das ciências humanas e sociais⁴⁷. Mas a despeito de sua relevância para a Teoria do Estado, não têm envolvido estudiosos do campo do Direito. Do mesmo modo, os estudos voltados para a realidade da América Latina (assim como da África) são praticamente inexistentes no nível dos autores contemporâneos mais conhecidos, havendo pouca produção bibliográfica a respeito⁴⁸.

Importante notar que nos trabalhos dedicados à análise dos fenômenos da identidade nacional e do nacionalismo, a única unanimidade reconhecida é com certeza o desencontro entre os autores a respeito do tema. Há certamente, a exemplo do que ocorre com o próprio conceito de “Estado”, tantos conceitos, classificações, tipologias e perspectivas, quanto há pesquisadores. As divergências neste campo são gritantes, e os estudiosos têm destacado o quão difícil é o seu tratamento nos termos de uma abordagem teórica criteriosa. Como afirmara Hobsbawm, “a questão nacional é, notoriamente, um tema controverso” (e ele não iria “fazê-lo menos controverso”)⁴⁹. Trata-se, em termos gerais, de um campo bastante complexo, e reconhecidamente marcado pelas experiências de vida e concepções prévias de que são imbuídos os seus pesquisadores.

As dificuldades começam já nas origens históricas e desenvolvimentos posteriores do uso do termo “nação”. O vocábulo é bastante antigo, mas ao longo do tempo e a depender do local em que tenha sido empregado, revestiu-se de significados diferentes.

Lembra Hobsbawm que se deve considerar, em primeiro lugar, o fato de que, de uso vernacular nas línguas românicas, a palavra foi sendo utilizada como um “empréstimo estrangeiro” pelas demais línguas. Designando “nascimento ou grupo de descendência”, o termo latino “*natie*” seria empregado com esta conotação tanto no francês medieval quanto –

⁴⁶ KOHN, Hans. **The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background**. N.Y., 1944. HAYES, Carlton J. H. **Essays on Nationalism**, 1926; **The Historical Evolution of Modern Nationalism**. New York, 1931; e **Nationalism: a Religion**. New York, 1960.

⁴⁷ Na Ciência Política destacam-se Hugh Seton-Watson, Karl Deutsch, Walker Connor, John Alexander Armstrong, Alain Dieckhoff, Liah Greenfeld e Partha Chatterjee. Entre os Historiadores, Alfred Cobban, Elie Kedourie, Eric Hobsbawm, Miroslav Hroch, John Breuilly e Charles Tilly. Na Antropologia social destacam-se Ernest Gellner e Joseph Llobera. Na Sociologia, Michael Hechter, Immanuel Wallerstein e Anthony D. Smith. Na Filosofia Tom Nairn, Étienne Balibar e Jürgen Habermas, que também tem produzido a respeito.

⁴⁸ No tocante às áreas geográficas estudadas, as pesquisas mais divulgadas e de maior repercussão acadêmica e editorial sobre as temáticas da nação e do nacionalismo têm tido como objeto, em sua maioria, a situação nos Estados do Leste europeu (com Hroch, Seton-Watson, Armstrong e Greenfeld), da Europa ocidental (com Anderson, Greenfeld, Llobera e Habermas), do Oriente Médio (com Kedourie e Dieckhoff), do Sudeste asiático (com Anderson), dos Estados Unidos (com Greenfeld) e Canadá (com Dieckhoff), além daqueles de uma pretensão mais universal (Hobsbawm, Gellner e Smith).

⁴⁹ HOBBSBAWM, Eric. **Nações e Nacionalismo desde 1780: Programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p.10.

por “empréstimo” –, no alemão vulgar medieval. Para a língua alemã, apenas no século XVI o termo passaria a ser empregado no sentido de *Volk* (povo), mas tendo “hoje claramente as mesmas associações que as palavras derivadas de ‘*natio*’”. Hobsbawm também informa que nas edições anteriores a 1884 do Dicionário da Real Academia Espanhola, a palavra “*nación*” “significava simplesmente ‘o agregado de habitantes de uma província, de um país ou de um reino’ e também ‘um estrangeiro’”. O termo era empregado como distintivo entre grupos que se relacionavam, podendo ser designativo de corporações, de comunidades de estrangeiros vivendo numa dada localidade, ou até mesmo de grupos de estudantes das antigas universidades⁵⁰. Do mesmo modo, Greenfeld observa que na Inglaterra do século XVI, antes do advento dos Tudor, o termo “*the word ‘nation’ meant something entirely different; it referred to a political and cultural elite, rather than to a society as a whole*”⁵¹.

O vocábulo “nação” teve assim, em suas origens, uma multiplicidade de sentidos que lhe conferiram, daí em diante, um caráter polissêmico, contribuindo para o padrão de divergências que mencionamos acima. O cientista político italiano Francesco Rossolillo, por exemplo, afirma que “o conteúdo semântico do termo (...) permanece ainda entre os mais confusos e incertos do dicionário político”, carregado de ambiguidade e impossível de obter uma “aplicação unívoca no discurso político”⁵². Para o também cientista político Benedict Anderson, o termo, bem como o seu correlato “nacionalidade”, é “de difícilíssima definição”⁵³. Também Max Weber chegou a apontar as dificuldades em se chegar ao conceito de “nação”. Tendo em vista a grande variedade de percepções dadas aos elementos constantemente associados ao termo (sentimento de solidariedade, língua, cultura, etc.), ele o qualifica como “empiricamente multívoco”, motivo pelo qual afirma: “*A ‘nação’ é um conceito que, se for possível defini-lo inequivocamente, jamais pode ser definido na base das qualidades comuns empíricas daqueles que se consideram seus membros*”⁵⁴. Por sua vez, Seton-Watson afirma ser “*levado a concluir que não é possível elaborar nenhuma ‘definição científica’ de nação*”. No

⁵⁰ HOBBSAWM, Eric. **Nações e Nacionalismo...** *Op. Cit.*, pp.27 e 29.

⁵¹ (...) “se referia a uma elite política e cultural, ao invés de uma sociedade como um todo”. GREENFELD, Liah. “*Nationalism in Western and Eastern Europe Compared*,” in: Stephen E. Hanson & Willfried Spohn (Eds.). **Can Europe Work? Germany & the Reconstruction of Postcommunist Societies**. Seattle & London: University of Washington Press, 1995; p.19.

⁵² ROSSOLILLO, Francesco. “**Nação**”. In: Norberto BOBBIO, *et al.* (Orgs.). **Dicionário de Política**. Brasília: Editora da UnB; São Paulo: Imprensa Oficial. 5ª ed., 2004; pp.795-799.

⁵³ ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008; p.29.

⁵⁴ WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Vol. 2, Brasília: Editora da UnB, 2004, p.172

entanto, observa: “o fenômeno existiu e continua a existir”⁵⁵. E, uma vez que continua a existir, seguem também os esforços em torno de sua conceituação, a despeito das dificuldades.

Vejam aqui alguns dos principais significados que o termo “nação” tem recebido.

Entre os precursores dos estudos sobre a nação no ambiente liberal europeu ocidental do século XIX, sobressai-se a concepção de Ernest Renan, que a vê como o resultado de um processo histórico⁵⁶. A nação seria um construto de natureza volitiva, que expressa uma relação de solidariedade entre os habitantes de um dado território, dispostos, portanto, a uma série de sacrifícios. A manutenção deste vínculo se daria pela via consensual, em torno de um “desejo claramente expresso de continuar a vida em comum”. Para Renan, “a existência da nação é um plebiscito de todos os dias”⁵⁷.

Já entre os precursores marxistas da Europa centro-oriental no início do século XX, destacam-se Otto Bauer e Joseph Stalin. O primeiro vê “*la nation comme communauté de caractère qui se constitue à partir d’une communauté de destin et non pas à partir d’une similitude du sort*”⁵⁸. Já o segundo, num conceito tão difundido quanto controverso, concebe a nação como “uma comunidade estável, historicamente formada, de idioma, de território, de vida econômica e de psicologia, manifestada esta na comunidade de cultura”⁵⁹.

Entre os estudiosos mais recentes, as controvérsias não são menos visíveis. A polissemia no uso do vocábulo “nação” repercutiria também nos desencontros a respeito do significado de um importante termo dele derivado: o “nacionalismo”. Devido a esta multiplicidade de concepções, Benedict Anderson entende ser “notável a escassez de teorias plausíveis” a respeito do “nacionalismo”⁶⁰. Para Hobsbawm a amplitude e imprecisão no uso

⁵⁵ SETON-WATSON, Hugh. **Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism**. Boulder, Col., Westview Press, 1977, p.5.

⁵⁶ “*La nation moderne est donc un résultat historique amené par une série de faits convergeant dans le même sens*”. RENAN, Ernest. **Qu'est-ce qu'une nation?** In: Ernest Renan. Discours et conférences. Paris, Calmann-Lévy Editeur, 1887; p.286.

⁵⁷ “*Une nation est donc une grande solidarité, constituée par le sentiment de sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore. Elle suppose un passé; elle se résume pourtant dans le présent par un fait tangible: le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie comune. L'existence d'une nation est (...) un pébiscite de tous les jours (...)*”. RENAN, Ernest. **Qu'est-ce qu'une nation?** *Op. Cit.*, p.307.

⁵⁸ “Nação é o conjunto de homens unidos numa comunidade de caráter à base de uma comunidade de destino” BAUER, Otto. “*Le concept de nation*”. *Paragraphe 10 de La Question des nationalités et la social-démocratie*. [Die Nationalitätenfrage und die Socialdemocratie. 1907. Vienna: Wiener Volksbuchhandlung, 2.ª ed.1924.] In HAUPT, LÖWY e WEILL. **Les Marxistes et la Question Nationale – 1848-1914**. 2.ª Ed., Paris: L'Harmattan, 1997, p.236).

⁵⁹ STALIN, Joseph. **O Marxismo e o Problema Nacional e Colonial**. Rio de Janeiro: Editorial Vitória Ltda., 1946. Tradução de Brasil Gerson; p.8. Michael LOWY classifica a visão de Stalin como “a-histórica, dogmática, rígida e petrificada”. Cf. LOWY, Michael. **O Sonho naufragado: a Revolução de Outubro e a questão nacional**. PUC-SP; NEILS. Revista Lutas Sociais, vol. 7 (mar.2001).

⁶⁰ ANDERSON, Benedict. **Comunidade Imaginada**. *Op. cit*, p.29.

do termo seria tanta que, como consequência, o mesmo “pode significar, hoje, muito pouco”⁶¹. Dieckhoff, pelo contrário, vê esta imprecisão como “valiosa” para a sua disseminação: “para que a recepção do nacionalismo seja o mais ampla possível, é de fato imperativo que ele não esteja associado a nenhum projeto político em particular”⁶².

Entretanto, este pessimismo em torno das tentativas infrutíferas de compreensão do fenômeno do nacionalismo em bases científicas, teria outras explicações. Para o antropólogo cubano de origem catalã Josep Llobera, as dificuldades dos estudos sobre o tema não decorrem da natureza em si do nacionalismo, avessa a crivos de racionalidade. O problema estaria em sua condição de tema marginal nas Ciências Sociais:

*On the whole, neither classic nor contemporary social science have considered nationalism a central phenomenon of modern societies, but rather a passing ideology; only recently some authors seem to have realized its endemic character. Not surprisingly, the scientific efforts to account for nationalism have been rather limited. Today there appears to be an array of people writing on nationalism; unfortunately, they do it mostly from a normative or moralistic perspective. Nationalism is and will continue to be for the time being a theoretical challenge; (...)*⁶³.

Já para Walker Connor, parte importante das dificuldades em torno do tratamento acadêmico dado à questão nacional estaria relacionada à pouca preocupação com a precisão terminológica necessária ao tratamento do tema. Tal conclusão teria sido influenciada pelo alerta publicado já nos idos de 1939 pelo *Royal Institute of International Affairs*, segundo o qual a imprecisão no uso da linguagem ocuparia o primeiro lugar no rol das dificuldades enfrentadas nos estudos sobre o “nacionalismo”. A partir daí, afirma Connor, “*y durante las cuatro décadas transcurridas desde entonces, la selva lingüística en la que está inmerso el concepto de nacionalismo no ha hecho sino espesarse*”. Assim, o problema estaria numa generalizada confusão conceitual e terminológica, dificultando a compreensão do tema e o diálogo entre os estudiosos⁶⁴.

⁶¹ HOBBSAWM, Eric. **Nações e Nacionalismo**... *Op. cit.*, p.18.

⁶² DIECKHOFF, Alain. **A Nação**... *Op. Cit.*, p.117.

⁶³ “No seu conjunto, nem a ciência social clássica nem a contemporânea tem considerado o nacionalismo um fenômeno central das sociedades modernas, mas sim uma ideologia passageira; só recentemente alguns autores parecem ter percebido seu caráter endêmico. Não surpreendentemente, os esforços científicos para explicar o nacionalismo tem sido bastante limitados. Hoje parece haver um conjunto de pessoas que escrevem sobre o nacionalismo, mas, infelizmente, fazem isso principalmente a partir de uma perspectiva normativa ou moralista. O nacionalismo é e continuará a ser, de momento, um desafio teórico”. LLOBERA, Josep. **Recent Theories of Nationalism**. Barcelona, Institut de Ciències Polítiques i Socials, WP n.º 164, 1999; p.24. Tradução livre da autora. (Grifei).

⁶⁴ Segundo o autor, o documento estaria em **Nationalism: A Report by a Study Group of Members of the Royal Institute of International Affairs**, Londres, 1939, p. XVI. (cf. CONNOR, Walker. *Op. cit.*, p.87)

Seja como for, o fato é que, independentemente da clareza teórica do uso do termo ou de sua precisão conceitual, os autores são unânimes em reconhecer a enorme força emocional exercida pelo nacionalismo. Wallerstein, por exemplo, afirma que o sentimento de pertença a denominações nacionais leva a “*debates políticos sumamente apasionados*”, sendo observável que “*todos los días hay gente que se mata por esas denominaciones*”⁶⁵.

A polissemia no emprego das expressões “nação” e “nacionalismo” tem gerado variados esforços entre diversos estudiosos na produção de sistematizações classificatórias e tipológicas, tanto daqueles objetos em si, quanto das diversas correntes teóricas sobre o tema⁶⁶. A análise das várias concepções apresentadas pelos autores contemporâneos a respeito da nação e do nacionalismo demonstra haver, de modo geral, uma ênfase na sua vinculação teórico-conceitual ora com a modernidade, ora com a questão da identidade étnica. Assim, para os propósitos do presente trabalho, utilizo aqui a distinção feita pela socióloga portuguesa Rita Ribeiro⁶⁷, que tem o “*modernismo*” e o “*etnicismo*” como as suas duas correntes teóricas *fundamentais* – mas não as únicas, a respeito do tema. Procuro demonstrar, a partir de ambas correntes, como se situam as concepções a respeito das origens da nação e do nacionalismo, de sua relação com o Estado, de como avaliam a sua importância e perspectivas no mundo contemporâneo.

A corrente “Modernista” dos estudos sobre a nação

Para os adeptos da majoritária corrente modernista⁶⁸, que se divide entre liberais e marxistas, a “questão nacional” – e com ela a do nacionalismo – encontra-se essencialmente vinculada aos fenômenos sociais, políticos, econômicos e culturais produzidos pela

⁶⁵ WALLERSTEIN, Immanuel. **La Construcción de los pueblos: racismo, nacionalismo, etnicidad**. In: Immanuel Wallerstein e Étienne Balibar. **Raza, Nación y Clase**. Madrid: IEPALA, 1991, p.111.

⁶⁶ Podemos destacar as tipologias elaboradas por Anthony D. SMITH (**Nationalism and Modernism**, 1998), e Josep R. LLOBERA (**Recent Theories of Nationalism**, 1999).

⁶⁷ RIBEIRO, Rita. **A nação na Europa. Breve discussão sobre identidade nacional, nacionalismo e supranacionalismo**. Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho. Cadernos do Noroeste. Série sociologia. 22:1-2 (2004), p.4.

⁶⁸ Entre as maiores expressões da corrente “modernista” do nacionalismo encontramos, na sistematização de Rita Ribeiro (*op. cit.*, nota 5), Elie Kedourie (**Nationalism**, 1960), Ernest Gellner (**Nations and Nationalism**, 1983), Eric Hobsbawm (**Nations and Nationalism since 1780 – Program, myth, reality**, 1990) e Benedict Anderson (**Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism**, 1983). Para Llobera o rol de modernistas inclui Karl Deutch (**Nationalism and Social Communication**, 1953), clássicos marxistas da Segunda Internacional como Otto Bauer (**Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie**, 1907) e Stalin (**O marxismo e a Questão Nacional**, 1913), e outros autores de inspiração marxista como Michael Hechter (**Internal Colonialism**, 1975), Tom Nairn (**The Break-Up of Britain**, 1977.), Immanuel Wallerstein (**The Modern World-System II**, 1980) e M. HROCH (**Social Preconditions of National Revival in Europe**, 1968). Anthony Smith inclui ainda o nome de John Breuilly (**Nationalism and State**, 1982). Não seria demais incluirmos também o nome de Zigmunt Bauman (**Identity. Conversations with Benedetto Vecchi**, 2004).

modernidade e, mais especificamente, à construção do Estado moderno, na forma final que adquiriu a partir das revoluções do século XVIII.

Para tal corrente, a “nação”, longe de expressar uma existência temporal prévia e de amplitude universal, só teria emergido e feito sentido no contexto das demandas históricas localizadas na Europa ocidental, a partir do Iluminismo e da Revolução Francesa. Assim as nações, afirma Hobsbawm contestando a perspectiva imemorialista de Walter Bagehot⁶⁹, “não são ‘tão antigas quanto a história’” e seu surgimento teria se dado “pelo alto”, ou seja, pela necessidade de um certo modelo particular de Estado, então emergente, em dar vazão às necessidades de ordem política e econômica da modernidade. Do mesmo modo, Bauman descarta a existência prévia da nação como um fato da vida, e aponta para a sua origem ficcional como um ato de imposição do Estado moderno sob os indivíduos: “essa ideia foi forçada a entrar na *Lebenswelt* de homens e mulheres modernos – e chegou como uma *ficção*”, motivo pelo qual “precisava de muita coerção e convencimento para se consolidar e se concretizar numa realidade”⁷⁰. Também Anderson, ao considerar a nação como “uma comunidade política imaginada”, entende que o seu fio condutor, longe de ser uma pretensa origem cultural e étnica comum, seja a partilha de uma autoconsciência, possível apenas pela convergência entre o capitalismo, a disseminação da imprensa e a transformação de determinados vernáculos em língua oficial como instrumento de centralização administrativa, em especial nas monarquias absolutistas⁷¹. Já Étienne Balibar chama a atenção para a origem da nação envolta em mitos, entre os quais o de que seja formada por “*generaciones que se suceden durante siglos en un territorio más o menos estable, con una denominación mas o menos unívoca*”, o que ideologicamente possui a força de afirmar a “*singularidad imaginaria de las formaciones nacionales*”. Ao invés disso, a nação seria fruto de um “*encadenamiento de relaciones coyunturales*” relacionadas ao “*desarrollo de las estructuras de mercado y de las relaciones de clase propias del capitalismo moderno*”⁷². Wallerstein, por sua vez, entende a nação como “*una categoría cultural, vinculada de algún modo a las fronteras reales o posibles de un Estado*”⁷³. Enquanto isso, Hroch vê a nação como “um grande grupo social integrado não por uma, mas por uma combinação de vários tipos de relações objetivas (econômicas, políticas,

⁶⁹ BAGEHOT, Walter. **Physics and Politics**. Londres, 1887.

⁷⁰ BAUMAN, Zigmunt. **Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p.26 (itálicos no original).

⁷¹ ANDERSON, Benedict. **Comunidade Imaginada**. *Op. Cit.*, p.32.

⁷² BALIBAR, Étienne. **La forma nación: historia e ideología**. In: Immanuel Wallerstein e Étienne Balibar. **Raza, Nación y Clase**. Madrid: IEPALA, 1991, pp.136-139.

⁷³ WALLERSTEIN, Immanuel. **La Construcción de los pueblos: racismo, nacionalismo, etnicidad**. In: Immanuel Wallerstein, Etienne Balibar. **Raza, Nación y Clase**. Madrid: IEPALA, 1991, p.121.

linguísticas, culturais, religiosas, geográficas, históricas), e seu reflexo subjetivo na consciência coletiva”⁷⁴. Por último, cito Habermas, para quem a ideia de “nação” desempenhou uma importante força integradora da sociedade a partir da constituição do Estado moderno, devendo-se a ela a consciência dos indivíduos situados nos limites territoriais dessa nova forma de organização política, de uma “nova forma de pertença a um todo, política e juridicamente mediada”. Para ele,

apenas a consciência nacional que se cristaliza em torno da percepção de uma ascendência, língua e história comum, apenas a consciência de se pertencer a “um mesmo” povo torna os súditos cidadãos de uma unidade política partilhada – torna-os, portanto, membros que se podem sentir responsáveis *uns pelos outros*⁷⁵.

Quanto ao “nacionalismo”, é visto pela corrente “modernista” enquanto ideologia, sentimento ou princípio, como expressão da relação das comunidades com o Estado moderno. Assim, Calton Hayes, considerado um dos “pais fundadores” dos estudos acadêmicos sobre o tema no primeiro pós-Guerra, afirma que “*nationalism, as we know it, is a modern development. It has had its origin and rise in Europe, and through European influence and example it has been implanted in America and all other areas of Western civilization*”⁷⁶. Anderson o compreende não como uma ideologia política conscientemente adotada, mas como “produto cultural específico” das mudanças históricas havidas na Europa ocidental em finais do século XVIII, que levaram à territorialização da comunidade religiosa (com a perda da uniformidade das línguas sacras) e ao progressivo apelo à legitimidade nacional (e não sacramental) da monarquia⁷⁷. Breuilly, por sua vez, entende que “*the term 'nationalism' is used to refer to political movements seeking or exercising state power and justifying such actions with nationalist arguments*”⁷⁸. Já Ernest Gellner vê no nacionalismo um “*princípio político que sostiene que debe haber congruência entre la unidad nacional y la política*”, unidades estas tomadas como expressão da formação estatal⁷⁹. Por fim, cito novamente Habermas, para quem

⁷⁴ HROCH, Miroslav. “**From National Movement to the Fully-formed Nation: The Nation-building Process in Europe**”. In: Gopal Balakrishnan (Ed.). **Mapping the Nation**. New York & London: Verso, 1996; p.79.

⁷⁵ HABERMAS, Jürgen. **A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política**. 2.^a ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.135. (Itálico no original)

⁷⁶ “O nacionalismo, como sabemos, é um desenvolvimento moderno. Ele teve a sua origem e ascensão na Europa, e através da influência e exemplo europeu, foi implantado nos Estados Unidos e em todas as outras áreas da civilização ocidental”. HAYES, Calton. **Nationalism: a Religion**. New York: The Macmillan Company, 1960, p.1.

⁷⁷ ANDERSON, Benedict. **Comunidade Imaginada**. *Op. cit*, pp.30-51.

⁷⁸ “O termo ‘nacionalismo’ é usado para se referir a movimentos políticos que procuram exercer ou exercem o poder do Estado e justificam tais ações com argumentos nacionalistas”. BREUILLY, John. **Nationalism and the State**. Chicago: University of Chicago Press, 1985, p.3.

⁷⁹ GELLNER, Ernest. **Naciones y Nacionalismo**. Madrid, Alianza Editorial, 2001; p.

o nacionalismo constitui “*una forma específicamente moderna de identidad colectiva*”, que “*hace coincidir la herencia cultural común de lenguaje, literatura o historia, con la forma de organización que representa el Estado*”⁸⁰.

Há, como se pode perceber nos conceitos de nação e de nacionalismo adotados pelos autores vinculados à chamada corrente “modernista”, a necessária associação com o Estado moderno. Hobsbawm chega mesmo a afirmar que a “nação” está indissociavelmente ligada à ideia de Estado, ou seja, o “Estado-nação” enquanto forma de Estado territorial moderno, não fazendo sentido discuti-la, assim como a nacionalidade, “fora desta relação”⁸¹. Do mesmo modo, Anderson percebe este vínculo ao ver a nação e o nacionalismo como produtos culturais específicos do Estado moderno em fins do século XVIII. Também Bauman vê a histórica relação entre Estado e nação como a de um “casamento”, onde ambos “precisavam um do outro”: ligado à nação o Estado legitimava-se enquanto única condição viável para o futuro da “nação”, e assim conseguiria perpetuar a si próprio. Wallerstein, por sua vez, entende que haveria um “*evidente e inevitable vinculo*” entre a realidade dos Estados enquanto parte da superestrutura política do moderno “sistema-mundo”, e “*su realidad de nación*”⁸². Sem alçar esta condição o Estado não teria condições de participar nem competir no sistema.

Fora as referências explícitas, a identidade entre Estado e nação é facilmente perceptível nos textos dos autores “modernistas”, que ao referirem-se à “nação” estão claramente tratando do Estado (o “Estado-nação”). Consequentemente, sua compreensão de “nacionalismo” é também diretamente ligada àquela vinculação político-ideológica com o Estado.

A partir desta identidade entre “Estado” e “nação”, os modernistas têm afirmado a importância política e pragmática da homogeneidade linguístico-cultural para o pleno desenvolvimento do Estado moderno. A universalização do acesso a uma educação formal, minimamente padronizada, voltada entre outras coisas para a sedimentação do uso de um idioma oficial e da inserção dos indivíduos na divisão social do trabalho seria uma necessidade fundamental para a sobrevivência do Estado-nação. Neste sentido vale destacar a visão de Ernest Gellner, para quem a homogeneidade cultural constitui um dos elementos mais importantes do nacionalismo, juntamente com a alfabetização e o caráter anônimo, fluido e móbil das populações que expressam tal forma de “patriotismo”. Neste sentido, e tomando a concepção weberiana de Estado, o autor chega a afirmar que “*actualmente es más importante*

⁸⁰ HABERMAS, Jürgen. **Identities Nacionales y Postnacionales**. 3ª Ed., 2007. Madrid: Tecnos, pp.89-90.

⁸¹ HOBBSAWM, Eric. *Op. cit.*, pp. 13, 19 e 20.

⁸² WALLERSTEIN, Immanuel. **La Construcción de los pueblos...** *Op. Cit.*, p.129.

el monopolio de la legítima educación que el de la legítima violencia”⁸³. Na perspectiva da unidade nacional e política do Estado não haveria espaço, então, para a pluralidade de identidades nacionais (sobretudo as agrárias, vistas como obsoletas e anacrônicas). A unidade nacional e política requerida pelo moderno Estado-nação seria, portanto, indissociável da ideia de homogeneidade. Embora tal compreensão seja majoritária entre os “modernistas”, não constitui unanimidade. Habermas, por exemplo, mesmo concebendo a nação enquanto “*percepção de uma ascendência, língua e história em comum*”⁸⁴, observa que “*en la realidad histórica, el Estado con una población nacional homogénea há sido siempre una ficción*”⁸⁵.

Compreendendo a questão nacional como um fenômeno essencialmente ligado ao Estado moderno, agora fortemente atingido pelas limitações impostas pela globalização, a perspectiva predominante na corrente dita “modernista” em relação ao futuro da “nação” ou do “Estado-nação” e do nacionalismo nas sociedades contemporâneas é de seu declínio e desaparecimento. Hobsbawm, por exemplo, vê a “forte redução da relevância da ‘nação’ e do ‘Estado-nação’ para a estrutura econômica e política do planeta”⁸⁶, como o comprovaria a perda de influência das “economias nacionais” diante do mercado globalizado. O nacionalismo estaria vivendo então a decadência de seu prestígio histórico, muito embora tal situação viesse sendo “ocultada”, sobretudo, pela “expansão visível das agitações étnico-linguísticas”⁸⁷. Na mesma linha, Bauman afirma que a “globalização significa que o Estado não tem mais o poder ou o desejo de manter uma união sólida e inabalável com a nação”. Com a sua progressiva perda de poderes para o capitalismo globalizado e neoliberal, o Estado já não se mostraria mais capaz de suprir as necessidades de segurança da identidade nacional, nem tão necessitado de receber dela os seus “suprimentos de fervor patriótico”. Hoje o Estado e a nação, afirma Bauman, “deixam-se levar, de modo lento mas constante, na direção do novo padrão político dos CSS (‘casais semi-separados’)”⁸⁸. Daí a afirmação de Dieckhoff de que, para os modernistas, “a efervescência nacionalista dos finais do século XX seria o canto do cisne do nacionalismo e não o seu apogeu”⁸⁹. Desse modo, quer na perspectiva liberal do capitalismo globalizado, quer na perspectiva marxista da construção do chamado “comunismo científico”, não haveria mais lugar para o nacionalismo nem para a ideia de “nação”.

⁸³ GELLNER, Ernest. **Naciones y Nacionalismo**. *Op. cit.*, p.52 e 177.

⁸⁴ HABERMAS, Jürgen. **A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política**. *Op. Cit.*, p. 135.

⁸⁵ HABERMAS, Jürgen. **Identidades Nacionales y Postnacionales**. *Op. Cit.*, p.91.

⁸⁶ HOBBSAWM, Eric. **Nações e Nacionalismo...** *Op. cit.*, p.210.

⁸⁷ HOBBSAWM, Eric. **Nações e Nacionalismo...** *Op. cit.*, p.202.

⁸⁸ BAUMAN, Zygmunt. **Identidade...** *Op. Cit.*, p.34-35.

⁸⁹ DIECKHOFF, Alain. **A Nação em todos os seus Estados – As identidades nacionais em movimento**. Tradução Maria João Batalha Reis. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p.23.

Contudo, nem todos os “modernistas” comungariam com tal conclusão. Em sentido contrário, afirma Benedict Anderson em seu *Comunidades Imaginadas*:

A realidade é muito simples: **não se enxerga, nem remotamente, o “fim da era do nacionalismo”**, que por tanto tempo foi profetizado. Na verdade, a condição nacional é o valor de maior legitimidade universal na vida política dos nossos tempos⁹⁰ (Grifei).

É de se observar também que a ideia do fim da nação não levaria necessariamente, para todos os estudiosos que com ela concordam, ao fim da identidade nacional. Rossolillo entende ser “previsível que a história dos Estados nacionais esteja chegando ao fim”, substituindo-a a formação de “espaços políticos federativos”, o que levaria, por sua vez, ao “renascimento, ou o revigoramento das nacionalidades espontâneas” ofuscadas pelo Estado nacional⁹¹. Para Habermas o Estado nacional, após sua “marcha vitoriosa” na promoção de uma nova forma de integração social em substituição às antigas formas representadas pela sociedade feudal-estamental e confessional, se vê hoje diante de um “desafio análogo” trazido pela globalização, que põe em cheque a eficácia e continuidade de seu papel integrador. Entre os desafios aí colocados estaria o de lidar com o fenômeno da “diferenciação multicultural da sociedade”⁹². A globalização, levando a pressões sobre os elementos componentes da histórica “constelação nacional”, ou seja, o Estado territorial, a nação, e a economia “constituída dentro das fronteiras nacionais”, estaria levando à construção, “para além dos Estados nacionais”, de “outras fronteiras que adquirem um significado tão grande para os interesses nacionais como as fronteiras do próprio território”. Para Habermas este processo estaria resultando, sobretudo na Europa ocidental, na perspectiva de substituição dos Estados-nação pelos Estados “pós-nacionais”⁹³.

A corrente “Etnicista”

De feição contra-majoritária, a corrente “etnicista”⁹⁴ dos estudos sobre a nação e o nacionalismo, pelo contrário, não vê a “nação” como um fenômeno identitário decorrente da

⁹⁰ ANDERSON, Benedict. *Op. cit.*, p.28.

⁹¹ ROSSOLILLO, Francesco. “Nação”. *Op. cit.*, p.799.

⁹² HABERMAS, Jürgen. **A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política**. *Op. Cit.*, p.129.

⁹³ HABERMAS, Jürgen. **A Constelação Pós-nacional: Ensaio políticos**. São Paulo: Littera Mundi, 2001, p.90.

⁹⁴ Entre os “etnicistas” podemos citar Anthony D. Smith (**National Identity**. London, Penguin, 1991), Walker Connor (**Ethnonationalism: the quest for understanding**. Princeton, 1994), John Armstrong (**Nations before Nationalism**. Chapel Hill, University of North Carolina, 1982), Adrian Hastings (**The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism**, Cambridge University Press, 1997), Liah Greenfeld (**Nationalism. Five Roads to Modernity**. Cambridge e Londres, Harvard University Press, 1992) e Josep Llobera (**The God of Modernity. The Development of Nationalism in Western Europe**. Oxford, Berg, 1994) e Alain Dieckhoff (**La Nation dans tous ses États**. Flammarion, 2000).

homogeneização cultural proporcionada pelo Estado moderno em territórios determinados, mas como expressão de uma identidade coletiva baseada no compartilhamento da crença em uma origem comum. Para os etnicistas, a “nação”, longe de ser uma “comunidade imaginada” a partir da disseminação de uma língua oficial e de uma imprensa escrita, expressaria uma identidade específica assumida por uma comunidade de origem étnico-cultural e linguística determinada. Portanto a “nação” não constituiria uma novidade, mas uma presença permanente ao longo da história, não, porém, com as características de originariedade ou de imutabilidade apontadas pelos modernistas. Seriam também “imaginadas”, no sentido de que – conforme argumenta o cientista político canadense Walker Connor –, sua identidade seria um dado subjetivo, não se constituindo num dado historicamente verificável.

Assim, a ideia da “nação” como expressão de “um grupo étnico autodiferenciado” é defendida por Connor, como uma coletividade que compartilha “*la idea o creencia popular en que el propio grupo es único, especial, en un sentido muy vital*”⁹⁵. A “nação” representa assim a identidade específica de uma dada comunidade, cujos membros se afirmam portadores de uma origem ancestral comum, e demonstram consciência de sua singularidade grupal em relação aos demais, ou seja, uma identidade “étnica”⁹⁶. Ao mesmo tempo, Dieckhoff concebe a nação como “uma comunidade de cultura”, ou seja, uma comunidade seja de base étnica ou de base territorial, marcada pelo desejo de reconhecimento de sua especificidade⁹⁷. Já Smith define a nação como “*a named human population sharing an historic territory, common myths and historical memories, a mass, public culture, a common economy and common legal right and duties for all members*”⁹⁸.

Quanto ao “nacionalismo”, é visto pelos “eticistas” como expressão da relação de identidade com a comunidade nacional específica, e não com o Estado. Anthony Smith define-o como “*an ideological movement for attaining and maintaining autonomy, unity and identity*

⁹⁵ CONNOR, Walker. **Etnonacionalismo**. Madrid: Trama Editorial; 1998, p.45.

⁹⁶ Mas o autor adverte que nem todos os grupos étnicos existentes poderiam ser qualificados como nacionais. A concepção étnica da nação por ele defendida não põe em evidência a existência de elementos tangíveis – tais como língua, cultura, religião, etc. – para a sua caracterização. O fator essencial, para Connor, é de ordem psicológica, ou seja, a consciência, coletiva e individual, de que o grupo constitui uma unidade específica, diferenciada em relação aos demais agrupamentos étnicos, e que possui não só um passado ancestral comum, mas também o seu próprio projeto de futuro. Essa ancestralidade, assim como os costumes e tradições vivenciados pelo grupo, não seriam necessariamente dados factíveis, historicamente verificáveis. O importante seria o sentimento de vinculação do grupo a tais elementos, o que nos lembra a teoria de Anderson sobre a comunidade “imaginada”.

⁹⁷ DICKHOFF, Alain. **A Nação em todos os seus Estados – As identidades nacionais em movimento**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, pp.39-63.

⁹⁸ “Uma população humana que compartilha um território histórico, mitos comuns e memória histórica, uma cultura pública de massa, uma economia comum e direitos e obrigações comuns para todos os membros”. SMITH, Anthony D. **National Identity**. London, Penguin, 1991, p.40.

on behalf of a population deemed by some of its members to constitute an actual or potential 'nation'”⁹⁹. Para Connor, que concebe a nação como coletividade que compartilha a crença numa ascendência comum, ou seja, uma identidade étnica, o nacionalismo constitui um sentimento de “*identificación con la propia nación y la lealtad a la misma*”¹⁰⁰, ou seja, deve ser compreendido não como lealdade ao Estado, mas como lealdade à nação, ou melhor dizendo, como “*etnonacionalismo*”¹⁰¹. Já Dieckhoff vê o nacionalismo como “princípio de afirmação da especificidade histórica, cultural e social de um povo”, um princípio com “alcance libertador”¹⁰². Comparando o nacionalismo à mítica Hidra de Lerna, o autor afirma que ele “renasce incessantemente sob novas formas”, uma vez que guarda em seu interior o princípio “inextinguível” da autodeterminação, tornado universal no decurso do século XX¹⁰³.

Percebe-se então que para a corrente “eticista” não há uma relação necessária entre a nação e o nacionalismo com o Estado moderno. Na concepção de Connor, por exemplo, a ideia de “nação” não é percebida como expressão do vínculo jurídico e político que confere identidade ao agrupamento humano em relação ao Estado. Nele a “nação” constitui uma identidade vinculada não ao Estado, mas a um grupo étnico definido e autoconsciente de sua identidade própria e distinta das demais. A coincidência entre “nação” e fronteiras estatais defendida pelas correntes liberais e modernistas como necessária, seria apenas eventual¹⁰⁴. Desta forma, diferentemente do que ocorre com a corrente “modernista”, para a “eticista” as referências aos termos “nação” e “nacionalismo” não encontram-se necessariamente ligadas ao Estado. Ou seja, quando falam em “nação”, os “eticistas” não estão se referindo ao Estado moderno, mas à comunidade étnico-cultural presente em seus limites territoriais – ou para além

⁹⁹ “Um movimento ideológico destinado a alcançar e manter a autonomia, unidade e identidade, em nome de uma população considerada por alguns de seus membros como constitutiva de uma nação atual ou potencial”. SMITH, Anthony D. **National Identity**. *Op. Cit.*, p.73.

¹⁰⁰ CONNOR, Walker. **Etnonacionalismo**. *Op. cit.*, p.XIII.

¹⁰¹ CONNOR rejeita o frequente emprego, por parte dos estudiosos do nacionalismo, das expressões “regionalismo”, “eticidade”, “localismo”, “tribalismo”, “primordialismo”, “comunitarismo” e “pluralismo” e “subnacionalismo” para designar a lealdade política dos indivíduos e coletividades nas fronteiras territoriais de um mesmo Estado à sua identidade nacional (ou etnonacional) específica. *Cf.* CONNOR, Walker, **Etnonacionalismo**. *Op. Cit.*, p. 91-111.

¹⁰² DIECKHOFF, Alain. **A Nação...** *Op. Cit.*, p.16.

¹⁰³ DIECKHOFF, Alain. **A Nação...** *Op. Cit.*, p.92. Mais adiante, no capítulo 4, trataremos mais especificamente da questão da autodeterminação dos povos indígenas no âmbito das experiências de estado plurinacional.

¹⁰⁴ Para CONNOR, o estabelecimento de uma relação única e necessária entre Estado e nação decorreria de uma visão mítica de que na fonte do modelo, ou seja, na Europa ocidental, a homogeneidade nacional dos estados seria algo inquestionável e consolidado. Esta visão estaria associada também ao evolucionismo linear, no sentido de que o Estado nacional seria posto como um modelo de validade universal a ser reproduzido pelas formações estatais contemporâneas na medida de sua evolução político-institucional. Neste ponto o autor lembra a presença de tensões e conflitos étnicos na Europa ocidental, em países como Suíça, Bélgica, França, Grã Bretanha, etc., e ao mesmo tempo, coloca em evidência, desde o segundo Pós-Guerra, a existência de crescentes tensões étnicas ao redor do mundo, alimentadas por um forte sentimento de lealdade: a lealdade étnica ou “etnonacionalismo”.

destes. Nação e Estado são, nesta perspectiva, conceitos que não se encontram necessariamente conectados. Daí decorrer o fato, naturalmente encarado pelos “eticistas”, de o Estado vir a abrigar mais de uma nacionalidade no interior de suas fronteiras¹⁰⁵.

Tendo em vista a desconexão conceitual entre “Estado” e “nação” e a concepção da identidade nacional como representativa de uma comunidade étnica e cultural, os “eticistas” sublinham a ideia de pluralidade no seio da unidade territorial do Estado moderno, e não a sua homogeneidade. Uma vez que a identidade nacional ou nacionalidade é dada pela vinculação individual e coletiva a uma origem étnico-cultural, e não ao Estado, este pode comportar em seus limites territoriais uma pluralidade de identidades nacionais. Assim, enquanto a tônica da concepção modernista de Estado e nação é a homogeneidade, o principal enfoque dado pela corrente etnicista está na ideia de pluralidade.

A coincidência entre “nação” e fronteiras estatais defendida pelas correntes liberais e modernistas como necessária, para os “eticistas” seria apenas eventual, podendo o Estado abrigar em seu território mais de uma “nação” ou identidade nacional. Connor observa que esta heterogeneidade, caracterizadora do Estado como “multinacional”, estaria presente na maior parte dos Estados, inclusive europeus ocidentais. Assim, a regra seria a existência de Estados “multinacionais” (ou etnicamente heterogêneos), constituindo uma exceção a existência dos Estados “nacionais” (ou etnicamente homogêneos). Assim o emprego do termo “Estado” como sinônimo de “nação” consistiria, para Connor, um equívoco conceitual.

Em geral os chamados Estados “multinacionais” têm sido representados pelos diversos autores nas experiências históricas dos impérios Russo, Austro-Húngaro e Turco-Otomano, como que a confirmar a ideia de que a formação étnico-cultural heterogênea estaria naturalmente vinculada a regimes imperiais e de pouco ou nenhuma consistência democrática, sendo portanto mais afeita à realidade da Europa central e oriental. No entanto, Dieckhoff nos chama a atenção para a grande heterogeneidade nacional na Europa ocidental, onde a vitalidade de antigos movimentos nacionalistas no exercício de uma pressão cada vez maior sobre os governos centrais, tem logrado êxito na obtenção de graus consideráveis de autonomia local e regional, mesmo em Estados unitários, levando-os à abertura para a uma relativa descentralização do poder. Seria o caso, por exemplo, da atribuição de estatutos especiais a determinadas regiões na Itália, “a fim de ter em conta sua especificidade histórica, linguística

¹⁰⁵ A exceção entre os modernistas a este respeito parece vir de WALLERSTEIN, para quem “*el Estado tiende a tener una nación y muchos grupos étnicos*” (*Op. Cit.*, p.130), havendo que destacar também as preocupações de HABERMAS com o fenômeno mais recente do multiculturalismo nos países centrais.

e geográfica”, ou da instituição dos parlamentos da Irlanda do Norte e da Escócia por parte do governo do Reino Unido, como medidas tanto de modernização do Estado quanto de apaziguamento das reivindicações nacionalistas vindas de Cardiff ou de Edimburgo¹⁰⁶.

Embora se trate de uma percepção comum, são os “eticistas” que mais enfaticamente destacam os fortes apelos, emocional e psicológico, que cercam a vinculação à identidade nacional e o fenômeno do nacionalismo. Para Connor¹⁰⁷, as correntes que vaticinam o perecimento destes elementos não consideram a importante força mobilizadora que despertam nas coletividades, algo do tipo “*el material con el que se fabrican los sueños*”, como afirma, parafraseando Shakespeare¹⁰⁸. Nesta elevada carga emocional estaria assentada, conforme os etnicistas, a grande dificuldade de se tratar da questão de modo racional. No mesmo sentido, Alain Dieckhoff vê como “no mínimo duvidoso que o nacionalismo tenha podido alimentar paixões tão profundas se não passasse de um fenômeno puramente negativo”, salientando o “alcance libertador” do princípio da afirmação da especificidade de um povo¹⁰⁹.

De modo diverso do que em parte afirmam os “modernistas”, a perspectiva “eticista” dos estudos sobre a nação e o nacionalismo aponta não para o desaparecimento de tais fenômenos, mas para a sua importância e continuidade no mundo político contemporâneo. Smith, por exemplo, afirma que “*ubiquitous, pervasive and complex, national identity and nationalism remain powerful and explosive global forces*”¹¹⁰. Enquanto isso, Destacando a forte presença dos movimentos etnonacionalistas no mundo atual e compreendendo como altamente desagregador o papel que o fenômeno representaria para a integridade dos Estados, Connor defende a extrema importância dos estudos sobre a questão etnonacional em teoria política contemporânea. Por esta razão, dirige duras críticas às teorias norte-americanas do *nation-building* que, pelo menosprezo que sempre deram ao tema no âmbito acadêmico, revelam um verdadeiro divórcio entre a teoria e a realidade¹¹¹.

¹⁰⁶ DIECKHOFF, Alain. **A Nação...** *Op. Cit.*, p.174.

¹⁰⁷ CONNOR, Walker. **Etnonacionalismo.** *Op. Cit.*, p. 197.

¹⁰⁸ “Somos feitos da matéria dos sonhos”. SHAKESPEARE, William. **A Tempestade.** Ato IV cena I.

¹⁰⁹ DIECKHOFF, Allain. **A Nação...** *Op. cit.*, p.16.

¹¹⁰ “Onipresentes, penetrantes e complexas, identidade nacional e nacionalismo permanecem forças globais poderosas e explosivas”. SMITH, Anthony D. **National Identity.** *Op. Cit.*, p.145.

¹¹¹ Entre as principais causas apontadas pelo politólogo norte-americano para este divórcio, situam-se o equivocado emprego dos termos “estado” e “nação” como sinônimos, levando à ideia de construção da nação quando na verdade o seu objeto seria a construção do Estado; a presunção da assimilação como um processo unidirecional, ou seja, irreversível, o que não possibilita a previsão de situações como o ressurgimento do nacionalismo étnico escocês e galês na década de 1960; a interpretação da ausência de enfrentamentos étnicos como “prova” da existência de uma só nação no território do Estado, quando na realidade a heterogeneidade étnica pode muito entrar num processo de acomodação interétnica sem que isso signifique a perda das respectivas identidades específicas, e a utilização errônea dos processos de assimilação ocorridos anteriormente à “era do nacionalismo” (cf. CONNOR, Walker. **Etnonacionalismo.** *Op. Cit.*, pp.41-61.).

Perspectiva Eurocêntrica

As divergências entre as correntes “modernista” e “eticista” revelam aquela distinção feita por Friedrich Meinecke¹¹² (1862-1954) em 1908, que vê a existência de uma *Staatsnation* em oposição a uma *Kulturnation*, como marcas de dois modelos históricos de “nação”. No primeiro caso, o da chamada “nação à francesa”, modelo predominantemente vinculado à experiência europeia ocidental, ou seja, aquela que nasce inspirada na *Revolução*, e cuja existência se localiza e se vincula aos limites territoriais do Estado, que por este motivo exerce o papel de catalizador político da identidade nacional, o nacionalismo. No segundo, o modelo – a predominante na Europa central e oriental – da denominada “nação à alemã”, aquela que, sob inspiração do romanticismo alemão do século XIX, é concebida como expressão de uma forma de vida de base étnica e cultural que se coloca como o núcleo das lealdade política expressa no nacionalismo.

As divergências entre as correntes modernista e etnicista, as duas principais correntes teóricas atuais sobre a “questão nacional” não são poucas, e decorrem, segundo os próprios estudiosos, da atenção pouco objetiva que recebe das ciências sociais, da multiplicidade de enfoques diferenciados que produz, do fator emocional que o tema envolve, e dos múltiplos desencontros conceituais. Contudo, em meio a tudo isso há algo mais que nos chama a atenção, embora não figure na lista de dificuldades apontadas pelos autores.

Como vimos no início deste tópico, a maior parte dos estudos sobre os fenômenos envolvendo os conceitos de “nação”, “nacionalismo” e “Estado nacional” tem como objeto a realidade europeia. É pensando esta realidade que se tem produzido e disseminado conceitos e categorias cujo alcance se pretende universal. Me parece então que os estudos sobre o tema são marcados por uma forte *perspectiva eurocêntrica*. Uma perspectiva bastante perceptível quando se observa o conjunto das produções a respeito do tema, e que se relaciona diretamente com o nosso objeto de trabalho. Creio que necessita ser levada seriamente em consideração em termos de sua contribuição tanto para as limitações de ordem geral nos estudos sobre o tema, quanto para as dificuldades que se apresentam no avanço dos estudos específicos relacionados à realidade latino-americana. Um obstáculo que, tendo em vista o objeto do presente trabalho, não pode deixar de ser considerado.

O termo “eurocentrismo” é uma preocupação fulcral na obra do historiador egípcio Samir Amin, que o vê como uma forma de culturalismo de raízes renascentistas, ligada à

¹¹² MEINECKE, Friedrich. **Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des Deutschen Nationalstaates**. München und Berlin, 1922.

formação do capitalismo e de caráter pretensamente universal “*en el sentido de que propone a todos la imitación del modelo occidental como única solución a los desafíos de nuestro tiempo*”¹¹³. Aparece também na obra do sociólogo peruano Aníbal Quijano, que o concebe como uma “*perspectiva y modo concreto de producir conocimiento*” ligados ao padrão mundial de poder “colonial/moderno, capitalista e eurocentrado”, e que teria início na Europa ocidental em meados do século XVII¹¹⁴. A grosso modo, refere-se à concepção de que a Europa ocidental moderna seria a única fonte produtora do conhecimento, científica e filosoficamente válido.

Em ambas posições anteriormente colocadas – modernistas e etnicistas – o *eurocentrismo* é facilmente perceptível como um importante aspecto em comum, no qual a história das nações e do nacionalismo é basicamente a história dos povos e das instituições políticas da Europa Ocidental e, com menor intensidade, a de sua congênere do Leste. Nesta trajetória, a Ásia e os continentes Africano e Americano parecem simplesmente não ter lugar, a não ser excepcionalmente. Aliás, o próprio Amin inclui em sua obra uma crítica à “teoria da nação”, por situar-se, segundo afirma, numa perspectiva totalmente eurocêntrica e que abrangeria não apenas as teorias liberais mas também as análises marxistas sobre o tema:

*Lo propio del eurocentrismo es ya sea ver al camino europeo particular de esta articulación **nación-Estado-clases como un modelo revelador de la especificidad del genio europeo** (y, por consiguiente, **un modelo a seguir por los otros, si es que pueden hacerlo**), o la expresión de **una ley general que se reproducirá fatalmente en otra parte, así sea con retraso**¹¹⁵ (Grifei.).*

O eurocentrismo, que vejo como importante limitação ao desenvolvimento dos estudos sobre a questão “nacional”, foi observado inclusive por Benedict Anderson. Em seu *Comunidades Imaginadas* ele narra a sua decepção com o desdém da comunidade acadêmica para com as suas descobertas sobre as “origens americanas” do fenômeno:

Em meu plano original, pretendia enfatizar as origens do nacionalismo no Novo Mundo. Achava que havia certo provincianismo inconsciente deformando e distorcendo, por muito tempo, a teorização sobre o assunto. **Os estudiosos europeus, acostumados à ideia de que tudo o que há de importante no mundo moderno começou na Europa**, assumiram descuidadamente a “segunda geração” do nacionalismos etnolinguísticos (húngaro, checo, grego, polonês, etc.) como ponto de partida para suas modelagens, fossem estas “contra” ou “a favor” do nacionalismo. Fiquei espantado ao ver, em vários comentários sobe *Comunidades Imaginadas*, que esse **provincianismo**

¹¹³ AMIN, Samir. **El Eurocentrismo. Crítica de una ideología**. Traducción Rosa Cuminsky de Cendrero. Mexico, Ediciones Siglo Veintiuno, 1989; p.9.

¹¹⁴ QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In LANDER, Edgardo (Org). A Colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, Buenos Aires, CLACSO. Setembro de 2005.

¹¹⁵ AMIN, Samir. **El Eurocentrismo...** *Op. cit.*, pp.181-182.

eurocêntrico se mantinha inabalado, e que o capítulo fundamental sobre as origens americanas do nacionalismo era em grande parte ignorado¹¹⁶ (Grifei.).

O autor, aliás, faz uma análise sobre o sudeste asiático, mas nesse caso não escapa de um viés eurocêntrico: “...essa região oferece excelentes oportunidades para uma reflexão comparada, já que abrange áreas que foram colonizadas por quase todas as grandes potências imperiais (Inglaterra, França, Holanda, Portugal, Espanha e Estados Unidos)”¹¹⁷.

Na introdução à coletânea *Nacionalismo no novo mundo*, Pamplona e Doyle afirmam: “as Américas foram negligenciadas no debate sobre o nacionalismo. (...) O animado debate sobre o nacionalismo que vem ocorrendo desde a década de 1980 deixou de lado, em grande parte, o hemisfério ocidental”¹¹⁸. Nada surpreendente, se considerarmos a longa tradição historiográfica, que no plano filosófico, já em Hegel, considerava a Europa como o fim da História: “*the History of the World travels from East to West, for Europe is absolutely the end of History, Asia the beginning*”¹¹⁹. A falta de atenção para com a importância do nacionalismo no continente americano apenas reflete o caráter restritivo dos estudos historiográficos à perspectiva eurocêntrica, um tema, aliás, já analisado pelo filósofo argentino Henrique Dussel: “*em movimiento Este-Oeste, como puede observarse, em debido antes eliminar de la Historia Mundial a América Latina y el Africa (y además situará al Asia em un estado de ‘inmadurez’ o de ‘niñez’)*”¹²⁰.

1.2. A fusão identitária entre Estado e Nação: a produção ideológica da homogeneidade.

Em que pese a polêmica sobre o tema no meio acadêmico, expressa nos debates entre “modernistas” e “eticistas”, o fato é que a ideia da fusão identitária entre Estado e Nação tem predominado historicamente nos discursos jurídicos e políticos acerca da identidade do Estado e das instituições a ele relacionadas. O vocábulo “nação” tem sido frequentemente empregado como sinônimo de Estado, a ponto de ser padronizado no uso corrente da expressão “*Estado-nação*”. Visto como expressão de uma identidade nacional única, diz-se que o “Estado-nação”,

¹¹⁶ ANDERSON, Benedict. **Comunidade Imaginada**. *Op. cit.*, pp.21-22.

¹¹⁷ ANDERSON, Benedict. **Comunidade Imaginada** *Op. cit.*, prólogo à segunda edição, pp.21-22.

¹¹⁸ PAMPLONA, Marco A. & DOYLE, Don H. (Orgs.). **Nacionalismo no Novo Mundo – A formação de Estados-nação no século XIX**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2008; p.17.

¹¹⁹ “A História do mundo viaja de Leste para Oeste. A Europa é absolutamente o fim da História, e a Ásia o seu começo”. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **The Philosophy of History**. Tradução J. Sibree. Kitchener, Ontário, Batoche Books; 2001; p.121.

¹²⁰ DUSSEL, Henrique. **1492. El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “Mito de la Modernidad”**. La Paz, Plural Editores, Universidad Mayor de San Andrés; 1994; p.15.

quando no âmbito das relações com outros corpos jurídico-político semelhantes, encontra-se na esfera das relações “internacionais”. Daí, por exemplo, a denominação de “*Direito Internacional*” à disciplina que trata das relações jurídicas entre os Estados, e de “*Nações Unidas*” à organização intergovernamental que congrega os Estados em caráter mundial.

Nesse sentido, a ideia de uma multiplicidade de identidades nacionais ou de uma *multiplicidade de “nações”* remete instantaneamente à perspectiva de uma possível interação com o “estrangeiro”, ou seja, aquele que pertence ou representa outra “nação”, aquele que é proveniente de outro Estado. Na visão predominante, o conceito de pluralidade no que se refere à nação ou à nacionalidade só é perceptível na relação com a exterioridade, e não no plano interno do Estado. Neste, o que vigora é a ideia da unidade. E esta ideia de unidade entre “nação” e Estado nos leva inexoravelmente a outra: a da nação como *uma unidade em si*, ou seja, como um todo homogêneo. Um entendimento que se expressa no discurso, corrente no senso comum, de que enquanto pertencentes a um Estado determinado “*somos todos um só povo, uma só língua, uma só religião*”, etc.

Em suma, o conceito de Estado-nação remete a duas compreensões: primeiro, a de que no Estado só há espaço para uma só “nação”; segundo, a de que a “nação” é a expressão de uma única identidade. Tem-se assim uma única dimensão na esfera das lealdades: a inevitável lealdade à nação à qual se pertence, por ser a única, é também, automaticamente, a lealdade ao próprio Estado, uma vez que este encarna a própria identidade nacional. Tal concepção encontra-se tão disseminada e difundida na América Latina e no continente americano como um todo, que para muitos concluir de modo diferente soa praticamente como uma heresia.

Entretanto, diferentemente do que muitos supõem, esta não era, em absoluto, a concepção compartilhada pelos primeiros filósofos nacionalistas do século XVIII. Montesquieu, por exemplo, ao defender a ideia de um “espírito da nação”, não o atrelara ao Estado. Tampouco o faria Rousseau com sua ideia de “*caractère national*”. A ideia de um “espírito geral” da nação, colocada por Montesquieu no seu “*De l’Esprit des Lois*” relaciona a concepção da identidade nacional não ao Estado, mas aos “costumes e às maneiras de um povo”. Assim, afirma que “*Plusieurs choses gouvernent les hommes: le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières; d’où il se forme un esprit qui en résulte*”¹²¹. Essa dimensão cultural do espírito geral da nação

¹²¹ “Várias coisas governam os homens: o clima, a religião, as leis, as máximas do governo, os exemplos das coisas passadas, os costumes, as maneiras, formando-se daí, como resultado, um espírito geral”.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat. **Esprit des Lois**. Paris: Librairie de Firmin Didot Freres, 1862; p.252.

deveria ser objeto da atenção e respeito por parte do governante. Neste sentido, Montesquieu advertia que “*il est aussi dangereux, et plus, de renverser l’esprit général que de changer une institution particulière*”¹²².

Por sua vez, em seu “*Projet de Constitution pour la Corse*”, de 1763, Rousseau afirmou a importância da identidade nacional de um povo: “*la première règle que nous avons à suivre est le caractère national. Tout peuple a ou doit avoir un caractère national, et s’il en manquait il faudrait commencer par le lui donner (...)*”¹²³. Mas não condicionou nem limitou a existência desta identidade ou *caractère national* à formação de um ente estatal territorializado. Sua abordagem sobre a identidade nacional envolve não apenas elementos de ordem política, mas também a cultural do povo. Ou seja, não é a simples localização em dados limites territoriais soberanos que dão identidade a um povo, mas o compartilhamento de elementos de ordem política e cultural. Daí afirmar, em uma de suas cartas, que “*Ce ne sont ni les murs, ni les hommes qui font la patrie; ce sont les lois, les moeurs, les coutumes, le gouvernement, la constitution, la manière d’être qui résulte de tout cela.*”¹²⁴.

Um século depois, em seu *Considerations on Representative Govern*, de 1861, J.S. Mill inclui, no âmbito da sua discussão sobre o governo representativo, as possibilidades e limites que este teria em relação ao tema da nacionalidade. E conclui que “*it is in general a necessary condition of free institutions that the boundaries of governments should coincide in the main with those of nationalities*”¹²⁵. Esta explicitação da necessidade de coincidência das fronteiras territoriais do Estado com a identidade nacional do povo, em benefício do livre funcionamento das instituições, acabou levando Mill a ser considerado, por muitos autores, como o criador do conceito de Estado-Nação, ou aquele que melhor o teria elaborado.

O que ocorre em Mill, contudo, é o exercício de demonstração do que entende serem as vantagens do Estado-nação para a experiência do governo representativo, e não a afirmação, que a muitos pode fazer parecer, de que o Estado só possa existir vinculado a uma identidade

¹²² “(...) é tão perigoso, ou talvez mais, destruir o espírito geral quanto o seria modificar uma instituição particular”. MONTESQUIEU, Charles de Secondat. *Op. Cit.*, p.255.

¹²³ “A primeira regra que devemos seguir é o caráter nacional. Cada povo tem ou deve ter um caráter nacional, e se por acaso não o tiver, ele deverá começar por adquirir um (...)”. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Projet de Constitution pour la Corse**. [(1763) 1861]. Québec, Chicoutimi : Jean-Marie Tremblay, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l’Université du Québec à Chicoutimi. Collection Les classiques des sciences sociales; p.16.

¹²⁴ “Não são nem os muros, nem os homens que fazem o país; são as leis, os hábitos, os costumes, governo, constituição, a maneira de ser, que resulta de tudo isto”. ROUSSEAU, Jean-Jacques, **Lett. à Pictet. Oeuvres Complètes de J.J. Rousseau**. Tome XV. Paris: Armand-Aubrée, 1833; p.271.

¹²⁵ “... geralmente uma condição necessária para as instituições livres é que as fronteiras dos governos coincidam em geral com as das nacionalidades”. MILL, John Stuart. **Considerations on Representative Govern**. People’s edition. London: Longman, Green; Longman Roberts and Green. 1865, p.121-122.

nacional única. É que ao mesmo tempo em que louva as virtudes do Estado-nação, Mill o põe em contraste com aquilo que entende serem os riscos, os perigos de outra forma de Estado, aquele formado por várias nacionalidades:

*Free institutions are next to impossible in a country made up of different nationalities. Among a people without fellow feeling, especially if their read and speak different languages, the United public opinion, necessary to the working of representative government, cannot exist*¹²⁶ (Grifei.).

Ou seja, Mill reconhece, objetivamente e sem rodeios, a existência de Estados constituídos por diversas nacionalidades. E não só isso. Apesar de ter a formação estatal *uninacional* como um princípio geral por favorecer a coesão interna e o livre funcionamento das instituições políticas e jurídicas do Estado na perspectiva do governo representativo, ele vê que mesmo na Europa ocorrem situações onde inevitavelmente se dá a quebra de tal princípio. Situações em que “*different nationalities are so locally intermingled, that it is not practicable for them to be under separate governments*” como o caso da Hungria, com seus magiares, eslovacos, croatas, servos, romenos e alemães¹²⁷. E, de modo um tanto surpreendente, assim descreve a situação da França, historicamente considerada com o berço do Estado-nação:

*The most United country in Europe, France, is far from being homogeneous: independently of the fragments of foreign nationalities at its remote extremities, it consists, as language and history prove, of two portions, one occupied almost exclusively by a Gallo-roman population, while in the other the Frankish, Burgundian, and other Teutonic races form a considerable ingredient*¹²⁸ (Grifei.).

Entendo que aqui, ao afirmar que a França, embora unida, não seja homogênea, Mill faz duas importantes distinções: por um lado, vê o aspecto político que é a opção pela “união”, ou seja, pela convivência comum sob uma única unidade política – o Estado moderno, e, por outro, o contexto local de diversidade de identidades nacionais que vivem sob esta unidade. Ou seja, o fato de projetar a coincidência fronteira-nacionalidade não o deixa cego para a presença, objetiva, da multiplicidade de nacionalidades em tais limites. Para Mill, embora o Estado-nação

¹²⁶ “As instituições livres são quase impossíveis num país formado de nacionalidades diferentes. Entre um povo sem laços de simpatias um pelo outro, especialmente se lêem e falam línguas diferentes, não pode existir a opinião pública coesa, necessária ao funcionamento do governo representativo”. MILL, John Stuart.

Considerations... *Op. cit.*; p. 120-121. Livre tradução nossa.

¹²⁷ “(...) nacionalidades diferentes estão tão misturadas localmente que para elas não é prático ter governos separados (...)”. MILL, John Stuart. **Considerations...** *Op. cit.*; p.122.

¹²⁸ “O país mais unido da Europa, a França, está longe de ser homogêneo: independentemente dos fragmentos de nacionalidades estrangeiras em suas remotas extremidades, é composta, como o provam a língua e a história, de duas porções, uma ocupada quase exclusivamente por uma população galo-romana, enquanto na outra os francos, os borguinhões e outras raças teutônicas constituem um ingrediente considerável”. MILL, John Stuart. **Considerations...** *Op. cit.*; p.122.

fosse o princípio, o modelo “ideal” a ser buscado, a realidade na Europa, mesmo na Europa Ocidental, demonstraria, de modo contrário, todo um leque de Estados de formação nacional múltipla, heterogênea.

Importante, contudo, observar que as considerações apresentadas por Mill quanto às desvantagens desta heterogeneidade para o Estado não se limitavam às dificuldades trazidas ao desenvolvimento das instituições do sistema representativo. Como homem do século XIX, inseria também, como elemento de justificação da inadequação da multiplicidade de identidades nacionais sob o mesmo teto estatal, as desvantagens da convivência com determinadas culturas. Dividindo as raças humanas e suas formações culturais em superiores e atrasadas, Mill defendia os benefícios da assimilação – uma preocupação “puramente moral e social”, pois não seria vantajoso aos inferiores serem mantidos em situação de atraso:

*Nobody can suppose that it is not more **beneficial** to a Breton, or a Basque of French Navarre, to be brought into the current of the ideas and feelings of a **highly civilized and cultivated people** – to be a member of the French nationality, admitted on equal terms to all the **privileges** of French, citizenship, sharing the **advantages** of French protection, and the **dignity and prestige** of French power – than to sulk on his own rocks the **half-savage relic of past times**, revolving in his own **tittle mental orbit**, without participation or interest in the general movement of the world. The same remark applies to the Welshman or the Scottish Highlander, as members of the British nation¹²⁹ (Grifei.).*

Este viés racista e evolucionista de Mill seria, como se verá, repetido por outros pensadores e militantes políticos preocupados com a questão da relação entre Estado e nacionalidade, e situava-se bem a gosto do evolucionismo social proposto por Spencer como adaptação da teoria da evolução das espécies de Darwin.

Sete anos depois, Proudhon questionaria a pretensa coincidência entre as fronteiras do Estado moderno e a nacionalidade, bem como a existência da própria França enquanto Estado nacional. “*Le sentiment national*”, diz ele, “*est en raison inverse de l’extension de l’État.(...).* *La nation française actuelle se compose d’au moins vingt **nations distinctes**, et dont le caractère, observé dans le peuple et chez les paysans, est encore fortement tranché*”¹³⁰ (Grifo

¹²⁹ “Ninguém pode supor que não seja mais benéfico a um bretão, ou a um basco da Navarra francesa, ser introduzido na corrente das ideias e sentimentos de um povo altamente civilizado e cultivado – ser um membro da nacionalidade francesa, admitido em termos iguais a todos os privilégios da cidadania francesa, partilhando as vantagens da proteção francesa e a dignidade e prestígio do poder francês – do que embirrar em seus próprios rochedos, relíquia meio selvagem de tempos passados, revolvendo-se em sua estreita órbita mental, sem participação ou interesse no movimento geral do mundo. A mesma observação se aplica ao galês ou ao escocês, como membros da nação inglesa”. MILL, John Stuart. **Considerations....** *Op. cit.*; p.122.

¹³⁰ “O sentimento nacional está na razão inversa da extensão do estado. (...). A nação francesa atual se compõe de pelo menos vinte nações distintas, e cujo caráter, observado no povo e nos camponeses, se encontra ainda

nosso.). Proudhon lembra a formação multiétnica ou multinacional da França, com a presença “des Flamands, des Allemands, des Allobi’oges, des Liguriens, des Corses, des Basques, des Celtes et des Normands ou Scandinaves”, e completa: “le Français est un être de convention, il n'existe pas”¹³¹.

Também na França, em sua célebre conferência “*Qu'est-ce qu'une nation?*” que proferiu na Sorbonne em 1882, Ernest Renan negava que a raça, a língua, a religião, os limites geográfico-territoriais de um país ou o interesse comum nele existente pudessem ser considerados, isoladamente ou em conjunto, como elementos definidores da identidade nacional. A “nação” seria fruto de uma construção histórica vivenciada pela Europa ocidental a partir do medievo, e só teria sido possível a partir da instituição de organizações políticas centralizadas que favorecessem, entre outras coisas, a fusão dos antigos grupos étnicos existentes num dado espaço territorial. A “nação” seria então, para Renan, uma identidade essencialmente ligada ao Estado.

Associando os conceitos de raça e etnia, ele destacou o equívoco de se confundir raça com nação e, contrariamente a Proudhon, negou a existência de identidades étnicas distintas na composição nacional francesa: “*le Français n'est ni un Gaulois, ni un Franc, ni un Burgonde. Il est ce qui est sorti de la grande chaudière où, sous la présidence du roi de France, on fermenté ensemble les éléments le plus divers*”¹³².

Mas o mesmo Renan que no “*Qu'est-ce...*” negara qualquer papel ao fator racial para a formação nacional, já havia antes, no seu *La Reforme Intellectuelle et Morale*, de 1875, anunciado a existência de duas classes de países: aqueles de “raça superior”, formados pela “nobre” raça europeia, e os de “raça inferior” de onde viriam chineses e africanos. Com isso, procurava justificar moralmente a colonização:

La conquête d'un pays de race inférieure par une race supérieure, qui s'y établit pour le gouverner, n'a rien de choquant. (...) Autant les conquêtes entre races égales doivent être blâmées, autant la régénération des races inférieures

fortemente regida”. In: PROUDHON, Pierre-Joseph. **France et Rhin**. Paris, A. Lacroix, Verboeckhoven et C'ele Editeurs, Librairie L'internationale, 1867, p.103.

¹³¹ “O francês é uma criatura da convenção, ele não existe”. PROUDHON, Pierre-Joseph. **France et Rhin**. *Op. cit.*, p.104.

¹³² “O Francês não é nem um Gaulês, nem um Franco, nem um Borgúndio. Ele é o que resultou do grande caldeirão onde, sob o comando dos reis da França, fermentaram juntos os elementos mais diversos”. RENAN, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation?* In : RENAN, Ernest. **Discours et conférences**. Paris, Calmann-Lévy Editeur, 1887; p.296.

*ou abâtardies par les races supérieures est dans l'ordre providentiel de l'humanité*¹³³ (Grifei.).

Na lógica de Renan, a ideia de uma distinção de raça ou de etnia na formação das “nações” europeias não faria sentido – afinal, as raças ou etnias europeias seriam iguais em sua “superioridade” –, mas ocuparia um lugar destacado nas relações de poder entre a Europa e os povos colonizados.

No contexto das lutas pela unificação da Itália, Giuseppe Mazzini pregou a importância da nação como veículo agregador dos variados interesses existentes numa determinada base territorial. A nação, diferentemente de simples multidão, seria representativa de um princípio comum, “aceito, reconhecido e desenvolvido por todos”. Daí a ideia de *pátria* como o “senso de comunhão” que reuniria “num só todos os filhos desse território”.

Dentre as três “colunas fundamentais da Nação”, que seriam o voto, o trabalho e a educação, Mazzini destacava o indispensável papel desta última como produtora do necessário sentimento de pertença comum. “Sem Educação Nacional”, dizia Mazzini, “não existe verdadeira Nação”. A educação seria um importante veículo de disseminação de valores comuns, como a igualdade dos cidadãos, e seu conteúdo deveria garantir e demonstrar o elo de ligação entre estes, através do ensino da “nacionalidade”, dos “progressos da Humanidade”, da “História Pátria” e dos “princípios que regem a legislação do país”. Neste esforço de criação de uma identidade única, enquanto nação, com o Estado da Itália, não haveria espaço para a diversidade: “toda associação parcial entre vós é, ou contra o Estado, ou supérflua”¹³⁴.

No período de virada do século XIX para o XX, os questionamentos acerca da relação entre Estado e identidade nacional passariam a ser um importante objeto de atenção de pensadores e militantes marxistas. A defesa do princípio da solidariedade internacional da classe operária por um lado, e a emergente tese da autodeterminação das nações por outro, fez deslocar para as tribunas e escritos dos socialistas do leste europeu os debates mais profícuos e acirrados em torno da questão nacional à época.

Entre os intelectuais socialistas, os debates travados na Segunda Internacional (1889 a 1916) a respeito da “questão nacional” ou “questão das nacionalidades” foram dos mais

¹³³ “A conquista de um país de raça inferior por uma raça superior, que se estabelece para o governar, nada tem de chocante. (...) Igualmente as conquistas entre raças iguais devem ser lamentadas, assim como a regeneração das raças inferiores ou bastardas pelas raças superiores estão na ordem providencial da humanidade”. RENAN, Ernest. **La Réforme Intellectuelle et Morale**. Quatrieme Édition. Paris, Michel Lévy Frères, Éditeurs, 1875; pp.92-3.

¹³⁴ MAZZINI, Giuseppe. **Deveres do Homem**. Tradução Antonio Piccarolo e Leonor de Aguiar. In: W. M. Jackson. Pensadores Italianos. Clássicos Jackson. Volume XXVI. Rio de Janeiro, 1950.

destacados, envolvendo especialmente figuras como Lênin, Kautsky, Otto Bauer e Rosa Luxemburgo. Farei aqui um breve apanhado das principais posições em relação à questão para em seguida observar o que se pode extrair quanto às compreensões dos socialistas deste período histórico quanto à relação entre Estado e identidade nacional.

Na crítica às posições de Luxemburgo (“*A questão Nacional e a Autonomia*”) a respeito da questão da autodeterminação, Lênin chamava a atenção para a conclusão de Kautsky (“*Nacionalidade e Internacionalidade*”) que via a emergência do Estado-nação, com sua homogeneidade linguística, algo de fundamental importância para o desenvolvimento do capitalismo moderno: “o que é *típico* e normal para o período capitalista”, dizia Lênin, “é o Estado nacional”¹³⁵. E chamava a atenção para o que denominava de “observação final ainda mais precisa de Kautsky”: os estados nacionais, de formação homogênea, essencialmente os da Europa Ocidental, seriam “civilizados” e “avançados” para os propósitos do capitalismo moderno. Já aqueles “de composição nacional heterogênea” – situação que apontava como predominante na Europa Oriental –, seriam “sempre Estados cuja conformação interna, por estas ou aquelas razões, permaneceu anormal ou pouco desenvolvida”¹³⁶, ou seja, atrasada. Assim, afirmava Lênin “a absoluta justeza da tese de Kautsky: o Estado nacional é a regra e a ‘norma’ do capitalismo, o Estado de composição nacional heterogênea é atraso ou exceção”¹³⁷. Desse modo, fazendo coro a Kautsky, Lênin via as diferenças entre a homogeneidade do Estado-nação e a heterogeneidade dos estados formados por várias nacionalidades, sob o prisma do evolucionismo: a diferença entre o “normal” e o “anormal”, entre o “atrasado” e o “desenvolvido”.

Essa perspectiva evolucionista fica mais clara nas críticas de Stalin às teses austro-marxistas, capitaneadas por Bauer e Springer. Ambos advogavam a solução da questão das nacionalidades pela via da concessão de *autonomia nacional-cultural* aos diferentes grupos étnicos existentes na Áustria¹³⁸, proposta que havia sido aprovada no Congresso de Brünn, de 1899, pela social democracia austríaca. Contra a ideia da autonomia nacional proposta pelos austro marxistas, Stalin opunha basicamente duas objeções. Uma, de ordem político-

¹³⁵ LÊNIN, Vladimir Ilich. **Sobre o Direito das Nações à Autodeterminação**. Prosvechtchénie n.º 4, 5 e 6. Abril-Junho de 1914. In: V. I. LENINE, Obras escolhidas. Lisboa: Edições Avante!, 1977.

¹³⁶ KAUTSKY, Karl. **Nacionalidade e Internacionalidade**. Suplemento da revista *Neue Zeit*, n.º 1, 1907-1908. *Appud* LÊNIN, *Op. Cit.* Vide a edição recente em alemão: *Nationalität und Internationalität*. Bernd Müller Verlag, 2012; 88p.

¹³⁷ LÊNIN, Vladimir Ilich. “**Sobre o Direito das nações...**”. *Op. Cit.*

¹³⁸ À exceção dos judeus, segundo Stalin, dado “o fato de não terem uma camada de população extensa e estável, vinculada à terra”, que servisse “de modo natural à nação, não só de ossatura, como também de mercado ‘nacional’”. STALIN, Joseph. **O Marxismo e o Problema Nacional e Colonial**. Ed. Vitória, 1946, p.50.

ideológica, sustentava-se na avaliação de que este tipo de autonomia implicaria na perspectiva de uma convivência harmoniosa com a burguesia, e alimentaria reivindicações nacionalistas, cindindo a classe trabalhadora. Propunha então, em lugar da autonomia nacional, a autonomia regional, por ser mais condizente com a perspectiva socialista.

A segunda objeção, que aqui nos interessa particularmente, é de ordem pretensamente “objetiva”. Para Stalin, se a solução apresentada por Bauer e Springer pareceria possível para a Áustria, seria inviável para a Rússia. É que a autonomia nacional, dizia, “pressupõe nacionalidades mais ou menos desenvolvidas, com uma cultura e uma literatura desenvolvidas também” – algo verificável na realidade austríaca. Mas no Cáucaso, objetava,

... vive toda uma série de povos com uma **cultura primitiva**, com sua língua própria, **sem uma literatura nacional**, povos que, ademais, se acham num estado de transição que, em parte estão **sendo assimilados** e em parte continuam desenvolvendo-se. Como aplicar a esses povos a autonomia nacional-cultural? Que fazer com eles? (...) Que fazer com os mingrélis, abkhasianos, adzharianos, svanetos, lesgos, etc., povos que **falam línguas diferentes, mas que não possuem sua própria literatura**? Em que nações devem ser compreendidos? É possível “organizá-los” em uniões nacionais? Em torno de que “assuntos culturais organizá-los”? (...) ¹³⁹ (Grifei.).

Diante disso, naturalmente, a proposta austro-marxista de autonomia nacional-cultural, no caso da Rússia em relação ao Cáucaso, “excluiria da lista toda uma série de povos” (aqueles de “cultura primitiva”, sem literatura nacional e não assimilados), não podendo constituir em solução para o “problema”. Dessa forma, o problema nacional do Cáucaso só poderia “ser resolvido *levando-se as nações e povos atrasados* pelo caminho comum de uma **cultura superior**”¹⁴⁰, o que seria possível mediante a adoção de outra modalidade de autonomia, a autonomia regional a ser estabelecida “por unidades tão definidas como a Polônia, a Lituânia, a Ucrânia, o Cáucaso, etc.”¹⁴¹. Assim Stalin expressou as virtudes da autonomia regional em contraste com o que entendia serem os malefícios da autonomia nacional:

A autonomia regional do Cáucaso é aceitável, precisamente, porque leva as **nações retardadas** ao desenvolvimento cultural comum, a ajuda-las a romper a crisálida do **isolamento próprio** das pequenas nacionalidades, estimula-as a **marchar para a frente** e facilita-lhes o acesso aos benefícios de uma **cultura superior**. A autonomia nacional-cultural, pelo contrário, atua num sentido diametralmente oposto, ao encerrar as nações nas suas **velhas crisálidas**, ao

¹³⁹ STALIN, Joseph. **O Marxismo e o Problema Nacional...** *Op. Cit.*, p.66.

¹⁴⁰ Idem, p.67 (Itálico no original; negritos nossos.).

¹⁴¹ Idem, p.79.

metê-las num **nível cultural** muito **baixo** e ao impedir que se elevem aos mais altos graus¹⁴² (Grifei.).

Dos elementos aqui apontados fica evidente que na perspectiva dos marxistas na virada entre os séculos XIX e XX, a questão não era monolítica, importava em acentuadas divergências, sobretudo em relação ao modo como deveria ser tratada. Mas ao menos em um aspecto se pode afirmar a existência de um denominador comum entre as diversas correntes. É que não fazia parte do grupo, nem na sua vertente austro marxista, nem na do Leste, a ideia de uma identidade necessária entre Estado e nação, ou seja, a de que o Estado devesse ser, necessariamente, expressão de uma única identidade nacional: o Estado-nação. Para os marxistas, a visão de Estados de formação nacional heterogênea era algo bastante palpável, pela forte presença da diversidade étnica, fosse na Áustria, com os tchecos e polacos, fosse na Rússia, com letões, lituanos, ucranianos, georgianos, armênios, etc.

A heterogeneidade nacional no âmbito dos Estados era, portanto, algo visto com uma certa “naturalidade”, como se pode ver na explicação de Kautsky, compartilhada por Lênin, de que seria fruto da incipiência do avanço do capitalismo nos países do Oriente. Ali os Estados nacionalmente heterogêneos existiriam, sim. Mas como atraso, como debilidade de uma realidade ainda eminentemente agrária, semifeudal, pré-industrial, uma realidade distante daquela que, no Ocidente, marcava a relação necessária entre Estado e nação. Uma visão de heterogeneidade marcada, portanto, por uma perspectiva evolucionista.

E assim, ao mesmo tempo em que reconhecida pelos marxistas como um fato, a diversidade de identidades nacionais era vista também, e sobretudo, como um “problema” a ser resolvido. Afinal, se “os trabalhadores são, antes de tudo, membros de uma só família de classe, soldados do exército único do socialismo”¹⁴³, como mantê-los coesos num mesmo Estado num contexto nacionalmente heterogêneo? Para Stalin a saída não seria, certamente, a autonomia nacional, pois nesta “não se salienta aquilo que é comum aos trabalhadores, mas aquilo em que eles diferem uns dos outros”¹⁴⁴. A diferença, a diversidade, portanto, constitui um problema e salientá-lo, conferindo autonomia às nacionalidades, não seria a solução.

Analisando a até que ponto as proposições teóricas e partidárias haviam sido efetivamente postas em prática nos primeiros anos da formação da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (U.R.S.S.), Löwy opina no sentido de que as ações foram movidas por

¹⁴² STALIN, Joseph. **O Marxismo e o Problema...** *Op. Cit.*, p.67-68.

¹⁴³ Idem, p.82.

¹⁴⁴ Idem, p.82.

uma combinação “de pragmatismo, de empirismo e de adaptação às circunstâncias”, que gerou tanto ações voltadas a uma “democracia pluralista”, quanto “brutais violações” ao direito de autodeterminação dos povos¹⁴⁵. No segundo caso, cita as invasões da Polônia (1920) e da Geórgia (1921), bem como a integração forçada da região do Alto Karabakh. No primeiro, menciona que, apesar da rejeição à tese austro marxista defendida pelo Bund¹⁴⁶, de autonomia nacional-cultural, o novo regime implantou, em seus primeiros anos, uma política de clara inspiração naquele sentido. Assim,

o ídiche obtém o estatuto de língua oficial na Ucrânia e na Bielo-Rússia e revistas, bibliotecas, jornais, editoras, teatros e até mesmo centenas de escolas de ídiche se desenvolveram. Em Kiev foi criado um Instituto Universitário Judeu que rivalizava com o célebre YIVO de Vilna. Ou seja, sob a égide dos soviets, e no contexto de uma política de autonomia cultural, assistia-se a um verdadeiro desabrochar cultural ídiche – enquadrado, é verdade, pelo “despotismo esclarecido” da *Yevsekzia*, a seção judia do partido bolchevique, composta em grande parte por antigos bundistas e sionistas de esquerda ganhos ao comunismo pela Revolução de Outubro¹⁴⁷.

Em torno da questão do *status* autonômico das nacionalidades é que se desencadeariam, aliás, os mais acirrados enfrentamentos entre Lênin e Stalin. Conforme Lowy, Lênin defendia “uma atitude tolerante com relação aos nacionalismos periféricos” ao mesmo tempo em que denunciava “o chauvinismo grã-russo”. Stalin, de modo contrário, via “nos movimentos nacionais centrífugos o principal adversário”, e se esforçava “em construir um aparelho estatal unificado e centralizado”, chegando a afirmar, após a invasão da Geórgia (1921), que se deveria “esmagar a hidra do nacionalismo”, cuja ideologia deveria ser destruída “a ferro incandescente”¹⁴⁸.

No balanço final da experiência histórica da Revolução de 1917 e considerando também a fragmentação da ex-Iugoslávia entre 1991 e 1992, Lowy afirma que os revolucionários eram geralmente “mais favoráveis às grandes federações multinacionais”, mas desde que fossem “autenticamente democráticas”, “do que aos pequenos Estados pretensamente homogêneos”. Na verdade a revolução teria no seu âmago a questão nacional, com “suas esperanças, seus desafios e suas armadilhas”¹⁴⁹.

¹⁴⁵ LÖWY, Michael. **O sonho naufragado: a Revolução de Outubro e a questão nacional**. PUC-SP; NEILS. Revista Lutas Sociais, vol. 7 (mar.2001); p.3.

¹⁴⁶ O “Bund” consistia na organização que congregava o operariado judeu e acompanhava com interesse as propostas dos austro marxistas sobre a autonomia nacional-cultural.

¹⁴⁷ LÖWY, Michael. **O Marxismo e o problema nacional...** *Op. cit.*, p.4.

¹⁴⁸ Idem, p.6.

¹⁴⁹ Idem, pp.1 e 7.

Fica patente aqui que entre os autores clássicos da temática da identidade nacional, fossem eles liberais ou marxistas, o reconhecimento da existência de múltiplas identidades nacionais no âmbito de um mesmo Estado territorial não era visto como nenhuma excepcionalidade. Por mais envolvidos que estivessem com os ideais nacionalistas mais próximos, não parecem ter sido cegos ao ponto de não reconhecerem a diversidade nacional em seu entorno. Nem mesmo Renan, que afirmara que um Francês não é um Gaulês, um Franco ou um Borgúndio, teve como negar a diversidade da composição étnico-nacional da França, pois a reconhecia como a resultante de todas aquelas influências.

A concepção da homogeneidade nacional na base territorial do Estado moderno, contudo, chegou até nós quase que completamente naturalizada, presente nos discursos jurídico-políticos e cotidianos e com ares de uma verdade inquestionável. Nessa perspectiva, a ideia da pertença a uma nação ou a uma nacionalidade nos remete sempre à imagem do pertencimento a uma unidade estatal determinada – como francês, italiano, suíço, chinês, norte-americano, indiano, argentino ou brasileiro. E esta identidade nacional vinculada ao Estado aparece sempre como uniforme e achatada, como uma superfície lisa, sem arestas nem porosidades ou rugosidades.

Contudo, como admitiram muitos dos estudiosos, inclusive defensores da necessária associação entre Estado moderno e nação, esta visão não guarda nenhuma relação com a realidade concreta, não sendo nada mais que um projeto ideal. A ideia da identidade nacional como expressão de uma homogeneidade (étnica, cultural, linguística, política, etc.) é portanto uma produção ideológica. Produz-se ideologicamente a homogeneidade do tecido social existente nas fronteiras do Estado, embora um olhar mais próximo e atento revele que a diversidade, a pluralidade de identidades nacionais é o que, de fato, encontra-se ali presente.

Seja na sua feição liberal clássica, seja na perspectiva marxista também clássica, a produção ideológica da homogeneidade surgiu como mecanismo de sustentação do Estado moderno, que concebe na presença da diversidade nacional o sinal vermelho do perigo de desagregação. Para evitar tal possibilidade e a competição com as lealdades às identidades nacionais locais, o Estado necessitou produzir, também, o seu próprio fator identitário, expresso na crença do compartilhamento de uma única cultura social, jurídica e política, como representação de uma identidade nacional homogênea.

Essa produção ideológica da homogeneidade nacional não caminhou sozinha, esteve acompanhada da produção ideológica da inferioridade e da obsolescência das identidades nacionais diversas, empurradas para as margens dos novos centros de poder que se instauraram

com o alvorecer do Estado moderno. No caso da América Latina, como se verá adiante, este quadro teve como sinônimo a marginalização e a colocação em situação de invisibilidade das identidades étnico-nacionais indígenas, subjugadas pelo aparelho colonizador ibérico e pela formação dos estados nacionais *criollo*-mestiços.

Talvez esta perspectiva eurocêntrica tenha mais a ver do que possamos imaginar com a compreensão a respeito do papel da diversidade étnico-cultural no interior do Estado moderno. A identificação essencial entre nação e nacionalidade com o Estado e a decorrente construção da ideia do Estado-nação, mais do que uma simples imprecisão terminológica, encontra-se firmemente ancorada numa concepção que vê como um fenômeno anacrônico ou de pouca importância a pluralidade de identidades coletivas específicas no interior do Estado. Isso porque tais identidades específicas, consideradas como imutáveis, não atenderiam ao requisito de modernidade exigido pelo Estado. Hobsbawm afirma que “a característica básica da nação moderna e de tudo o que a ela está ligado é sua modernidade”¹⁵⁰, o que excluiria as coletividades definidas étnico-culturalmente.

1.3. Constituições e Estados nacionais na América Latina, da Independência ao 2.º Pós-guerra: o mito e a colonialidade do poder.

No século XIX, enquanto na Europa pensadores e militantes políticos se perguntavam sobre o que seria exatamente a “nação”, na América Latina um intenso processo de construção de identidades nacionais vinculadas ao Estado era iniciado, na sequência dos movimentos independentistas que conseguiam lograr o rompimento com as metrópoles ibéricas. Um a um, os novos Estados independentes ao sul dos Estados Unidos da América, se inventavam, à exceção do Brasil, como repúblicas calcadas ideologicamente nas representações formuladas pelas elites *criollas*, isto é, hispano descendentes. Na bagagem pesavam os ideários da liberdade e da igualdade perante a lei, herdados da Revolução Francesa, que iriam fazer parte da tessitura constitucional daquelas novas repúblicas, então espelhadas no modelo norte-americano de democracia representativa. De que modo o constitucionalismo latino-americano, fundado em tais ideais, viria a se posicionar em face do fenômeno da construção das identidades nacionais, tendo em vista a questão da diversidade étnica e cultural dos povos indígenas e afrodescendentes?

No período das guerras de independência, marcado tanto pelas batalhas quanto por intensa movimentação política, os indígenas estiveram muitas vezes entre os combatentes, em

¹⁵⁰ HOBBSAWM, Eric. **Nações e Nacionalismo...** . *Op. cit.*, p.27.

ambos os lados. Mas não foram envolvidos no processo de discussão política a respeito dos destinos dos novos Estados. Alertados pelos acontecimentos no Haiti, onde os escravos negros insurretos conquistaram a independência da colônia e massacraram seus antigos senhores, tanto *criollos* quanto mestiços temiam os efeitos potencialmente destrutivos de uma possível participação indígena nos assuntos políticos¹⁵¹.

No Congresso de Tucumán em 1816, em meio aos debates sobre a forma de governo a ser adotada pós-independência, o argentino Manuel Belgrano chegou a sugerir uma monarquia *temperada*, baseada na restauração do Trono Inca¹⁵², o chamado “*Úzno*”. A sua legitimidade estaria não nas reivindicações indígenas pela retomada de seu autogoverno, mas no resgate simbólico de uma forma de governo anterior à da Coroa Espanhola, de quem se pretendia o desligamento. A proposta, que findaria derrotada, traria reações contrárias sobretudo pela bancada argentina, não apenas pela ideia de restauração monárquica, mas principalmente por implicar no prestígio da “*casta dos ‘chocolates’*”, cujo monarca, caso existisse, deveria estar “bêbado e coberto de farrapos, em alguma *chicheria*”¹⁵³. A objeção politicamente mais importante viria de Pazos Kanki, político de origem Aymara da região de Charcas:

Não percebemos os riscos de uma liberdade indiscreta, como a que sublevou os negros de Santo Domingo contra seus próprios libertadores? (...) Esperarão, pacificamente, que o congresso decida segundo as suas preferências? Se sujeitaria, por último, o Rei, reconhecendo a constituição que lhe dêssemos?
154

¹⁵¹ KLEIN, Herbert S. “O fim da sociedade colonial e a criação de uma nação independente” (Séculos XVIII e XIX). In: PAMPLONA, Marco A. e MÄDER, Maria Elisa (Orgs.) *Revoluções de Independências e Nacionalismos nas Américas: Peru e Bolívia*. São Paulo: Paz e Terra, 2010, pp.152-3.

¹⁵² Em sua justificativa seria não apenas a “*restitución de esta Casa tan iniquamente despojada del Trono*”, mas também uma medida preventiva contra a possibilidade de “*una sangrenta revolución*” por parte dos “*habitantes do interior*”. Vide Anexo Doc.01.

¹⁵³ ANCHORENA, Tomás Manuel de. *Carta a Manuel de Rosas, em 4 de dezembro de 1846*. In: OBLITAS, Fernández Edgar. *La Polémica en Bolivia. Un panorama de la cultura de una nación a través de las grandes polémicas*. Tomo I, La Paz, 1997, p.171-173. *Appud* MITRE, Antônio. “*Estado, nação e território na Bolívia oligárquica, 1850-1914*”. In: PAMPLONA, Marcos, e MÄDER, Elisa (Orgs.). *Revoluções de independências e nacionalismos nas Américas: Peru e Bolívia*. São Paulo: Paz e Terra, 2010, p.203. Segundo GALASSO haveria à época ao menos dois possíveis candidatos à restauração do *Úzno*: um deles era Don Dionísio Inka Yupanqui, militar com experiência semelhante à do General San Martín (um dos heróis das guerras de Independência) “*coronel de un regimiento de Dragones en España y diputado a las Cortes de Cádiz em 1812*”. O outro era Juan Bautista Tupak Amaro, irmão caçula do insurgente Tupak Amaro II e que após sobreviver ao longo período de prisão na Espanha, havia regressado ao continente, fixando residência em Buenos Aires (Vide GALASSO, Norberto, *Seamos Libres y lo Demás no Importa Nada: Vida de San Martín*. 1.^a ed., 2.^a Reimp. Buenos Aires: Colihue, 2007. ASTESANO, Eduardo. *Juan Bautista de América*. Buenos Aires: Castañeda, 1979.).

¹⁵⁴ KANKI, Pazos. *Resposta do Doutor Vicente Pazos Kanki aos Manifestos Anteriores*. Publicado no jornal A Crônica Argentina de 22 de setembro de 1826. In: MITRE, Antônio. *Op. Cit.*, pp.243-4.

O mesmo ocorreria no campo simbólico. No processo de ruptura com a matriz colonial, as elites independentistas buscaram a substituição de todo o aparato simbólico ligado à sua antiga condição subalterna. Mas assim como no caso dos debates políticos, não incorporaram na composição dos elementos representativos de sua nova condição, qualquer referência ao passado histórico ou à presença cultural dos grupos indígenas¹⁵⁵. Preferiram fazer uso, em seu lugar, de elementos naturais e paisagísticos, ou seja, elementos de ordem territorial, como representativos das novas identidades nacionais.

Assim, como resume Antônio Mitre, a concepção de nação que seria adotada no momento da independência ficou circunscrita à ideia de uma *república de europeus*, “tanto na sua identificação com as instituições europeias quanto nos símbolos pátrios de que seria dotada pela *intelligentsia* patricia”¹⁵⁶. Consequentemente, na fase pós-independência poucos dos textos constitucionais relativos tanto às experiências confederativas, quanto às cartas das jovens repúblicas que se seguiram, referiram-se explicitamente à presença indígena no interior das suas fronteiras territoriais. Como observou em 1916 o antropólogo Manuel Gamio, um dos maiores expoentes do indigenismo mexicano, referindo-se aquele país como exemplificativo da realidade latino-americana,

*la Independencia, hay que decirlo de una vez sin reservas hipócritas, fué hecha por el grupo de tendencias y orígenes europeos y trajo para él libertades y progreso material e intelectual, dejando abandonado a su destino al grupo indígena, no obstante que es el más numeroso*¹⁵⁷.

No constitucionalismo criollo do século XIX a tônica do tratamento a ser dado aos grupos indígenas girava sempre em torno de sua conversão religiosa e passagem à civilização¹⁵⁸. Nenhuma palavra seria dita sobre suas formas próprias de organização social,

¹⁵⁵ MITRE, Antônio. *Op. Cit.*, p.202.

¹⁵⁶ Idem, p.202.

¹⁵⁷ GAMIO, Manuel. **Forjando Patria**. Mexico: Editorial Porrúa, 1916, p.13.

¹⁵⁸ Promulgada logo após a Declaração de Independência, a Constituição **Venezuelana** (1811) falava em se atrair os índios, “*ciudadanos naturales*”, às escolas, “*casas de ilustración y enseñanza*”, a fim de fazê-los “*comprender la íntima unión que tiene con todos los demás ciudadanos, las consideraciones que como aquellos merecen del Gobierno y los derechos de que gozan por el solo hecho de ser hombres iguales a todos los de su especie*”. Tudo com o propósito de “*sacarlos del abatimiento y rusticidad en que los ha mantenido el antiguo estado de cosas y que no permanezcan por más tiempo aislados y aun temerosos de tratar a los demás hombres*” (art.200). A Constituição das **Províncias Unidas de Sudamérica** (1819) reconheceu os índios como iguais aos demais cidadãos em dignidade e direitos, colocando-os “*al nivel de las demás clases del Estado*” (art. 128). A Constituição da **Confederação Argentina** (1853 e suas reformas) propôs “*conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo*” (art. 67, inc.15). Também a Constituição **Chilena** (1822) determinou “*cuidar de la civilización de los indios del territorio*” (art. 47), o mesmo fazendo a da **República Centroamericana** (1835) que atribuía ao Legislativo “*arreglar el comercio y procurar la civilización de las tribus indígenas que aún no están comprendidos en la sociedad de la República*” (art. 83, n.º 32). A Constituição do **Perú** (1828) falava em “*reducción y civilización de las tribus*

política ou religiosa, nem sobre suas línguas maternas, elementos completamente ignorados pelas novas ordens constitucionais republicanas. Em alguns casos seria explícita a intolerância dos Estados liberais quanto a possíveis atos de resistência que poderiam opor às ofertas caritativas e civilizatórias das elites *criollas*¹⁵⁹. Os indígenas deveriam ser tratados com a benevolência da razão cristã e civilizada, mas desde que passivos e receptivos, algo que muitas vezes não ocorreria, a julgar pelos constantes episódios de rebelião de que se tem registro em todo o Continente.

Mas em sua maioria predominou o silêncio em relação às presenças indígena e afrodescendente¹⁶⁰. Numa perspectiva teórica liberal mais conservadora, isso não significaria necessariamente a negação, mas a possibilidade de sua inclusão à comunidade política daqueles novos Estados. A adoção, por estas constituições, do critério territorial para o reconhecimento da nacionalidade e da cidadania, operaria juridicamente como mecanismo inclusivo, algo como o fizera a fórmula “*We the people*” da Carta norte-americana que, sem mencionar identidades específicas, a todos abrigaria e representaria no plano da comunidade política. Seria desnecessária, nesta perspectiva, a menção explícita às identidades diversas, uma vez que o próprio texto constitucional já seria inclusivo de todos os segmentos existentes no interior das fronteiras territoriais do Estado. Trata-se aí daquilo descrito por Kymlicka como a “*strict*

de indígenas limítrofes al departamento, y atraerlos a nuestra sociedad por medios pacíficos” (art. 75, n.º10), e a da **Colômbia** (1863) falava competir ao governo central “*la civilización de los indígenas*” (art. 18, n.º4).

¹⁵⁹ Por exemplo, em 1811, a Ata constitutiva da Federação das Províncias Unidas de **Nova Granada** (Equador e Colômbia), vedava a prática de atos vexatórios e gravosos às “*tribos errantes, o naciones de indios bárbaros*”, e mandava respeitá-las como legítimas e antigas proprietárias, “*por medio del comercio y por todas aquellas vías suaves que aconseja la razón y dicta la caridad cristiana, y que sólo son propias de un pueblo civilizado y culto*”. Porém, ao espírito das guerras justas, ressaltava: “*a menos que sus hostilidades nos obliguen a otra cosa*” (art. 24). Na **Argentina** a ideia de conversão dos indígenas ao catolicismo, presente na Constituição de 1853 e suas reformas, vinha acompanhada da preocupação com a “*conservação do trato pacífico*” com os mesmos, o que já indicava a disposição do Estado para o confronto e as hostilidades (art. 67, n.º 15).

¹⁶⁰ Nos casos do Equador e da Bolívia, este silêncio foi bastante eloquente. Das dez cartas constitucionais que se seguiram à independência do **Equador**, entre os anos de 1830 e 1897, a primeira fez uma única referência aos indígenas, qualificando-os de “*classe inocente, abjeta y miserable*”, e colocando-os sob a tutela “*paternal*” dos membros do clero católico (art.68), enquanto que a segunda colocou-os sob a proteção dos poderes públicos (art. 138). A independência e a experiência republicana no Equador foram inauguradas mantendo a população indígena – ampla maioria numérica – sob o regime da incapacidade. Nenhuma palavra a mais seria dita nas outras nove Cartas que se seguiram. Nova menção direta à população indígena só viria a ser efetuada a partir do texto constitucional de 1929 (art. 144). No caso da **Bolívia**, das onze cartas produzidas após a independência, nenhuma fez qualquer referência explícita à presença indígena, muito embora esta consistisse, à época, a maioria esmagadora da população. Foi apenas na Carta de 1938, ou seja, 113 anos após a Independência, que a existência de indígenas na Bolívia foi objeto de menção pela primeira vez, ao declarar que “*El Estado reconoce y garantiza la existencia legal de las comunidades indígenas*” (art. 165). *Vide* Apêndices C e D.

separation of state and ethnicity”, onde o Estado “*it should respond with ‘benign neglect’ to ethnic and national differences*”¹⁶¹. Desse modo, afirma Kymlicka,

*many liberals believe that people's interest in cultural membership is adequately protected by the common rights of citizenship, and that any further measures to protect this interest are illegitimate. They argue that a system of universal individual rights already accommodates cultural differences (...)*¹⁶² (Grifei.).

Entretanto, a análise dos textos e dos contextos nos revela que na trajetória constitucional latino-americana do século XIX, a omissão à existência das populações indígenas não operou como o simples e mero silêncio. Operou como deslegitimação, subjugação e aniquilamento de instituições e de práticas oriundas justamente daquelas identidades que muitas vezes, embora numericamente majoritárias, sequer eram mencionadas. Ou seja, os indígenas não seriam apenas omitidos. Eles teriam propositalmente ocultadas todas as suas formas organizativas próprias e veriam barradas quaisquer possibilidades de representatividade própria junto ao Estado. O constitucionalismo liberal latino-americano novecentista teve assim como padrão aquela “diferenciação jurídica das diferenças” de que fala Ferrajoli, diferenciação expressa na “*valorización de algunas identidades y en la desvalorización de otras*”, e que teve como base um “*falso universalismo modelado únicamente sobre sujetos privilegiados*”¹⁶³.

Ao mesmo tempo, os textos constitucionais latino-americanos do século XIX cuidaram de deixar explícita a sua reprovação e oposição a todos os elementos políticos, jurídicos, culturais e religiosos representativos de vínculos com as identidades indígenas. Com isso, anularam qualquer possível pretensão de legitimidade que pudessem trazer consigo. Uma postura que constituiria uma clara forma de domínio colonial imposto pelas elites *criollas*¹⁶⁴. A esse respeito, observa Frantz Fanon em sua antológica análise sobre a realidade das relações de poder no mundo colonizado:

El dominio colonial, por ser total y simplificador, tiende de inmediato a desintegrar de manera espectacular la existencia cultural del pueblo sometido.

¹⁶¹ “responde com negligência benigna’ às diferenças étnicas e culturais”. KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights**. Oxford: Clarendon Press, 2003, pp.107-108.

¹⁶² *Idem*, p.107. “(...) muitos liberais acreditam que o interesse das pessoas no pertencimento cultural está adequadamente protegido pelos direitos comuns da cidadania, e que quaisquer novas medidas para proteger esse interesse são ilegítimas. Eles argumentam que um sistema de direitos individuais universais já acomoda as diferenças culturais (...)”.

¹⁶³ FERRAJOLI, Luigi. “**Igualdad y Diferencia**”. In: Luigi FERRAJOLI. **Derechos y Garantías. La Ley del más Débil**. Madrid: Editorial Trotta, 4.ª ed., 2004; p.74-75.

¹⁶⁴ Na feliz descrição de **Gamio**, a elite *criolla* antes do período independentista “*adula al español, tolera apenas al mestizo y casi no sabe que existe el indio si no es para labrarle sus tierras y excavar en sus minas*” (GAMIO, Manuel. **Forjando Patria**. Op., Cit., p.119).

*La negación de la realidad nacional, las relaciones jurídicas nuevas introducidas por la potencia ocupante, el rechazo a la periferia, por la sociedad colonial, de los indígenas y sus costumbres, las expropiaciones, el sometimiento sistemático de hombres y mujeres hacen posible esa obliteración cultural*¹⁶⁵.

É o que pode ser verificado no tratamento constitucional dado a temas como a liberdade religiosa, a cidadania e a propriedade agrária.

No que tange à questão religiosa, chama a atenção não apenas a adoção, pelo Estado, de uma religião oficial (Católica Romana), mas sobretudo a vedação de cultos públicos vinculados às demais confissões¹⁶⁶. Segundo KLEIN, ainda no século XVIII a Igreja “manteve um ataque sem fim aos sistemas de crenças religiosas locais, o que forçava os indígenas a se defenderem constantemente”¹⁶⁷, uma postura que não deve ter se modificado no século seguinte. Com as Independências, seguindo o modelo adotado por Cádiz em 1812¹⁶⁸, as constituições *criollas* do século XIX procuraram proteger a formação católica da população contra a órbita de influência do protestantismo e do anticlericalismo que se expandira com o Iluminismo, a Revolução Francesa e a ascensão de Bonaparte.

Contudo, é de se considerar que, no caso da América Latina e, sobretudo, no daqueles países com predominância indígena, a vedação constitucional aos cultos públicos não católicos teve certamente como alvo direto e preferencial a resistência religiosa indígena, e não exatamente as denominações cristãs derivadas da Reforma Protestante. Embora submetidas a séculos a uma política de conversão religiosa ao cristianismo católico, as populações indígenas da região demonstraram, mesmo “convertidas”, guardar grande parte de suas crenças e práticas religiosas ancestrais. Na América Latina o catolicismo romanizado sempre foi ilhado por um mar de expressões religiosas indígenas¹⁶⁹. Ao vedar os cultos não católicos, o

¹⁶⁵ FANON, Frantz. **Los Condenados de la Tierra**. Santa Fé: Kolectivo Ultimo Recurso”, 2007, p.190.

¹⁶⁶ Vide Apêndice C.

¹⁶⁷ KLEIN, Herbert S. “**O fim da sociedade colonial...**”. *Op. Cit.*, p. 140.

¹⁶⁸ Dizia a Constituição Política da Monarquia Espanhola, promulgada em Cádiz em 1812, que “*Art. 12. La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege (...), y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra*” (Grifei.).

¹⁶⁹ Essa resistência das espiritualidades ancestrais indígenas pode ser percebida ainda hoje nas regiões andina e centro-americana, mas é considerada também uma característica perceptível entre os povos indígenas de todo o Continente, inclusive entre comunidades numericamente minoritárias como as do Brasil. Na região andina, onde predominam comunidades de origem Quéchuas e Aymaras, são marcantes as práticas religiosas associadas à antiga espiritualidade do período incaico. Do mesmo modo, na América Central a partir do sul do México, as populações de origem Maya guardam ainda hoje em sua vida cotidiana uma série de preceitos religiosos ancestrais. Em ambas as regiões, as manifestações exteriores destas espiritualidades ocorrem em público e são praticadas coletivamente, estando ligadas aos ciclos da vida quer da natureza em si, quer dos indivíduos individualmente considerados.

constitucionalismo *criollo* do século XIX inaugurou as novas repúblicas latino-americanas com a marca da intolerância religiosa.

Um segundo aspecto a ser observado refere-se à questão da cidadania, ou melhor, ao modo como o constitucionalismo *criollo* do século XIX, ao dispor sobre as suas condições e extensão, acabou delimitando as possibilidades de participação dos indígenas na vida política daquelas jovens repúblicas. De maneira geral os critérios de cidadania adotados foram bastante restritivos. Para o nosso objeto de análise alguns deles chamam a atenção de modo particular.

Com frequência as repúblicas liberais latino-americanas exigiam entre os requisitos para o exercício da cidadania, saber ler e escrever, dominar alguma “ciência ou arte” ou profissão “útil”, ser proprietário de bem imóvel, possuir comércio próprio e capital de giro ou renda anual determinada não proveniente de serviço doméstico, possuir emprego, ocupação lícita ou usufruto, não desempenhar atividade servil doméstica a terceiros e, professar a religião católica. O preenchimento destes requisitos garantiria o direito de sufrágio nas eleições para as instâncias representativas, bem como o acesso a empregos e cargos na administração pública.

Tais critérios afetariam diretamente aos povos indígenas nos novos Estados latino-americanos independentes no que diz respeito às possibilidades reais de acesso à cidadania. A exigência de alfabetização, por exemplo, constituía uma clara incompatibilidade não apenas com a falta de acesso dos indígenas ao ensino escolar, mas principalmente com a manutenção do uso preferencial das línguas maternas. Na verdade o nascimento dos novos Estados independentes encontrara o castelhano como língua minoritária entre a população da maior parte dos países hispano-americanos¹⁷⁰. Enquanto isso, a cidadania era negada aos indígenas em razão do uso de suas línguas maternas e do não domínio daquela língua minoritária.

Também o critério de domínio de ciência ou arte e de profissão “útil”, fortemente demarcado pela concepção eurocêntrica e mercadológica de ciência, arte e utilidade, esbarrava nos saberes e práticas tradicionais, não capitalistas, que predominavam entre as comunidades, consistindo outro fator de exclusão. Outro dos requisitos a merecer destaque era o da negação da cidadania àqueles cuja subsistência dependesse de atividade servil doméstica. Fruto das relações de dominação e exploração econômica que se estabeleceram desde a chegada dos

¹⁷⁰ Segundo H. Klein havia no Alto Peru uma “baixíssima taxa de alfabetização” e um “número bastante limitado de hispanofalantes entre toda a população”, permanecendo o espanhol “como uma língua distintivamente de uma minoria por todo o período colonial e por todos os dois séculos seguintes”. Na década de 1820, durante a crise que atingiu as minas, a população hispanofalante da Bolívia teria, segundo dados de J.B. Pentland, caído para 15 mil pessoas, enquanto a população indígena girava em torno dos 800 mil indivíduos. (KLEIN, Herbert S. “**O fim da sociedade colonial...**”. *Op. Cit.*, pp.149 e 171).

primeiros europeus, a atividade servil sempre fora reservada e imposta aos indígenas. Com os processos de Independência o serviço doméstico nas residências *criollas* era muitas vezes o máximo que os indígenas poderiam obter em termos de trabalho remunerado, o que funcionaria como mecanismo constitucional de exclusão de sua participação na vida cidadã.

Por sua vez, a exigência de propriedade de capital e de bens imóveis deixava à margem da cidadania toda ou a maior parte da população indígena, tanto em razão do processo de espoliação econômica e territorial que sofreu ao longo da colonização, quanto da discrepância entre a exigência liberal, fundada no modelo individualista e privatista, e a realidade indígena, de propriedade comunal da terra e da produção econômica, bem como da ausência da perspectiva capitalista de acumulação. A exclusão alcançaria os indígenas mesmo onde possuíssem visível importância econômica¹⁷¹.

Os textos constitucionais liberais previam também que a cidadania poderia ser suspensa por motivo de analfabetismo, mendicância e ebriedade “notórias”, atividade assalariada de servente doméstico, incapacidade física ou “moral”, desemprego, e ausência de um “modo de viver conhecido”¹⁷². Entre tais hipóteses, três se repetem com maior frequência nos textos constitucionais de vários Estados: a mendicância e a ebriedade “notórias”, e a alegada incapacidade “moral” do indivíduo. Considerando o contexto histórico e regional, arrisco afirmar que tais hipóteses foram pensadas tendo em vista particularmente os indivíduos indígenas. No imaginário europeu, euro-americano e *criollo* que se formou ao longo das conquistas e colonização do continente, a imagem dos indígenas foi associada diretamente à prática da mendicância, ao alcoolismo e a uma suposta “incapacidade moral” relacionada ao uso da mentira, da dissimulação, e à prática de rituais ofensivos à moral cristã padronizada e eurocêntrica. Tendo em vista o extremo grau de pauperização ao qual as comunidades indígenas foram submetidas, bem como à violenta desintegração de seus modos de vida tradicionais e o enorme grau de resistência que daí emergiu, suponho que tais critérios

¹⁷¹ Segundo Klein (“**O fim da sociedade colonial...**”. *Op. Cit.*, pp.145-146 e 172), no final do século XVIII a propriedade coletiva da terra pelas comunidades indígenas (*ayllus*) na região de La Paz ocupava importância social e econômica considerável. Ali, cerca de 200 mil indígenas formariam 491 comunidades detentoras de *haciendas* coletivas, algumas das quais com mais de 1.800 *yanaconas*. Os camponeses indígenas seriam os responsáveis por “gerar a maior parte da receita real por meio de impostos fiscais, e se tornariam a fonte mais importante de receitas governamentais na nova república, novamente com base em impostos fiscais”. Abolido por decreto de Bolívar, o imposto fiscal, cobrado desde o tempo da conquista a todo indígena do sexo masculino entre 18 e 50 anos, fora reativado ainda no início da república, passando a contabilizar 60% dos rendimentos do governo boliviano, que ficou “dependente do imposto per capita indígena como sua fonte de renda mais lucrativa”, mantendo-o “até o fim do século”. Mitre (“**Estado, nação e território...**” *Op. Cit.*, p.209) observa que os indígenas reagiram contra a revogação do imposto, por considerá-lo como garantia do pacto de proteção às terras comunais.

¹⁷² *Vide* Apêndice C.

suspensivos tenham operado como mais um impeditivo permanente ao acesso à cidadania por parte de grande parte dos indígenas no continente.

No que diz respeito à questão da propriedade agrária, os contornos individuais desenhados pelas Cartas liberais novecentistas, garantindo como direito fundamental apenas a propriedade a título individual, fez apagar no plano formal o reconhecimento ao modelo indígena de propriedade comunal da terra. Tais Constituições cuidavam de assegurar apenas ao indivíduo o direito à propriedade e, como corolário do princípio da liberdade, o de livre disposição da mesma. A propriedade comunal, antes tolerada pela Coroa Espanhola em razão de pactos com as autoridades tradicionais indígenas, agora sequer era mencionada, salvo raras exceções como nos casos das Constituições da Venezuela (1811, art.200) e do México (1822, art.90), que o faziam apenas para determinar a sua divisão em lotes individuais¹⁷³.

Coerente com a perspectiva ideológica liberal nascida com a fase independentista e republicana, a repartição da terra pode ser vista como mecanismo garantidor do acesso individual à propriedade agrária. Além disso, se inseria no cômputo das medidas de modificação de uma realidade estrutural agrária altamente concentrada.

Ocorre que a concentração fundiária não resultava da propriedade comunal dos *ayllus* ou de quaisquer outras formas comunitárias indígenas, mas do regime feudal que se havia instalado durante o processo de colonização ibérica. Incompatível, ao menos em princípio, com a nova ordem republicana, a grande concentração fundiária herdada do período colonial foi objeto de medidas legislativas tendentes à sua amenização. Mas o predomínio das oligarquias rurais – das quais faziam parte as elites *criollas* independentistas – na condução desta mesma ordem, resultou em que a eficácia deste combate não foi tão intensa quanto no caso da propriedade comunal indígena. Daí afirmar Mariátegui que “*el liberalismo de la legislación republicana, inerte ante la propiedad feudal, se sentía activo sólo ante la propiedad comunitaria*”. Esta legislação, dizia o jovem socialista peruano, “*si no podía nada contra el latifundio, podía mucho contra la ‘comunidad’*”¹⁷⁴. Mariátegui, que de modo pioneiro via o chamado “problema indígena” sob a perspectiva do materialismo histórico tendo no seu cerne a questão agrária, põe em relevo o fato de o combate à propriedade comunal indígena trazer

¹⁷³ A Constituição **Venezuelana** (1811) autorizava os governos provinciais a permitir “*el reparto en propiedad de las tierras que les estaban concedidas y de que están en posesión, para que a proporción entre los padres de familia de cada pueblo, las dividan y dispongan de ellas como verdaderos señores*” (art.200). O Reglamente Provisional Político del Imperio **Mexicano** (1822) determinava a realização de “*planes juiciosos, según los cuales, pueda hacerse efectivo en plena propiedad, entre los ciudadanos indígenas (...), el repartimiento de tierras comunes (...)*” (art. 90, 3).

¹⁷⁴ MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. 3.^a ed. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho; 2007; p.60.

em seu bojo a ideia da eliminação ideológica da própria *comunidad*e enquanto tal. A sua afirmação sobre a realidade peruana, de que “*durante el período republicano, los escritores y legisladores (...) han mostrado una tendencia más o menos uniforme a condenar la comunidad como un rezago de una sociedad primitiva o como una supervivencia de la organización colonial*”¹⁷⁵, muito facilmente poderia ter sido utilizada em relação aos demais países da América Ibérica daquele período.

De fato, ao longo do século XIX as constituições liberais latino-americanas haviam não só virado as costas à existência das comunidades indígenas, como também buscado eliminá-las enquanto sujeitos de direito. Em sua lógica individualista, tais constituições não poderiam dar guarida às comunidades indígenas, muito menos reconhecê-las como portadoras de direitos subjetivos. Enquanto corpos coletivos, não poderiam ser consideradas titulares da propriedade agrária, garantida apenas no plano individual. A quebra da propriedade comunal das terras, ao invés de favorecer a incorporação dos índios a uma identidade nacional única, como proprietários individuais, favorecera apenas a sua transferência às mãos das oligarquias rurais. “*El indio*”, adverte Mariátegui em seus “*Siete Ensayos*” de 1928, “*a pesar de las leyes de cien años de régimen republicano, no se ha hecho individualista*”, porque “*el indio no se ha sentido nunca menos libre que cuando se ha sentido solo*”¹⁷⁶.

É de se observar ainda que naquela mesma lógica as comunidades também não poderiam se autogovernar nem representar perante o Estado através de suas formas próprias de autoridade. É assim que já em 1825, tendo como fundamento o princípio da igualdade, a extinção dos títulos hereditários e a ausência de previsão constitucional sobre as autoridades tradicionais indígenas, Simón Bolívar declarara extintos “*el título y autoridad de los caciques*”, ordenando que suas funções fossem exercidas doravante pelas “*autoridades locales*”¹⁷⁷. A concepção iluminista e liberal de “igualdade” importada pelas elites *criollas* republicanas operaria assim como um antídoto contra o reconhecimento, às comunidades indígenas, de seus direitos de identidade própria e diferenciada.

Assim, não sendo alfabetizados em castelhano, não possuindo a propriedade privada da terra, não produzindo segundo a lógica de mercado e nem acumulando capital, sobrevivendo como mão de obra servil doméstica, e sendo frequentemente apontados como ébrios e

¹⁷⁵ MARIÁTEGUI, José Carlos. “*Siete Ensayos...*”, *Op. Cit.*, p.63.

¹⁷⁶ Idem, p.67.

¹⁷⁷ COLOMBIA. Cuzco. Decreto 132 del 4 de julio de 1825. In: **Colección de Leyes, Decretos y órdenes publicadas en el Perú desde su independencia en el año de 1821 hasta 31 de Diciembre de 1830**. Tomo 2. Lima, Imprenta de José Masias, 1832. pp.131-132. (*Vide Anexo Doc.02*).

moralmente incapazes, os indígenas se viram, ao longo do século XIX, diante da impossibilidade real e concreta de preencher os critérios de cidadania exigidos pelo constitucionalismo liberal das novas repúblicas latino-americanas. Sem a cidadania, não teriam direito ao sufrágio. Também não poderiam ter acesso a empregos nem a cargos administrativos. Para completar, também não poderiam exercer as suas formas próprias de autoridade, nem no plano interno nem a título de representação perante o Estado, uma vez que, em nome do *princípio da igualdade*, o próprio Libertador já havia decretado a sua extinção.

No alvorecer e nos primeiros cem anos de independência daqueles Estados, os indígenas não foram apenas esquecidos ou omitidos nos textos constitucionais. Foram deliberada e seletivamente excluídos de qualquer forma de participação na vida política e administrativa destes novos Estados¹⁷⁸, em cujos territórios encontravam-se localizados desde antes da chegada dos primeiros conquistadores e onde muitas vezes ainda constituíam maioria numérica. Isso significa que os Estados latino-americanos foram feitos à imagem e semelhança da identidade *criolla*, predominantemente vinculada à ancestralidade hispânica e eurocêntrica¹⁷⁹. Como resumiu Mitre para o caso da Bolívia, no século XIX, mas também aplicável a outros países, “a ideia de nação eliminou de sua configuração política e simbólica a maioria dos habitantes do país – os grupos indígenas”¹⁸⁰. A estes os Estados reservaram o silêncio, a invisibilidade, ao mesmo tempo em que buscaram se precaver contra previsíveis pressões, erguendo barreiras intransponíveis na forma de critérios excludentes de cidadania. Numa crítica que poderia ser generalizada aos demais países latino-americanos, Gamio assim questionou, em 1916, a natureza do sistema político mexicano enquanto pretensamente democrático e representativo: “*En realidad no sucede así porque las clases indígenas han sido forzadas a vivir bajo el gobierno de leyes que no se derivan de sus necesidades sino de las de la población de origen europeo, que son muy distintas*”¹⁸¹.

¹⁷⁸ KLEIN observa que na Bolívia pós-independência “a participação dos indígenas nos acontecimentos nacionais se dava por intermédio do pagamento de impostos, da atuação como soldados comuns e, com frequência, como rebeldes contra o próprio estado”, sendo excluídos “no debate sobre a nação, o Estado ou o futuro da região”, e na criação de leis ou participação no legislativo. Nas eleições de 1840 o direito ao voto seria privilégio de menos de 1% da população (KLEIN, H. S. “**O fim da sociedade ...**”, *Op. Cit.*, p.189.).

¹⁷⁹ No plano das representações artísticas do período, um claro exemplo nos é dado pela obra do pintor boliviano Melchior María Mercado, datada de 1841, intitulada “*El Mariscal de Ayacucho haciendo nacer las artes y ciencias de la cabeza de Bolívia*”. O quadro, que se encontra na escadaria do hall de entrada do prédio do Arquivo e Biblioteca Nacionales de Bolívia (ABNB), na cidade de Sucre, representa o herói militar *criollo* da independência boliviana que, como um grande jardineiro, rega com os saberes europeus o solo e o povo da Bolívia – representado por uma mulher indígena –, fazendo deles nascer as artes e a ciência, onde antes não existiam (Cf. Anexo Figura 3.).

¹⁸⁰ MITRE, Antônio. “**Estado, nação e território...**”. *Op. Cit.*, p.193.

¹⁸¹ GAMIO, Manuel. **Forjando Patria**. *Op. Cit.*, p.16.

Assim, não é difícil afirmar, no que diz respeito aos povos e comunidades indígenas, que o constitucionalismo novecentista latino-americano, pós-independência, foi prenhe de colonialidade. Uma colonialidade epistêmica, satisfeita na importação de uma cultura jurídica exógena, eurocêntrica, em total desprezo às culturas jurídicas locais de base histórica pré-colonial, e que alimentava a construção de um modelo de Estado calcado nas relações coloniais de poder sobre as sociedades produtoras daquelas culturas jurídicas excluídas. Não por acaso Wolkmer e Fagundes observam que:

A colonização e dependência da cultura jurídica latino-americana da época ao modelo hegemônico eurocêntrico de matriz romano-germânica não se realizaram somente no âmbito geral das “ideias jurídicas”, mas, igualmente, em nível de construções formais de Direito público, particularmente da positividade constitucional¹⁸².

O início do século XX encontrou os povos indígenas mais pauperizados. Em diversos países a modernização da economia e das relações jurídicas agrárias iniciadas na segunda metade do século anterior, levaram à marginalização econômica e à perda territorial inúmeras comunidades por todo o continente, inclusive no Brasil. Aqui, sob os efeitos da Lei de Terras de 1850 e do Decreto Imperial n.º 1.318 de 1854, muitos aldeamentos nas regiões Nordeste e Sudeste foram declarados extintos pelas províncias, sendo as terras repassadas às municipalidades e, posteriormente, à propriedade de particulares, deixando os indígenas completamente desprovidos de suas terras ancestrais. Na Bolívia, a Lei de Ex-vinculação, de 1874, quebrando a histórica garantia de proteção às terras comunais – terras dos *ayllus* – expunha-as a uma enorme pressão por parte de mestiços e latifundiários, gerando durante décadas uma avalanche de conflitos sociais e tentativas frustradas de recuperação pelos chefes (*Mallkus*) das comunidades, mediante o uso de recursos jurídicos inócuos¹⁸³.

Na década de 1920 o grave quadro de exploração da mão-de obra indígena na região andina já chamava a atenção da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Em estudos preliminares sobre as condições de trabalho das chamadas “populações nativas” das colônias europeias ao redor do mundo, a OIT observara que em geral as mesmas eram obrigadas a abandonar suas terras ancestrais “*para converter-se em trabalhadores sazonais, migrantes, em condições de servidão ou a domicílio e, por conseguinte, expostos às formas de exploração no*

¹⁸² WOLKMER, Antônio Carlos e FAGUNDES, Lucas Machado. **Tendências Contemporâneas do constitucionalismo latino-americano: estado plurinacional e pluralismo jurídico**. Pensar, Fortaleza, v.16, n.2, p.371-408, jul./dez. 2011, p.375.

¹⁸³ MITRE, Antônio. “**Estado, nação e território...**”. *Op. Cit.*, pp. 211-212.

trabalho”¹⁸⁴. Em 1926 a Organização formou um Comitê de Especialistas para aprofundar as investigações e, diante do panorama encontrado, reconheceu a necessidade de estender a sua ação protetiva aos trabalhadores indígenas¹⁸⁵.

Nesse contexto o silêncio ou o tratamento subordinado dos indígenas continuava regra entre as constituições latino-americanas no início do século XX, inclusive em países de maioria indígena, como Bolívia, Guatemala, Peru e México. Uma situação que refletia bem os sentimentos de desprezo e desconsideração das elites políticas e culturais sobre os indígenas, próprios da colonialidade das estruturas jurídico-políticas do Estado, e que seriam postas em observação por Manuel Gamio. Presidente da delegação Mexicana no II Congresso Científico Panamericano e XIX Congresso de Americanistas realizado em Washington, em 1915-16, Gamio apontou o fato de que as delegações junto aos eventos eram representativas de apenas 25% da composição étnica e cultural dos respectivos países, fazendo presentes apenas “*el idioma español y el portugués y la raza y la civilización de origen europeo*”. Observou que “*el 75% restante: los hombres de raza indígena, de lengua indígena, de civilización indígena, no fueron representados*”, e concluiu afirmando que, *verbis*,

*para el llamado mundo civilizado en general, pasa inadvertida la existencia de esos setenta y cinco millones de americanos ya que se desconocen los idiomas que hablan, se ignoran las características de su naturaleza física y no se sabe cuáles son sus ideas éticas, estéticas y religiosas, sus hábitos y costumbres*¹⁸⁶.

Mesmo sendo defensor da incorporação dos indígenas à cultura nacional, Gamio criticou o processo de construção das identidades nacionais nos Estados latino-americanos em bases unicamente europeias: “*se pretendió esculpir la estatua de aquellas patrias con elementos raciales de origen latino y se dio al olvido, peligroso olvido, a la raza indígena*”¹⁸⁷.

¹⁸⁴ ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO – OIT. **Antecedentes de la labor de la OIT respecto de los pueblos indígenas y tribales**”. Disponível em: < <http://www-ilo-mirror.cornell.edu/public/spanish/indigenous/background/index.htm> >.

¹⁸⁵ Dessa preocupação resultou, em 1930, a adoção da Convenção n.º 29 sobre Trabalho Forçoso, que se encontra ratificada atualmente por 173 países, inclusive o Brasil. Mais tarde a OIT retomou os seus estudos sobre o tema dos trabalhadores indígenas, coordenando de 1952 até 1972 o Programa Indigenista Andino, desenvolvido na Argentina, Bolívia, Chile, Colômbia, Equador, Peru e Venezuela, publicando em 1953, o livro “*Populações Indígenas: Condições de Vida e de Trabalho das Populações Aborígenes nos Países Independentes*”. Foi durante o programa, em 1957, que a organização adotou a sua primeira Convenção sobre Populações Indígenas e Tribais, a chamada Convenção 107, cujo paradigma integracionista teria grande influência sobre o constitucionalismo latino-americano até fins da década de 1980. Cf. MACKAY, Fergus. **Los Derechos de los Pueblos Indígenas en el Sistema Internacional. Una Fuente Instrumental para las Organizaciones Indígenas**. Lima: Asociación Pró-Derechos Humanos - APRODEH: Federación Internacional de Derechos Humanos - FIDH, 1999; p.146.

¹⁸⁶ GAMIO, Manuel. **Forjando Patria**, *Op. Cit.*, pp.9-10.

¹⁸⁷ Idem, pp.5-6.

Foi só no Primeiro Pós-Guerra que houve um significativo aumento no número de reformas ou novos textos constitucionais que passaram a dispor explicitamente sobre a questão indígena. Para tanto teriam contribuído os debates travados no II Congresso Científico Panamericano, em 1915¹⁸⁸, que a partir de proposta da delegação mexicana presidida pelo próprio Gamio, adotou uma resolução no sentido de estimular os países de maioria populacional indígena a revisarem as suas constituições a fim de incluírem o atendimento às necessidades daquelas populações¹⁸⁹.

Mas o Segundo Pós-Guerra encontraria ainda novos textos ou reformas sem nenhuma palavra a respeito¹⁹⁰, o que nos leva a concluir que já no século XX fez parte do panorama histórico do constitucionalismo latino-americano certa resistência em reconhecer a presença das populações indígenas. De modo geral, nos casos em que houve o rompimento com o silêncio, houve também a confirmação do lugar dos indígenas como colonizados, o que ia desde a sua condição enquanto paisagem, à de mero objeto desta paisagem. Em alguns casos os indígenas seriam apontados quase que como um lugar, uma referência geográfica¹⁹¹, mas no geral eram citados enquanto objeto desta paisagem, na categoria de habitante em estado selvagem ou incivilizado¹⁹².

¹⁸⁸ Conforme Gamio (**Forjando Patria**. *Op. Cit.*, pp.129-130) este teria considerando entre outras coisas o fato de as Constituições de quase todos os países latino-americanos serem “*copia más o menos fiel de Constituciones y leyes europeas o norteamericana*” (2.º), de que em grande parte destes países o maior contingente populacional seria constituído por indígenas, vivendo “*disgregados del conjunto nacional*”, gerando, portanto, uma situação de instabilidade social, já que “*las mismas constituciones y leyes que forzadamente lo rigen, vedan, por exóticas e inapropiadas, su desenvolvimiento*” (4.º).

¹⁸⁹ A Resolução dispunha que: “*Sugiérase a las Repúblicas latino americanas, en las que predomina la población indígena, la conveniencia de revisar las Constituciones vigentes, a fin de que respondan a la naturaleza y necesidades de todos los elementos constitutivos de la población y pueda alcanzarse el desarrollo armónico e integral de la misma, fortaleciéndose así, positivamente, lo que es base del verdadero pan-americanismo*” (Cf. GAMIO, Manuel, *Op. Cit.*, p.130)

¹⁹⁰ O alvorecer do novo século encontrou as constituições do **Chile** (1933), **México** (1857), **Peru** (1879), **Bolivia** (1880), **Colômbia** (1886), **Brasil** (1891), **Venezuela** (1893), e **República Centro-americana** (1898) ou completamente silentes em relação aos indígenas, ou colocando-os na condição de potenciais inimigos ou subordinados. No período imediatamente anterior à Primeira Grande Guerra, o silêncio continuou nos textos da **Nicarágua** (1910 e seguintes) e, durante a Primeira Guerra, nas Constituições do **México** (1917) e **Costa Rica** (1917). Após a Primeira Grande Guerra mantiveram-se omissos o **Chile** (1925), **Honduras** (1924), **El Salvador** (1939) e **Nicarágua** (1939). Ao longo da Segunda Grande Guerra silenciaram as constituições do **Paraguai** (1940) e **El Salvador** (1944 e 1945). No Segundo Pós-Guerra foram omissas a respeito dos indígenas as constituições da **Nicarágua** (1948, 1950), **Argentina** (1949), **Costa Rica** (1949), **El Salvador** (1950, 1962), **Honduras** (1957, 1965), e **Bolivia** (1967). Chamam a atenção as resistências de países da América Central, bem como do **Chile**, que nunca reconheceu constitucionalmente a existência de populações indígenas em seu território.

¹⁹¹ Como a alusão das constituições da **Nicarágua** (1905 e 1911) a “*regiones despobladas o habitadas por indígenas no civilizados*” (art. 80, inc. 33).

¹⁹² A exemplo das constituições da **Venezuela** (1901 e 1909) que excluía do cômputo da base da população para efeito de definição de representatividade perante a Câmara dos Deputados, “*los indígenas que viven en estado selvage*” (arts.34 e 38, respectivamente).

Nas constituições e reformas anteriores à Primeira Grande Guerra, a atenção que os indígenas deveriam receber do Estado viria na forma de eliminação de sua condição selvagem e incivilizada, geralmente por meio do trabalho de conversão ao catolicismo¹⁹³. A partir do Pós-Guerra o próprio Estado assumiria tal atribuição, por meio da educação escolar¹⁹⁴, da elaboração de um aparato legislativo próprio¹⁹⁵, da delegação de responsabilidades a agentes políticos¹⁹⁶ e setores da administração pública¹⁹⁷. As ações, sempre voltadas para a perspectiva integracionista, reservariam apenas um espaço marginal e passageiro para a existência da diversidade, materializando aquele modelo denominado por Ferrajoli como de “*homologación jurídica de las diferencias*”, ou seja, quando estas, embora reconhecidas no plano fático, são “*devaluadas e ignoradas en nombre de una abstracta afirmación de igualdad*”, e, assim, submetidas a um projeto de neutralização e integração¹⁹⁸. Iniciava-se aí, em alguns casos, uma abertura para o uso da “*lengua aborígen*” na educação escolar, como na Constituição Ecuatoriana de 1945 (art. 143), mas apenas como método da facilitação do projeto maior de integração à “cultura nacional”, homogênea. Neste sentido, soava como exemplar a Carta Guatemalteca de 1945 (art. 80) que chegava a mencionar como propósito da educação, “*promover el mejoramiento étnico*” de sua população, majoritariamente indígena. O esforço de incorporação dos indígenas à comunidade nacional seria objetivo recorrente no constitucionalismo latino-americano em quase toda a extensão do século XX¹⁹⁹, consistindo na tônica dos discursos do Primeiro Congresso Indigenista Interamericano, em Patzquaro, México, em 1940, e no eixo da Convenção 107 da OIT, de 1957.

¹⁹³ A civilização dos indígenas através de missões religiosas e a conversão ao catolicismo foram previstas pelas Constituições da **Venezuela** (1909 e 1914) e **Argentina** (1898, 1956, 1972).

¹⁹⁴ A Constituição da **República Centro-americana** (1921) atribuía ao Estado “*proveer de enseñanza adecuada a los indios*”, para que adquirissem “*una amplia instrucción primaria, industrial y agrícola*” (art. 168). As **Bolivianas** (1938 e 1945) previam a criação de “*núcleos escolares indígenas*” de “*carácter integral abarcando los aspectos económico, social y pedagógico*” (art. 167). Para a **Guatemala** de 1945 uma das funções cardeais da educação seria “*promover el mejoramiento étnico*” (art. 80).

¹⁹⁵ A Constituição **Peruana** de 1920 atribuía ao Estado a tarefa de proteger a “*raza indígena*” e ditar “*leyes especiales para su desarrollo y cultura en armonía con sus necesidades*” (art. 58). Anos depois a Constituição Brasileira de 1934 colocava sob a responsabilidade do legislativo da União a tarefa de legislar sobre a “incorporação dos silvícolas à comunhão nacional” (art. 5º, XIX, “m”).

¹⁹⁶ Em 1929 a Constituição do **Ecuador** previu na composição do Senado a existência de “*un Senador para la tutela y defensa de la raza india*” (art.33).

¹⁹⁷ A Constituição **Ecuatoriana** de 1929, designava aos Poderes Públicos proteger “*a la raza india orden a su mejoramiento en la vida social, muy especialmente en lo relativo a su educación y condición económica*” (art. 167), e em 1933 a Carta **Peruana** falava sobre a criação de conselhos técnicos de cooperação administrativa em diversas áreas, entre as quais a de “assuntos indígenas” (art. 181).

¹⁹⁸ FERRAJOLI, Luigi. “**Igualdad e Diferencia**”. *Op. Cit.*, p.75.

¹⁹⁹ De modo textualmente mais explícito nas **Cartas brasileiras** de 1934 (art. 5º, m), 1946 (art. 5º, r), 1967 (art. 8º, inc. XVII, o), e Emenda Constitucional n.º 1/69 (art. 8º, inc. XVII, o), **Ecuatoriana** de 1946 (art. 185, o) e **Guatemala** de 1965 (arts. 110 e 129, inc. 23).

Para Gamio, que via a cultura indígena pré-hispânica como “*retrasada con respecto a la civilización contemporánea*” pelas vantagens do aparato científico desta²⁰⁰, a matemática era clara. Consistindo os indígenas uma maioria numérica, a formação da nacionalidade só seria possível com a sua incorporação. Não haveria a formação da verdadeira identidade nacional nos países latino-americanos apenas com a consideração à formação étnica e cultural de origem europeia ou mesmo com a fusão racial. Ou seja, não seria possível a ideia de “pátria” com a exclusão dos indígenas.

Uma das primeiras questões a serem compreendidas neste contexto é a temática dos direitos territoriais. A partir da década de 1920 as terras indígenas passariam a ser objeto de atenção especial nos textos constitucionais que reconheceriam, em alguns casos, a propriedade coletiva pelas comunidades indígenas, e as gravariam com cláusulas protetivas como as da imprescritibilidade e inalienabilidade²⁰¹. Neste momento algumas constituições atribuiriam personalidade jurídica às comunidades indígenas a fim de garantir juridicamente a reivindicação das terras expropriadas em fins do século XIX²⁰². Mas o reconhecimento constitucional dos direitos territoriais indígenas não significava a sua garantia enquanto espaços de reprodução dos modelos indígenas de organização social, cultural, política e religiosa. Pelo contrário, na perspectiva integracionista a proteção às terras indígenas, além de limitada, visava garantir apenas as condições de sua sobrevivência física pelo tempo necessário à concretização do projeto de sua incorporação à cultura nacional. Esta incorporação seria posta em marcha em diversas frentes, enquanto os espaços de liberdade e igualdade constitucionalmente reconhecidos se revelariam espaços de exclusão e negação.

²⁰⁰ GAMIO, Manuel. *Op. Cit.*, p.172.

²⁰¹ Sobretudo as Constituições do **Peru** (1920, *art.41*; 1933, *arts.193, 208, 209 e 211*), **Ecuador** (1929, *art.144*), **Brasil** (1934, *art. 129*; 1937, *art.154*; 1946, *art.216*; 1967, *arts. 4.º e 186*), **Honduras** (1936, *art. 155*), **Guatemala** (1965, *art.133*), e **Panamá** (1972, *arts. 122 e 123*). No caso do Brasil a propriedade das terras foi atribuída unicamente à União Federal, reconhecendo-se às comunidades indígenas apenas os direitos de posse permanente e de usufruto exclusivo das riquezas naturais nelas existentes.

²⁰² A primeira iniciativa neste sentido veio com a Constituição Peruana de 1920 (art.58). De acordo com La Peña, teria sido uma estratégia do Presidente Leguía para combater a influência política dos latifundiários. Fracassara tanto em razão do não reconhecimento legal da “existência das autoridades tradicionais (os antigos *varayok* ou *alcaldes da vara*)”, que eram, então, substituídos pelos “agricultores modernizadores locais, interessados em usar as propriedades comunais para ampliar seus próprios empreendimentos econômicos”, quanto pela complexidade dos procedimentos envolvidos. [LA PEÑA, Guillermo. *As mobilizações rurais na América Latina após 1920*. In: BETHELL, Leslie (Org.). **História da América Latina**. Vol. VII: A América Latina após 1930: Estado e Política. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009, p.380]. O reconhecimento da personalidade jurídica foi mantido na constituição peruana de 1933 (arts. 193 e 207), e incorporado pelas constituições bolivianas (1938, 1945, e 1947) e Mexicana (1998, art.27). Daí em diante estendeu-se para outros textos constitucionais.

Embora de modo geral ainda mantendo a posição privilegiada do catolicismo junto aos Estados²⁰³, as primeiras constituições e reformas havidas no século XX abriram-se paulatinamente à liberdade religiosa com a permissão ao exercício tanto público quanto privado dos cultos não católicos. Tratava-se, contudo, de liberdade relativa, sob o olhar atento e vigilante do Estado. Embora em tese fossem permitidas, essas práticas religiosas tinham geralmente a sua legitimidade condicionada à exigência de compatibilidade com padrões morais impostos pela cultura dos grupos dominantes. O direito à liberdade de culto, para ser efetivo, deveria se pautar pelo respeito a critérios subjetivos e imprecisos como “moral”, “bons costumes”, “ordem pública” e “valores cristãos”. Provavelmente as práticas religiosas indígenas e de matriz africana, vistas sob o olhar das relações coloniais de poder como selvagens e demoníacas, foram consideradas distantes de tais critérios, ficando fora do raio de abertura constitucional para com a exteriorização pública e coletiva da diversidade religiosa²⁰⁴.

Enquanto isso, a cidadania, posta como condição para o exercício de direitos políticos e acesso a cargos e funções públicas, embora perdendo muitas das restrições anteriormente previstas²⁰⁵, continuava de modo geral presa à exigência da alfabetização e do uso do “idioma pátrio”. A partir de 1945, com as cartas da Guatemala e do Equador, algumas constituições que expressamente reconheceram a presença indígena na base territorial de seus estados preocuparam-se em deixar explícito o idioma oficial do país²⁰⁶: sempre o espanhol ou castelhano, nunca as línguas indígenas. Estas até chegariam a ser constitucionalmente reconhecidas, mas apenas a título de “elementos da cultura nacional” no país, ou seja, um dado cultural a ser protegido, porém sem qualquer importância de natureza política ou jurídica.

²⁰³ Muitas constituições latino-americanas da primeira metade do século XX, ao mesmo tempo em que estenderam a liberdade de culto em relação às outras confissões, procuraram manter garantias e privilégios historicamente concedidos à religião católica. Assim, por exemplo, as constituições **bolivianas** de 1938 a 1995 declararam reconhecer e sustentar a religião católica, apostólica e romana. A Constituição **peruana** de 1933 afirmava ser dever do Estado protegê-la, enquanto que as constituições **venezuelanas** de 1901 a 1945 garantiam a manutenção do Patronato.

²⁰⁴ Na descrição de Gamio relativa ao México no início do século XX, apesar da imensa maioria católica, “desgraçadamente nem todos seriam sensatamente católicos”. Entre os não sensatamente católicos estariam os “Católicos pagãos”, ou seja, indígenas convertidos, mas ainda praticantes dos antigos cultos pré-colombianos. Estes constituiriam a maioria da população, sendo descritos por Gamio como “*social e intelectualmente el elemento inferior, el que requiere veinte, cincuenta o más años para adquirir la religión, el idioma y la cultura que les son indispensables para poder incorporarse a la civilización contemporánea universal*”.

²⁰⁵ Entre as exigências constitucionais para a cidadania, remanescentes do modelo adotado ao longo do século XIX, e que se referem a uma apreciação valorativa dos modos de vida e de determinadas condições socioculturais de amplas parcelas da população, podemos citar o “*modo honesto de vivir*” (**México**, 1917, art. 34, ainda vigente), e o exercício de “*profesión, arte u oficio*”, ou “*otro médio legítimo y conocido de subsistencia*” (**Colômbia**, 1866, art. 15, vigente até o advento da Carta de 1991.).

²⁰⁶ De 1945 até fins da década de 1970, as Constituições e reformas da **Guatemala** (1945, art. 4.º), **Equador** (1945, art. 5.º, 1967, art. 7.º), **Paraguai** (1967, art. 5.º), **Panamá** (1972, e reformas de 1978, art. 7.º), **Costa Rica** (1949 e reformas de 1975, art. 76) e **Peru** (1978, art. 83), preocuparam-se em explicitar o espanhol ou o castelhano como idioma *oficial* das respectivas repúblicas.

Algumas destas constituições até admitiriam o ensino bilíngue nas escolas situadas nas regiões de maioria indígena, mas conforme a perspectiva integracionista predominante, “*para que el educando conciba en su propio idioma la cultura nacional y practique luego el castellano*”²⁰⁷.

Durante boa parte do século XX o *saber ler e escrever* seria ao menos uma condição predominante, entre as Constituições Latino-americanas, para o exercício do sufrágio²⁰⁸. A exigência continuaria funcionando tanto como barreira de acesso ao exercício dos direitos políticos da grande maioria dos indígenas, quanto como mecanismo de homogeneização, de assimilação à chamada “cultura nacional”. Na medida em que era colocada como condição constitucional para o exercício do direito ao voto, a alfabetização seria também um objetivo a ser perseguido. Tratava-se, contudo de alfabetização na língua oficial do país, língua do colonizador, tornando a sujeição dos indígenas à incorporação em única forma possível de participação política nas esferas representativas de poder e produção de juridicidade.

Esta mesma perspectiva homogeneizante continuou presente tanto na lógica do exercício da democracia representativa adotada pelos Estados latino-americanos, quanto na do sistema de produção da justiça. A formulação predominante de que o “povo não delibera nem governa senão por meio de seus representantes e autoridades *legalmente criados* pela Constituição ou pela legislação infraconstitucional e legalmente escolhidos”, continuou com raras exceções ao longo de quase todo o século XX, pondo à margem da legalidade as formas próprias de participação política e de autogoverno das comunidades indígenas em todo o continente²⁰⁹. A ideia de que as únicas autoridades com poder de decisão e de representação política dos interesses populares, e de que os únicos sistemas jurídicos de solução de conflitos fossem aqueles expressamente previstos pelo próprio Estado, chocava-se com os modelos tradicionais e informais de autoridade, de participação política e de sistemas de justiça,

²⁰⁷ ECUADOR, Constitución Política. 25. Mai.1967, art.38.

²⁰⁸ As Constituições **brasileiras** de 1934 e 1937, além da menoridade, excluíaam do direito ao voto daqueles que se encontrassem em situação de mendicância (arts. 108, § ún. e 117, §ún., respectivamente.).

²⁰⁹ Exemplos eloquentes desta perspectiva restritiva do regime representativo fundado em bases eurocêntricas e homogeneizantes são dados pelas constituições da **Argentina** (1853) e do **Chile** (1925), ambas reformadas e ainda vigentes. A primeira afirma que “*El pueblo no delibera ni gobierna, sino por medio de sus representantes y autoridades creadas por esta Constitución*” (art.22). A segunda determina, sob pena de sedição, que “*ninguna persona o reunión de personas pueden tomar el título o representación del pueblo, arrogarse sus derechos, ni hacer peticiones en su nombre*” (art. 3º), e que, sob pena de nulidade, “*ninguna magistratura, ninguna persona, ni reunión de personas pueden atribuirse, ni aún a pretexto de circunstancias extraordinarias, otra autoridad o derechos que los que expresamente se les hayan conferido por las leyes*” (art. 4º). Podemos considerar que para as comunidades indígenas, sobretudo do povo Mapuche, localizado em ambos os países e nunca conquistado, seria um claro recado da negação de qualquer pretensão de legitimidade às suas autoridades tradicionais, formas de autogoverno e representatividade perante aqueles Estados.

oriundos das próprias comunidades indígenas, e a respeito dos quais desde o século XIX não havia previsão, constitucional ou legal.

Com suas formas próprias de organização social e política em situação de invisibilidade constitucional, as comunidades indígenas teriam, em tese, a possibilidade de utilização das formas legalmente previstas de representação política, tanto no legislativo quanto no executivo. Ocorre que as regras previstas para o acesso a este tipo de representação implicavam em dificuldades quase sempre intransponíveis, que se iniciavam já na exigência de sufrágio universal e de vinculação partidária.

Junto ao legislativo, as regras do sufrágio universal tornavam praticamente inviáveis as pretensões de representação específica dos segmentos populacionais indígenas. Ao mesmo tempo, para muitos textos constitucionais os partidos políticos consistiam nas únicas formas associativas com legitimidade para canalizar a formulação de propostas ou o exercício da representatividade junto ao executivo e ao legislativo²¹⁰. A disputa em sufrágio universal e o pertencimento a algum partido seriam assim as primeiras dificuldades a serem superadas para o acesso a um cargo eletivo. No caso das comunidades indígenas, de muito difícil superação.

Outro tipo de dificuldades viria com os requisitos de acesso aos cargos eletivos. Grande parte dos textos constitucionais requeria como condição para a cidadania, a alfabetização do indivíduo, algo pouco provável aos indígenas devido às condições de desigualdade socioeconômica a que estavam submetidos e à subalternidade imposta às suas línguas maternas. Os poucos que conseguiriam romper a barreira o fariam exatamente em razão da assimilação do castelhano e do distanciamento em relação a suas comunidades de origem, colocando-se para estas em situação de *“renegados”*, que *“no comprendían, no ‘sentían’, las urgentes necesidades físicas e intelectuales de sus antiguos hermanos a quienes consideraban como seres irredentos e incultos”*²¹¹. Como disse Fanon, o colonialismo atuaria como *“empresa de desvalorización de la historia anterior a la colonización”*, fazendo o colonizado *“confesar*

²¹⁰ Exceções à regra do voto universal e vinculação partidária vieram com as Constituições do **Equador** (1929 e 1945) e **Brasil** (1934). A primeira (art.33) previa senadores representantes das províncias, um *“para la defensa de la raza india”*, e quinze “funcionais”, representantes de instituições diversas. Em 1945 o **Equador** (art.23) dividiu a composição do Legislativo em duas partes distintas: um grupo de deputados representantes das províncias, eleitos mediante sufrágio popular e secreto, e um segundo grupo, composto por deputados “funcionais”, eleitos conforme o disposto em lei e representativos de diversos setores, entre os quais de organizações indígenas. Já a Constituição **Brasileira** de 1934 (art.23), ao definir a Câmara dos Deputados como representação do povo e das organizações profissionais, previu como formas de acesso a escolha dos primeiros mediante o sistema proporcional e sufrágio universal, igual e direto, e a escolha dos segundos pelas próprias organizações, conforme a lei. A partir de 1937, com o “Estado Novo”, tal previsão não mais retornaria ao constitucionalismo brasileiro.

²¹¹ GAMIO, Manuel. *Op. Cit.*, p.136.

*abiertamente la inferioridad de su cultura (...)*²¹². Daí que o constitucionalismo liberal e eurocêntrico só garantiria algum espaço de participação política ao indígena na condição de indivíduo, de indivíduo mutilado, desenraizado de suas origens e valores sócio-culturais, e não àqueles que mantivessem sua vinculação à coletividade de origem.

Assim, ao longo do século XX os indígenas, com suas identidades próprias e distintas daquela preconizada pelo Estado nacional, seriam mantidos distantes do direito de participação política nos regimes representativos²¹³, o que levaria ao aprofundamento do fosso entre as instâncias políticas constitucionalmente previstas e a realidade das comunidades. No México, por exemplo, *“las Cámaras nunca supieron cuáles eran las condiciones y las necesidades de los mayas en Yucatán, Quintana Roo, Campeche, Tabasco y Chiapas; (...); de todas esas familias de indígenas que numeran varios millones de criaturas*²¹⁴.

Além disso, o não reconhecimento das formas indígenas de autoridade e de organização social, e a atribuição exclusiva do poder de deliberação judicial às instâncias constitucionalmente previstas, mantiveram invisíveis, senão clandestinas, as suas formas próprias de juridicidade. O predomínio da concepção monista de justiça, e do direito como produção única e exclusiva do aparelho burocrático do Estado, negou também às comunidades indígenas a validade e a legitimidade de suas decisões.

A trajetória constitucional latino-americana foi, portanto, a trajetória da própria ideia da nação enquanto expressão da identidade sociocultural e política homogênea dos cidadãos vinculados à base territorial do Estado. Uma identidade eurocentrada, e, por isso mesmo, colonial, erguida na negação, na subordinação e na perspectiva de desaparecimento das diversas formas de saber e de identidade dos povos indígenas. No constitucionalismo das elites *criollas* latino-americanas a presença indígena, quando admitida, seria tolerável apenas passageiramente. Além de não reconhecida como portadora de valores legítimos e válidos, representaria o risco sempre presente de corrosão dos valores da racionalidade moderna. Na perspectiva das relações coloniais de poder, o projeto de construção de uma identidade nacional homogênea e eurocêntrica não poderia prosperar assumindo elementos valorativos, experiências, práticas e saberes do colonizado, isto é, do selvagem, do incivilizado, do não

²¹² FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. *Op. Cit.*, pp.168 e 190.

²¹³ No México, mesmo adotando teses evolucionistas **Gamio** reconheceu o caráter teórico da representação política em vigor. Defendeu que uma representação em “condições de legitimidade democrática” envolveria *“representar legitimamente a las diversas agrupaciones étnicas de nuestra población, los legisladores respectivos deben ser nombrados por ellas y pertenecer a ellas, o, cuando menos estar intimamente compenetrados con su manera de ser”*. Defendeu também que o próprio sistema de escolha fosse *“el que elijan dichas agrupaciones, aunque parezca muy primitivo”* (GAMIO, M., **Forjando Patria**. *Op. Cit.*, p.135.).

²¹⁴ Idem, p.135.

reduzido, do errante, do pagão; enfim, do indígena. Como observa Fanon, para o colonizador “*las costumbres del colonizado, sus tradiciones, sus mitos, sobre todo sus mitos, son la señal misma de esa indigencia, de esa depravación constitucional*”²¹⁵ representada pelo mundo do indígena, mundo do colonizado.

O perfil marcadamente eurocêntrico e homogeneizante das constituições latino-americanas do século XIX no que toca à questão da diversidade social, cultural, étnica, linguística e política indígena, chegou aos anos mil e novecentos através da manutenção do silêncio sobre os indígenas ou mediante a confirmação de seu lugar enquanto colonizados, na continuação daquelas restrições ao exercício de sua liberdade religiosa, cidadania, autogoverno e participação política. A república, assim como a monarquia, revelou-se para as comunidades indígenas como construção política de exclusão e negação. Os ideais de liberdade e igualdade com os quais nascera, como promessas não cumpridas. Como afirma Herbert Klein, “enquanto falava de igualdade, a elite praticava a discriminação”²¹⁶. Afirmo, portanto, que o constitucionalismo latino-americano teve um importante papel no processo de construção, pela negação e pela imposição, de uma identidade nacional pretensamente homogênea, configurando a uni-nacionalidade como modelo de dominação colonial. Se a nação configura, como afirma Anderson²¹⁷, uma comunidade imaginada, certamente as nações latino-americanas, desde o seu surgimento no início do século XIX, não o foram pelos povos indígenas habitantes de seus territórios. Isso significa dizer que nem a nação boliviana, nem a nação equatoriana, nem a brasileira, por exemplo, se constituem enquanto fruto do sonho, do desejo, da imaginação dos povos indígenas ali habitantes.

Na América Latina não recaíram sobre os indígenas apenas “*los tres siglos de vejaciones coloniales*” ou “*los cien años de vejaciones ‘independentistas’*” de que falava Gamio²¹⁸, aos quais poderíamos acrescentar mais cem anos de vexações “incorporativistas”. O que recaiu e recai ainda sobre os indígenas no continente é o peso de mais de cinco séculos de vexações produzidas por relações coloniais de poder.

1.4. O “Estado-nação” na América Latina: um conceito em crise ou a colonialidade tornada visível?

Como vimos anteriormente, de acordo com a corrente “modernista” dos estudos sobre o Estado nacional, a importância da constituição da “nação” como uma identidade homogênea,

²¹⁵ FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. *Op. Cit.*, p.30.

²¹⁶ KLEIN, Herbert. “**O fim da sociedade colonial...**”. *Op. Cit.*, p.189.

²¹⁷ ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**. *Op. Cit.*

²¹⁸ GAMIO, Manuel. **Forjando Patria**. *Op. Cit.*, p. 39.

mesmo que imaginada e delimitada pela base territorial do Estado, estaria na sua capacidade de aglutinar os indivíduos em torno da ideia de um projeto comum de existência política, econômica, etc., capacidade sem a qual o próprio Estado moderno não subsistiria. Pensar a nação como identidade única, homogênea, seria favorecer o processo de integração social e política dos indivíduos, algo absolutamente necessário como garantia da existência do Estado enquanto ente soberano.

Neste sentido, Habermas entende que o Estado nacional surgiu como forma fundamental de integração social, num contexto histórico marcado pela eliminação das antigas bases, estamentais, religiosas e particularistas, de configuração da sociedade. Naquele momento, a ideia de uma sociedade culturalmente homogênea no marco territorial do Estado teria sido necessária inclusive para tornar viável a constituição de “um novo plano de integração social, mais abstrato, pela via do estabelecimento da cidadania democrática”²¹⁹. Ou, como afirma Baumann, pela “necessidade de criar uma ordem não mais reproduzida automaticamente pelas ‘sociedades de familiaridade mútua’”, a fim de “estabelecer os alicerces de suas novas e desconhecidas pretensões à legitimidade”²²⁰.

Atualmente, contudo, num contexto marcado pela globalização, o papel integrador historicamente desempenhado pelo Estado estaria sensivelmente desgastado e posto em dúvida. Nas palavras de Habermas, o Estado nacional estaria hoje “desafiado internamente, pela força explosiva do multiculturalismo”, ou seja, pela quebra do padrão de homogeneidade étnica e cultural, real ou imaginada, que lhe seria característica, e a sua progressiva substituição pelo reconhecimento da diversidade ou da multiplicidade de formas de vida:

Em nossas sociedades pluralistas, (...), **convivemos hoje** com evidências cotidianas que se distanciam cada vez mais do caso modelar do Estado nacional com uma população culturalmente homogênea. **Cresce a multiplicidade de formas culturais de vida, grupos étnicos, confissões religiosas e diferentes imagens de mundo**²²¹ (Grifei.).

Tal observação não é isolada. Sobretudo em razão do fenômeno da globalização, o peso da diversidade nas sociedades contemporâneas, não apenas de natureza étnica e cultural mas em suas mais diversas formas, tem sido abertamente reconhecido pelos estudiosos dos mais diversos campos e perspectivas políticas, ideológicas e filosóficas. A questão da identidade, associada à diversidade, hoje atinge o Estado de modo inescapável, tendo como motivação

²¹⁹ HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro*. *Op. Cit.*, p.136.

²²⁰ BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2005; p.25.

²²¹ HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro*. *Op. Cit.*, p.140.

tanto a curva ascendente das reivindicações nacionalistas e regionalistas, quanto as migrações inter e intra continentais em suas diversas formas. Longe de se tratar de um fenômeno fugaz, essa diversidade passaria inevitavelmente a fazer parte da vida cotidiana das sociedades atuais, contribuindo para levar ao limite a capacidade de integração social que até então, segundo Habermas, teria sido suprida com êxito pelo Estado nacional. E “não há”, adverte, “nenhuma alternativa a isso, a não ser que se pague o preço normativamente insuportável de purificações étnicas”²²², perspectiva obviamente fora de questão sociedades democráticas e republicanas. “Por isso”, continua ele,

o republicanismo tem de aprender a andar com as próprias pernas. Nele, **é essencial que o processo democrático também se preste como fiança** da integração social de uma sociedade que se mostra cada vez mais diferenciada e autonomizada²²³ (Grifei.).

Ou seja, se em sua origem o papel integrador do Estado consistia em oferecer a unidade (nacional) como um amálgama em substituição às antigas formas de vida representadas pela sociedade estamental e feudal, agora ele é desafiado a se tornar capaz de manter a integração mas agora garantindo, republicana e democraticamente, o lugar da diversidade. E conclui:

Em uma sociedade que é pluralista no que diz respeito à cultura e às visões de mundo, esse papel de fiador **não pode ser transferido** dos planos da formação política da vontade e da comunicação pública **ao substrato aparentemente natural de um povo pretensamente homogêneo**. Por trás de uma fachada como essa, iria esconder-se apenas **a cultura hegemônica de uma parcela dominadora da sociedade**²²⁴ (Grifei.).

As preocupações habermasianas com o futuro do Estado-nação têm como foco as transformações contemporâneas do Estado na Europa ocidental, especialmente relacionadas às alterações sociais e políticas geradas pelo fenômeno da imigração e à possibilidade de sua configuração no plano político-constitucional. Tais preocupações trazem um significado importante no que diz respeito à realidade latino-americana: fazer ver que o modelo de Estado como representação de uma pseudo unidade étnico-cultural, não constitui unanimidade nem mesmo entre aqueles que, como Habermas, têm a modernidade como um projeto cujas possibilidades não foram ainda esgotadas. Em outras palavras, a concepção hegemônica do Estado-nação que, como vimos anteriormente, foi importada para o continente americano e

²²² HABERMAS, Jürgen. **A Inclusão do Outro**. *Op. Cit.*, p.140.

²²³ Idem, p.140.

²²⁴ Idem, p.140-141

aqui sufocou e submeteu à invisibilidade as identidades e modos de vida dos povos indígenas, se encontraria, hoje, em crise.

Há contudo quem compreenda, como Luigi Ferrajoli, que a globalização, ao invés de levar o Estado-nação à crise pela perda de sua capacidade integradora em razão da complexidade multicultural, estaria, na verdade, operando como um elemento de visibilização de uma incapacidade que seria, na verdade, inerente ao próprio Estado. “*La globalización*”, entende Ferrajoli, “*está revelando (...) el carácter artificial de los Estados, (...) y lo insostenible de su pretensión de subsumir pueblos y naciones dentro de unidades forzadas que niegan las diferencias y las identidades comunes*”. Na visão do autor o Estado, ao invés de representar um fator de integração, representaria, de modo contrário, um “*factor de inclusión forzada y de indebida exclusión, de unidad ficticia y a la vez de división*”²²⁵. Ou seja, Ferrajoli chama a atenção para o fato de que a complexidade e as tensões geradas pela diversidade étnica e cultural já estariam presentes no seio dos Estados nacionais, que configurariam, na verdade, espaços de opressão e sujeição dos grupos étnica e culturalmente diferenciados, não fazendo a globalização nada mais do que tornar visível tal situação.

Como acabamos de ver no tópico precedente (1.3), não é de “hoje” que os Estados nacionais na América Latina são confrontados com um quadro de grande diversidade (étnica, cultural, religiosa, etc.). Tal diversidade, descrita por Habermas como uma característica nova no tecido social encerrado nas fronteiras territoriais dos Estados nacionais da Europa ocidental, não é de modo algum uma novidade nos países latino-americanos, muito menos naqueles aqui mais especificamente abordados (Bolívia, Equador e Brasil).

Em tais países, a referência a uma “*multiplicidade de formas culturais de vida, grupos étnicos, confissões religiosas e diferentes imagens de mundo*” sempre foi uma realidade. Uma realidade sempre presente nas ruas, nos becos, nos morros, nas favelas, nas aldeias nos terreiros, nas ribeiras, nas praias e sertões. Isso a despeito de que, não reconhecida pelo Estado, não tenha sido historicamente vista e observada nas universidades, nos tribunais, nos parlamentos, nos palácios dos poderes executivos e nas instâncias diversas da administração pública. Na América Latina a sociedade sempre foi portadora da diversidade étnico-cultural. O Estado, contudo sempre foi cego a tal realidade em termos de reconhecimento de direitos, constituindo-se como espaço de representação de um grupo étnico cultural específico, representativo não da diversidade, mas da suposta identidade nacional homogênea.

²²⁵ FERRAJOLI, Luigi. “**Sobre Los Derechos Fundamentales. Ensayos Escogidos**”. In Miguel CARBONELL (Ed). *Teoría del Neoconstitucionalismo*. Madrid: Editorial Trotta, 2007, p.75-79.

A “*força explosiva do multiculturalismo*”, no sentido da existência de tensões entre “formas de vida” diversas, rivais e muitas vezes antagônicas que Habermas vê hoje desafiar por dentro o Estado nacional, faz parte da realidade social latino-americana desde os primórdios da constituição dos Estados pós-independência. Trata-se de algo que, como se verá no próximo capítulo, pode ser observado na enorme capacidade de resistência indígena contra o projeto homogeneizador do Estado, que se impôs sobre suas formas de ser, pensar, interpretar e fazer. Quero sublinhar aqui o fato de que na região hoje denominada América Latina, onde se constituíram os atuais Estados pós-coloniais de origem ibérica, sempre foi grande, não constituindo nenhuma novidade, a distância entre a realidade social e, nas palavras de Habermas já citadas, “*o caso modelar do Estado nacional com uma população culturalmente homogênea*”.

Como se pode ver no desenvolvimento do constitucionalismo latino-americano novecentista e de boa parte do século XX em relação à diversidade indígena, os processos políticos ali adotados sempre foram altamente excludentes, passando longe de serem considerados democráticos e de servirem como “fiadores da integração social” da sociedade “*diferenciada e autonomizada*” esperada por Habermas. Para os grupos indígenas e afrodescendentes, a forma de “integração” utilizada pelo Estado-nação na América Latina foi, quando muito, a da exclusão, da criminalização, para não falar da pura e simples invisibilidade. Trata-se de algo intimamente ligado ao descompasso entre teoria e prática, entre formalização e concretização de direitos, que Wokmer e Fagundes observam no caso latino-americano:

Tem sido próprio na tradição latino-americana, seja na evolução teórica, seja na institucionalização formal do Direito, que as constituições políticas consagassem, abstratamente, igualdade formal perante a lei, independência de poderes, soberania popular, garantia liberal de direitos, cidadania culturalmente homogênea e a condição idealizada de um “Estado de Direito” universal. Na prática, as instituições jurídicas são marcadas por controle centralizado e burocrático do poder oficial; formas de democracia excludente; sistema representativo clientelista; experiências de participação elitista; e por ausências históricas das grandes massas camponesas e populares²²⁶.

O caráter autoritário e até mesmo genocida dos Estados latino-americanos no que diz respeito ao seu relacionamento, constitucionalmente estabelecido, com os povos indígenas, pode ser compreendido como intimamente ligado àquela natureza ficcional da identidade nacional, observada por Bauman. Compreendendo aqui a identidade nacional em sua dimensão de identidade do indivíduo e da sociedade em relação ao próprio Estado, naquela perspectiva

²²⁶ WOLKMER, Antônio C. e FAGUNDES, Lucas Machado. **Tendências Contemporâneas...** *Op. Cit.*, p.377.

de casamento entre Estado e Nação, a sua constituição enquanto ficção, exigida aos indivíduos, só poderia ser esperada, conforme Bauman, como nos referimos anteriormente, às custas de muita coerção e convencimento: a identidade nacional, afirma ele, “foi desde o início (...) uma noção *agonística* e um grito de guerra. (...) um *projeto* a exigir uma vigilância contínua, um esforço gigantesco e o emprego de boa dose de força a fim de assegurar-se que a exigência fosse ouvida e obedecida”²²⁷.

Não é difícil imaginar, na imposição de uma identidade nacional única como projeto do Estado moderno, o potencial genocida que representou para os povos indígenas na América luso-espanhola através do constitucionalismo pós-colonial. Impondo uma identidade *criollo-mestiça* eurocentrada em substituição às formas identitárias pré-existentes, o constitucionalismo latino-americano foi impregnado de um forte odor genocida. Por isso Bartolomé Clavero afirma que “*el monoculturalismo, algo todavía tan característico del constitucionalismo no solo por América, puede ser de por si genocida*”²²⁸.

Em sua análise comparativa entre as formações das sociedades nacionais da Argentina, Brasil e Estados Unidos a partir dos respectivos significados das expressões “*crisol de razas*”, “fábula” ou “cadinho das três raças” e “*melting pot*”, conforme os diferentes significados que lhes são atribuídos em seus contextos históricos e culturais específicos, Rita Segato observa os diferentes modos ali inscritos de “construção da nação”²²⁹.

Ela consegue demonstrar, no caso brasileiro, que a formação da identidade nacional, apesar do racismo e para além do simples sincretismo, obedece a uma lógica de “*interrelación profunda*” entre os diversos atores e segmentos sociais. Trata-se de uma pluralidade representada “*por un mecanismo multicultural muy peculiar que hace que cada una de las culturas en contacto (...) consiga envolver, abrazar, impregnar, (...) o, simplemente, hacerse presente en una parcela mayor de la población que en un grupo específico*”. Entre os vários exemplos que oferece das “*interpretaciones múltiples*” e envolventes do “outro” “dentro de la *formación* de la Nación” no Brasil, ela menciona a utilização, pela corrente literária indianista do século XIX, da imagem do índio “*idealizado como ancestral mítico-edénico comun de la*

²²⁷ BAUMAN, Zygmunt. **Identidade...** *Op. Cit.*, p.27 (itálicos no original).

²²⁸ CLAVERO, Bartolomé. **Genocidio y Justicia: La destrucción de las Indias, ayer y hoy.** Madrid: Marcial Pons, 2002, p.167.

²²⁹ SEGATO, Rita. **La Nación y Sus Otros: Raza, Etnicidad y Diversidad Religiosa en Tiempos de Políticas de Identidad.** Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

*nación en su totalidad*²³⁰. E afirma, por fim, a existência de uma “*manera brasileña de ser plural, donde el estado no conduce ni legisla sobre los canales de este pluralismo*”²³¹.

Já no que diz respeito à experiência argentina de “*formação da nação*”, a autora afirma que foi marcada, também, por características próprias:

*... aqui, la nación se construyó representando-se como la gran antagonista de las minorías. Encontró su razón de ser en el conflicto con los grupos étnicos o nacionales formadores, así como hizo de este tema su discurso medular y la misión fundamental de sus instituciones. La propia fundación de la Nación Argentina moderna, en la Constitución de 1853, se vio ya asociada a este proyecto. Los arquitectos de la nación, una mezcla de políticos, estrategas, higienistas y educadores, formularon esta meta de forma explícita y agresiva. Educar y sanear fueron los grandes eufemismos del proyecto de limpieza cultural que resultó en la homogeneización profunda de sus habitantes (...). ... el papel del estado argentino y sus agencias (...) fue el de una verdadera máquina de aplanar diferencias de extrema e insuperable eficacia. Si en los Estados Unidos prevaleció el principio de igualdad en la diferencia, el estado argentino condicionó el acceso a la ciudadanía plena, a la comunidad conciudadana, a partir de un principio exactamente opuesto: todas las personas étnicamente marcadas (...) fueron convocadas o presionadas para desplazarse de sus categorías de origen para, solamente entonces, poder ejercer confortablemente la nacionalidad. La ecualización cultural, a través de un proceso de producción de neutralidad étnica, fue percibida como una condición para el acceso a la ciudadanía. La nación fue concebida y formulada como una gran etnia artificial, inventada en el laboratorio de la generación de 1880 y reproducida en la escuela mediante una depurada técnica de clonaje. La angustia de diversidad que atacó a la intelligenzia argentina no deja, sin embargo, de ser comprensible, en un país cuya capital tuvo, durante varias décadas, una población extranjera mayor que la nativa*²³². (Grifei.)

Este quadro descrito por Segato nos remete a algumas questões. Em primeiro lugar, a análise da construção da “*nação*” que a autora faz em relação ao caso brasileiro, é bastante distinta da análise da “*nation building*” que faz quanto ao caso da Argentina. Ou seja, no primeiro a autora tem como foco o comportamento da sociedade, que em suas relações de aproximação ou repulsa, inclusão ou exclusão do “*outro*” interno às fronteiras estatais (povos, indígenas, negros, etc.), vai construindo o perfil de sua identidade enquanto “*nação*” como um todo abrangente. Já no segundo caso ela o faz não sob a perspectiva do comportamento da sociedade, mas a partir da ação do Estado que, monopolizado por uma minoria representativa de um dos segmentos envolvidos, tenta impor um processo de homogeneização cultural às custas da dissolução das identidades étnicas existentes em seu território.

²³⁰ SEGATO, Rita. *La Nación y Sus Otros... Op. Cit.*, p.53-54.

²³¹ Idem, p.56.

²³² Idem, p.57-58.

Entendo que nesta segunda perspectiva, falar em “nação” é falar naquele construto ficcional observado por Bauman, uma ficção de base político-jurídica, que se impõe coercitivamente pelo Estado sobre indivíduos e coletividades, mediante modelos constitucionalmente projetados de sociedade e de sujeitos de direito. Uma identidade nacional que surgiu como uma ficção, imposta de modo autoritário pelo Estado a fim de garantir a “subordinação incondicional dos indivíduos” a ele territorialmente vinculados. Por ser ficcional, “precisava de muita coerção e convencimento para se consolidar e se concretizar numa realidade”. Neste caso falar em “nação” é falar em “nação-do-Estado”, como diz Álvaro Linera, ao se referir ao “nacionalismo de Estado”²³³.

Nossa segunda observação parte da ideia de “interação profunda” vista por Segato no caso da formação nacional brasileira, onde as culturas se envolvem, abraçam e impregnam. A questão é que historicamente tal interação só foi pensada e realizada no âmbito do tecido social, e não do Estado. No Brasil, em que pese o discurso recorrente do “mito das três raças” por parte de representantes do poder público e especialmente por parte dos setores militares, o Estado nunca se propôs ao reconhecimento e valorização de coletividades e elementos culturais que fugissem ao projeto de construção de uma nação de bases eurocêntricas.

Na verdade, considerando a sua relação com o Estado, “interação profunda” entre os segmentos étnicos, culturais, raciais e religiosos diversos da sociedade nacional brasileira, sobretudo no meio popular, sempre consistiu um exercício de resistência, de desobediência, de insurgência contra os modelos constitucionais – tanto monárquico quanto republicanos –, de geração de uma identidade nacional forjada na importação de padrões europeus de arte, de cultura, de religiosidade, de juridicidade, de exercício político, etc. A utilização do mito de uma ancestralidade indígena comum ou de uma identidade indígena heroica, como essência da “brasilidade”, tal qual proclamavam os escritores e pintores indianistas do século XIX, não significou, na verdade, o reconhecimento da existência e a aceitação das identidades indígenas.

Nossa terceira e última observação refere-se à descrição da autora relativamente ao tratamento dado pelo Estado argentino à formação da identidade nacional naquele país. A ideia de que *ali* a nação foi construída como uma grande etnia artificial e antagonista das minorias, num projeto homogeneizador colocado a cargo do Estado, parece indicar que tal processo tenha se constituído como uma espécie de “privilégio” local. Como pude observar no item anterior (1.3), tal descrição cabe ao caso argentino tanto quanto aos dos demais Estados latino-

²³³ LINERA, Álvaro Garcia. **A Potência Plebeia: Ação coletiva de identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia**. São Paulo: Boitempo, 2010, p.155.

americanos. E, da mesma forma, afirmo que a angústia da *intelligentzia* argentina cercada por uma maioria populacional estrangeira, pode ser comparável à angústia das elites *criollas* na Bolívia, cercadas pela maioria indígena, ou das elites brasileiras em meio à maioria numérica de negros recém-libertos, em fins do século XIX.

Em razão disso, afirmamos que na América Latina o que ocorreu, contrariamente às expectativas habermasianas, foi o fato de que as rédeas da tentativa de integração assumida pelo Estado moderno estiveram exatamente nas mãos daquele “*substrato aparentemente natural de um povo pretensamente homogêneo*”. E o resultado disso foi exatamente que, por trás da fachada de homogeneidade cultural, viria a “*esconder-se apenas a cultura hegemônica de uma parcela dominadora da sociedade*” – no caso, a porção *criolla* ou branco-mestiça.

Em outras palavras, o modelo de identidade nacional que se firmou na América Latina foi um modelo ficcional, imposto pelo Estado aos habitantes de suas fronteiras territoriais, através de formulações constitucionais elaboradas por representantes de setores racial, étnica e culturalmente minoritários, em total desprezo e desconsideração às construções sociais da identidade já existentes ou que vinham se desenvolvendo naquele mesmo espaço territorial. Este modelo ficcional de identidade nacional, esta “nação” imaginada e construída pelo Estado, foi imaginada a partir das relações coloniais de poder e, nesta perspectiva, construída por meio da imposição, do controle e da vigilância, garantindo a exclusão de todos aqueles, indivíduos e coletividades, não adaptáveis ou declaradamente insubordinados.

Ou seja, os Estados nacionais na América Latina, muito embora tenham se forjado a partir dos processos de independência e conseqüente ruptura das bases colonialistas que os ligavam, de modo subalterno, às metrópoles ibéricas, foram construídos a partir da colonialidade do poder que, como afirma Quijano, se impôs como parte de um sistema mais amplo, para além do colonialismo, que mantém e reconfigura estruturas de poder, com suporte ideológico numa relação hierarquizada que mantém em situação de subalternidade e invisibilidade as populações indígenas e outros grupos diferenciados.

Para tais grupos e indivíduos o acesso à cidadania nunca se produziu em sua forma plena e concreta. Consistiu sempre em pura abstração. A sua concretização, quando possível, esteve sempre condicionada à perda da identidade própria, um preço muito alto a se pagar.

A “novidade” da diversidade multicultural na Europa ocidental e as tensões ali geradas no convívio com o “outro”, agora no interior de suas próprias fronteiras territoriais, eleva a

questão para o nível das preocupações acadêmicas da intelectualidade eurocentrada, ao mesmo tempo em que força-a a discutir, a repensar, a relação entre Estado e identidade nacional.

No entanto aquilo que hoje é percebido na Europa como uma novidade, uma crise que envolve o próprio modelo de Estado em razão da globalização neoliberal, na América Latina faz parte da própria formação histórica dos Estados nacionais, cujas estruturas foram constituídas, e ainda o são, na perspectiva da colonialidade.

Capítulo 2

Plurinacionalidade e movimentos indígenas na América Latina: o que querem os índios com o Estado e a “Nação”?

2.1. Diversidade, exclusão e resistência indígena na América Latina. O protagonismo indígena das lutas por transformações nos Estados “nacionais”.

Em todo o mundo a diversidade étnico-cultural, incluindo a presença de populações indígenas, é uma constante. De acordo com Kymlicka, cerca de cinco mil grupos étnicos, falantes de umas seiscentas línguas diferentes, encontram-se presentes em 184 Estados independentes ao redor do globo²³⁴, levando a diversos conflitos entre maiorias e minorias étnico-culturais e pressões por direitos específicos. Uma diversidade que, também presente na América Latina, sempre foi ocultada na formação das identidades nacionais dos Estados recém tornados independentes.

A representação predominante nos textos constitucionais latino-americanos, que toma como base a ideia do Estado enquanto expressão de uma identidade social, política e cultural definida pela homogeneidade de seus habitantes, sempre contrastou com o profundo grau de diversidade étnica e cultural destes mesmos habitantes no interior das fronteiras territoriais daquelas unidades políticas. A diversidade e a constância da presença indígena em todas as regiões do continente sempre consistiram em dados nada desprezíveis nas trajetórias históricas da conquista, da colonização e da constituição dos estados latino-americanos.

Quando se pensa na questão da diversidade étnica e cultural dos povos indígenas na América Latina, imagina-se primeiramente quantos e quais seriam estes povos, e onde estariam localizados. A resposta não é fácil. Aníbal Quijano observa que inexistem ainda estatísticas confiáveis a respeito, afirmando alguns que a população indígena seria de 25 a 50 milhões apenas no México, e entre 10 a 20 milhões nos países andinos²³⁵. Para o Banco Mundial (WB), no que tange à América Latina, ela equivaleria a 10% do contingente populacional da região²³⁶.

²³⁴ “Most countries today are culturally diverse. According to recent estimates, the world's 184 independent states contain over 600 living language groups, and 5,000 ethnic groups. In very few countries can the citizens be said to share the same language, or belong to the same ethnonational group” (Cf. KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**... *Op. Cit.*, p.1.).

²³⁵ QUIJANO, Aníbal. *The challenge of the "indigenous movement" in Latin America*. Socialism and Democracy [0885-4300]. Ano: 2005, vol.19, nº 3, pp. 55-78.

²³⁶ HALL, Gillian & PATRINOS, Harry Anthony. “**Indigenous Peoples, Poverty and Human Development in Latin America: 1994-2004: Executive Summary**”. Dados populacionais sobre o contingente indígena no mundo também são ainda bastante incertos. Segundo as Nações Unidas, a mesma gira em torno de 370 milhões de indivíduos, distribuídos em 90 países em todos os continentes, constituindo cerca de 5% da

Enquanto isso, dados sistematizados por Barié indicam que atualmente ela seria de cerca de 43 milhões de indivíduos, distribuídos em 657 grupos étnico-linguísticos distintos, somando aproximadamente 10% da população global do continente²³⁷. Esta discrepância estatística diz muito sobre as condições de exclusão e subalternidade colonial a que a população indígena se encontra submetida. A reveladora incerteza dos dados não se explica apenas pela inexistência de censos específicos, mas também pela metodologia a ser aplicada, que envolve a discussão sobre os critérios de reconhecimento identitário utilizados pelos Estados.

Embora o critério da “auto identificação”, reivindicado pelos povos indígenas desde a década de 1970, tenha sido adotado pelas Nações Unidas, notadamente através da Convenção 169 da OIT, de 1989²³⁸ e da Declaração específica das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas, de 2007²³⁹, diversos estados latino-americanos, inclusive contrariando os termos dos atos internacionais ratificados, insistem na utilização de critérios verticalmente impostos, como a identidade definida pela língua falada (se materna ou não) ou até mesmo pela localização do indivíduo (se no interior de uma terra indígena ou no meio urbano). Dessa forma, a tendência estatística oficial por parte dos estados tem sido a de subnotificar esse espectro populacional.

Apesar dos impactos da fase inicial do processo de conquista e colonização, levando a brutais perdas populacionais, a realidade atual seria de certa estabilidade numérica. Uma magnitude populacional que pode ser medida não só em termos absolutos, mas também

população mundial. [UNITED NATIONS. DEPARTMENT OF ECONOMIC AND SOCIAL AFFAIRS. *State of the World's Indigenous Peoples*. New York, 2009, p.1.].

²³⁷ BARIÉ, Cletus Gregor. *Pueblos Indígenas y Derechos Constitucionales en América Latina: un Panorama*. 2.ª edición actualizada y aumentada, Bolivia, 2003: Instituto Indigenista Interamericano (México), Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (México) y Editorial Abya-Yala (Ecuador); p.45. Em que pese a importância do panorama sistematizado por Barié, advertimos que se trata de números ainda conservadores, uma vez que baseados em fontes governamentais, em regra bastante acanhadas em comparação com os números apontados pelos povos e organizações indígenas.

²³⁸ A Convenção define os seus dois beneficiários – os povos indígenas e os povos tribais em Países Independentes. Os **povos indígenas** (art. 1.º, § 1, “b”) são entendidos como aqueles possuidores de uma vinculação histórica com as populações existentes no país à época da colonização, e que mantenham, ainda que parcialmente, instituições próprias no âmbito social, econômico, cultural e político. Já os **povos tribais** (art. 1.º, § 1, “a”) são considerados como aqueles que, embora culturalmente distintos e regidos ainda que parcialmente por modos próprios de vida, não possuem necessariamente uma vinculação histórica com ancestrais residentes no país na época da colonização ou do estabelecimento das fronteiras estatais. Para ambas as categorias a Convenção 169 elege como “*critério fundamental*” de determinação de pertencimento a uma ou outra, a “*consciência da identidade indígena ou tribal*” (art. 1.º, § 2), ou seja, o critério da auto identificação. Para MACKAY, “*la autoidentificación es de extrema importancia debido a la facultad que tiene una entidad externa – el Estado, las Naciones Unidas o la OIT, por ejemplo – para definir un individuo o pueblo como indígena o no indígena, lo cual equivale a la facultad de denegar sus derechos a tal individuo o pueblo. (...) La necesidad y conveniencia de esta definición deberá ser cuestionada a la luz de las demandas consistentes de los pueblos indígenas, de que son sólo ellos quienes tienen el derecho de definirse a sí mismos.*” (MACKAY, Fergus. *Los Derechos... Op. Cit.*, p.158.).

²³⁹ A Declaração estabelece que “Os povos indígenas têm o direito de determinar sua própria identidade ou composição conforme seus costumes e tradições”, o que “não prejudica o direito dos indígenas de obterem a cidadania dos Estados onde vivem” (Artigo 33, 1).

relativamente à população total de cada Estado, e em termos de diversidade no campo linguístico e identitário²⁴⁰.

Para muito além de uma simples questão quantitativa de povos ou de línguas maternas, o que essa diversidade revela é a existência de complexos conjuntos de saberes e de práticas, de visões de mundo e de modos de vida, de variados modelos e formas de relações sociais, políticas e jurídicas, diversos entre si e oriundos de matrizes originárias, não eurocêntricas. Uma diversidade que traz para os Estados latino-americanos exigências e desafios profundos e de múltiplas dimensões.

Como vimos em tópico anterior (1.3), a construção dos estados nacionais ibero-americanos, pelo que se pode ver a partir de uma análise de sua trajetória constitucional republicana, rejeitou historicamente tais desafios ao plasmar seus textos constitucionais a partir de modelos eurocentrados de Estado e de identidade nacional, ignorando ou pondo a presença indígena em situação de subalternidade colonial. Uma subalternidade imposta aos indígenas através da ausência de liberdade religiosa, da castração de suas formas próprias de autogoverno e de justiça, da dissolução coercitiva da propriedade comunal da terra, da imposição de condições restritivas e excludentes de acesso à cidadania, da depreciação de suas línguas maternas, da ocultação de sua perspectiva histórica própria, do cerceamento de seus direitos de fala e de resistência, e através da desvalorização de sua própria condição humana.

A diversidade e a pluralidade que representam a existência indígena no continente foram assim permanentemente perseguidas e combatidas, tanto pelo regime monárquico colonial, quanto pelos regimes republicanos em nome da formação dos estados nacionais de perfil *criollo* ou eurocêntrico, que veriam na mestiçagem, na diluição das identidades específicas, a única forma possível de existência do indígena. O resultado disso pode ser observado nas atuais condições socioeconômicas vivenciadas pelos povos indígenas.

Confirmando os indicadores das Nações Unidas para a população indígena em nível mundial, a situação no continente é também marcada por altos índices de pobreza e exclusão²⁴¹.

²⁴⁰ Segundo BARIÉ (**Pueblos Indígenas y Derechos Constitucionales...** *Op. Cit.*, p. 45), em termos percentuais comparativos à população global de cada país, os de população indígena mais expressiva seriam Bolívia (55 a 70%), Guatemala (48,01%), Perú (47%) e Equador (35%), enquanto que em termos quantitativos estariam o México (12.700.000), Perú (9.300.000), Bolívia (5.800.000), Guatemala (4.945.000) e Equador (4.2000.000). Levando em conta a diversidade étnico-linguística, os mais destacados seriam Brasil (218 povos), Colômbia (83 grupos étnicos), Perú (70 línguas), México (62 “grupos linguísticos”) e Bolívia (35 grupos étnicos).

²⁴¹ UNATED NATIONS. **State of the World's Indigenous Peoples**. *Op. Cit.* Segundo o mesmo relatório (p.1) a população indígena no mundo constitui 15% da população do planeta em situação de pobreza.

Recentes estudos patrocinados pelo WB²⁴² e pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID)²⁴³, além de relatório das Nações Unidas (ONU)²⁴⁴ destacaram as péssimas condições de vida em que se encontra a grande maioria deste segmento na região, notadamente em relação a itens como saúde, educação, moradia e alimentação. Destacaram também que em termos comparativos os níveis de pobreza em que se encontram superam em muito os índices encontrados entre o restante da população não indígena em diversos países, sendo, por exemplo, 7,9 vezes maior entre os povos indígenas no Paraguai, 5,9 no Panamá, 3,3 no México e 2,8 vezes entre os indígenas do que entre os não indígenas da Guatemala²⁴⁵.

A relação entre indígenas e pobreza, ainda segundo tais relatórios, encontra-se diretamente relacionada ao histórico processo de supressão de seus territórios tradicionais e recursos naturais, iniciado com a colonização e que hoje leva à inevitável queda na qualidade de vida. Relaciona-se também à concomitante quebra de suas instituições políticas, sociais e culturais. As Nações Unidas reconhecem que as instituições sociais constituem, para as comunidades indígenas, espaços propriamente ditos de realização de sua dimensão política. São instituições “de reciprocidade e ajuda mútua, que partilham alimentos e outros recursos, resolvem conflitos e administram a justiça, e geram os recursos comuns”. Em tais espaços, continua, “as políticas públicas sempre foram baseadas em ampla consulta e discussão entre os membros do grupo, com todos os adultos, e às vezes crianças, tendo a oportunidade de participar”, geralmente chegando-se às decisões através do consenso²⁴⁶.

Com o processo de colonização e a perspectiva eurocêntrica que se instalaram como padrão de validade e legitimidade das relações sociais, políticas e culturais no continente, estes espaços institucionais foram alterados, sendo substancialmente modificados em tais comunidades os seus modos de produção e decisão política. Com os movimentos de independência e a formação dos estados nacionais de feição liberal, no século XIX, os povos indígenas acabaram alijados de qualquer forma de participação política nos estados nascentes, e ainda hoje se encontram “excluídos do processo decisório e quadros políticos dos Estados-nação em que vivem”²⁴⁷.

²⁴² HALL, Gillian & PATRINOS, Harry Anthony (Eds.). *Indigenous Peoples, Poverty and Human Development in Latin America: 1994-2004*. New York, N.Y.: Palgrave MacMillan, 2006.

²⁴³ BANCO INTERAMERICANO DE DESARROLLO. *Política operativa sobre pueblos indígenas y Estrategia para el desarrollo indígena*. Serie de estrategias y políticas sectoriales del Departamento de Desarrollo Sostenible. Washington, D.C.: BID, 2006.

²⁴⁴ UNITED NATIONS. *State of the World's Indigenous Peoples*. *Op. Cit.*

²⁴⁵ Idem, p. 27.

²⁴⁶ Idem, p. 62.

²⁴⁷ UNITED NATIONS. *State of the World's Indigenous Peoples*. *Op. Cit.* p. 53.

Conforme Sánchez, esta exclusão indígena²⁴⁸ na vida política dos Estados constitui, no final das contas, a razão principal da aprovação da imensa maioria das medidas contrárias aos seus interesses, mesmo nos países onde são majoritários:

A exclusão histórica dos povos indígenas da vida política nacional tem sido um dos motivos pelos quais não apenas os seus interesses e pontos de vista vêm sendo negligenciados, mas também pelos quais as decisões (legislativas, administrativas, judiciais e governamentais) se inclinam em favor dos grupos dominantes. Assim, sua exclusão não apenas tem sido um grave impedimento para a igualdade política, mas tem também funcionado como um mecanismo para impor aos povos indígenas leis, programas e medidas que, em geral, são-lhes prejudiciais²⁴⁹.

A relação entre o modelo assimilacionista tradicionalmente adotado pelos Estados latino-americanos, com a quebra das instituições políticas indígenas e a situação de violência e pobreza em que a maioria se encontra, é também reconhecida pelo BID:

Los procesos de negación de la cultura originaria y de asimilación a la sociedad occidental contribuyeron al empobrecimiento, y a la destrucción del patrimonio, de la dignidad y de la autoestima de los pueblos indígenas, así como a la generación de conflictos dentro y entre éstos y otros sectores de la población, a la migración rural-urbana, a la pérdida de conocimientos y prácticas ancestrales, y a la exclusión de su participación política como sujetos sociales de derecho dentro de los Estados ²⁵⁰ (Grifei.).

Contudo, é de se ter presente que esta situação histórica de exclusão nunca foi encarada pelos indígenas de modo passivo, sem resistências. O modelo de Estado excludente, eurocêntrico, colonial, foi desde o século XVI alvo constante das mais variadas formas de oposição por parte das comunidades indígenas. Por todo o continente, o processo de subjugação dessas populações ao aparato colonizador encontrou formas de resistência que inicialmente variaram entre a dissimulação²⁵¹, a reivindicação, as tentativas de negociação política e as revoltas armadas, passando depois pela via sindical e partidária, chegando mais recentemente, à ação associativa através de articulações e organizações próprias, locais, nacionais e

²⁴⁸ Conforme a ONU, o processo de perda política vivenciado por estas sociedades deixou muitas “fortemente perturbadas, culturalmente e socialmente”. Ainda conforme a organização, “junto com a colonização e a disseminação de estruturas institucionais não-indígenas, as instituições sociais indígenas foram substituídas e subordinadas às modernas estruturas do Estado. Sistemas centralizados de governança são agora a norma, e estes foram replicados da capital para o nível local, deixando pouco poder ou influência a líderes tradicionais”. (UNITED NATIONS. **State of the World's Indigenous Peoples**. *Op. Cit.*, p. 63)

²⁴⁹ SÁNCHEZ, Consuelo. **Autonomía, Estados Pluriétnicos e Plurinacionales**. In: Ricardo VERDUN (Org.) **Povos Indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina**. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009.

²⁵⁰ BANCO INTERAMERICANO DE DESARROLLO. **Política Operativa...** *Op. Cit.*, p.19.

²⁵¹ A respeito do uso da mentira e da dissimulação como formas de resistência adotadas pelos indígenas, *vide*: Hector Hernán BRUIT, **Bartolomé de Las Casas e a Simulação dos Vencidos – Ensaio sobre a Conquista Hispânica da América**. São Paulo: Editora da Unicamp; Editora Iluminuras; 1995.

supranacionais. Como objeto destas formas de resistência podem ser citadas a recusa à perda de direitos, a tentativa de reversão de situações injustas e excludentes e, mais recentemente, a própria formulação de um modelo de Estado que rompa com sua herança colonial.

Embora menos conhecidas e destacadas que as rebeliões, as tentativas de abertura de diálogo com a Coroa espanhola, expondo reivindicações de resgate de bens e de autoridade indígena foram utilizadas, já desde o século XVI. Alguns dos episódios mais significativos viriam a ocorrer no contexto da conquista da civilização Incaica.

Em sua apresentação à obra de Waman Puma, John V. Murra²⁵², com base Espinoza Soriano e Urgate y Urgate, cronistas do século XVI, relata dois destes momentos ocorridos ainda no início das conquistas espanholas nos Andes. Em 1558 ou '59, o frei dominicano Domingo de Santo Tomás Navarrete, a pedido dos indígenas, teria proposto ao Conselho Real das Índias que se pusesse fim tanto às *encomiendas* quanto ao assentamento de colonos europeus no antigo *Tawantinsuyo*²⁵³. Em viagem à Espanha Navarrete obtivera a autorização do Conselho para convocar, em “congressos” regionais, os “*señores naturales*” ou autoridades indígenas, com o objetivo de consultá-los sobre suas propostas para o futuro da administração local, esperando como contrapartida dos indígenas o pagamento em serviços a S. Majestade. Atendendo à convocação compareceram à reunião de San Pedro de Mama, arredores de Lima, em janeiro de 1562, centenas de representantes dos grupos indígenas da região central do Perú, entre os quais “*los señores de los Yauyos y sus viejos enemigos, los de Canta. También los de los Atabillos, de los Piscas y los de Chinchá Cocha. De las tres fratrias de los Wanka vinieron los apu*²⁵⁴ *Ayala de Anan Guanca...*” e outros mais²⁵⁵. Os “*señores naturales*” decidiram solicitar ao Rei Espanhol o reconhecimento e manutenção de sua jurisdição local, “*para que entre nosotros*”, disseram, “*se elixan alcaldes, juezes e regidores e otros oficiales...*”, concordando, em troca, com a ideia do serviço ao rei²⁵⁶. Vinte anos depois, em 1582, os

²⁵² MURRA, John V. “**Waman Puma, Etnógrafo del Mundo Andino**”. In: POMA DE AYALA, Felipe Guaman. **El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno** [1615]. Colección América Nuestra. Ediciones Siglo Veintiuno, 3.^a ed., 1992.

²⁵³ Modo como se denominava o vasto território do chamado Império Inca.

²⁵⁴ *Apu*: “señor grande o juez superior”. GONZALES HOLGUÍN, Diego [1608]. **Vocabulario de la lengua general... llamada lengua Quichua o del Inca**. Lima, Instituto de Historia, Universidad de San Marcos, 1952. *Apud* MURRA e ADORNO (eds.), GUAMAN POMA, Felipe [Waman Puma]. “El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno”, p.1076.

²⁵⁵ ESPINOSA SORIANO, Waldemar. “**Los Huancas aliados de la conquista: tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la en la conquista del Perú. 1558,1560 y 1561**”. Anales científicos de la Universidad, núm.1: pp9-407, Huancayo, Perú. *Apud* MURRA, John. *Op. cit.*, p.XVIII.

²⁵⁶ Diante da impossibilidade de se reunirem novamente para dar continuidade a inúmeras pendências, nomearam procuradores alguns religiosos, entre os quais o próprio Navarrete e o Frei Bartolomé de Las Casas, incumbindo-os de solicitar a devolução de todas as terras e bens móveis que lhes haviam sido usurpados pelos conquistadores espanhóis. MURRA, John. “**Waman Puma...**” *Op. cit.*, p.XIX.

señores Aymara de Charcas (atual Bolivia) enviavam carta a Felipe II, “*quejándose de la desestructuración y empobrecimiento de sus señoríos por las encomiendas y las reducciones*”. Além disso, solicitavam ao rei espanhol “*el reconocimiento de su condición de ‘duques y marqueses de la tierra’*”²⁵⁷.

Anos antes, em 1570, numa manifestação singular de inconformismo com a perda da condição autonômica para os conquistadores, viria a lume o único registro escrito da conquista sob o ponto de vista dos senhores Incas: o “*Instrucción del Inca Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui al Licenciado don Lope García de Castro*”. Ditado pelo Inca Tito Cusi a dois frades dominicanos na província de Vilcabamba – último refúgio dos reis Incas pós-conquista –, o documento narra os abusos praticados pelos espanhóis, requeria ao rei Felipe II a devolução de todos os bens e direitos usurpados ilegalmente à casa dos Incas, e outorgava procuração ao ex-vice-Rei do Perú, Dom Lope García, para representar o Inca Yupanqui junto ao monarca espanhol²⁵⁸ relativamente ao seu pleito:

*... me haga merced de la enseñar e rrelatar a su Maçestad del Rey don Phelipe nuestro señor, para que, vista la rrazon que yo tengo de ser gratificado, me haga mercedes para mí e para mis hijos e desçendientes, como quien su Maçestad es; e porque es verdad lo sobre dicho, dí ésta, firmada de mi nombre. Que es fecho día mes y año susodicho. Don Diego de Castro Titu Cussi Yupanguí*²⁵⁹.

No início do século seguinte novo registro da expectativa de recuperação dos direitos usurpados pelos conquistadores viria com a primorosa obra do cronista indígena Felipe Waman Puma (1535-1616), “*Nueva Crónica y Buen Gobierno*”. Iniciada em 1583 e concluída em 1615, a obra era dirigida ao Rei Espanhol, a quem novamente se denunciavam os abusos praticados pelos conquistadores e pelos administradores espanhóis. Em sua *Nueva Crónica*, Waman deixava claro ao senhor dos colonizadores que a melhor administração para as terras colonizadas seria aquela de seu próprio povo:

es mejor que tiniente español, andaré cin costa y cin mita y camarico, ni hará tanto mal y daño. Ayudará al dicho corregidor en el gobierno de justicia y ueedor de los demás principales. Con todo eso, a de hazer todo lo que mandare

²⁵⁷ ESPINOZA SORIANO, Waldemar. “**El Memorial de Charcas: Crónica inédita de 1582**”. Cantuta, Revista de la Universidad Nacional de Educación, Chosica, Perú, 1969.

²⁵⁸ In: Sucedió en el Perú. Episódio: **Los Incas de Vilcabamba**. Disponível em: < <http://www.youtube.com/watch?v=TYP8ijLs78M> >

²⁵⁹ YUPANQUI, Diego de Castro Titu Cusi. **Relación de la Conquista del Perú y hechos del Inca Manco II**. Ed. Horacio H. Urteaga, Colección de Libros y Documentos relativos a la Historia del Perú, t. II. Lima: Imprenta y Librería San Martí y Compañía, 1916.

*la cauesa, cacique principal en cada año. Y si diere merced para su uida su Majestad, tanto mejor lo sea... para el servicio de Dios y de su Majestad*²⁶⁰.

Como observa Murra, Waman Poma dá continuidade às reivindicações do “congreso” de San Pedro de Mama, “*insistiendo que aún en un buen gobierno es uno dirigido por gente e instituciones andinas*”²⁶¹ ²⁶². Em todos estes casos repete-se a ideia de a Coroa espanhola desconhecer os abusos e crueldades praticados pelos seus representantes locais. Daí o esforço despendido nas narrativas dos casos, das situações geradoras de queixa.

No mundo andino, a ideia de resgate dos direitos autonômicos usurpados, através de negociações políticas com a Coroa Espanhola viria novamente nas últimas décadas do século XVIII. Em geral, resultariam em fortes ações repressivas por parte da Coroa, e em históricas rebeliões indígenas, muitas das quais pondo em risco, ainda que momentaneamente, a própria continuidade da empresa colonial.

Em 1777, Tomás Katari, um *Kuraka* Quechua de Chayanta (Potosí, Bolívia) chegara a viajar 600 léguas a pé até Buenos Aires²⁶³, sede do Vice-reinado, para denunciar excessos na cobrança de tributos e imposição da *mita* e reivindicar o reconhecimento de seu título de “*Kuraka*”. Katari retornou com o reconhecimento formal de seu título pelo vice-Rei, mas passou a sofrer perseguições, sendo assassinado em janeiro de 1781. As perseguições sofridas por Katari e a retomada do processo de divisão das terras comunais pelos representantes locais da Coroa levaram as comunidades da região a um grande levante, que somou-se à rebelião de 1780, liderada na região de Cuzco (Peru) por José Gabriel Condorcanqui (1741-1781).

²⁶⁰ POMA, Felipe Guaman. **El Primer Nueva Corónica...** *Op. Cit.*, p.739.

²⁶¹ MURRA, John. “**Waman Puma...**”. *Op. Cit.*, p. XVIII.

²⁶² Contemporaneamente a Waman (Guaman) Poma, em outra obra relativa ao mundo andino – os “*Comentários Reales de Los Incas*” –, o mestiço Gómez Suárez de Figueroa, autointitulado *El Inca Garcilaso de La Vega* (1539-1616), buscou o registro da história, costumes e cultura da nobreza incaica da qual fazia parte por vínculo materno. Garcilazo, que nasceu em Cuzco, antiga capital incaica sete anos após a conquista era filho do Capitão espanhol Garcilazo de la Vega, de família ilustre, e da *Palla* (Princesa) incaica Chimpu Ocello, prima e pertencente à *panaca* (clã) de Huáscar, meio-irmão e rival do Inca Atahualpa. Em “*Comentarios Reales*” Garcilaso demonstrava à nobreza espanhola, desdenhosa de quaisquer valores que não os do Velho Continente, a importância e peculiaridade dos costumes e a grandiosidade dos feitos dos nobres Incas, no Novo Mundo de onde viera. Em seu esforço de autoafirmação e valorização de sua condição mestiça perante o europeu, Garcilazo acabara por suprir a lacuna, então existente, de registro das peculiaridades daquele universo em ocaço. Mas, diferentemente do que fizera Waman Puma em seu “*Nuevas Crónicas*”, o mestiço de origem nobre não assumira nos seus “*Comentarios Reales*” nenhuma perspectiva crítica em relação à conquista ou às crueldades praticadas pelos espanhóis, ou mesmo pelos indígenas cooptados pela nova ordem. Na verdade, não fazia críticas à nova ordem implantada pelos Espanhóis no Novo Mundo. Enquanto “*Nuevas Crónicas*” carrega o tom de denúncia e serve de base para a reivindicação de direitos autonômicos simbolizados na ideia de “*buen gobierno*”, “*Comentarios Reales*” resume-se à crônica histórica e valorização de costumes, sem compromisso com mudança nos rumos das conquistas, ou com o tratamento a ser dispensado aos conquistados.

²⁶³ O equivalente a 3.600 quilômetros.

Cacique descendente de uma filha de Tupac Amaro, o jovem Inca morto em 1571 pelo Vice-Rei Francisco de Toledo, Condorcanqui tentara obter do poder colonial espanhol o reconhecimento de seu título de “*Inca*”, autodenominando-se *Tupac Amaro II*. Em suas pretensões Condorcanqui contara inicialmente com certo apoio de setores das elites *criollas* de Cuzco, com quem se articulara e apoiara em suas ideias independentistas. Acabara abandonado pelos *criollos* que, pressionados por Madrid, recuaram em seus intentos insurgentes. Em 1781, após verem frustradas as tentativas políticas para seu reconhecimento como Inca, Condorcanqui, juntamente com sua esposa Micaela Bastidas, deu início a uma grande rebelião na qual conseguiu mobilizar milhares de indígenas, numa luta contra as *mitas*, as *encomiendas*, a compra compulsória de produtos imposta pelos espanhóis aos índios.

Ao mesmo tempo, na região de La Paz os gestos do Quéchuá Katari e do Inca Condorcanqui encorajaram a revolta dos Aymara contra o sistema colonial. Adotando o nome de *Tupac Katari* em homenagem a *Tupac Amaro II* e a Tomás *Katari*, Julian Apasa Nina (1750-1781), juntamente com sua esposa Bartolina Sisa, estendeu para a região o grande levante iniciado por aqueles líderes. Por mais de cem dias os Aymara mantiveram sitiada a cidade de La Paz²⁶⁴. Ao final, tanto Apasa quanto Condorcanqui foram supliciados e esquartejados em praça pública, nas cidades de Peñas (La Paz) e Cuzco, respectivamente. Como chama a atenção Sílvia Cusicanqui, tais fatos foram recebidos pela população indígena, em sua comoção, não como a derrota final, mas como a passagem para outro tempo de espera pela libertação, resinificando e reinterpretando o mito de *Inka Ri*²⁶⁵.

²⁶⁴ Para KLEIN, “a grande rebelião de Tupac Amaru de 1780-82 foi, de fato, um afastamento profundo e fundamental das regras. Foi maciça em sua participação e extensão. Implicando provavelmente mais de 100 mil tropas rebeldes em todas as suas atividades, a rebelião envolveu atividades relativamente bem coordenadas desde a região de montanha do sul do Peru na região de Cuzco, até todo o alto Peru, chegando ao norte da Argentina. Foi uma revolta de múltiplas classes, múltiplas castas, e extremamente bem liderada que, em última instância, **teve como objetivo o estabelecimento de uma região autônoma sob controle das classes locais até a exclusão de todos os espanhóis. Foi, em suma, um movimento de independência**” (KLEIN, Herbert. “**O fim da sociedade colonial...**” *Op. Cit.*, p.141. Grifei.).

²⁶⁵ Para a autora, é através do esquartejamento que “*los españoles comunican a los indios el significado profundo del hecho colonial: la fragmentación de la integridad orgánica de la sociedad dominada*”. Porém, em sua visão cíclica os indígenas recebem a mesma mensagem não como o fim, mas a derrota que marca o início de outro ciclo de lutas e de resistências. Daí o sentido da tradição oral que atribui a Katari a seguinte frase em Aymara, na hora de sua execução: “*Naya saparukiw jawayapxitata, nayxarusti waranqa, waranqanakaw kut'anixa...*”, que, em espanhol, seria traduzida como “*¡A mí solo me estan matando; sobre mí, miles de millones volveremos...!*”, ou “*volveré, y seré millones*” (Cf. CONDORCANQUI, Sílvia. **Oprimidos, Pero no Vencidos: Luchas del Campesinado Aymara y Qhecwua – 1900-1980**. 4.ª ed., p.103). Sobre a revolta de Tupac Amaro II, veja-se VALCÁRCEL, Daniel, “**La Rebelión de Túpac Amaru**” (México: Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, 1965), bem como a premiada produção peruano-cubana de 1984, “**Túpac Amaro**”, dirigida por Federico García Hurtado, e disponível em: < http://www.youtube.com/watch?v=F5i_Z9mdcDk >.). Sobre Tupac Katari, veja-se TOMSON, Sinclair “**Cuando sólo reinasen los indios. Política aymara en la era de la insurgencia**” (La Paz: Aruwiñri, 2007).

Completamente debelada, a rebelião de 1780 seria a última de grandes proporções durante a fase colonial no Alto Perú, mas a insurgência indígena ainda teria vez durante os movimentos independentistas *criollos*. Segundo Herbert Klein, por volta de 1813 teriam ocorrido “uma série de pequenas revoltas e levantes indígenas – inclusive uma revolta indígena antirrealista em meados de 1814, que testemunhou a conquista e o saque de La Paz por indígenas da região de Cuzco”²⁶⁶. Inúmeros atos de rebeldia – aos quais voltarei posteriormente enfocando os casos específicos da Bolívia e Equador –, teriam lugar ainda ao longo do século XIX. Por ora, considerarei os acontecimentos mais recentes, que apontam para características gerais nos movimentos de resistência indígena na América Latina.

Ao longo do século XX, no bojo do modelo assimilacionista predominante, a exclusão da participação política indígena veio junto com a tentativa, imposta pelos estados, de substituição das identidades étnicas específicas por identidades “corporativas” (cooperativas, sindicatos, associações) vinculadas à sociedade de classes. Seria uma condição para o acesso dos grupos indígenas a direitos territoriais e à interlocução com os organismos governamentais. Assim, “organizações estaduais e federais impuseram aos índios uma identidade de classe como o bilhete para a incorporação política e acesso aos recursos”²⁶⁷. Gerou-se dessa forma, entre muitos grupos indígenas na América Latina uma dupla condição – étnica e de classe – uma vez que as novas identidades não conseguiram eliminar as antigas identidades étnicas²⁶⁸.

No início da década de 1970, porém, uma nova perspectiva de ação política emerge (agora pela via da identidade étnica), a partir do surgimento de movimentos indígenas inicialmente representativos de articulações nacionais de base étnica ou Inter étnica²⁶⁹. Surgem assim em 1980 a União das Nações Indígenas (UNI, no Brasil) e a *Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana* (AIDSESP); em 1982 a *Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano* (Cidob); em 1986 a *Confederación de Nacionalidades Indígenas del*

²⁶⁶ KLEIN, Herbert. “O fim da sociedade colonial...”. *Op. Cit.*, p.160.

²⁶⁷ YASHAR, Deborah J. “Democracy, Indigenous Movements, and the Postliberal Challenge in Latin America”. *World Politics* [0043-8871]. Ano:1999, vol. 52, nº1, p.2.

²⁶⁸ Observa YASHAR que o “corporativismo” teria criado um “dualismo dinâmico, com identidades mudando de acordo com o local: para o estado, os índios assumiram identidades como camponeses; no seio da comunidade, os camponeses assumiram sua identidade como índios”. Essa identidade dual seria o motivo da divergência de enfoque no âmbito das Ciências Sociais: “Cientistas políticos trabalhando neste período tem destaque a centralidade da classe, o campesinato, e organizações corporativistas, como se deslocado a autonomia da comunidade e identidades étnicas. Antropólogos têm historicamente focado no nível local e, por sua vez, têm destacado a autonomia da comunidade e etnia, muitas vezes em detrimento de padrões mais amplos de relações Estado-sociedade”. (Cf. YASHAR, Deborah. “Democracy ...” *Op. Cit.*, p.84)

²⁶⁹ Mais tarde surgiriam movimentos de caráter regional ou supranacional, a exemplo da *Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica* (COICA), criada em 1984 e da *Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas* (CAOI), em 2006.

Ecuador (Conaie); e em 1990 o *Consejo de Organizaciones Maya de Guatemala* (COMG), entre outros. Geralmente articulados com forças políticas tradicionais (partidos e sindicatos), mas às vezes atuando também de modo isolado, estas organizações passaram a exercer um importante papel de pressão política através de protestos, marchas, passeatas, bloqueios de estrada, greves e levantes, chegando até mesmo à derrubada de presidentes da república, como Jamil Mahuad, no Equador, em 2000, e de Sánchez de Lozada, na Bolívia, em 2003, além de marcar presença decisiva em acordos de paz, como na Guatemala, e em processos constituintes.

Ainda na década de 1970, um importante impulso para o desabrochar dessa nova fase dos movimentos indígenas foi a proclamação da Declaração de Barbados I. Resultante do “Simpósio sobre a Fricção Interétnica na América do Sul”, a Declaração, datada de 30 de janeiro de 1971, afirmava a necessidade de uma “ruptura radical” com as práticas colonialistas vigentes nos Estados, através da “criação de um estado verdadeiramente multiétnico” no qual cada etnia tivesse “direito à autogestão e à livre escolha de alternativas sociais e culturais”²⁷⁰. Para os subscritores de Barbados I, o Estado deveria garantir às populações indígenas “o direito de serem e permanecerem elas mesmas, vivendo segundo seus costumes”, e de se organizarem e de se governarem segundo sua própria especificidade cultural”, sem que isso, contudo, pudesse impedir aos seus membros “o exercício de todos os direitos do cidadão”²⁷¹.

Barbados I também demarcou para as Ciências Sociais a necessidade de rever criticamente a postura política e metodológica adotada em relação aos povos indígenas²⁷². Sua força questionadora fez com que emergisse em diversos países latino-americanos um crescente movimento de lideranças e intelectuais indígenas e indigenistas, pondo em discussão pautas como autodeterminação, autonomia, respeito às instituições jurídicas próprias dos povos indígenas, e reconhecimento do caráter pluriétnico e multicultural dos Estados.

A Declaração consistiu também em importantes reflexos do momento histórico vivenciado pelos grupos indígenas na década de 1970 em todo o continente americano, o da

²⁷⁰ **Declaração de Barbados I.** Cf. SUESS, Paulo. **Em Defesa dos Povos Indígenas. Documentos e Legislação.** São Paulo: Edições Loyola, 1980; pp.19-26.

²⁷¹ **Declaração de Barbados I.** *Idem.*

²⁷² Como observam SOLANO e SPEED ao analisar a presença de estruturas coloniais de poder em pesquisas científicas nas ciências sociais, “*un buen número de líderes indígenas post-Barbados demandaron el derecho a no ser tratados como ‘objeto de estudio’ y a tener voz en las investigaciones, pero sobre todo a contar con productos de la investigación útiles a la comunidad. Además, exigieron de los investigadores un compromiso cierto con las luchas por la liberación de los pueblos indígenas*”. [SOLANO, Xochitl Leyva y SPEED, Shannon. “**Hacia la investigación descolonizada**”. In: **Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor.** Xochitl LEYVA, Aracely BURGUETE y Shannon SPEED. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2008. p.69.

emergência de suas demandas em três níveis e inter-relacionados: (a) as demandas por reconhecimento (estatal e até mesmo acadêmico) de suas instituições e práticas jurídicas e políticas próprias, gestadas no âmbito de suas comunidades, e que se encontravam em situação de invisibilidade ou reduzidas à mera curiosidade antropológica; e, (b) as reivindicações de abertura de espaços de participação política no âmbito dos respectivos estados nacionais, onde se encontravam marginalizados ou sub-representados. Ao invés de se esgotarem, tais demandas têm levado cada vez mais a um outro nível de reivindicações, qual seja (c) o da mudança na configuração das estruturas político-administrativas do próprio Estado. Vejamos.

(a) Demandas pelo reconhecimento das instituições e práticas políticas e jurídicas próprias

Como vimos anteriormente, as formas de autogoverno das comunidades indígenas foram ao longo do século XX bastante debilitadas pelas novas regras sociais, políticas e culturais, impostas muitas vezes através de agências governamentais específicas para o tratamento do chamado “problema indígena”²⁷³. Contudo, a partir da década de 1960 e, de modo mais visível durante os anos 70, inúmeros povos indígenas passaram a reivindicar, de modo crescente, tanto o reconhecimento de suas instituições políticas próprias quanto o *status* autônomo das decisões gestadas em tais espaços políticos em face dos Estados nacionais.

No plano internacional tais reivindicações resultaram em significativas conquistas, como a revisão da Convenção 107, de 1957, da OIT, de cunho integracionista²⁷⁴, e a aprovação

²⁷³ Em alguns casos, como no Brasil, o não reconhecimento aos indígenas de suas instituições ou práticas políticas próprias era concomitante ao não reconhecimento da capacidade civil plena aos indivíduos indígenas, o que muitas vezes era utilizado para afirmar a sua incapacidade no plano político.

²⁷⁴ Denominada “*Convenção sobre a Proteção e Integração das Populações Indígenas e outras Populações Tribais e Semitribais de Países Independentes*”, a Convenção 107 da OIT aprovada em 1957, objetivava por um lado, proteger as populações indígenas contra atos de discriminação étnico-racial no âmbito das relações trabalhistas e afins, mas, por outro, presa à visão etnocêntrica predominante à época, visava integrá-las aos padrões socioculturais da comunidade nacional dos respectivos Estados. Nas décadas de 1960 e 1970 a Convenção passou por um processo crescente de críticas, inclusive do movimento indígena. Tais críticas apontavam as consequências negativas da perspectiva integracionista, condenavam o pressuposto etnocêntrico da integração como único futuro possível para os indígenas, e denunciavam como prática de dominação colonial o monopólio estatal sobre as decisões relativas a temas de interesse indígena, em substituição à possibilidade de participação política dos próprios indígenas. O crescimento das críticas levou a ONU a iniciar um estudo mais detalhado sobre a realidade dos povos indígenas e tribais. Uma contribuição decisiva à proposta de revisão veio do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas (GTPI), da Comissão de Direitos Humanos da ONU (Cf. BARBOSA, Marco Antônio. **Autodeterminação: Direito à Diferença**. São Paulo: Plêiade: Fapesp, 2001, p.226). Essa contribuição veio, sobretudo, do Projeto de Declaração sobre os direitos dos Povos Indígenas, cuja preparação o GTPI havia iniciado em 1985, e que contava com forte presença indígena em seu processo de discussão. Em 1986, a Reunião de Peritos convocada pelo Conselho de Administração da OIT concluiu que “*o enfoque integracionista do Convênio era obsoleto e de que sua aplicação era prejudicial no mundo moderno*” (Cf. OIT. **Antecedentes de la labor...** Op. Cit.), motivando o Conselho a inscrever o tema da revisão da Convenção na Ordem do Dia da Conferência Internacional do Trabalho, o que foi feito nos anos de 1988 e 1989. Além das conclusões da Comissão de Peritos, contou-se também com as contribuições das organizações indígenas e do Grupo de Trabalho das Nações Unidas sobre populações indígenas, criado em 1982.

da Convenção 169, de 1989²⁷⁵, chegando posteriormente à aprovação da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, em 2007²⁷⁶.

Tais conquistas dos movimentos indígenas no plano internacional representaram importantes marcos, tanto formais quanto simbólicos, na esfera dos direitos a serem respeitados pelos estados e organizações intergovernamentais. Além disso, puseram em evidência de modo uma nova agenda política dos povos indígenas, marcada predominantemente pelas demandas de reconhecimento do exercício legítimo de suas instituições políticas próprias. Expressões como *autonomia*, *autogoverno*, *autodeterminação* e *livre-determinação* passaram a representar os grandes eixos das lutas de parte significativa do movimento indígena no continente.

Mas a mobilização em torno desta agenda não se restringiu à esfera da produção convencional internacional, vindo a assumir uma posição de destaque nos movimentos constitucionais que se seguiram com a retomada dos processos democráticos nos anos 80 e 90, bem como nas reformas constitucionais da primeira década do século XXI. Neste sentido, o reconhecimento formal das instituições políticas próprias dos povos indígenas tem sido objeto dos textos constitucionais do México, Nicarágua, Colômbia, Paraguai, Peru, Venezuela, Equador e Bolívia, além do Brasil²⁷⁷.

²⁷⁵ Após a revisão da Convenção 107, a OIT aprovou, em junho de 1989, a Convenção 169 denominada “*Convenção sobre os Povos Indígenas e Tribais*” cujo principal paradigma passou a ser o reconhecimento das instituições culturais e formas de vida próprias dos povos indígenas e tribais como elementos a serem respeitados pelos Estados partes. Invertendo o modelo integracionista até então adotado, a Convenção tem como perspectiva o direito de tais povos a manterem suas identidades próprias, através do fortalecimento de suas especificidades culturais, linguísticas e religiosas. No que se refere mais especificamente ao relacionamento dos governos com estes Povos, a Convenção estabelece como princípios, que sejam sempre consultados “*através de suas instituições representativas*” em caso de “*medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente*” (art. 6.º, § 1, “a”) e que seja garantida a sua livre participação em todas as instâncias decisórias nas matérias relativas às políticas e programas que lhes digam respeito (art. 6.º, § 1, “b”). A Convenção 169 entrou em vigor internacionalmente em 05 de setembro de 1991. No Brasil o seu texto foi aprovado por Decreto Legislativo do Senado Federal em junho de 2002 e promulgado pelo Presidente da República em abril de 2004.

²⁷⁶ No esteio das discussões que resultaram na aprovação da Convenção 169 da OIT, a ONU havia iniciado, na década de 1980, um processo de discussão em torno de um Projeto de “*Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas*”. Com intensa participação política de delegações indígenas de vários continentes, o projeto foi aprovado pela Assembleia Geral em setembro de 2007 e tem, como principal destaque, o reconhecimento do direito de autodeterminação dos povos indígenas. Segundo a Declaração estes povos têm o direito a “*determinarem livremente a sua condição política e buscarem livremente o seu desenvolvimento econômico, social e cultural*” (art. 3.º); à “*autonomia ou ao autogoverno nas questões relacionadas a seus assuntos internos e locais*” (art.4.º); e a “*conservar e reforçar suas próprias instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais, mantendo ao mesmo tempo seu direito de participar plenamente, caso o desejem, da vida política, econômica, social e cultural do Estado*” (art. 5.º).

²⁷⁷ A Constituição Mexicana (1917) com reformas recentes, passou a reconhecer às comunidades indígenas o seu direito a “*autoridades próprias de acordo com seus usos e costumes*” (art. 2.º) e a “*seus próprios sistemas normativos na regulação e solução de seus conflitos internos*” (art. 2.º, A-II). A Constituição da Nicarágua Sandinista (1987) também reconhece aos indígenas no âmbito da Autonomia das Comunidades da Costa Atlântica, o direito de “*administrar seus assuntos locais conforme suas tradições*” (art. 89), e de “*viver e desenvolver-se sob as formas de organização social que correspondam a suas tradições históricas e culturais*”,

É de se observar, contudo, que a demanda dos movimentos indígenas por livre-determinação, em maior ou menor grau reconhecida nos textos constitucionais acima indicados, não tem significado, no caso do Continente Americano, em reclamos de cunho separatista. Estes reconhecimentos suscitaram e suscitam ainda fortes reações contrárias principalmente por parte de setores nacionalistas (tanto liberais quanto socialistas), que “temem especificamente que este reconhecimento de diferentes ‘povos’ irá fornecer aos índios a alavancagem de apelar às leis da ONU que sancionam o direito de todos os povos à autodeterminação e, por consequência, ao seu próprio estado”²⁷⁸.

Como afirma Sánchez, tem sido característica no continente o fato de que ao expressarem o seu desejo de autodeterminação ou autogoverno os povos indígenas fazem-no no marco dos respectivos estados onde se localizam:

A preferência expressa pela maioria das organizações indígenas em seus documentos e declarações tem sido a de exercer o direito à livre determinação dentro dos países em que estão inseridos os povos indígenas, ou seja, a tendência geral não tem sido de separação e constituição de um Estado nacional próprio, mas sim de garantir a manutenção e o desenvolvimento de suas próprias formas de vida socioculturais sob o marco de seus respectivos âmbitos estatais, por meio da autonomia, do autogoverno ou outro regime semelhante²⁷⁹.

garantida a “livre eleição de suas *autoridades* e deputados” (art.180). No caso do Brasil a Constituição (1988) – cuja elaboração contou com ampla e intensa participação do movimento indígena (cf. LACERDA, Rosane Freire. **Os Povos Indígenas e a Constituinte – 1987/1988**. Brasília: Cimi, 2008), reconhece aos índios suas formas próprias de organização social, costumes, línguas e tradições e os direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas (art. 231, *caput*). A Constituição da Colômbia (1991) diz que “as *autoridades* dos povos indígenas poderão exercer *funções jurisdicionais* dentro de seu âmbito territorial, conforme *suas próprias normas e procedimentos*”, e que esta “*jurisdição especial*” deverá ser coordenada com o sistema judicial nacional (art. 246). A Constituição do Paraguai (1992) reconhece aos povos indígenas seus “sistemas de organização” política e social, e a sua “voluntária sujeição a suas *normas consuetudinárias* para a regulação da convivência interna” (art. 63). A Constituição do Peru (1993) afirma que as comunidades indígenas “podem exercer as *funções jurisdicionais* dentro de seu âmbito territorial conforme o *direito consuetudinário*” (art. 149). A Constituição da Venezuela (2000) dispõe que “as autoridades legítimas dos povos indígenas poderão aplicar em seu *hábitat* instâncias de justiça com base em suas tradições ancestrais e que só afetem a seus integrantes, segundo suas próprias normas e procedimentos” (art. 260). No caso do Equador a Constituição (2008) afirma reconhecer e garantir às comunas, comunidades, povos e nacionalidades indígenas, direitos coletivos entre os quais o de conservar e desenvolver suas próprias formas de convivência e organização social, e de geração e exercício da autoridade, em seus territórios legalmente reconhecidos e terras comunitárias de posse ancestral (art. 57, 9). Por fim, a Constituição da Bolívia (2009) ao reconhecer a existência pré-colonial das nações e povos indígenas, garante a sua livre determinação no marco da unidade do Estado, que consiste em seu direito à autonomia, ao autogoverno, à sua cultura, ao reconhecimento de suas instituições e à consolidação de suas entidades territoriais” (art. 2). Além disso, reconhece entre os direitos dos povos indígenas o exercício de seus sistemas políticos, jurídicos e econômicos, de acordo com a sua cosmovisão (art. 30, II, 14).

²⁷⁸ YASHAR, Deborah J. “**Democracy, Indigenous Movements...**”. *Op. Cit.*, nota 37.

²⁷⁹ SÁNCHEZ, Consuelo. “**Autonomia, Estados Pluriétnicos...**” *Op. Cit.*

Em outras palavras, os reclamos autonômicos ou de autodeterminação assumidos pelos movimentos indígenas na América Latina não são demandas *contra* os estados, mas *a favor* de transformações profundas nas estruturas existentes, no sentido da abertura para as formas não-ocidentais de vida e de ação política das comunidades indígenas. Não são, enfim, demandas pela criação de estados indígenas, mas para que os estados existentes assumam também a sua face indígena.

Desta discussão tem emergido outra demanda identitária, desta vez para os próprios Estados: o seu reconhecimento enquanto espaços de pluriétnicidade e de plurinacionalidade. Ao lutarem pelo reconhecimento da legitimidade política das formas decisórias próprias das comunidades indígenas os movimentos indígenas o fazem com base na demanda pelo respeito à identidade própria e diferenciada de tais povos, como sujeitos dotados de nacionalidades específicas. Estas lutas dos movimentos indígenas acabaram por fazer emergir a necessidade de se rediscutir o próprio conceito de Estado-Nação. O clássico modelo de Estado uni-nacional ou nacionalmente homogêneo, gestado nos veneráveis passos da Revolução Francesa, tem sido apontado por estes movimentos como insuficiente para dar conta da realidade multiétnica e pluricultural dos estados latino-americanos contemporâneos. Os recentes reconhecimentos do caráter plurinacional do estado trazidos pelas Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009) são os mais significativos ganhos políticos dos indígenas neste sentido.

(b) Abertura de espaços políticos no âmbito dos Estados

No que diz respeito às possibilidades de ocupação ou de formação de espaços institucionais no âmbito dos estados, as demandas dos povos indígenas têm ensejado uma série de experiências novas, entre as quais destaco a criação de partidos políticos indígenas, a participação em pleitos eleitorais com candidaturas próprias em partidos políticos não indígenas, a reserva de assentos de representação indígena nos corpos legislativos; a criação de organizações civis indígenas, e a participação em organismos colegiados de status consultivo no âmbito dos estados nacionais.

Antes de tratarmos destas experiências, é importante observar que o impulso tomado pelos movimentos indígenas no sentido de virem a ocupar espaços políticos cada vez maiores no marco dos estados nacionais não por acaso coincidiu com o advento das políticas econômicas neoliberais. Observa Yashar que as reformas neoliberais adotadas nos estados latino-americanos acarretaram consequências dramáticas para os povos indígenas, não apenas pela perda dos espaços políticos antes representados pelas “corporações” de base classista às quais nos referimos antes, mas também pela consolidação da perda de seus territórios e recursos

naturais e de um mínimo de proteção por parte dos estados. Com as reformas neoliberais os Estados “privatizaram mercados de terra, liberalizaram preços agrícolas, eliminaram os subsídios agrícolas e diminuíram programas de crédito”²⁸⁰, levando à necessidade premente de mobilização dos povos indígenas em torno da garantia de seus direitos sociais e, conseqüentemente, à ocupação de espaços políticos no âmbito dos estados.

A criação de partidos políticos indígenas ou étnicos passou a ser registrada pela primeira vez na história da América Latina em anos recentes²⁸¹. Entre os principais cito o “*Movimiento al Socialismo – Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos*” (MAS - IPSP²⁸²), criado na Bolívia em 1995, o “*Movimiento de Unidad Pachakutik Plurinacional*” no Equador, o “*Alianza Social Indígena*” (ASI) na Colômbia, o “*Yapti Tasba Masrika Nani*” (YATAMA) na Nicarágua, o “*Pueblo Unido Multiétnico de Amazonas*” (PUAMA) na Venezuela, o “*Partido Radical Indianista*”, na Bolívia, e o “*Movimiento Indígena Pachakuti*” (MIP), fundado também na Bolívia no ano 2000.

Segundo Madrid²⁸³, a existência de partidos políticos étnicos tem sido vista com preocupação em grande parte da Ciência Política. Autores como Alvin Rabushka, Kenneth Shepsle, Donald Horowitz, Timothy Sisk e Benjamin Reilly os veriam como um considerável risco de incentivo à fragmentação, à polarização e à intensificação de conflitos políticos. No entanto, outros autores como Johanna Birnir e Kanchan Chandra defenderiam a sua contribuição para a democracia. Analisando o tema, Madrid entende que a recente experiência de partidos indígenas na América Latina, devido a certas circunstâncias e configurações regionais, tem sido altamente benéfica para a construção política na região. Devido à fluidez e à ambigüidade que caracterizaria a grande maioria das identidades indígenas na região, com populações majoritariamente “mestiças”, os partidos étnicos tenderiam a “adotar abordagens políticas pragmáticas e inclusivas”²⁸⁴, e não os discursos etnonacionalistas exacerbados. Estas teriam sido, por exemplo, as experiências vivenciadas pelo MAS (Bolívia), pelo *Pachacutik* (Equador), e pelo Alianza Social Indígena (Colômbia), que teriam logrado obter expressivos percentuais de votos de eleitores não-indígenas.

²⁸⁰ YASHAR, Deborah J. “**Democracy, Indigenous Movements...**”. *Op. Cit.*, p.85.

²⁸¹ MADRID, Raúl L. “**Indigenous Parties and Democracy in Latin America**”. *Latin American Politics and Society* [1531-426]. Ano: 2005, vol. 47, nº: 4, pp.161-179.

²⁸² Por não restringir sua plataforma aos interesses restritos da população indígena, o MAS-IPSP não se configura exatamente nos moldes de um partido político “indígena”, mas tem sido assim considerado por acolher grande parte das demandas políticas dos povos e organizações indígenas bolivianos, que por este motivo configuram uma parte importante, mas não única, de sua base social e ideológica.

²⁸³ MADRID, Raúl. “**Indigenous Parties...**”. *Op. Cit.*, p.162.

²⁸⁴ Idem, p.164.

Na análise de Van Cott²⁸⁵, o rápido sucesso dos partidos indígenas na América Latina estaria vinculado ao declínio dos partidos de esquerda no final dos anos 80:

Na Colômbia e Argentina, os partidos indígenas entraram na política, na ausência de uma opção viável de esquerda, atraindo votos de eleitores não-índios em busca de uma alternativa aos partidos de fora da elite e do neoliberalismo. Na Bolívia, Equador, México e Peru, os indígenas surgiram como atores importantes depois que uma esquerda uma vez dinâmica havia declinado ou se movido para o centro. Na década de 1990, movimentos e partidos indígenas desses países foram as mais dinâmicas vozes críticas desmascarando o neoliberalismo; seus protestos ajudaram a galvanizar a oposição difusa ao livre comércio. Nos Andes centrais, Guatemala e México, surgiram movimentos indígenas que absorveram os destroços de uma esquerda derrotada e dividida, criando coligações interétnicas coligações que promoveram a expansão da participação democrática e restrições ao neoliberalismo. (...) Os movimentos indígenas revitalizaram uma esquerda moribunda, injetando mais conteúdo e legitimidade em um discurso socialista estéril, e através da manipulação de imagens nacionalistas o deixou mais atraente para um segmento mais amplo da sociedade²⁸⁶.

Assim, tanto os movimentos quanto os partidos políticos indígenas teriam ocupado um espaço vazio deixado pelos partidos e movimentos de esquerda. Contudo esta observação necessita ser compreendida não apenas em razão do dado histórico do declínio da esquerda no final dos anos 80, com a “queda do muro”. Este “vazio” pode ser analisado também em termos de uma incapacidade dos movimentos de esquerda em reconhecer e dar vazão às demandas específicas dos grupos étnicos indígenas, demandas que transcendem em muito as questões econômicas colocadas como temas centrais pelas teorias marxistas ortodoxas.

Avaliando os resultados da experiência dos partidos políticos indígenas na América Latina, Madrid aponta para potenciais benefícios para a democracia na região, como a melhoria da representatividade do sistema partidário, através do aumento da participação política, da redução da fragmentação do sistema partidário e da volatilidade eleitoral nas áreas indígenas, podendo contribuir inclusive para “aumentar a aceitação da democracia entre a população indígena e reduzir a violência política em áreas com grandes populações indígenas”²⁸⁷. Também Van Cott entende como positivos os resultados das experiências político-partidárias indígenas, por questionarem os métodos e práticas políticas tradicionalmente em vigor na

²⁸⁵ VAN COTT, Donna Lee. “**Latin America’s Indigenous Peoples**”. *Journal of Democracy* [1045-5736] Ano: 2007 Vol.: 18 Nr.: 4 Pág:128-141.

²⁸⁶ Idem, p.134.

²⁸⁷ MADRID, Raúl. “**Indigenous Parties...**” *Op. Cit.*, p.166.

América Latina, como o clientelismo e o populismo, e por desafiarem “modelos exclusivamente representativos de democracia em favor de modelos mais participativos”²⁸⁸.

Outra experiência que vem ganhando importância nos últimos anos, ligada ou não à ocorrência dos partidos étnicos, tem sido a presença indígena em espaços de representação político-legislativa. Em alguns casos esta representação encontra-se amparada constitucionalmente, numa das várias conquistas de direitos obtidas pelos movimentos indígenas nas últimas décadas. A Constituição venezuelana (1999), por exemplo, afirma que “os povos indígenas têm direito à participação política e que o Estado garantirá a representação indígena na Assembleia Nacional e nos corpos deliberativos federais e locais com população indígena, de acordo com a lei” (art. 125)²⁸⁹. Já a Constituição da Colômbia (1991) reserva expressamente duas (das oitenta e três) cadeiras no Senado para representantes de comunidades indígenas a serem eleitos “em circunscrição nacional especial” (art. 171)²⁹⁰. No caso da Bolívia a Constituição não define um percentual fixo de cadeiras a serem ocupadas pelos indígenas no parlamento, mas diz que o número de deputados deve refletir a votação proporcional obtida por cada partido, agrupamento cidadão ou povo indígena²⁹¹.

Segundo Madrid, “a ascensão de partidos indígenas presumivelmente faz aumentar o número de representantes indígenas no Legislativo”²⁹². Seria o caso, sobretudo da Bolívia e do Equador com os desempenhos verificados em relação ao MAS, ao MIP e ao *Pachacutik*, respectivamente. Contudo, apesar dos avanços das representações indígenas nos legislativos locais e mesmo regionais, “a proporção de indígenas nos corpos legislativos nacionais em todos os países continua sendo muito inferior se comparada aos não-indígenas, o que implica que os indígenas continuam sub-representados”²⁹³.

²⁸⁸ VAN COTT, Donna Lee. “**Latin America’s Indigenous Peoples**”. *Op. Cit.*, p.135.

²⁸⁹ A Lei Orgânica Eleitoral da Venezuela, ao tratar do “*Sistema Electoral y de Elección de los Representantes Indígenas*”, prevê três deputados por representação indígena na Assembleia Nacional, para as regiões Oriente (Anzoátegui, Bolívar, Delta Amacuro, Monagas e Sucre), Sul (Amazonas e Apure) e Ocidente (Zulia, Mérida e Trujillo). Nas eleições parlamentares de 2010 foram eleitos três indígenas, um por cada região.

²⁹⁰ Para as duas cadeiras no Senado Colombiano (2010-2014) foram eleitos os indígenas Avirama Avirama Marco Aníbal, da província de Cauca, pelo *Alianza Social Indígena* (ASI), e Carlosama López Germán Bernardo, da província de Nariño, pelo *Movimiento Indígena* (AICO). (Senado de La República de Colômbia. <<http://www.senado.gov.co/>>.).

²⁹¹ Para a lista de candidatos aprovados nas eleições de 2010, veja-se <<http://www.eabolivia.com/lista-nomina-de-senadores-y-diputados-electos-el-2009.html>>. Naquele ano um grupo de parlamentares indígenas bolivianos efetuou greve de fome reivindicando “*aumentar las bancas parlamentarias para los pueblos originarios de siete a 37, de los cuales, 18 serian para los pueblos de tierras bajas y 19 para los de tierras altas*” (disponível em: <http://www.bbc.co.uk/mundo/america_latina/2010/06/100626_0128_bolivia_indigenas_leyes_jaw.shtml>. Acesso em: 20.06.2011.).

²⁹² MADRID, Raúl. **Indigenous Parties...** *Op Cit.*, p.172.

²⁹³ HALL & PATRINOS. “**Indigenous Peoples, Poverty...**”. *Op. Cit.*, “Executive Summary”, p.2.

Mas a questão aqui não seria exatamente numérica. Como observa Sánchez,

O objetivo não é apenas corrigir a representação deficitária dos povos indígenas nos órgãos legislativos através da reserva de assentos para esses grupos, mas sim, e acima de tudo, fazer com que a representação dos povos favoreça a promoção, a salvaguarda e a consolidação dos seus direitos de autonomia. Assim, a representação indígena seria uma **representação das entidades territoriais autônomas**²⁹⁴ (Grifei.).

Ou seja, a representação política indígena no âmbito parlamentar ou legislativo possui uma dimensão mais profunda. Encontra-se ligada à própria demanda pelo reconhecimento do caráter pluriétnico ou plurinacional dos Estados com presença indígena, e passa a ser compreendida como um dos eixos fundamentais para a sua construção efetiva. A representação parlamentar indígena deixa de ser vista como representando um segmento genérico da sociedade perante o Estado, para ser expressão das unidades políticas dos estados plurinacionais – as “unidades territoriais autônomas”.

(c) Modificação das estruturas político-administrativas dos Estados

Através da demanda acima os movimentos indígenas na América Latina têm questionado as atuais estruturas político-administrativas dos Estados, sejam eles federais ou unitários. Na medida em que avançam na ocupação de espaços de participação política e de interlocução com o Estado, estes movimentos têm reclamado que as exigências e limites estruturais do modelo político-administrativo hegemônico de Estado não correspondem às expectativas de respeito às suas instituições e práticas políticas tradicionais. Assim, propõem “uma geografia política mais complexa para a definição de unidades e locais de representação democrática e governança” e exigem “que o Estado reconheça limites administrativos que sejam exclusivos para os povos indígenas”²⁹⁵.

Estas reivindicações por limites administrativos diferenciados dos sistemas hegemônicos (federação/municipalização) alcançam a questão da delimitação e respeito às unidades territoriais de posse coletiva dos grupos indígenas específicos (demarcação e garantia das terras/ territórios), o estabelecimento de unidades e sistemas diferenciados para as esferas administrativas relativas ao atendimento às demandas nas áreas de saúde e educação²⁹⁶, bem

²⁹⁴ SÁNCHEZ, Consuelo. “**Autonomia, Estados Pluriétnicos...**”. *Op. Cit.*

²⁹⁵ YASHAR, Deborah. “**Democracy, Indigenous Movements...**”. *Op. Cit.*, pp.88 e 93.

²⁹⁶ Um dos argumentos dos povos indígenas para essa necessidade de limites administrativos diferenciados tem sido o fato de que estes não coincidem com os limites territoriais dos grupos indígenas, que quase sempre transcendem as fronteiras de municípios ou de unidades da federação. No Brasil, por exemplo, em decorrência das pressões exercidas pelo movimento indígena no início da década de 1990, o atendimento na área de saúde foi pensado em termos de um “Subsistema” no interior do Sistema Único de Saúde (SUS), submetido ao controle social das comunidades indígenas através dos chamados “Distritos Sanitários Especiais

como o reconhecimento de jurisdições especiais sob a autoridade das formas consuetudinárias de direito indígena. Para Yashar²⁹⁷, “estas propostas de fato resultam em uma concepção mais multifacetada da política, do Estado e de seus cidadãos, que seria promover a inclusão e autonomia ao mesmo tempo. Estas não são exigências de secessão, mas de pluralismo institucional em ambientes multiétnicos”.

Assim, avaliando o crescimento político dos povos indígenas na década de 1990, Hall e Patrinos afirmam que:

La influencia política de los pueblos indígenas de América Latina, medida según la cantidad de partidos políticos indígenas, representantes electos de origen indígena, disposiciones constitucionales a favor de los pueblos indígenas o políticas de salud y educación pertinentes, ha crecido de manera sorprendente durante los últimos 15 años. (...) Durante los últimos 20 años, los electores de Bolivia, Guatemala y otros países han aumentado de manera significativa la proporción indígena de los cuerpos legislativos. Por su parte, los pueblos indígenas y los partidos políticos indígenas también han ganado elecciones municipales y de alcaldes en toda América Latina²⁹⁸.

2.2 “Estrangeiros em nosso próprio país”: na diferença radical, os sentimentos plurais de nacionalidade na Bolívia e Equador.

Após a Independência, os atos de resistência e insurgência indígena prosseguiriam e se intensificaram, no contexto do processo de modernização e liberalização da economia e da propriedade agrária promovido pelos Estados republicanos.

2.2.1 Bolívia: Campesinação, urbanização e falsa igualdade

Dividido entre montanhas (ocidente) e terras baixas (oriente), o território boliviano é marcado por duas distintas realidades, geográficas, culturais e econômicas, que se refletem diretamente nos diferentes modos como se deram os processos de resistência indígena.

Nas terras altas, a partir da Lei de 5 de outubro de 1874 (a chamada *Ley de Exvinculación*), os conflitos entre as comunidades e o Estado se intensificaram. A Lei determinava a repartição e titulação individual das terras dos *ayllus*, os quais declarava extintos juntamente com suas formas tradicionais de autoridade, e estabelecia a figura dos “*apoderados*”, indígenas com procuração para a gestão de interesses da comunidade²⁹⁹. Num

Indígenas”, que incluem a “distribuição demográfica tradicional dos povos indígenas, que não coincide necessariamente com os limites de estados e municípios onde estão localizadas as terras indígenas” [BRASIL. FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE – FUNASA . **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas**. 2ª edição - Brasília: Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde, 2002; pp. 13-14.

²⁹⁷ YASHAR, Deborah. “**Democracy, Indigenous Movements...**”. *Op. Cit.*, p.96.

²⁹⁸ HALL & PATRINOS, *Op. Cit.*, “Executive Summary”, p.2.

²⁹⁹ Dizia a Lei de *Exvinculación* (art.7.º) que “*desde que sean conferidos los títulos de propiedad, la ley no reconocerá comunidades. Ningún individuo o reunión de individuos, podrá tomar el nombre de comunidad o*

ambiente constitucional onde os indígenas sequer eram mencionados, a lei foi um duro golpe na continuidade dos *ayllus* e sua propriedade comunal, e um enorme desafio para as suas formas próprias de organização e de representatividade junto à República. Com isso, diversas comunidades foram levadas a uma intensa mobilização que englobaria a grande rebelião liderada pelo Aymara Pablo Zárate (“*El Temible Willca*”)³⁰⁰ –, e o ciclo rebelde de 1900 a 1930, envolvendo os “caciques apoderados”.

A primeira, ocorrida em 1899 durante a guerra civil entre de La Paz e Sucre, decorrera da negativa da exigência feita por Zárate, de “devolução das terras comunais e o reconhecimento do estatuto de autonomia das autoridades das aldeias índias dentro da república”. O levante foi debelado com brutal repressão por parte do Exército, que executaria Zárate e seus comandantes rebeldes. Para Sílvia Cusicanqui, Zárate havia percebido a distância que separava os interesses indígenas daqueles em disputa na guerra e, assim, sua opção pelo confronto com tais forças revelaria “*la ideología y la práctica de una luta anticolonial*”, uma luta travada “*como una nación dentro de outra nación*”³⁰¹.

Passado o trauma da derrota de *Willka*, as rebeliões retornariam já em meados de 1910, seguindo-se, entre outras, as de Pacajes (1914), Jesús de Machaca (1921) e Chayanta (1927), constituindo aquilo que Cusicanqui denomina de “Ciclo rebelde de 1910-1930”³⁰², exigindo desde a devolução das terras dos *ayllus* até a representação indígena no Congresso e nas instâncias locais de poder³⁰³. Ao mesmo tempo, destituídos de suas autoridades tradicionais diversos *Mallkus*, assumiram a condição de “apoderados” prevista na lei e, com o apoio de advogados “*tinterillos*”, tentaram reverter juridicamente as perdas impostas aos *ayllus*. Com isso, passaram a alvo de perseguições e repressão militar e policial³⁰⁴.

Para Cusicanqui, por combater a expansão do latifúndio sobre as terras das comunidades, utilizando de estratégias e mecanismos próprios da organização social do *ayllu*, as rebeliões de 1910 a 1930 articularam “*elementos ideológicos políticos y organizativos*

ayllu, ni apersonarse por éstos ante ninguna autoridad. Los indígenas gestionarán por sí o por medio de apoderados en todos sus negocios...” (Grifei.).

³⁰⁰ LA PEÑA, Guillermo. **As mobilizações rurais...** *Op. Cit.*, p.379.

³⁰¹ CUSICANQUI, Sílvia Rivera. **Oprimidos...** *Op. Cit.*, p.86.

³⁰² LA PEÑA, com dados de Gonzalo Flores e Cusicanqui, afirma que de 1900 a 1920 os indígenas promoveram cerca de sessenta “*jacqueries*” ou ataques armados a “povoações de mestiços nos departamentos de La Paz, Potosí, Oruro, Cochabamba e El Chaco” (LA PEÑA. **As Mobilizações Rurais...** *Op. Cit.*, p.379.).

³⁰³ CUSICANQUI, Sílvia Rivera. **Oprimidos...** *Op. Cit.*, pp.107-8.

³⁰⁴ Caso da prisão, em 1918, do “cacique apoderado” Francisco Tanqara, acusado de sublevação e com quem foram apreendidos documentos de teor “*subversivo*”, consistentes em “*copias de ordenanzas toledanas, títulos de composición del siglo XVI y XVII, juicios coloniales de linderos, copias de decretos y leyes republicanas que reconocían la propiedad comunal y la autoridad de los caciques, etc.*”, todos recolhidos pelos índios em peregrinações a Cuzco e La Paz (Cf. CUSICANQUI, Sílvia. **Oprimidos...** *Op. Cit.*, p.100.).

comunales”. Aí, as ações violentas eram “*sólo un momento de un proceso más amplio en el cual se ejercitan y combinan una variedad de métodos de lucha*”³⁰⁵. Um exemplo dessa variedade, narrado pelo historiador Aymara Roberto Choque Canqui, é a experiência, em 1930, da “*Sociedad Republica del Collasuyo*” ou “*Centro Educativo Collasuyo*”, fundado pelo Aymara Eduardo Nina Quispe como experiência autônoma de ensino e capacitação de quadros para a proteção das terras dos *ayllus*. Acusado de propaganda comunista, de auto intitular-se “Presidente da República do Collasuyo” e de comandar uma “vasta organização subversiva”, Quispe e os demais líderes foram presos, inviabilizando a continuidade da experiência³⁰⁶.

Segundo La Peña³⁰⁷, outra onda de *jacqueries* ocorreria nos anos 1930, no contexto da Guerra do Chaco (1932-1935), contra os abusos no recrutamento compulsório dos indígenas. Mas a participação na Guerra traria importantes mudanças tanto na sua auto percepção, quanto na de outros setores quanto à sua posição na sociedade boliviana. Como ex-combatentes, os índios se viram e foram vistos como portadores de reivindicações mais qualificadas por cidadania e direitos territoriais.

Para La Peña, com base em Erick D. Langer³⁰⁸, as mobilizações em defesa dos territórios dos *ayllus* e o papel tanto político quanto jurídico aí desempenhado pelos *Mallkus* e *Kuracas*, proporcionou o “*ressurgimento de uma consciência étnica*” para além das comunidades de origem, que em situações como a rebelião de Chayanta (1927), levou à articulação de quéchuas e aymaras, indicando ser possível “uma ampla aliança índia multiétnica”. Por outro lado, observa também a posição de Zavaleta Mercado de que a Guerra do Chaco teria aberto aos indígenas recrutados a oportunidade, “de ter uma identidade nacional, a consciência de que eram cidadãos e de que sua participação era importante”³⁰⁹.

O fim da guerra trouxe também o nacionalismo para a agenda política boliviana, e a substituição dos partidos políticos tradicionais por novos partidos que, a exemplo das organizações sindicais, incorporaram o tema do campesinato indígena e mestiço. Um tema, como disse Cusicanqui, “*amplísimamente y prácticamente virgen a la política criolla*”, e “*cuyo peso*

³⁰⁵ CUSICANQUI, Sílvia Rivera. *Oprimidos... Op. Cit.*, p.94.

³⁰⁶ CANQUI, Roberto Choqui. “*Sociedad Republica del Collasuyo*”. Disponível em: <<http://www.katari.org/cultural/collasuyo.html>>. (Acesso: mai/2013).

³⁰⁷ LA PEÑA, Guilherme. “*As mobilizações rurais...*”. *Op. Cit.*, p.379.

³⁰⁸ LANGER, Erick D. “*The Great Southern Bolivian Indian Rebellion of 1927: a Microanalysis*”, paper delivered at 46th International Congress of Americanists, Amsterdam, July 1988.

³⁰⁹ LA PEÑA, Guilherme. “*As mobilizações rurais...*”. *Op. Cit.*, p. 379; p. 380, com base em MERCADO, René Zavaleta. *Bolivia: El Desarrollo de la Consciência Nacional*. Montevideo: 1967.

cuantitativo era percibido ya no como una amenaza sino, por primera vez, como una potencial cualidad política”, passando a ser objeto de disputa, e não de ocultamento³¹⁰.

O ingresso no mundo partidário e sindical no fim dos anos 1930 trouxe para as lutas do campesinato indígena na Bolívia uma nova ferramenta de pressão, a “*huelga de brazos caídos*” dos colonos das *haciendas* (indígenas ou mestiços), que contaria com o apoio de líderes experientes como Santos Marka T’ula e Antônio Alvarez Mamani, forjados nas lutas dos *ayllus* contra a *ley de Exvinculación*, como “caciques apoderados”. Na década de 1940 o espaço aberto pelo movimento no universo sindical resultou também na abertura de locais institucionalizados de participação política de líderes indígenas, a exemplo das “*Secretarias de Asuntos Indigenales*” nas federações operárias, ocupado por lideranças vinculadas às lutas dos *ayllus*³¹¹.

Outra experiência relevante foi a dos “congressos indígenas”, espaços deliberativos de pautas comuns de reivindicação (como a devolução das terras comunais) e instâncias de articulação com o operariado urbano. Alguns exemplos foram os Congressos “*de Indígenas de Habla Quechua*” realizados em Sucre em 1942 e 1943 pela *Confederación Sindical de Trabajadores de Bolivia* (CSTB) com o apoio das federações operárias e universitárias de Sucre e Oruro, vinculadas ao stalinista *Partido de la Izquierda Revolucionaria* (PIR)³¹².

Em 1945, o apoio institucional à realização do primeiro congresso em nível nacional viria do próprio Presidente da República, Gualberto Villarroel. Militar de ascendência Aymara e pertencente aos quadros do Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR) – partido de programa antioligárquico que aglutinava o jovem oficialato ex-combatente na Guerra do Chaco – e que havia se comprometido com o processo de organização sindical campesino e urbano, Villarroel decidira, após forte pressão popular, pelo apoio logístico à realização do congresso em La Paz³¹³, que traria entre suas deliberações a extinção da *pongueaje*³¹⁴ e o estabelecimento de normas reguladoras das relações entre patrões e colonos, algo ainda inexistente à época.

³¹⁰ CUSICANQUI, Sílvia Rivera. **Oprimidos...** *Op. Cit.*, p.116.

³¹¹ Idem, pp.118.

³¹² Idem, pp.117-8.

³¹³ Naquele momento os habitantes da capital tiveram a oportunidade de assistir a “*irrupción de centenares de mallkus, jilaqatas y alcaldes indios de todo el país, que por primera vez desde principios de siglo ingresan libremente a la Plaza Murillo*” de onde haviam sido permanentemente expulsos pelos liberais após a vitória contra Zárate Willka. (Idem, p.118.)

³¹⁴ Herdada da colônia, a *pongueaje* consistia na obrigação de prestação de serviços gratuitos dos índios aos fazendeiros. Quijano comenta que tanto Alfred Metraux, em fins da década de 1950 no sul do Peru quanto ele mesmo na região de Cuzco testemunharam tal situação. Na ocasião, Quijano conhecera “um trabalhador braçal índio obrigado a viajar de sua aldeia, em La Convención, até a cidade, para cumprir seu turno de servir durante uma semana a seus patrões. Mas estes não lhe proporcionavam moradia, nem alimento, nem, desde logo, salário”. (Cf. QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo...** *Op. Cit.*, nota 8.)

Para Cusicanqui, tais acontecimentos foram interpretados pelos indígenas como “*el fin de una época de esclavitud y sumisión y como aval estatal para la recuperación de la tierra usurpada*”. Por outro lado, as pautas aprovadas no Congresso e a realização do evento em La Paz, contando com a presença do próprio Presidente, foram recebidas pela oligarquia *criolla* como uma total subversão de valores, uma ameaça ao projeto de uma Bolívia culturalmente homogênea e civilizada. Identificado com os interesses indígenas, Villarroel foi linchado em 1946 por uma turba urbana, insuflada pelo setor antirreformista. Tal acontecimento, somado à oposição da oligarquia *criolla* ao avanço dos direitos indígenas, teve para os índios “*una intransigencia particular frente a los intereses generales*”³¹⁵, legitimando-os a uma reação.

Tem início então novo ciclo de rebeliões indígenas (o “ciclo rebelde de 1947”, conforme Cusicanqui) que se estenderia pelo país, articulado a segmentos partidários e sindicais (MNR e setores de esquerda), a exemplo do levante de Apopaya (Cochabamba) onde, bradando o nome do presidente morto, milhares de indígenas atacaram diversas fazendas. A brutal repressão aos rebeldes de Apopaya e a derrota do MNR e do movimento operário na guerra civil de 1949, acabariam aglutinando tais setores em torno da oposição ao novo governo, abrindo as portas do movimento indígena à influência do MNR e sua política integracionista.

Sob o clima da repressão à revolta de 1947, o movimento indígena-campesino realizaria clandestinamente alguns de seus congressos, agora cada vez mais atrelados às orientações incorporativistas do MNR, culminando com a eliminação, no Congresso de 1952 em Pacajes, de “*toda referencia a la restitución de tierras comunales*”, em troca de um “*paquete de propuestas modernizadoras*”. Sob a crescente órbita de influência política do partido e dos militares – envolvendo cooptação de lideranças, manipulação de eleições sindicais, e uso de ameaças e violência –, o campesinato indígena agora reorientaria para aquele elemento (campesinato) a sua auto percepção identitária. Assim ocorreu, a tão falada “campesinação” dos indígenas do altiplano boliviano, num movimento de abandono de “*su adscripción étnica para asimilarse al ilusorio paraíso de la igualdad ciudadana*”³¹⁶, processo que teria seu ápice com a Revolução de 1952 e a adesão ao Pacto Militar-Campesino (PMC)³¹⁷ em 1964.

Segundo Cusicanqui, o Estado de 1952 projetado inicialmente pelo MNR e depois pelo PMC, pretendia “*crear una nación culturalmente homogénea y amasada con los ingredientes*

³¹⁵ CUSICANQUI, Sílvia Rivera. **Oprimidos...** *Op. Cit.*, p.122.

³¹⁶ Idem, p.129.

³¹⁷ Conforme Cusicanqui, o PMC consistiu uma “*estructura institucional de enlace entre el sindicalismo para-estatal y el ejército, para sustituir a la articulación sindicato-partido-Estado vigente durante el periodo del MNR*” (Idem, p.170.).

del mestizaje, la castellanización y el mercado interno”, uma mestiçagem que “*suponía una adscripción unilateral a los valores, la lengua y los modos de pensamiento occidentales del criollaje y excluía cualquier forma de multiculturalismo o multilingüismo*”³¹⁸. Com a adesão dos sindicatos rurais indígenas ao Estado de 52, através da criação, em 1953, da *Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CNTCB), as lutas de corte étnico e anticoloniais até então encampadas pelo “campesinato” indígena submergiriam, alimentando tanto nas oligarquias *criollas* quanto nos setores políticos de esquerda, a ideia de que na Bolívia, enfim, não haveria mais indígenas, mas apenas “campesinos”.

Mas a realização do projeto de substituição das identidades indígenas por uma “nação” branco-mestiça logo começaria a ruir face a “efeitos colaterais” imprevistos. Nos anos 1960, as sucessivas medidas econômicas liberalizantes, levando à migração de “campesinos” indígenas do altiplano e dos vales interandinos para La Paz, El Alto e Oruro, bem como para as terras baixas e zonas de selva, geraria dois efeitos particulares neste sentido.

A migração para as zonas periféricas das cidades – principalmente La Paz –, se por um lado levou ao rompimento de muitos indivíduos e comunidades com a situação até então dada de isolamento em relação ao universo urbano e *criollo-mestizo*, levou também a dois efeitos contrários ao projeto de integração proposto pelo MNR: a manutenção dos vínculos com suas comunidades de origem através do estabelecimento de uma rede de apoio mútuo entre os próprios migrantes e entre estes e aquelas comunidades e, por outro lado, a importante agudização da consciência de sua diferença em relação àquele universo.

Em relação às experiências de ajuda mútua no meio urbano, Cusicanqui faz referência tanto à manutenção de vínculos de solidariedade econômica quanto de interação e reprodução cultural. Na cidade de La Paz, afirma a autora, os migrantes Aymara formaram

*... una subcultura urbana con rasgos originales, que cuenta con múltiples mecanismos, formales o informales, de difusión y reproducción. Programas de radio en aymara, fiestas patronales, centros culturales de residentes – mediante los cuales los migrantes institucionalizan sus relaciones con sus comunidades de origen –, etc., son las expresiones multiformes de este amplio proceso de asentamiento indio en las ciudades*³¹⁹.

Por outro lado, a experiência de interação com o espaço urbano proporcionou também as condições para uma maior auto-consciência, por parte dos Aymara, da “diferença radical”, na expressão de Segato, a separá-los da sociedade *criollo-mestiça*.

³¹⁸ Idem, p.128-9.

³¹⁹ Idem, p.177-8.

Em sua migração para La Paz, o lugar reservado aos indígenas foi o da periferia, da moradia precária e do sub-emprego, quando não do desemprego e da mendicância. Racismo e exclusão foram as formas predominantes de tratamento que receberam. Conforme Cusicanqui, tais condições fizeram os Aymara “essencialmente sensíveis” à realidade de um cotidiano impregnado de discriminação, exclusão e mentalidade colonial e racista.

Apesar das dificuldades que representou, a migração para a periferia de La Paz, acabou por favorecer a chegada de indígenas, sobretudo Aymara e Quechua, aos ensinos médio e superior. Mas aquilo que poderia ter como resultado a concretização do projeto de integração pela homogeneização cultural, acabou gerando um efeito imprevisto. Ali, o conhecimento recebido passou por um processo de reflexão e análise à luz das suas experiências identitárias particulares e da situação de desigualdade e racismo vivenciada no meio urbano, vindo a favorecer o início de toda uma produção intelectual indígena no sentido daquela “desobediência epistêmica” referida por Mignolo. Estes intelectuais indígenas, principalmente Aymara, teriam um papel importante na reelaboração teórica e ideológica que fundamentaria a ruptura dos movimentos indígenas não só com a Revolução e o PMC, mas também, e principalmente, com o modelo de “Estado-nação”.

Este contraste, recebido especialmente pelos indígenas do altiplano com um sentimento de profunda frustração pelo não cumprimento das promessas da Revolução, de igualdade de direitos e de acesso à cidadania plena, acabou estimulando a percepção da radicalidade de sua diferença, servindo de importante estímulo ao surgimento, em 1970, do movimento *Katarista*.

Inspirado nas lutas anticoloniais lideradas em fins do século XVIII por Tomás e Tupak Katari, Bartolina Sisa, Tupak Amaru II e Micaela Bastidas, bem como na insurgência de Zárata “*Willka*” em fins do século XIX, o katarismo emergiu visando resgatar do esquecimento o papel histórico dos movimentos de resistência indígena e recolocar ideologicamente a importância do antigo *Tawantinsuyo*, num movimento de resgate da identidade indígena e reafirmação da sua dignidade. O katarismo teria, a partir daí, um papel fundamental no desenvolvimento da percepção, pelos Aymara e Quéchua, da contemporaneidade das estruturas coloniais do Estado boliviano, e da força política e ideológica da identidade indígena no confronto e superação das desigualdades e exclusão proporcionadas por aquelas estruturas.

Aqui é importante destacar as observações de Connor à tese da *mobilização, comunicação social e assimilação* inicialmente defendida por Karl Deutsh³²⁰. Para este, a

³²⁰ DEUTSH, Karl. **Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality**. 1.^a ed. Cambridge (Massachusetts), 1956.

mobilidade dos grupos étnico-nacionais minoritários e a consequente incrementação do seu contato com a modernidade através do acesso ao Estado e aos equipamentos urbanos, resultaria fatalmente na sua assimilação ao Estado nacional. Quanto mais acesso aos diversos meios de comunicação (estradas, radio-transmissões, etc.), ao mundo urbano-industrializado, e ao Estado através de seus agentes e serviços, mais fácil e rapidamente ocorreria o processo de assimilação, de perda de sua identidade própria, de transferência de sua lealdade para o Estado.

Apontando para a posição de Deutsh a respeito dos efeitos mecânicos dos processos de mobilização e comunicação social sobre a assimilação de tais grupos, Connor chama a atenção para fortes indícios em contrário, ou seja, de que os contatos poderiam ativar o acirramento das diferenças e dos sentimentos identitários, ao invés de eliminá-los. Para ele,

*... los avances en las comunicaciones y transportes tienden asimismo a acrecentar la conciencia cultural de las minorías, en tanto en cuanto favorecen la percepción de los factores que los diferencian de otros grupos. Esta influencia tiene una doble vertiente: además de conocer mejor a otros grupos étnicos distintos del suyo, el individuo también llega a conocer a otros grupos que comparten su identidad*³²¹.

Tal processo parece ter operado no caso dos Aymara e Quechua que migraram para a cidade de La Paz. O ingresso no meio urbano, o contato com a população *criollo*-mestiça e com o aparelho de Estado, ao invés de arrefecer o seu sentimento de lealdade grupal, a sua percepção de identidade étnica específica, pelo contrário, se intensificou. O contato operou para tornar ainda mais explícitas as diferenças e a colonialidade presente nas relações entre a minoria *criollo*-mestiça e a maioria indígena, inferiorizada e excluída.

Retornando à emergência do movimento katarista, o marco histórico de sua consciência quanto à diferença radical e a adoção daquilo denominado por Mignolo como “opção descolonial”, viria em 1973, no “*Primer Manifiesto de Tiwanaku*”³²². Assinado em La Paz por organizações ligadas àqueles dois povos³²³, o Manifesto começa com os indígenas se auto intitulado “*nosotros, los campesinos quechuas y aymaras*”, para logo em seguida denunciar: “*En Bolivia no ha habido una integración de culturas sino una superposición y dominación habiendo permanecido nosotros, en el estrato más bajo y explotado de esa pirámide*”³²⁴. Em seguida, projetando aquilo que mais tarde passaria a ser referenciado como a colonialidade do

³²¹ CONNOR, Walker. *Etnonacionalismo*. *Op. Cit.*, p.37-38.

³²² **Manifiesto de Tiwanaku**. *Vide* Documento n.º 4.

³²³ “Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a”; “Centro Campesino Tupaj Katari”; “Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia” e “Asociación Nacional de Profesores Campesinos”.

³²⁴ Como veremos adiante (2.3), mais tarde os Kataristas afirmariam que à época da assinatura do *Manifiesto de Tiwanaku* a Declaração de Barbados I ainda era desconhecida pelos indígenas na Bolívia.

poder e do saber, refere-se a um sentimento de frustração que teria tomado conta do país, e que estaria relacionado à subordinação dos indígenas, ao desprezo por seus valores, saberes e projetos de vida, em troca de modelos políticos e econômicos importados:

*La frustración nacional ha tenido su origen en que las culturas quechua y aymara han sufrido siempre un intento sistemático de destrucción. Los políticos de las minorías dominantes han querido crear un desarrollo basado únicamente en la imitación servil del desarrollo de otros países, cuando nuestro acervo cultural es totalmente distinto*³²⁵.

Em seguida resume o sentimento de frustração indígena com o projeto de Estado nacional então implantado pela Revolução de 52 no rastro das políticas coloniais herdadas com o processo de independência: “*Queremos (...) que se deje de considerarnos como ciudadanos de segunda clase. Somos extranjeros en nuestro propio país. No se han respetado nuestras virtudes ni nuestra visión propia del mundo y de la vida*”³²⁶.

Esta afirmação da existência de uma “visão própria do mundo e da vida” que se insurge contra o modelo vigente a partir da colonialidade, deixa explícita aquela “diferença radical” de que fala Rita Segato, de cuja consciência dependem os projetos autênticos – ou seja, não capturados por “*identidades globales preformateadas*” – de respeito à diversidade:

*... la lucha de los movimientos sociales inspirados en el proyecto de una “política de la identidad” no alcanzará la radicalidad del pluralismo que pretende afirmar a menos que los grupos insurgentes partan de una conciencia clara de la profundidad de su “diferencia”, es decir, de la propuesta de mundo alternativa que guía su insurgencia*³²⁷.

Ao afirmar a existência e cobrar o respeito a essa “proposta de mundo alternativa” e insurgente, que parte do desejo de ter respeitada a “visão própria do mundo e da vida” Quechua e Aymara, o *Manifiesto de Tiwanaku* afirma a radicalidade de uma diferença cuja perspectiva não se dá, como fala Segato, “*como resultado del intervencionismo occidental*” mas “*a partir, precisamente*” do “*horizonte autónomo de las culturas*”³²⁸. Daí a perspectiva do Manifesto, de um desenvolvimento econômico “*partindo de nuestros valores*”, do direito de “*elaborar nuestra propia política socio-económica partiendo de nuestras raíces culturales*”, de um sistema político que reconheça “*la participación orgánica de las comunidades indígenas en la vida política*”, do direito de “*elegir libre y democráticamente nuestros propios dirigentes*”, do

³²⁵ **Manifiesto de Tiwanaku.**

³²⁶ Idem. Grifei.

³²⁷ SEGATO, Rita. **La Nación y Sus Otros.** Op. Cit., p.18.

³²⁸ Idem, p.17.

direito a um ensino escolar que considere “*a nuestra realidad no sólo en la lengua, sino también en la historia, en los héroes, en los ideales y en los valores*”³²⁹, etc.

É no espaço da exclusão, do desrespeito, da invisibilidade dessa diferença radical, que se dá o sentimento, terrível, de se ser estrangeiro no próprio país. Um sentimento que o Manifesto de Tiwanaku afirma a cada momento em que denuncia a rejeição contínua, persistente, pelo Estado nacional, dos valores, perspectivas, formas organizativas, modos de ver, sentir e viver próprios dos povos indígenas. Ao se constituir *criollo* e se projetar branco-mestiço, o Estado fechou as portas aos indígenas, colocando-os na condição de estrangeiros.

Mas *Tiawanaku* não se resume à denúncia. Aponta para um projeto de futuro a partir daquela *radicalidade da diferença, que tem como perspectiva o horizonte autônomo das culturas*, de que fala Segato. Um projeto de futuro que retoma a *opção descolonial* já expressa por Wuamán Poma em sua crônica colonialmente desprezada de “Buen Gobierno”, que afirma a importância de modelos próprios de organização social e política. “*La experiencia pasada, y aún actual*”, afirma *Tiwanaku*, “*nos dice que cuando el campesino altiplánico es libre para elegir a sus hilacatas, hilancos y demás autoridades comunarias lo hace dentro del espíritu más democrático y la máxima corrección y respeto para con la opinión de los demás*”³³⁰.

Um projeto, contudo, imerso num espaço de disputa, onde desafia a leitura orientada pela colonialidade do saber que vê a radicalidade da diferença fundada em bases étnicas como um mero apego ao passado, imprestável como proposta política, como por exemplo a visão defendida por Hobsbawm de que “o apelo da etnicidade ou da linguagem não provê nenhuma orientação para o futuro. Não passa de um mero protesto contra o *status quo*, ou, mais precisamente, contra ‘os outros’ que ameaçam o grupo etnicamente definido”³³¹. O Manifesto de Tiawanaku emerge, assim, como expressão de um confronto, de uma disputa de posições

Apesar do Manifesto, o campesinato indígena seguia ainda vinculado à Revolução de 52 e ao Pacto militar-campesino. Enquanto isso, a migração para as terras baixas e tropicais de Santa Cruz, Alto Beni (La Paz) e el Chapare (Cochabamba), ocorrida em massa na década de 1960, incrementou na região o peso político dos “colonizadores” (muitos dos quais indígenas egressos do altiplano), que criaram, em 1971, a “*Confederación Nacional de Colonizadores de Bolivia*” (CNCB), filiada à Central Obrera de Bolivia (COB). Ao mesmo tempo, outros setores campesinos críticos a qualquer forma de atrelamento ao Estado uniram-se na criação do Bloque

³²⁹ **Manifesto de Tiwanaku.**

³³⁰ Idem.

³³¹ HOBBSAWM, Eric. **Nações e Nacionalismo.** *Op. Cit.* p.201.

Independiente Campesino (BIC), também filiada à Cob. Diferentemente da CNTCB que aglutinava a maioria dos sindicatos “campesinos” e mantinha-se atrelada ao Estado, a Cob abrigava os trabalhadores das minas e operariado urbano, possuía uma posição ideológica de esquerda e mantinha uma posição independente em relação ao governo, o que a tornava alvo frequente de violentos atos de repressão por parte dos militares. Abrigando a CNCB e o BIC, a Cob engrossava suas fileiras, melhorando a posição na correlação de forças com o governo.

Neste momento entra em cena, em diversos sindicatos afiliados à CNTCB, uma nova geração de líderes sindicais, a exemplo do Aymara Jenaro Flores, dando os primeiros passos rumo à ruptura com o oficialismo e a concepção mestiça da identidade indígena. Eleito Secretário Executivo da CNTCB em 1971, Flores tentou uma aproximação com a Cob, mas a proposta foi rechaçada pela esquerda operária, pelo seu estranhamento “*ante los embrionarios planteamientos de reivindicación étnico-cultural encarnados em el movimiento aymara que Flores representaba*”³³². Pouco tempo depois, o golpe militar que levou ao poder o general Hugo Banzer resultou na imediata destituição, encarceramento e exílio de vários dos novos dirigentes da CNTCB, entre eles o próprio Flores. A convivência, em tais condições, com líderes políticos e operários de esquerda, se por um lado proporcionou aos líderes “campesinos” importantes elementos para uma formação filosófica e ideológica no campo socialista, por outro lado tornou possível a percepção do grau de preconceito de suas posições em relação à importância das reivindicações de corte étnico-cultural empreendidas pelos indígenas:

*... en las cárceles, los dirigentes aymaras tuvieron ocasión de conocer mejor a los militantes de la izquierda criolla, de tantear sus puntos de confluencia y divergencia con ellos y también, incluso, de sufrir algunas experiencias de discriminación que influirán posteriormente en su comportamiento hacia la izquierda*³³³.

Neste momento a divulgação do *Manifiesto de Tiwanaku* entre as comunidades e sindicatos do altiplano ajudava a alterar significativamente as atitudes em relação à luta por direitos frente ao Estado. Sob os ventos de tais mudanças os indígenas dão início aos “*bloques de caminos*”, chamando a atenção para as suas reivindicações e forçando o governo a abrir negociações. O primeiro grande bloqueio ocorreu em janeiro de 1974 quando, por cerca de uma semana, 20 mil “*campesinos*” *Quéchua*, nas localidades de *Tolata*, *Melga* e *Epizana*, região de Cochabamba, ocuparam e paralisaram as estradas que ligavam a Santa Cruz, Chapare,

³³² CUSICANQUI, Sílvia Rivera. **Oprimidos...** *Op. Cit.*, pp.176-177.

³³³ *Idem*, p.191.

Oruro e Sucre. Segundo Cusicanqui, com base em relatório da *Comisión de Justicia y Paz*, a repressão ao bloqueio pelas tropas enviadas por Banzer “*costó entre 80 y 100 muertos*”³³⁴.

O aumento da repressão contra o campesinato indígena acabaria minando as condições de manutenção da CNTCB, que em 1979 seria substituída por uma nova instância articulativa, a *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB). Em dezembro daquele ano, após novo massacre perpetrado pelos militares contra uma greve organizada pela Cob, novo bloqueio seria deflagrado, agora sob a liderança da CSUTCB.

Embora reprovada pela esquerda *criolla* como manifestação de “*salvajismo e intolerância de los indios*”, a experiência dos bloqueios já fazia parte do “*acervo de los métodos de lucha del campesinado, como instrumento singularmente eficaz*”³³⁵, motivo pelo qual o governo veio a ceder às exigências. Além disso, eles revelaram, conforme Javier Hurtado³³⁶, a dimensão organizativa indígena subjacente ao processo de mobilização sindical, mediante o envolvimento de toda a comunidade, em círculos concêntricos formados a partir das famílias extensas, “*en cuya estructura perviven la jilaqatura y otras autoridades propias*”, o que inclui a “*fuerte contribución simbólica y ética de las mujeres*”³³⁷. Mas além de seus efeitos práticos, os bloqueios às estradas de *La Paz* e da vizinha *El Alto* revelaram um importante aspecto simbólico. Eles assumiram “*la forma de un tenaz cerco indio a la metrópoli mestizo-criolla, reeditando la memoria larga del cerco de Tupaq Katari en 1781*”³³⁸.

Os bloqueios de estrada de 1979 ajudaram a sepultar definitivamente o PMC, que seria oficialmente extinto em 1982 com a abertura democrática. No ano seguinte, a questão da diversidade étnica e cultural ficaria explícita nas teses políticas do II Congresso da CSUTCB:

*... nuestra historia nos enseña que podemos desarrollar una lucha unitaria de todos los oprimidos del campo, pero respetando la diversidad de nuestras lenguas, culturas, tradiciones históricas y formas de organización y de trabajo. Debemos decir basta a una falsa integración y homogenización cultural que pretende despersonalizarnos a través de la castellanización forzosa, la aculturación y la alienación. La CSUTCB debe convertirse en expresión cada vez más fiel y unitaria de esta diversidad. Esta consigna tiene también proyecciones en el plano político. Nuestra lucha tendrá que orientarse a que esta diversidad se exprese en todos los ámbitos de la vida nacional*³³⁹ (Grifei.).

³³⁴ CUSICANQUI, Sílvia Rivera. *Oprimidos... Op. Cit.*, pp.48-9.

³³⁵ Idem, p.205 e 54-6.

³³⁶ HURTADO, Javier. *El Katarismo*. La Paz: HISBOL, 1986, p.159-182.

³³⁷ CUSICANQUI, Sílvia Rivera. *Oprimidos... Op. Cit.*, p.56.

³³⁸ Idem, p. 56.

³³⁹ CSUTCB. *Tesis Política*. II Congreso Nacional. In: Sílvia CUSICANQUI. *Oprimidos... Op. Cit.*, p.241.

Outra experiência de resistência que nos últimos anos passou a simbolizar as lutas indígenas na Bolívia, é a das chamadas “marchas”, que puseram em evidência as reivindicações e formas de organização indígena das terras baixas. A primeira, denominada “*Marcha por el Territorio y la Dignidad*”, realizada em 1990, reuniu mais de mil participantes, representantes de diversos grupos étnicos das terras baixas que subiram a cordilheira até La Paz. Incluía entre suas reivindicações o reconhecimento dos “*Territorios Indígenas Autónomos*”, demarcando uma concepção diferenciada e mais ampla em relação à “terra indígena”, envolvendo elementos de ordem ambiental, de renovação de recursos naturais, etc.

Também organizada pelos povos das terras baixas, a segunda marcha, realizada em 1996 e denominada “*Marcha Indígena y Campesina por el Territorio, la Tierra, los Derechos Políticos y el Desarrollo*”, continuou reivindicando territórios autônomos, além de insurgir-se contra a chamada “Ley del INRA” (Instituto Nacional de Reforma Agrária). Como resultado as organizações obtiveram do governo uma figura jurídica denominada “Terras Comunitárias de Origen” (TCO’s), conceito aquém da dimensão de territorialidade reclamada³⁴⁰.

Em 28 de junho de 2000, denunciando medidas adotadas pela direção do INRA em desrespeito aos direitos indígenas e campesinos previstos na Lei Agrária, e as medidas do governo Banzer afetando direitos das comunidades indígenas amazônicas, as organizações indígenas, campesinas e de colonizadores das terras baixas (Pando, Beni e Santa Cruz), deram início à “*IIIª Marcha Indígena, Campesina y de Colonizadores por la Tierra, el Territorio y los Recursos Naturales*”. Em 6 de julho, em Santa Cruz, a marcha era encerrada após a obtenção de alguns compromissos por parte do governo.

Em 12 de maio de 2002 uma IVª Marcha tem início em Santa Cruz de la Sierra, rumo a La Paz onde chega em 21 de junho, dia de Año Novo Aymara. Novamente convocada pelas organizações das terras baixas³⁴¹, a “*Marcha por la Soberanía Popular, el Territorio y los Recursos Naturales*” reiterava as reivindicações das marchas anteriores, agora com um novo elemento: “*llegamos a La Paz pidiendo una Asamblea Constituyente*”, disse o deputado Bienvenido Zacu³⁴². A IVª Marcha se converteu em marcha pela Assembleia Constituinte, com papel fundamental, como se verá, na realização do “*Pacto de Unidad*”.

³⁴⁰ Cf. ZACU, Bienvenido. “Panel: Perspectivas Legislativas”, p.4-5. In: Isabella RADHUBER (Comp.). **Foro Derechos Indígenas y Recursos Naturales: Viejos y Nuevos Conflictos Eco-Territoriales**. La Paz: Proyecto NEBE, 2013.

³⁴¹ Guarani, Chiquitano, Guarayo e Ayoreo, e as federações sindicais e de colonizadores de Santa Cruz.

³⁴² ZACU, Bienvenido. “Panel: Perspectivas Legislativas”. *Op. Cit.*

Em 2006, em apoio ao projeto do Presidente Morales, de substituição da Ley INRA pela “*Ley de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria*”, os movimentos indígenas e camponeses de todo o país realizaram a “*Vª Marcha Nacional Indígena por la recuperación de los territorios indígenas y la modificación de la Ley INRA*”. Iniciada em Santa Cruz em 31 de outubro e composta por quatro colunas de manifestantes³⁴³, a Vª Marcha, com cerca de cinco mil manifestantes, entrou em La Paz em 28 de novembro, resultando na realização, naquele mesmo dia, de uma sessão do Congresso que aprovou o projeto desejado³⁴⁴.

No ano seguinte, ante a perspectiva de derrota das propostas históricas dos movimentos indígenas na Assembleia Constituinte, a Cidob convocava os 34 povos indígenas das terras baixas à realização de nova marcha, desta vez rumo a Sucre, capital constitucional. Era a VIª Marcha, “*Por las autonomías indígenas, tierra y territorio y el estado Plurinacional*”. Durante a marcha, publicou um manifesto reafirmando, entre outras demandas, o reconhecimento, no marco de um “*Estado Unitario Plurinacional*”, da “*preexistencia de las naciones y pueblos indígenas originarios y la participación en todos los niveles de gobierno*”, bem como do direito de “*representación directa de las naciones y pueblos indígenas en el órgano legislativo*”³⁴⁵. Esta seria a última marcha antes da promulgação do novo texto constitucional, em 2009.

Enquanto os povos e organizações das terras baixas realizavam suas marchas, as comunidades do altiplano, continuavam as suas lutas através de levantes e bloqueios. Entre fevereiro e abril de 2000, o aumento das tarifas de água pela empresa Aguas del Tunari (Bechtel), fez eclodir em Cochabamba uma grande revolta popular, a “Guerra da água”. Para Stefanoni, o episódio pôs fim “à ilusão – promovida pelos intelectuais neoliberais – acerca do término da política das ruas e do triunfo da democracia representativa (liberal) como o único espaço da ação política”³⁴⁶. Impulsionou também o fortalecimento político das organizações indígenas e sindicais da região das terras baixas, levando naquele mesmo ano à criação do Movimiento al Socialismo (MAS), como novo espaço de articulação política.

³⁴³ Compostas entre outros por CSUTCB, Cidob, Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia (Cirabo), e Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyu (Conamaq). Cf. “**Tierra o Muerte Venceremos**”: **V Marcha Indígena por la Tierra y el Territorio**. Vídeo. Produção: Carina ACUÑA e Yolanda ALFARO. Duração: 3 minutos e 49 segundos.

³⁴⁴ ARAMAYO, Eulogio Núñez. **Quinta marcha indígena y campesina. Una mirada desde adentro**. Jueves, 05 Julio 2007; Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Equipo de Gobernabilidad Democrática. Oficina en Bolivia. **Quinta Marcha Nacional Indígena por la recuperación de los territorios indígenas y la modificación de la Ley INRA (2006)**.

³⁴⁵ CIDOB. **Manifiesto de la VI Marcha Indígena**. VI Marcha “*Por las autonomías indígenas, tierra y territorio y el estado Plurinacional*”. El Torno, 16.07.2007. In: Adital, Sexta marcha 2007-18.07.07.

³⁴⁶ STEFANONI, Pablo. Prefácio. In: Álvaro LINERA. **A Potência Plebeia**. *Op. Cit.*, p.18.

Pouco depois, em 2001, na região pazeña de Achacachi, os Aymara liderados por Felipe Quispe iniciaram um grande levante indígena, reeditando os “*bloqueos de caminos*” dos anos setenta. Para Marcelo Pérez, Ministro da Presidência, tratava-se de um movimento que tinha o intuito “*de destruir al país, de disregrarlo, de atentar contra la constitución política del estado, contra el ordenamiento de la república, y contra todos los valores que constituyen la nacionalidad boliviana*”³⁴⁷. No mesmo período, a vertente kararista liderada por Quispe cria o Movimiento Indígena Pachakutik (MIP), com força eleitoral na região do altiplano.

Em 2003 novas revoltas populares eclodem, primeiro contra o aumento de impostos (fevereiro) e depois (setembro-outubro) contra o anúncio de exportação dos hidrocarburos para os Estados Unidos. Batizado de “Guerra do Gás”, o levante se intensificou ao tomar conta da cidade de La Paz e da vizinha El Alto. A brutalidade da repressão militar aos manifestantes, gerando um alto saldo de mortos e feridos³⁴⁸, levou ao recuo em relação à medida e à queda do Presidente Lozada e sua saída do país. A Guerra da Água envolvia já a apropriação, pela população indígena e mestiça, de toda uma discussão a respeito da utilização de seus recursos naturais, a tomada de posição quanto à “*sumisión estatal a las políticas coloniales del Norte*” representadas na privatização daqueles recursos³⁴⁹.

Em 2005, uma segunda “Guerra do gás”, desta vez visando a nacionalização dos hidrocarburos, provocou a queda do presidente Garcia Meza e a antecipação das eleições presidenciais. Nas eleições antecipadas de dezembro daquele ano, o líder cocalero Evo Morales (MAS) é eleito o primeiro presidente indígena da Bolívia, com 53,7% dos votos.

2.2.2 Ecuador: Huasipungo, Partidos e Inti Raimy

No Equador, diferentemente do território da antiga *Charcas* (Bolívia), a região andina (“sierras”) ocupa uma faixa entre a floresta amazônica e o litoral, perfazendo uma configuração ocupacional bastante distinta. Se na Bolívia a exploração mineira através das “mitas”, acabou por permitir a manutenção dos *ayllus*, e gerar uma longa cadeia de rebeliões autônomicas iniciadas já na fase da conquista espanhola, no Equador a ocupação da terra pós conquista, marcada pela implantação de fazendas individuais, sob o predomínio do regime feudal do

³⁴⁷ In: **Achacachi, la Insurgência Aymara** [vídeo documentário]. Coordenação geral: Magdalena Cajias. Produção: UMSA; UNAM; 2002. Duração: 32 minutos.

³⁴⁸ Segundo Cusicanqui, “*Hacia el final de la crisis, se contabilizaron más de 70 muertes y 500 heridos. El ejército, disparando munición de guerra, se enfrentó a multitudes armadas con palos y piedras, para desbloquear carreteras y caminos. La mayor masacre se produjo por dar paso a camiones cisternas de combustible y “normalizar” las actividades ante un paro general de actividades...*” (CUSICANQUI, Sílvia R. **Oprimidos...** *Op. Cit.*, p. 28-29).

³⁴⁹ CUSICANQUI, Sílvia Rivera. **Oprimidos...** *Op. Cit.*, p. 28.

*huasipungo*³⁵⁰, pôs em evidência uma dimensão diferenciada da resistência indígena. Não havendo muita margem para iniciativas de confronto com o Estado colonial ou republicano por demandas comunitárias autonômicas, os focos de tensão giraram mais entre índios e fazendeiros, em torno dos abusos e crueldade praticados na exploração da força de trabalho indígena, como no caso da rebelião dos indígenas Cacha, da província de Chimborazo, sob o comando de Fernando Daquilema, em 1877³⁵¹.

Submetidos pelos proprietários das fazendas ao cruel sistema do *huasipungo*, os indígenas do Equador foram logo cedo direcionados à canalização de suas lutas para a via político partidária de esquerda, fato inédito mesmo na região andina. Daí Xavier Albó afirmar que “*Ecuador fue el primer país andino con movimientos indígenas orgánicamente vinculados con un partido político. Los primeros casos, ya en los años 20*”³⁵². Uma vinculação que não se daria totalmente alheia à consideração da identidade étnica, a julgar pelos artigos em Quéchua do boletim *Ñucanchic Allpa*, “*órgano de los sindicatos, comunidades e indios, em general*”, e pela criação – pelo Partido Comunista del Ecuador (PCE) –, da *Federación Ecuatoriana de Índios* (Fei), sob o comando da lendária sindicalista Quechua Dolores Cacuango, no âmbito da *Confederación de Trabajadores del Ecuador*, em 1930³⁵³.

Até o início da década de 1970 a FEI representou a “*principal catalizadora de las principales movilizaciones y demandas indígenas*”³⁵⁴. Mas apesar de sua importância no impulso organizativo às lutas indígenas, sua relação com o PCE não teria fugido da órbita epistêmica eurocêntrica. Ali se reproduzia, conforme Serrano, o “*racismo entre indígenas y no indígenas, la falta de incorporación de las demandas étnicas y culturales, la escasa participación de los indígenas en la toma de decisiones*”³⁵⁵, algo já observado na Bolívia pelos líderes kataristas em relação aos militantes não indígenas dos partidos esquerda.

³⁵⁰ Sistema semelhante ao da “*pongueaje*” desenvolvido na Bolívia, e no qual a prestação, fixa, de trabalho por parte dos indígenas era recompensada unicamente com um título precário de posse de um pequeno lote individual de terra (o “*huasipungo*”) no interior da fazenda.

³⁵¹ Cf. **Fernando Daquilema**. [Vídeo documentário] Produção Federación de Cabildos Indígenas del Pueblo Cacha (FECAIPAC). Ecuador. Duração: 3 minutos.

³⁵² ALBÓ, Xavier. **Movimientos y Poder Indígena en Bolivia, Ecuador y Peru**. La Paz: Cipca, 2008, p.121.

³⁵³ Cf. **Dolores Cacuango**. [Vídeo documentário]. Produção Andrés Sánchez Reinoso & Audiovisuales Don Bosco. Duração: 16 minutos e 47 segundos. Ecuador.

³⁵⁴ ALBÓ, Xavier. **Movimientos...** *Op. Cit.*, p.121.

³⁵⁵ SERRANO, Fernando García. “**De movimiento social a movimiento político: el caso del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – Ecuador**”. In: ESCÁRZAGA & GUTIÉRREZ (Coords). **Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo**. Vol II. Puebla and Mexico City: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal. Casa Juan Pablos, Centro Cultural, 2006; p.215.

A exclusividade da FEI como instância catalizadora das demandas indígenas seria quebrada no final dos anos 1960 com a emergência de outras três esferas organizativas: a “*Federación Nacional de Organizaciones Campesinas*” (Fenoc), criada em 1968, a “*Ecuador Runacunapac Riccharimui*”³⁵⁶ ou “*Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador*” (Ecuadorunari), em 1972, e a “*Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana*” (Confeniae), de 1980. Enquanto a Fenoc³⁵⁷, atuante nas regiões montanhosa e da costa, dava sequência, paralelamente, à representação classista iniciada pela Fei na década de 1940 sob os auspícios do PCE, Ecuadorunari e Confeniae iniciavam a experiência de representação de corte étnico, ou seja, orientado pelas demandas específicas dos povos indígenas enquanto identidades étnica e culturalmente diferenciadas – a primeira nas montanhas e a segunda na selva amazônica.

Rendendo-se à tendência de reconhecimento da diversidade étnica, em 1988 a Fenoc passou a abarcar a questão, acrescentando a letra “I”, de Indígenas, à sua sigla, transformando-se assim em Fenoc-I. Em 1996, no seu I Congresso Extraordinário, a organização adotou a denominação de Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (Fenocín) “*para recoger y reflejar la diversidad cultural y étnica de su militancia*”³⁵⁸.

Articulando as lutas por reconhecimento de direitos étnicos dos povos originários das regiões montanhosa e da costa do Pacífico, a Ecuadorunari nasce na província de Chimborazo contando com o apoio do Monsenhor Leónidas Proaño, bispo de Riobamba, e sob a perspectiva das mudanças na Igreja Católica trazidas pelo Concílio Vaticano II³⁵⁹.

Um dado interessante na composição diretiva da Ecuadorunari é o fato de ter dado continuidade à tradição, iniciada com Dolores Cacuango, da ocupação de suas instâncias diretivas por lideranças femininas, o que ocorreu já no início de sua existência com a eleição de Blanca Chancoso ao cargo de Secretária Geral da organização. A presença de lideranças femininas à frente dos movimentos das comunidades e organizações sindicais e partidárias é

³⁵⁶ “*El despertar de los indios del Ecuador*” (ALBÓ, Xavier. **Movimientos...** *Op. Cit.*, p.123).

³⁵⁷ Segundo ALBÓ, fundada como um ramo camponês da “*Confederación Ecuatoriana Obreros Católicos*” (CEDOC). ALBÓ, Xavier. **Movimientos...** *Op. Cit.*, p.123.

³⁵⁸ FENOCÍN. “**Primer mandato de La FenocIN**”. Guayaquil, 31.may.2001.

³⁵⁹ Segundo o sitio da **Ecuadorunari** na rede Internet, a organização engloba hoje, entre outras, as seguintes Federações de Povos Kichwas: “*Federación de los pueblos Kichwa de la Sierra Norte del Ecuador*” (CHIJALLTA FICI); “*Pichincha Riccharimuy*” (FPP); “*Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi*” (MICC); “*Movimiento Indígena de Tungurahua*” (MIT); “*Movimiento Indígena de Chimborazo*” (MICH); “*Unión Provincial de Cooperativas y Comunidades de Cañar*” (UPCCC); “*Corporación de pueblos kichwas de Saraguro*” (CORPUKIS). Disponível em: < <http://www.ecuarunari.org/es/organizacion/federaciones.html> >. (Acesso: dez/2012).

narrada com frequência no Equador. Por exemplo, Neptali Ulcuango³⁶⁰, fundador da escola intercultural bilingue Pesillo, e ex-dirigente da FEI, lembra a atuação, junto a Dolores Cacuango na década de 1940, das indígenas Tránsito Amaguaña, Angelita Anrango, Brigida Pilataxi, e Helena Tamba, todas atuando na clandestinidade devido à forte vigilância e repressão por parte do Exército e das forças de segurança privada das fazendas.

Quanto à região amazônica, o surgimento da Confeniae em 1980 foi a resultante de um processo anterior de superação do isolamento geográfico e político ali vivido pelas comunidades indígenas. Um processo que se iniciou com a criação, em 1961, da “*Asociación Local de Centros Jívaros*”³⁶¹, transformada em 1964 num espaço articulativo mais amplo das comunidades Shuar através da “*Federación*” de mesmo nome. Tal experiência articulativa, que gradualmente inspirara outros povos da região, acabou atingindo o seu ápice no contexto das lutas contra o avanço da exploração petrolífera sobre os territórios indígenas na região, vindo a aglutinar, naquela organização que se iniciara localmente, os povos da região amazônica³⁶².

Logo após a criação da Confeniae, as organizações articulativas das duas regiões – montanhas e selva, confluíram para a possibilidade de uma articulação nacional de ambas as lutas, o que veio inicialmente com a criação do “*Consejo Nacional de las Nacionalidades Indígenas de Ecuador*” (Conacnie), também sob a presidência de Blanca Chancoso. Mais tarde, em 1986, a Conacnie daria lugar à “*Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*” (Conaie), como formatação final dessa proposta articulativa entre as demandas e movimentos indígenas das montanhas, da costa e da selva amazônica³⁶³. Em 2007, com a criação da

³⁶⁰ Cf. depoimento de Neptali Ulcuango, In “**Dolores Cacuango**”. [Vídeo documentário]. *Op. Cit.* Para uma bela ilustração das lutas das mulheres indígenas, ver o vídeo “**Tránsito Amaguaña uma mujer líder**”.

³⁶¹ Antiga denominação, pejorativa, dada pelos colonizadores aos membros do povo Shuar.

³⁶² Segundo ALBÓ, em sua composição original a Confeniae reunia a “*Federación Shuar*”, a “*Federación de Organizaciones Indígenas del Napo*” (FOIN), a “*Federación de Nacionalidades Indígenas de Sucumbios*” (FOISE), e a “*Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza*” (OPIP), todas criadas a partir do exemplo da iniciativa Shuar (Cf. ALBÓ, Xavier. **Movimientos...** *Op. Cit.*, p.126-7). Atualmente, segundo o sitio da Confeniae na Rede Internet, a organização representa “*cerca de 1.500 comunidades, pertenecientes a las nacionalidades amazónicas, Kichwa, Shuar, Achuar, Waorani, Sapara, Andwa, Shiwiar, Cofan, Siona, Secoya y Kijus*”. [cf. < <http://www.confeniae.org/> > (Acesso: Jul./2013)].

³⁶³ Segundo o sitio da Conaie na internet, são objetivos da organização: “*Consolidar a los pueblos y nacionalidades indígenas del país; luchar por la defensa de tierras, territorios indígenas y los recursos naturales; fortalecer a la educación intercultural bilingüe; luchar contra el colonialismo y neocolonialismo (empresas transnacionales en comunidades indígenas); impulsar la autolegislación comunitaria y desarrollar el comunitarismo integral; fortalecer su identidad y sus formas de organización social; promover el ejercicio de los Derechos Colectivos de pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador, reconocidos en la Constitución Política de la República; construir una sociedad intercultural; promover la participación mediante el establecimiento de una democracia participativa, con fines de alcanzar la descentralización del poder y los recursos económicos, la solidaridad y la equidad; lograr la igualdad y la justicia en los pueblos y nacionalidades indígenas, por ende en la sociedad en general; y, mantener las relaciones internacionales entre las nacionalidades indígenas del Continente ABYA-YALA, a fin de viabilizar una comunicación*

“Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana” (Conaice)³⁶⁴, esta passou a aglutinar os povos e nacionalidades até então articulados sob a Ecuarunari, que limitou suas atividades aos Quéchuas da região andina. Desde então a Conaice é formada por três confederações regionais: a EQUARUNARI, a Confeniae e a Conaice.

Ao longo de sua trajetória partidária e sindical, os movimentos indígenas equatorianos experimentaram também algumas das formas de luta por direitos, vivenciadas ou ainda a serem postas em prática pelos indígenas bolivianos, como as marchas, levantes e bloqueios de estrada.

A experiência das marchas à capital, Quito, teve início em dezembro de 1961³⁶⁵ com a mobilização, pela Fei, de cerca de doze mil indígenas em torno da exigência de reforma agrária, o que viria dois anos depois, após um golpe militar, com a criação do *Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización* (IERAC) e a decretação do fim do *huasipungo*. Outra das marchas históricas ocorreria em 1992, no contexto das manifestações relativas ao V Centenário, envolvendo inicialmente os povos amazônicos, em busca da titulação de seus territórios³⁶⁶ e o reconhecimento da plurinacionalidade do Estado.

Os “levantamientos”, espécie de manifestação de desobediência civil envolvendo a paralização de atividades laborais e a realização de bloqueios de estradas e ocupação dos espaços públicos com manifestações e protestos, também fizeram parte dos mecanismos de resistência dos movimentos indígenas equatorianos, sendo o mais expressivo deles o “*Levantamiento del Inti Raymi*”, ocorrido entre maio e junho de 1990³⁶⁷. O histórico levante ocorreu simultaneamente nas províncias andinas de Chimborazo, Cotopaxi, Imbabura, Bolívar e Tungurahua, paralisando o país por cerca de nove dias. Na avaliação de Albó “*su reclamo más vivencial era dignidad y respeto, como en tantas marchas y bloqueos indígenas; y su mayor efecto fue haber conmocionado de golpe la conciencia del país*”. O levante de Inti Raymi, conclui, foi como um terremoto³⁶⁸. Para o dirigente Quéchuas Miguel Llucó, a partir

alternativa entre los pueblos indígenas, y con otros sectores sociales comprometidos con la causa”.

Disponível em: <<http://www.conaie.org/sobre-nosotros/que-es-la-conaie>>. (Acesso: abr/2013)

³⁶⁴ La Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígena de la Costa Ecuatoriana (Conaice). In: <http://www.derechosybosques.com/?page_id=2418>.

³⁶⁵ Registros de experiências de marchas a Quito organizadas localmente pelas comunidades, antes do ingresso na via partidária, foram vivenciadas bem antes disso, como por exemplo as várias marchas lideradas por Dolores Cacuango e Tránsito Amaguaña na década de 1930.

³⁶⁶ ALBÓ, Xavier. *Movimientos...* Op. Cit., p. 133.

³⁶⁷ Assim denominado em alusão à festa incaica em celebração a Inti, deus sol, na passagem do solstício de inverno, comemorada a cada 24 de junho. Cf. **Levantamiento Indígena del Inti Raymi 1990**. [Vídeo documentário em 5 partes]. Produção: CONAIE & CEDIS. Ecuador, julho de 1990. Duração 40 minutos.

³⁶⁸ ALBÓ, Xavier. *Movimientos...* Op. Cit., p.132.

dele “*todos los anónimos, los que no existíamos, los desconocidos, los despreciados, nos asomamos en las carreteras, en las ciudades, y dijimos: “Aquí estamos!”*”³⁶⁹.

Outro grande levante ocorreria quatro anos depois, paralisando o país novamente, e obrigando o governo a desistir da aprovação da “Lei de Desenvolvimento Agropecuário”, que favorecia os grandes fazendeiros em prejuízo da propriedade coletiva e dos pequenos proprietários individuais. Em 1999 os indígenas estariam presentes também nos acontecimentos que precipitaram a queda e fuga do presidente Jamil Mahuad.

Vale ressaltar que apesar das tensões entre as organizações em razão de seu corte ideológico, definido a partir da perspectiva laboral classista ou de fortalecimento das demandas étnicas, as oportunidades de alianças estratégicas e de articulação sempre estiveram presentes, de forma mais ou menos intensa. Assim, por exemplo, a perspectiva étnica da Ecuarunari não foi impedimento à sua articulação com a Fei e a Fenoc, quando do estabelecimento de agendas comuns de demandas, sobretudo no caso da reforma agrária. Desse modo, já no ano seguinte à sua criação, a organização “*Kíchwa*” se articulava às duas federações classistas para juntas realizarem o “*I Encuentro Nacional Campesino por la Reforma Agraria*”, vindo a formar, já em 1977, o “*Frente Único de Lucha Campesina*” (FULCA), como reação ao massacre de centenas de trabalhadores safristas, indígenas e campesinos, na usina açucareira estatal de Aztra, pelas tropas do Exército³⁷⁰.

Do mesmo modo, ainda antes de sua transformação em Fenocín, a Fenoc-I, juntamente com a Fei, trabalhara na elaboração do Projeto de Lei de Nacionalidades Indígenas do Equador, entregue ao Congresso em 1988³⁷¹. Mais tarde, a organização camponesa indígena e afroequatoriana afirmaria, ao lado da Conaie: “*Queremos un Estado Plurinacional en el que se reconozcan los derechos de los pueblos indígenas y se institucionalice nuestra participación en los organismos de decisión estatal*”³⁷².

Contudo, essa disposição de apoio das organizações campesinas à proposta da plurinacionalidade do Estado, encabeçada pela Conaie e suas confederações regionais, sofreria um importante revez a partir da fracassada experiência de envolvimento da Conaie com governo Gutierrez, e, em especial, de sua participação no Conselho de Desenvolvimento das

³⁶⁹ LLUCO, Miguel. “*Acerca del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – Nuevo País*”, In: Fabíola ESCÁRZAGA & Raquel GUTIÉRREZ (Coords). *Movimiento Indígena... Op. Cit.*, p.123.

³⁷⁰ ALBÓ, Xavier. *Movimientos... Op. Cit.*, p.125.

³⁷¹ Cf. ALBÓ, Xavier. *Movimientos... Op. Cit.*, p.70

³⁷² FENOCÍN. *Propuesta de la Fenocín Para la Asamblea Constituyente*. Minga Informativa de Movimientos Sociales. Quito, 30.mai.2001. Disponível em: < <http://www.movimientos.org/pt-br/node/539> >.

Nacionalidades e Povos do Equador (Codenpe). Criado em dezembro de 1998³⁷³, após a promulgação da nova Constituição que reconhecia o caráter pluricultural e multiétnico do Estado, o Codenpe logo se transformaria num foco de discórdia entre as diversas organizações e de fortes questionamentos à Conaie, acusada de monopolizar a representação indígena junto ao órgão. A partir daí a Fenocín retrocederia à defesa de uma agenda política eminentemente classista, denunciando a plurinacionalidade da Conaie como uma estratégia de monopólio do poder junto às instâncias estatais.

Toda essa trajetória de resistência por parte das comunidades, povos e organizações indígenas na Bolívia e no Equador, encontra-se fortemente presente em sua memória coletiva, servindo de alimento para as atuais lutas por direitos no marco dos processos de refundação dos Estados em bases plurinacionais. Em alguns casos, como no dos movimentos do altiplano boliviano, encontra-se presente naquilo que Cusicanqui denomina de “memória larga”, a memória das históricas lutas anticoloniais. Algo assim captado pelo cineasta boliviano Jorge Sanginés, produtor do clássico “*La Nación Clandestina*” (1989), enquanto testemunhava de perto a rebelião de 2003:

me impactó enormemente, ver, sentir y oír a esas multitudes que marchaban o que bloqueaban e que resistían al Ejército, vitorear a sus legendários héroes del pasado, (...) a Tupak Katari, a Bartolina Sisa, a Zárate Willca. Entonces yo dice: non! Este movimiento insurreccional del pueblo tiene una raíz lejana! (...) lo que está pasando en nuestro país, los que eran clandestinos, hoy día ha cobrado un papel de insurgentes, están ocupando espacios, territorios de poder político, que antes les eran negados a la sociedad, al pueblo indígena³⁷⁴.

Mas dessa memória coletiva faz parte também, ainda com Cusicanqui, a “memória curta”, a memória coletiva das lutas, derrotas e vitórias mais recentes (Revolução de 52, Reforma Agrária, Levantamento de *Inti Raymi*, etc.).

Essa memória coletiva, em que pese a sua importância, é mantida amplamente desconhecida e ignorada pela historiografia oficial e pelos estudos acadêmicos. Um desprezo que em parte se explica, como observa Cusicanqui³⁷⁵, naquela visão depreciativa das insurgências populares já percebida por E. P. Thompson. Ao analisar a importância moral das revoltas populares inglesas no século XVIII, Thompson criticou o reducionismo economicista predominante entre os historiadores britânicos, presente naquilo que descreve como “uma visão

³⁷³ Decreto Ejecutivo n.º 386, publicado no Registro Oficial n.º 86, de 11 de dezembro de 1998.

³⁷⁴ Jorge Sanjinés, em entrevista a Fred Morales. In: “**Insurgentes**” aborda realidad sociopolítica de Bolívia. [Vídeo jornalismo]. Entrevista com o cineasta Jorge Sanjinés. Produção: tele SUR tv. Duração: 2 minutos e 32 segundos. Publicado no site Youtube em 10.ago.2012.

³⁷⁵ CUSICANQUI, Sílvia Rivera. **Oprimidos...** *Op. Cit.*, pp.93-4.

espasmódica da história popular”. Segundo tal visão, afirma, “difícilmente se pode tomar a gente comum como agente histórico antes da Revolução Francesa. Antes desse período, ela se intromete ocasional e espasmodicamente na cena histórica, em períodos de repentina perturbação social”³⁷⁶. E é assim, como espasmos, meramente reativos à agudização dos quadros de pobreza e maus-tratos, que os movimentos insurrecionais indígenas têm sido vistos pela historiografia oficial e por parte significativa da academia.

2.3. O conceito de Estado “plurinacional”: origens e apropriação pelo movimento indígena: Equador e Bolívia.

Como vimos no tópico anterior (2.2) é nos anos 1980, no contexto da queda de alguns regimes ditatoriais na América do Sul, que os movimentos *indígenas* no Equador e na Bolívia iniciam sua trajetória de busca pelo reconhecimento político e jurídico do caráter plurinacional dos respectivos Estados. Esta *pluri-nacionalidade* refletiria, no caso do Equador, a existência de múltiplas “nacionalidades” na base territorial daquele estado e, no caso da Bolívia, a existência de diversas “nações”. A proposta significaria a autoconsciência das coletividades indígenas enquanto nacionalidades ou enquanto nações. Por comportar e expressar tal realidade, os Estados teriam, portanto, que assumir sua condição como “plurinacionais”.

A origem histórica destes reclamos locais, conforme tem sido corrente nos trabalhos tanto de autores indigenistas militantes quanto de acadêmicos e, mais ainda, de intelectuais e líderes do próprio movimento indígena, estaria no processo de amadurecimento político do movimento, no grau de aprofundamento da consciência identitária que atingiu na década de 1980, e para o qual teria influído o contato com teses marxistas sobre a nacionalidade.

No caso do Equador, alguns autores referem-se à importância de dois fatores neste processo: as visitas ao país do antropólogo e indianista russo Yuri Zubritski, responsável pelo programa em Quechua da Rádio Moscou, transmitido em ondas curtas³⁷⁷, e a ida de estudantes indígenas à capital soviética, trazendo de volta na bagagem a concepção marxista do problema das nacionalidades. A partir daí a literatura analisa a opção pelo termo “nacionalidades” e a importância retórica aglutinadora que adquiriu para o movimento indígena naquele país – uma questão à qual regressarei adiante. Importa agora a tentativa de compreensão sobre como se deu, historicamente, o processo de inserção da ideia de “nacionalidade” na auto percepção

³⁷⁶ Cf. THOMPSON, E. P. “A economia moral da multidão inglesa no século XVIII”. In: *Costumes em comum: Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Cia das Letras, 1998, p.150-151.

³⁷⁷ Sob a direção de Zubritski, o programa foi ao ar de 1964 a 1984, com emissões diárias de duas horas de duração. Cf. “80 años de emisiones en español”.

identitária dos indígenas no Equador. Teria ela surgido exatamente dos contatos com Zubritski e com a formação acadêmica dos estudantes indígenas em Moscou nos anos 1970?

O historiador norte-americano Marc Becker menciona duas publicações dos anos 70 no Equador como precursoras acadêmicas da aplicação da categoria “nacionalidades” às populações indígenas naquele país³⁷⁸. A primeira, de 1973, de autoria de Gladys Villavicencio Rivadeneira³⁷⁹, e a segunda, de 1979, de Ileana Almeida³⁸⁰, antropóloga equatoriana que havia estudado na União Soviética. Ambas as publicações referiam-se pela primeira vez às populações indígenas como portadoras de elementos característicos da “nacionalidade”. A publicação destas ideias nos anos 70 teria levado muitos estudiosos à conclusão de que nascia ali a concepção do caráter nacional das populações indígenas, assumida na década seguinte pelo movimento indígena equatoriano, em seu processo de amadurecimento político-étnico.

Contudo, Becker chama a atenção para o fato de que, se os textos de Rivadeneira e de Almeida inseriram tal discussão no universo acadêmico equatoriano, a ideia das nacionalidades indígenas já vinha de uma trajetória histórica anterior. Mais precisamente, Becker reivindica para a III Internacional Comunista (*Komintern*) e o Partido Comunista do Equador (PCE), o reconhecimento não só de haver dado início a este processo nos idos dos anos 1920, como de tê-lo mantido e alimentado ao longo das décadas seguintes.

Na narrativa de Becker, tudo teria início em 1928, durante o VI Congresso do *Komintern*. Na ocasião o representante do PCE, Ricardo Paredes, ao apresentar a experiência de trabalho com comunidades camponesas locais, pleiteara a inclusão da questão das “raças oprimidas” dos países latino-americanos no programa da Internacional. Os índios, disse ele, sofrem “muito mais que os trabalhadores brancos e mestiços a exploração dos proprietários de terra” e, “considerados uma raça inferior, são tratados com mais brutalidade”. E concluía que, apesar disso, “são elementos muito revolucionários”³⁸¹. Ao que parece, considerando os apelos

³⁷⁸ BECKER, Marc. “**Indigenous Movements from Oppressed Nationalities to an Ethno-Nationalist Discourse**”. In: Christine HUNEFELDT and Leon ZAMOSC (Eds.). **Ethnicity From Various Angles and Though Varied Lenses**. Portland & Ontario: Sussex Academic Press, 2010, pp.192-208.

³⁷⁹ RIVADENEIRA, Gladys V. “**Relaciones interétnicas en Otavalo – Ecuador. ¿Una Nacionalidad India en Formación?**”. Ediciones especiales, 65. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1973.

³⁸⁰ ALMEIDA, Ileana. “**Consideraciones sobre la nacionalidad Kechwa**”. Lengua y Cultura en el Ecuador; ed. Ileana Almeida, 11-48. Otavalo, Ecuador: Instituto Otavaleño de Antropología, 1979.

³⁸¹ “*The revolutionary problem is linked up with that of the oppressed masses such as the indians of Latin America. In some countries, indians constitute the biggest section of the rural population; they suffer much more than white and half-caste workers from the exploitation of the landed proprietors. Indians who are considered an inferior race are treated more brutally. All these factors have created among the indian workers and peasants a spirit of solidarity and a class spirit of the exploited. Therefore, Indians are very revolutionary elements. I think this problem of oppressed races must be dealt with in the program*”. **Sixth World Congress of the Communist International**. Twenty-fifth Session. Reply to Bukharin on Draft Programme. *International Press Correspondence* 8, n.º 66: pp.1176-78, 1928.

de Paredes e partindo dos trabalhos de Lênin sobre a questão das nacionalidades³⁸², o *Komintern* decidiu não só apoiar a *autodeterminação* das *minorias nacionais*³⁸³ submetidas à opressão das potências coloniais, como estender o reconhecimento desta condição e deste direito às populações indígenas dos países andinos. Moscou havia percebido a importância numérica dos indígenas para o avanço do socialismo no continente, e orientou o PCE a estreitar relações com o proletariado indígena, “elemento revolucionário de grande valor”.

É neste contexto que, candidato à Presidência da República em 1932, como representante do “bloco operário-camponês”, Paredes incluiu em sua proposta programática a defesa de índios e negros como “nacionalidades oprimidas”³⁸⁴. Esta seria, segundo Becker, a primeira referência explícita em solo equatoriano às nacionalidades indígenas, um discurso tão assumido pelo PCE com o apoio de Moscou, que já na década seguinte seria levado por Paredes à Assembleia Constituinte (1944-45)³⁸⁵. Becker destaca também que durante certo tempo, entre as orientações do *Komintern* ao PCE estaria a de garantir aos indígenas sua luta pela autodeterminação, encarregando-se os militantes do partido de atuar estimulando-lhes ideias separatistas, até a sua completa independência e constituição enquanto “estados índios”. Estas ideias desapareceriam das orientações ao PCE a partir de agosto de 1934, mas o *Komintern* seguiria referindo-se aos índios como “nacionalmente oprimidos”³⁸⁶.

Ainda segundo Becker, a retórica Comunista das nacionalidades indígenas aos poucos ganharia inserção nos discursos de diversos segmentos políticos vinculados às lutas do operariado e do campesinato, sempre chamando a atenção para o fato de os indígenas serem portadores de elementos culturais diferenciados. Um discurso presente também junto às próprias lideranças indígenas equatorianas. Assim, Becker entende que “os organizadores comunistas influenciaram no modo como os povos indígenas se viram a eles mesmos”³⁸⁷, isto é, como nacionalidades. Uma vez internalizada, a identidade de cada grupo étnico indígena como uma nacionalidade própria e diferenciada, coube aos próprios dirigentes indígenas do PCE, cobrar do Comitê Central do Partido Comunista (CCPC) o redimensionamento da

³⁸² Vide tópico 1.2, a respeito das discussões na II Internacional.

³⁸³ A decisão do *Komintern* sofreu forte oposição de Mariátegui, que não via os indígenas como minoria nacional, mas como *classe* secularmente oprimida pela situação de “*feudalidade*” ou seja, pela alta concentração da propriedade agrária nas mãos dos *gamonales*, a quem os indígenas eram ainda obrigados a prestar jornadas gratuitas de trabalho.

³⁸⁴ BLOQUE OBRERO-CAMPESINO. Manifiesto.

³⁸⁵ BECKER, Marc. “**Indigenous Movements...**” *Op. Cit.* p.196.

³⁸⁶ Idem, p.195.

³⁸⁷ “*Communist organizers influenced how indigenous peoples viewed themselves*”. BECKER, Marc. “**Indigenous Movements...**” *Op. Cit.* p.196.

importância da questão indígena na minuta de plataforma para o Congresso de 1957³⁸⁸. Ou seja, os próprios índios assumiriam de fato a sua condição enquanto nacionalidades em luta por emancipação, não permitindo ao Comitê Central qualquer espécie de recuo.

Assim, a origem da identidade dos grupos étnicos indígenas equatorianos enquanto “nacionalidades” seria decorrente, como acontecimento histórico, da própria inserção indígena na política partidária, mais especificamente junto ao PCE, ainda na segunda década do século XX. Aparentemente, assumindo a categoria “nacionalidades” como denotativa de sua própria identidade, os grupos indígenas equatorianos estariam incorporando, em última instância, os conceitos e teses marxistas predominantes nos debates da II e III Internacionais.

Creio ser importante levar em consideração, como fez Becker, a origem histórica da ideia das nacionalidades indígenas no Equador não como fruto de uma geração espontânea, mas na atuação política indígena junto ao PCE. Afinal, trata-se a “nacionalidade” de uma categoria estranha ao universo indígena latino-americano, e as informações trazidas por Becker tornam claro o modo como chegou aos indígenas no Equador. Também é inegável que tenha havido, como afirmara o historiador norte americano, uma influência dos comunistas sobre a auto percepção dos indígenas. Tudo isso significaria pura e simples importação de modelos?

Talvez a chave para esta pergunta esteja na afirmação do cientista político norte-americano José Antônio Lucero, citado por Becker: “*Indigenous activists in Ecuador have taken a term from the lexicon of Marxist and European thought and 'Indianized' it*”³⁸⁹. Mas onde estaria exatamente esta “indianização”?

Como vimos acima, uma das ênfases das orientações do *Komintern* ao PCE residia no estímulo e apoio aos esperados reclamos independentistas por parte das nacionalidades indígenas. Se se tratavam de fato de minorias nacionais oprimidas, o seu caminho natural seria reivindicar a aplicação do princípio da livre-determinação ou da autodeterminação dos povos. E isto não teria outro significado que não a secessão, dando origem à formação de seus próprios estados independentes – os “estados índios”, como afirmara o *Komintern*.

Em que pese representar uma concepção mutilada do conceito de autodeterminação, por considerá-la unicamente em sua dimensão externa e como sinônimo de independência³⁹⁰,

³⁸⁸ BECKER, Marc. “**Indigenous Movements...**” *Op. Cit.*, p. 197.

³⁸⁹ “...os ativistas indígenas no Equador tomaram um termo do vocabulário do pensamento Marxista e Europeu e o indianizaram”. LUCERO, José Antonio. “**Arts of Unification: Political Representation and Indigenous Movements in Bolivia and Ecuador**”. Princeton University, 2002; p.200. *Appud* Marc Becker, *Op. Cit.*, p.200.

³⁹⁰ Mais detalhes a respeito veja adiante, no Capítulo 4 (tópico 4.1).

esta é, em síntese, a compreensão majoritariamente adotada desde o início do século XX a respeito das implicações jurídicas e políticas do fenômeno das nacionalidades e da autodeterminação: como um direito próprio das coletividades étnicas ou nacionais, tem sido vista apenas enquanto secessão, ou criação de estados independentes³⁹¹. Desse modo, tanto para os liberais quanto para os marxistas, ela não teria outro significado que não o direito de independência das nacionalidades em situação de opressão. Daí a expectativa do *Komitern* em relação às nacionalidades indígenas equatorianas, de lutarem pela sua independência. Seria esta, também, a expectativa delas próprias ao assumirem a bandeira das “nacionalidades”?

Para responder a tal pergunta, observo primeiramente as organizações mais diretamente vinculadas à ideia das nacionalidades indígenas: a Conaie e suas afiliadas – a Confeniae, a Ecuarunari e a Conaice, todas elas instâncias articulativas de nacionalidades indígenas. Como as demais organizações, estas realizam assembleias periódicas, ordinárias e extraordinárias, cujos resultados são expressos em forma de resoluções. Também emitem declarações e notas à imprensa. Além disso, frequentemente seus líderes fazem pronunciamentos públicos ou dão entrevistas aos diversos meios de comunicação social (rádio, TV, internet, jornais impressos, etc.). Apesar do tom bastante crítico de todos estes documentos ou pronunciamentos, em nenhum deles detectamos qualquer aceno a pretensões separatistas, mesmo diante de algum ato de violência ou de descumprimento de algum direito por parte do Estado. Todos os discursos expressos são de cobrança de compromissos e de ações do Estado no sentido da garantia de direitos não apenas do segmento indígena da sociedade, mas dos demais setores, não indígenas, também explorados e excluídos.

Vejamos, em segundo lugar, os documentos da Conaie com propostas sobre o tema. O seu “*Anteproyecto de Ley de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*”, apresentado ao Parlamento em 1988, afirma que tais nacionalidades “*participan como tales en la vida de la sociedad ecuatoriana, (...) y constituyen un aporte fundamental al desarrollo de la conciencia ecuatoriana y su expresión en el concierto de los demás pueblos del mundo*” (art.3.º, p.203)³⁹². Mais tarde, em seu “Projeto Político” aprovado pelo IV Congresso da organização (1994), ela expressava a seguinte compreensão sobre o conceito de autodeterminação:

³⁹¹ Deixa-se assim de lado a sua dimensão no plano interno, “o direito de cada povo escolher a forma de governo de sua preferência”, e de ter assegurada “a própria soberania interna e as liberdades constitucionais fundamentais” (Cf. BALDI, Carlo. **Autodeterminação** [verbete]. In: Norberto BOBBIO, et all. **Dicionário de Política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Vol 1; 11ª ed., 1998 p.72.)

³⁹² Anteproyecto de Ley de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, 1988. Primer borrador. In: JUNCOSA, José (Comp.) **Documentos indios: declaraciones y pronunciamientos**. Ecuador: Abya-Yala, 1991. 2 v. (Colección 500 años).

La Autodeterminación es el derecho que tienen las Nacionalidades de elegir y ejercer libremente su propio sistema político y el modelo de desarrollo económico-social y científico-cultural, en un territorio plenamente definido dentro del marco de la Nueva Nación Plurinacional ³⁹³. (Grifei.)

Chegando finalmente à Assembleia Constituinte (2007-2008), a proposta apresentada pela Conaie era precedida da seguinte advertência:

No se trata de una propuesta étnica, de los indios para los indios. Se trata de una propuesta Plurinacional, una propuesta política para el país, que parte de reconocer la diversidad para alcanzar la Unidad ³⁹⁴. (Grifei.)

Ao mesmo tempo, o *Kichwa* Humberto Cholango, presidente da Ecuarunari, uma das filiadas da Conaie, afirmava a importância da constituinte pela “*necesidad de fundar en un Estado incluyente, participativo y democrático*”³⁹⁵.

Afirmo assim, a julgar pelos atos de fala dos próprios indígenas e pelas formulações apresentadas documentalmente, que a ideia de separatismo não faz parte da pauta de reivindicações dos movimentos indígenas equatorianos.

O que ocorre é que o conceito de nacionalidade e, conseqüentemente, o de plurinacionalidade adotado pelo movimento, é distinto daquele importado pela dogmática jurídica ocidental e tão a gosto dos internacionalistas. Um resumo simples e direto dessas diferentes visões em relação ao uso do termo foi dado por Ricardo Ulcuango, ex-deputado do movimento indígena *Pachakutik* pelo departamento de Pichincha, e diretor da radio *Inti Pacha* durante os trabalhos da Constituinte:

Muchos piensan que la plurinacionalidad significa un Estado dentro del Estado. Pero para el movimiento indígena un Estado Plurinacional es un Estado donde se integra todos y cada uno de las personalidades y donde se respeta la diversidad. (...) Para las comunidades indígenas la Plurinacionalidad significa el reconocimiento y respeto de su forma de gobierno y de la forma de manejo de la justicia ³⁹⁶ (Grifei.).

Concluimos então que esta apropriação, esta ressignificação do conceito de “nacionalidade” pelo movimento indígena equatoriano consistiu, ela mesma, numa disputa

³⁹³ CONAIE, Consejo de Gobierno de la. “**Proyecto Político de la Conaie**”. Quito: Conaie, 1994; p.13.

³⁹⁴ CONAIE. “**Propuesta de la Conaie frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitário, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico**”. Quito: Conaie, 2007.

³⁹⁵ ECUARUNARI – CONAIE. “**Propuesta Resumida para la Asamblea Constituyente**”.

³⁹⁶ CHOLANGO, Raul. “**Plurinacionalidad según los pueblos**”. Red Ecuachaski de comunicadores Kichwas Region Norte. Cayambe, 24 de noviembre de 2007.

ideológica com a própria matriz epistemológica geradora daquela categoria, vindo talvez daí a sua postura em não dar muita ênfase às raízes “comunistas” do uso do termo naquele país.

Vejamos agora o caso da Bolívia. Como mencionamos anteriormente (2.2), ali o contato da população indígena com as organizações sindicais e partidárias ocorrera mais recentemente, após a Guerra do Chaco, caso específico dos povos do altiplano e vales inter andinos, não havendo um contato tão antigo dos indígenas com ideias marxistas sobre nacionalidades, que poderiam ter sido herdadas do contato político partidário como no caso do Equador.

A origem da ideia de uma identidade plurinacional indígena, no caso da Bolívia, se confunde com o surgimento do movimento Katarista no final dos anos 1960. O linguista Catalão Xavier Albó afirma que ainda não foram realizados estudos que identifiquem como o movimento chegou à concepção das identidades indígenas enquanto nações, mas sugere que tenha recebido alguma influência da obra do historiador e ativista comunista Jorge Ovando Sanz. Em seu “*Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia*”, de 1959, Sanz, cujas contribuições ainda são pouco reconhecidas entre a intelectualidade boliviana³⁹⁷, indagava:

*¿Existe una nación aymara, una nación quechua, una nación yuracaré, etc.? Si son naciones, ¿por qué no tienen vida estatal independiente? Y si no son naciones, ¿qué otra cosa son? ¿Qué es, según este criterio, la población no indígena de Bolivia?*³⁹⁸.

Sanz compreendia a Bolívia como uma nação (Estado) dentro da qual estariam distintas nacionalidades e grupos étnicos em situação histórica de opressão colonial. A Bolívia seria, portanto, um “*Estado multinacional*”, formado por “*una nación boliviana, cinco nacionalidades principales y ocho pequeñas*”³⁹⁹. Como militante marxista, Sanz defendia a luta política rumo ao socialismo, entendendo que tal projeto só teria chances de sucesso naquele país respeitando-se as “nacionalidades” bolivianas.

Contudo, embora não tendo tratado especificamente do tema das nacionalidades, localizo nas ideias de Fausto Reinaga o principal suporte ideológico para a concepção das

³⁹⁷ Cf. SANZ, Jorge Ovando. **Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia**. Cochabamba: Canelas, 1961. Sobre a pouca visibilidade dada a Sanz, observa José Nuñez del Prado: “*No entendemos cómo hasta ahora y casi sin excepción, la pléyade de intelectuales mestizos, indígenas y extranjeros que escribieron con posterioridad a este autor no hicieron referencia al mismo a pesar de haber sido el primero en situar la temática con características, dimensiones y nomenclatura categorial adecuadas, constituyéndose en un clásico pionero en cuanto a sentar las bases conceptuales sobre la colonialidad, el problema nacional o de naciones, las nacionalidades, el mestizaje y el Estado multinacional, abordando la inclusión de los pueblos indígenas de tierras bajas*”. DEL PRADO, José Nuñez. **Economías Indígenas. Estados del Arte desde Bolivia y la Economía Política**. La Paz: CIDES - UMSA, 2009. (Colección 25 aniversario).

³⁹⁸ SANZ, Jorge Ovando. **Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia**. *Appud* José Nuñez del Prado. **Economías Indígenas... Op. Cit.**, pp.27-28.

³⁹⁹ DEL PRADO, José Nuñez. “**Economías indígenas**”... *Op. Cit.*, p.28.

identidades nacionais indígenas na Bolívia⁴⁰⁰. Auto identificado como descendente do *Kuraka* Tomás Katari precursor da grande rebelião de fins do século XVIII em Ayo Ayo, Reinaga teve a sua vida intensamente obstada pelo racismo reinante na Bolívia, o que lhe impulsionou a uma profícua produção baseada na perspectiva da descolonialidade e do resgate do socialismo incaico⁴⁰¹. Fundador, em 1962, do *Partido Indio de Aymaras y Kuechwas* (PIAK), transformado em 1966 em *Partido Indio da Bolívia* (PIB), Reinaga exerceu no final dos anos 1960 forte influência sobre os estudantes Aymara residentes em La Paz, contribuindo para fazer desaguar a sua inquietude político-intelectual no surgimento do Movimento Katarista.

E aqui cabe chamar a atenção para a reivindicação do movimento, de que o emergir de sua posição crítica à manutenção do poder colonial sobre os indígenas ocorrera sem que se tivesse conhecimento do apoio representado pela Declaração de Barbados, ou seja, brotara de dentro das reflexões do próprio movimento, sem influência externa:

Este documento no fue conocido por los pueblos indígenas durante muchos años, así por ejemplo en mayo de 1971, se lanzó la TESIS INDIA de Fausto Reinaga, sin haber conocido la mencionada Declaración; de igual manera en julio de 1973, los aymara-qhichwas rubricamos el MANIFESTO DE TIWANAKU sin tener idea del respaldo que teníamos con la DECLARACIÓN DE BARBADOS. Este documento sólo fue conocido por los pueblos concernidos, después del I Parlamento Indio Americano del Cono Sur, realizado en el Paraguay (octubre 1974)⁴⁰² (Grifei.).

Esta reivindicação de uma autoria própria das idéias autonomistas do katarismo é interessante, não só por revelar a capacidade do movimento em tecer suas próprias reflexões sobre a condição e projeto de futuro dos povos indígenas, como também por demonstrar a

⁴⁰⁰ Numa ferrenha depreciação valorativa de tudo aquilo produzido pela sociedade *criollo*-mestiça, Reinaga negava até mesmo a existência de uma nação boliviana: “*el cholage blanco-mestizo (...) ni siquiera há podido hacer una Nación, un Estado de ellos y para ellos. Bolivia es una ‘Nación Ficta’ y un Estado sin poder. (...) ¿Que puede el indio imitar del cholage? ¿Su nacionalismo sin nación?*” (REINAGA, Fausto. **La Revolución India**. La PAZ: PIB, 1970.).

⁴⁰¹ Fabíola Escárzaga identifica na trajetória intelectual de Reinaga a existência de quatro fases, que se confundem com a sua busca pessoal por uma perspectiva de superação da opressão racial e cultural à qual está submetido: as duas primeiras a do socialismo marxista (1930-1944) e do nacionalismo revolucionário (1944-1960), nas quais passa por um processo de “desindianização” pela via da adesão ao socialismo marxista importado pela intelectualidade *criolla*, e posteriormente ao ideal da mestiçagem/ “campesinação”; e as duas últimas as fases do indianismo (1960-1977) e a do pensamento amáutico (1977-1994), onde o autor, frustrado com o marxismo e a mestiçagem como solução para o problema indígena, ingressa num processo de “reindianização”. É nestas duas últimas fases que publica, entre outros, os livros “*La Revolución India*” (1970), “*Tesis India*” (1971), “*América India y Occidente*” (1974), “*La Razón y el Indio*” (1978), “*América, 500 años de Esclavitud, Hambre y Massacre*” (1984), e “*El Pensamiento Indio*” (1991). A partir dos títulos, percebe-se que Reinaga optava pelo termo “indio”, ao invés de “indígena”, pois, segundo ESCÁRZAGA, via este segundo enquanto expressão do *indigenismo*, movimento artístico e programa político pensado pela intelectualidade mestiça ou *criolla*, que tinha como fim último a integração do índio pela via da mestiçagem (Cf. ESCÁRZAGA, Fabíola. **Comunidad indígena y revolución en Bolívia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe**. Política y Cultura, n.º 37, México, 2012.

⁴⁰² ACHAKACHI, Mallkus y Ulaqas de. **Manifiesto de Jach'ak'achi**. Jach'ak'achi – Umasuyu, 9.Abril.2001.

sintonia que possuía com a reflexão crítica desenvolvida em Barbados e que fora um divisor de águas na postura da academia para com a questão indígena no continente. E é mais tarde, com a corrente Katarista da CSUTCB, que surgem as primeiras referências documentais a respeito da “plurinacionalidade” ou da aplicação da categoria das “nacionalidades” aos agrupamentos étnicos indígenas. Em termos de perspectiva de ação política estas ideias serão introduzidas nas Teses políticas da Confederação em seus Congressos de 1979 e de 1983.

Na Tese Política de 1979, a Confederação esforça-se por se referir aos grupos indígenas conforme suas denominações próprias enquanto Aymara, Quéchua, Guarani, etc., ao mesmo tempo em que afirma a existência de líderes e heróis indígenas próprios como Tupak Katari e Bartolina Sisa, Tupak Amaro e Micaela Bastidas, além de Zarate Willka, entre outros indígenas. Nesta tese a CSUTCB refere-se à existência de “*nuestra identidad cultural y nacional*”, e à “*liberación y desarrollo de nuestras nacionalidades oprimidas*” (grifei)⁴⁰³. Na Tese de 1983 a corrente katarista hegemônica na CSUTCB torna mais explícita a sua afirmação de uma Bolívia plurinacional. Em sua apresentação ao documento, o Comitê Executivo da Confederação começa por dirigir-se, entre outros, “*a todos los hermanos de las naciones y culturas originarias de nuestro país*”, para concluir com a afirmação de que “*queremos ser libres en una sociedad sin explotación ni opresión organizada en un Estado plurinacional que desarrolla nuestras culturas y auténticas formas de gobierno propio*” (grifei)⁴⁰⁴. Num texto que rememora elementos da tradição social e política incaica, a história de opressão e exclusão patrocinada pelos regimes colonial e republicano, bem como as lutas, acertos e desacertos do movimento político-partidário e sindical, a tese de 1983 afirma:

*... queremos una liberación definitiva y la construcción de una Sociedad plurinacional que, manteniendo la unidad de un Estado, combine y desarrolle la diversidad de las naciones aymara, quechua tupí-guaraní, ayoréode y de todas las que lo integran. No puede haber una verdadera liberación si no se respeta la diversidad plurinacional de nuestro país y las diversas formas de autogobierno de nuestros pueblos*⁴⁰⁵ (Grifei.).

É, porém, no “*Proyecto de Ley Agraria Fundamental*” apresentado pela CSUTCB em 1984, que são pela primeira vez delineados os contornos iniciais de um estado fundado na diversidade nacional. Muito mais do que propor um novo modelo de reforma agrária, o documento apresentava propostas de transformação político-organizacional do próprio Estado, na perspectiva do resgate e valorização das formas comunais de propriedade e uso da terra e

⁴⁰³ CSUTCB, *Tesis Política*. I Congreso Nacional (1979). *Appud* Xavier ALBÓ. *Op. Cit.*, p.20.

⁴⁰⁴ CSUTCB, *Tesis Política*. II Congreso Nacional (1983). In: Silvia CUSICANQUI. *Op. Cit.*, p.228-9.

⁴⁰⁵ Idem, p.241.

seus recursos naturais, como forma de eliminação das desigualdades existentes e da subalternidade das formas tradicionais ou originárias de relação com a terra. O projeto introduzia, entre outros elementos, a concepção da terra enquanto território⁴⁰⁶ reconhecia a titularidade das comunidades indígenas (e suas formas próprias de autoridade e deliberação) aos direitos de gestão político-administrativa e jurisdicional no plano interno, reconhecia os usos, costumes, tradições, conhecimentos e práticas indígenas como fontes válidas de produção de decisões administrativas e jurisdicionais⁴⁰⁷.

Rejeitado por inconstitucionalidade nas instâncias legislativas onde chegou a tramitar, o projeto recebeu diversas críticas. Mas seu apelo simbólico era evidente: marcava tanto a ruptura com o modelo agrário vigente no Estado de 52, ou seja, de “campesinação” do indígena, de sua incorporação ao Estado homogeneizante mediante uma cidadania fundada na mestiçagem e na propriedade individual, quanto marcava também a possibilidade de formulação, pelo próprio movimento indígena, de um modelo alternativo e radicalmente diferente, fundado no resgate das práticas e saberes daquela ancestralidade subalternizada.

Importante observar, como no caso do Equador, a ausência de qualquer referência em tais documentos a reivindicações de cunho separatista. Embora praticamente ausente do vocabulário empregado nos textos, a ideia de autodeterminação encontra-se presente naquela dimensão interna apontada por Carlo Baldi, através do resgate do poder decisório das comunidades nos planos político, administrativo e jurídico, feito em nome do conceito de

⁴⁰⁶ Na concepção indígena, o vocábulo “território” é empregado não como denotativo da base física de um Estado, nem como o lugar apenas de residência e de produção econômica, mas também como o espaço de manutenção ambiental e de reprodução cultural e espiritual. Trata-se daquilo que alguns antropólogos, como Miguel A. BARTOLOMÉ, denominam de “territorio étnico”, para distingui-lo do conceito de território como elemento do Estado moderno. Diz o autor que “*Con gran frecuencia los territorios étnicos son sacralizados, como resultado de los intercambios transaccionales que los hombres y las deidades han mantenido durante siglos. En muchas ocasiones, los mitos cosmológicos que narran la fundación del universo no se refieren a un universo genérico, sino al espacio residencial concreto que la tradición reivindica como propio de un grupo. El territorio étnico posee así una geografía mítica que lo define y lo significa, exhibiéndolo como el ámbito sacrificial de una cultura. Dentro de estas relaciones de intercambio, el territorio otorga una definición y significación especular a sus habitantes, quienes se reflejan en el mismo espejo que su tradición simbólica ha construido*”. BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. “**Prezas y relocalizaciones de indígenas en América Latina**”. *Anales de Antropología* n.º 30. México. UNAM, 1993, p. 127.

⁴⁰⁷ Por exemplo, dizia o projeto que: “*Las comunidades gozan de autonomía en su régimen interno político, administrativo, rigiéndose por autoridades designadas comunalmente conforme a la costumbre*” (art.16); “*Las controversias de naturaleza civil, agraria, así como las faltas y delitos originados entre miembros de la comunidad serán resueltos o sancionados en forma definitiva por los órganos internos de gobierno de la comunidad, según sus costumbres, creencias y valores socioculturales. (...) Estas costumbres y tradiciones deberán también ser tomadas en cuenta por los tribunales de justicia ordinarios y especiales cuando juzguen casos en los que estén involucrados comunarios*” (art.17). In: ARENAS, Vania Sandoval (Coord.). **Territorio y Poder en la Ley Agraria Fundamental**. Separata. Artículo Primero [periódico]. Santa Cruz de la Sierra, ago/2003.

autonomia⁴⁰⁸. A ideia é a de que tais comunidades sejam reconhecidas enquanto parte integrante do estado boliviano, e não através de seu desmembramento.

Não obstante, na Bolívia a perspectiva separatista existe e se encontra presente na corrente Katarista liderada por Felipe Quispe. *El Mallku* defende a autodeterminação indígena enquanto criação de um estado Aymara e Quechua independente.

Em seus estudos sobre o contraste entre a experiência do EGTK nos finais do século XX e a dos movimentos insurrecionais indígenas bolivianos do início do século XXI, Escárzaga conclui haver, na origem da perspectiva independentista de Quispe, a forte influência do indianismo de Reinaga e sua tese sobre “*las dos Bolivias*”. Para Reinaga o país estaria dividido em dois, um urbano, numericamente minoritário, individualista, eurocêntrico, racista e opressor, formado pela sociedade *criolla* e mestiça hispanofalante, e o outro rural, e comunitário, formado pelas comunidades índias, pré-hispânicas, numericamente majoritárias, excluídas e oprimidas, mas resistentes em suas línguas e identidades próprias. Na visão de Reinaga, enquanto a primeira Bolívia, uma cópia mal acabada dos valores e cultura importados da Europa, seria a única detentora do poder estatal, é apenas na segunda, portadora dos valores originários, que a nação estaria localizada: “*La Nación india no tiene Estado. El Estado es de la Bolivia mestiza; y asume la autoridad de las dos Bolivias. (...) El Estado boliviano suplanta la voluntad de la Nación india (...) aquí el SER NACIONAL es el indio, y no otro*”⁴⁰⁹ (Grifos nossos e no original).

Ou seja, Reinaga distingue entre nação, que concebe como comunidade cultural originária, e poder político, que vê como expressão da organização estatal moderna. Se a sociedade *criollo*-mestiça detém o poder, isto é, o Estado, não dispõe, contudo, de cultura própria que possa qualificá-la como uma nação. Por outro lado, a sociedade indígena, portadora de uma identidade cultural própria, não possuiria qualquer poder político junto ao Estado, sendo, portanto, uma nação desprovida de poder. Reinaga vê então as duas Bolivias como

⁴⁰⁸ Na Tese Política de 1983 da CSUTCB é que se faz uso, uma única vez, do vocábulo “*autodeterminación*”, como algo roubado aos indígenas com o processo de colonização: “*La dominación colonial inauguró una larga etapa de exclusión sistemática de nuestros pueblos de la estrutura de poder político y económico, y anuló toda forma de autodeterminación, condenándonos a submergir em la clandestinidad cultural nuestras prácticas sociales y nuestras formas de vida*”. [CSUTCB, **Tesis Política**. II Congreso Nacional (1983). In: Silvia R. CUSICANQUI. *Op. Cit.*, p.232].

⁴⁰⁹ “*La Bolivia europea discrimina al indio por eso es que desde 1825 no hay un Arzobispo indio, un General indio, un Ministro indio, un presidente indio. La Bolivia europea esclaviza la lengua y la religión del indio, oculta su historia y su cultura, e impone como lengua, religión y cultura oficial de Bolivia, la lengua, religión y cultura del conquistador Pizarro. La Bolivia mestiza no nace de la tierra, de la Pachamama, su raíz se halla en Europa;...*”. REINAGA, Fausto. **Tesis India**. YACHAYKUNA n.º 12, Diciembre 2009. Quito – Ecuador. Revista Semestral del Instituto Científico de Culturas Indígenas, ICCI. Dirección Editorial: Luis Macas.

inconciliáveis, ou seja, sem chance de diálogo ou qualquer forma de composição que não seja a do opressor como oprimido. Não há, aqui, qualquer perspectiva de uma relação intercultural: por um lado, os *criollo*-mestiços nada teriam a dizer, em nada teriam com que contribuir; em segundo, os índios não teriam outro desejo, outra necessidade, que não a sua libertação.

Impossível não perceber em Reinaga a forte influência de Frantz Fanon. Na sua tese de “*las dos Bolivias*”, enxergo a ideia de Fanon de que “*el mundo colonizado es un mundo cortado en dos*”⁴¹⁰. Na impossibilidade de reconciliação entre estas duas Bolívias, a constatação do intelectual Antilhano da inexistência de uma relação de complementaridade entre colono e colonizado⁴¹¹. Na sua crueza e radicalidade indianista, a radicalidade do intelectual colonizado que desperta para a luta anticolonial, onde não há meio-termo: está imerso na atmosfera de violência que caracteriza o período de descolonização, e se nutre, na sua luta, da auto-afirmação dos valores identitários do colonizado e da negação de valores ao colonizador⁴¹². As ideias de Reinaga emergem assim como expressão da rebeldia descolonizadora, como explosão do desejo de liberdade.

Das influências mescladas de Reinaga e Quispe junto à CSUTCB é que adviria aquilo que Escárzaga denomina de “pensamento indianista-katarista”, ou seja, uma elaboração ideológica e militante que se funda na articulação do indianismo que propõe a libertação do índio através de uma revolução da consciência de seu papel como sujeito político⁴¹³, e da militância katarista que propõe o estímulo à valorização e promoção de exemplos históricos de heróis aymara e quéchua da resistência anticolonial, como Tupak Katari e sua esposa Bartolina Sisa. Para o segmento mais “radical” do indianismo-karatismo, representado por Felipe Quispe, a solução para o quadro de discriminação, exclusão e opressão historicamente vivenciado pelos povos indígenas na Bolívia só seria possível através da tomada do Estado pela “outra” Bolívia, a Bolívia clandestina, composta pela maioria indígena e detentora da verdadeira identidade nacional do país.

⁴¹⁰ FANON, Frantz. **Los Condenados de la Tierra**. *Op. Cit.*, p.27.

⁴¹¹ “*La zona habitada por los colonizados no es complementaria de la zona habitada por los colonos. Estas dos zonas se oponen*” (...) *regidas por una lógica puramente aristotélica, obedecen al principio de exclusión recíproca: no hay conciliación posible (...)*”. FANON, Frantz, *Idem*, p.28.

⁴¹² “*La impugnación del mundo colonial por el colonizado no es una confrontación racional de los puntos de vista. No es un discurso sobre lo universal, sino la afirmación desenfrenada de una originalidad formulada como absoluta*”. FANON, Frantz. **Los Condenados...** *Op. Cit.*, p. 30.

⁴¹³ Diferentemente do sentido adotado no Brasil, onde representou um movimento, sobretudo literário, mas também nas artes plásticas, vinculado principalmente ao romantismo do século XIX (José de Alencar e Gonçalves Dias, por exemplo) onde o índio era louvado como elemento distintivo da nacionalidade brasileira em formação, o *indianismo* em Reinaga consiste no pensamento do próprio índio enquanto sujeito, enquanto protagonista de uma luta política por libertação da situação da opressão em que se encontra, sob o poder do *criollo* e do mestiço.

Talvez o momento mais expressivo deste discurso separatista tenha ocorrido no contexto dos conflitos havidos na região de Achacachi, entre os anos 2000 e 2005, relacionados entre outros às chamadas “Guerra da Água” (Cochabamba, 2000) e “Guerra do Gás” (La Paz, 2003). Em 2001, em meio aos confrontos com o exército boliviano, os Kararistas de Achacachi proclamaram a “*reconstrucción de la nación Aymara-Quechwa*”, cuja “Acta”, subscrita pelos *Mallkus* e *Ulaqas* de Achacachi⁴¹⁴, foi divulgada entre os diversos meios de comunicação social. Como justificativa para a medida adotada, as lideranças kataristas apontavam os atos de agressão perpetrados pelo Estado e sociedade bolivianas: “... *los bolivianos pugnaron por nuestra desaparición física y cultural, los gobiernos racistas nos han hecho una guerra permanente para aniquilarnos. Pero hemos sobrevivido al genocidio sistemático de españoles y bolivianos*”⁴¹⁵. E apresenta como fundamento jurídico a Convenção 169 da OIT, ratificada pela Bolívia em 1991⁴¹⁶: “...*hoy resurge el Gobierno Aymara-qhichwa de acuerdo con el Convenio 169/1989 de la O.I.T., para hacer respetar nuestra PACHAMAMA y defender nuestros recursos naturales,...*”⁴¹⁷.

No mesmo dia o movimento divulgava também o “*Manifiesto de Jach'ak'achi*” (Achacachi, em Aymara), onde além de expor a situação de injustiça com a qual os indígenas sempre foram tratados, volta ao tema das “duas Bolívias” trabalhado por Reinaga, mas para rejeitar o seu pertencimento a qualquer uma delas: “*Nosotros, ¿somos la otra Bolivia? No. Nosotros somos el Qullasuyu*”. E prossegue, calcado em sua visão essencialista da formação nacional, negando a própria existência de uma nacionalidade boliviana, porque representativa de uma cultura importada e minoritária:

⁴¹⁴ Diz a ata, entre outras coisas, que “*El gobierno clandestino de Mallkus, Jilaqatas y Amawt'as de JACH'A UMASUYU ha sobrevivido en el tiempo y espacio. Nuestro Pueblo (...) ha mantenido sus instituciones políticas y sociales, ahora tenemos el orgullo de Manifestar ante los Pueblos soberanos del mundo y ante las Naciones Unidas (O.N.U.), que el Pueblo Aymara de Umasuyu vivimos un nuevo Pachakuti con GOBIERNO AUTONOMO (...). El JACH'A UMASUYU tendrá el primer gobierno de la Libre determinación sobre la economía del AYLLU y sus instituciones, dará la igualdad de oportunidades en educación, salud, política, economía, para sus habitantes. Todos tendrán derechos y deberes compartidos y se luchará para superar el analfabetismo en Aymara y castellano. El Aymara será la lengua oficial y el castellano en segundo lugar, para todos los documentos y actos de carácter público. Luego de esta magna decisión de gobierno Autónomo de la nación Aymara-Qhichwa, juramos sostener solemnemente en alto el nombre de nuestra PACHAMAMA (Patria) ancestral, juramos **recuperar el tiempo perdido** (...). El gobierno resurgente estará conformado coyunturalmente por dos representantes AMAUT'AS de cada MARKA (Provincia) que se reunirán en una ULAQA (Parlamento o Congreso). La primera sesión tendrá lugar el día 21 de junio de 2001, se convocará para la solemne proclamación del QULLASUYU.MALLKUS Y ULAQAS DE ACHAKACHI*”. [Cf. ACHAKACHI, Mallkus y Ulaqas de. “**Acta de la reconstrucción de la nación aymara quechwa**”. Jach'ak'achi – Umasuyu, 9 de Abril de 2001. Destaques no original.]

⁴¹⁵ ACHAKACHI, Mallkus y Ulaqas de. “**Acta de la reconstrucción...**”. *Op. Cit.*

⁴¹⁶ OIT. **Normas Internacionales del Trabajo**. Lista de ratificaciones de Convenios Internacionales del trabajo.

⁴¹⁷ ACHAKACHI, Mallkus y Ulaqas de. “**Acta de la reconstrucción...**”. *Op. Cit.*

Los gobiernos bolivianos hablan de "integrarnos" a la civilización y a la nación boliviana. ¿A cuál civilización y cuál nación se refieren? La nación boliviana como tal no existe por sí misma, somos nosotros los que le damos a Bolivia la identidad cultural que tiene ante el mundo, sabiendo que los "bolivianos" no son más que un remedo de las culturas occidentales. (...) ⁴¹⁸.

Mais adiante, a Declaração expressa a íntima relação da proposta separatista com as formas atuais de injustiça, expressando a ideia da impossibilidade de reconciliação entre as “duas Bolívias”, e a alternativa restante de se traçar um caminho independente:

... nadie podrá convencernos que somos "ciudadanos bolivianos", porque no tenemos los mismos derechos ni libertades de los bolivianos neocolonizadores y neoliberales de hoy. (...). Nosotros conocemos nuestra historia y vamos a seguir el camino trazado por nuestros Mallkus y Amawt'as, hasta alcanzar la Libre Determinación de nuestro Pueblo ⁴¹⁹.

O “*Manifiesto de Jach'ak'achi*”, assim como os escritos indianistas-kataristas de Reinaga e de Quispe⁴²⁰, sublinha de modo bastante vigoroso o lugar destacado do passado incaico como âncora viva das identidades Aymara e Quéchua no presente⁴²¹. São escritos que afirmam o lugar de ambos como descendentes e legítimos herdeiros de uma civilização avançada e de uma tradição cultural harmônica e qualitativamente superior à importada e imposta pelos colonizadores espanhóis e seus descendentes. Partindo do enaltecimento de um passado inca idealizado, o indianismo-katarismo proclama, assim, a superioridade cultural do elemento indígena, em detrimento do *criollo*-mestiço. A auto-afirmação Aymara e Quéchua, a sua valorização identitária, legitima-se neste passado que se entende glorioso e se expressa no resgate e na valorização de símbolos próprios como a *Wiphala*, os bastões de mando, o *pututu* e a flor de *cantuta*, instrumentais simbólicos das autoridades tradicionais andinas pré-colombianas, cuja utilização se manteve viva nos *ayllus* mesmo sob o domínio colonial.

⁴¹⁸ ACHAKACHI, Mallkus y Ulaqas de. **Manifiesto de Jach'ak'achi**. *Op. Cit.*

⁴¹⁹ Idem.

⁴²⁰ Cf. HUANKA, Felipe Quispe. “**Tupaj Katari vive y vuelve, Carajo!**”. Ediciones Ofensiva Roja, 1990.

⁴²¹ O manifesto proclama que “*Los Aymara-qhichwas somos los hijos de los hijos del ancestral Pueblo Qulläna. Somos una Nación con conciencia de nuestra historia e identidad cultural propias de nuestro espacio-tiempo. Nuestra cultura pervive a través del tiempo: en nuestras lenguas maternas, en nuestros mitos de origen de la vida, en nuestra ciencia y tecnología, en nuestro arte y artesanía y en nuestra vivencia ritual de hombres y mujeres que continuamos habitando las extensas planicies del altiplano andino, protegidos por nuestros APUS: Illampu, Illimani, Pachiri, Qaqa-aqi, Saxama y otros de la Cordillera del Qhanti y del lago sagrado Tititqaqa. Somos los milenarios herederos del patrimonio territorial y de la unidad comunitaria que se plasma en mitos y símbolos unificadores de nuestra NACIÓN. (...) Qulläna fue el territorio de nuestra patria ancestral, luego fue el Qullasuyu, una Nación confederada del Tawantinsuyu. Una Nación construida sobre la base de un pensamiento holístico y una convivencia armónica entre los humanos. Respetamos a la Naturaleza y a la Nación (Jaqipacha) como polos complementarios y recíprocos*”. ACHAKACHI, Mallkus y Ulaqas de. **Manifiesto de Jach'ak'achi**. *Op. Cit.*

Por tais características o discurso indianista-katarista é com freqüência apontado como maniqueísta, reivindicativo de uma “volta ao passado”, e portador de um “racismo às avessas”. Entretanto, para além das aparências, entendo que ele só pode ser compreendido em sua real dimensão e significado, considerando-se o contexto no qual se insere: o da demarcação de espaços de legitimidade como parte dos esforços pela libertação da histórica situação de opressão colonial que submete os indígenas bolivianos de maneira particularmente tão intensa. Para esta compreensão, não há como deixar de se recorrer novamente à leitura de FANON sobre o papel do intelectual colonizado: faz parte de sua tarefa, quando comprometido com a luta de libertação colonial, lançar mão do discurso de exaltação ao passado. E ele o faz por um motivo muito simples: o de buscar ali a dignidade que lhe é roubada no presente: “*Los intelectuales colonizados*”, diz Fanon, “*ante la imposibilidad de enamorarse de la historia presente de su pueblo oprimido, (...) han descubierto que el pasado no era de vergüenza sino de dignidad, (...)*”. Um resgate que, segundo o autor, possui um importante efeito na restauração do “equilíbrio psicoafetivo” dos intelectuais e do povo colonizados, equilíbrio esse destruído pela opressão colonial. Além disso, para Fanon esse resgate justifica-se também pela necessidade sentida pelos intelectuais colonizados por “*fijar distancias en relación con la cultura occidental en la que corren el peligro de sumergirse*”⁴²². Assim, a exaltação aos elementos culturais herdados de um passado anterior à situação de opressão colonial opera como a demarcação de uma fronteira, uma fronteira viva em defesa da qual o intelectual colonizado conclama o povo a lutar. Nesse sentido vejo os textos e documentos da corrente radical do katarismo representada por *El Mallku* tomarem o sentido daquilo denominado por Fanon como “literatura de combate”, aquela produzida com o propósito de mobilizar, de “sacudir”, de “despertar” o povo colonizado para a luta anticolonial⁴²³. Documentos como o “*Manifiesto de Jach'ak'achi*” parecem cumprir também esta função, retroalimentando a própria vontade política coletiva ali manifestada.

Contudo, como diz Fanon, “*no hay que contentarse con rastrear en el pasado del pueblo para encontrar allí elementos de coherencia que enfrentar a las empresas falsificadoras y peyorativas del colonialismo*”⁴²⁴. Neste processo em que “*el pasado es valorizado*” pelo intelectual colonizado em seu combate contra a opressão colonial, “*la cultura, que es arrancada del pasado para desplegarla en todo su esplendor, no es la de su país*”, ou seja, não pode ser percebida apenas em sua dimensão local, particular. Pois assim

⁴²² FANON, Frantz. **Los Condenados**.... *Op. Cit.*, p.167.

⁴²³ Idem, p.178.

⁴²⁴ Idem, p.187-188.

como “*la condenación del colonialismo es continental*”, “*la respuesta del colonizado será también, de entrada, continental*”⁴²⁵.

Em outras palavras, Fanon chama a atenção para o fato de que, sendo a opressão colonial uma condenação que se abate sobre todo um continente colonizado, seja ele África ou América, a ideia de libertação nacional ou de resgate e valorização da identidade do colonizado, será assunto de interesse continental e não meramente particular, pois só fará sentido se colocado em perspectiva, no contexto da própria libertação do continente oprimido e inferiorizado. Isto significa que nenhum povo ou cultura em situação de opressão colonial, pode pretender uma saída isolada, descontextualizada da opressão que vitima não apenas aquele povo e cultura particulares. Daí que o empreendimento anticolonial, embora parta da valorização das raízes históricas e culturais do povo colonizado, não possa nelas se resumir ou isolar. Não apenas devido à dinâmica cultural, mas sobretudo porque, estando imersas no contexto continental de subordinação colonial, também necessitam se relacionar, dialogar.

E aqui chegamos ao que me parece ser um limite da proposta independentista Aymara e Quéchua formulada pelo indianismo-katarista. Pela leitura de seus documentos e discursos, o movimento parece ainda não conseguir ir além do importante ponto de se distanciar, de marcar diferença, de estabelecer as fronteiras, em seus próprios termos, com o colonizador. Assim, a retórica anticolonial trabalhada pelo movimento, embora se refira algumas vezes à luta indígena como um todo, é visivelmente “aymaracêntrica” ou “andinocêntrica”, isto é, refere-se a um projeto dos Aymara e Quéchua para eles mesmos, sem demonstrar uma preocupação mais concreta e aprofundada com o diálogo e a articulação quer com os numerosos povos indígenas situados na “banda oriental” ou “terras baixas”, quer com a população boliviana afrodescendente, ou até mesmo com os setores populares urbanos.

Voltando agora ao projeto de autodeterminação separatista proclamado pelo movimento, cabe indagar: quais teriam sido, exatamente, as suas causas? Porque o indianismo-katarista capitaneado por Felipe Quispe, diferentemente de outras correntes do movimento indígena na Bolívia teria chegado a tal perspectiva? Como aponta o politólogo colombiano Cruz Rodríguez, não se pode considerar um único fator como causa dessa opção separatista. Para Rodríguez, essa aposta radical na separação resultaria da continuidade da existência dos *ayllus*, possibilitando a manutenção de elementos tangíveis das identidades Aymara e Quéchua (a língua e suas práticas sócio-culturais e políticas próprias dentro de territórios determinados);

⁴²⁵ FANON, Frantz. **Los Condenados**.... *Op. Cit.*, p.168-169.

da percepção da desigualdade como padrão condutor das suas relações com a sociedade boliviana mestiça ou *criolla*; da influência sobre o movimento indígena daquilo que denomina de “um discurso radical de esquerda”, e resultaria, por fim, da consciência indígena de constituir maioria numérica, ao menos na região de Omasuyos⁴²⁶.

Contudo, me parece que dois outros elementos poderiam figurar também como fatores a serem considerados. Primeiro, o padrão de extrema brutalidade que sempre marcou o tratamento do Estado às ações do movimento indígena pelo reconhecimento de seus direitos. Como vimos anteriormente, o uso da violência desproporcional sempre pautou as ações punitivas do Estado boliviano contra os atos de rebeldia empreendidos pelos indígenas, e não só no período colonial. A violência extrema que sempre coroou a intolerância característica do Estado liberal e oligárquico em relação aos indígenas, prolongou-se durante o ciclo do nacionalismo militar-campesino e chegou à primeira década do século XXI, na represália aos atos de resistência indígena ao avanço do neoliberalismo^{427 428}. Não por acaso as queixas contra essa violência, percebida não como ato isolado, mas como parte do padrão histórico das relações colonizador-colonizado, aparecem nos documentos do movimento Katarista como motivação para a opção separatista:

La avanzada punitiva del ejército boliviano en Umasuyu y el vuelo rasante de avionetas militares por encima de nuestras cabezas, nos ha hecho recuerdo del año 1870, cuando el Gral. Melgarejo, ordenara la masacre de nuestros abuelos en Jach'ak'achi y comunidades aymaras del norte del Lago Tititaca, igual que el Dr. Urrialagoitia en 1951, el Gral Banzer en 1974, los Grales. Natusch Busch y García Meza en 1979 y 1980, los Lics. Gonzalo Sánchez de Lozada y Víctor Hugo Cárdenas en 1996 y otros hechos de genocidio⁴²⁹.

⁴²⁶ RODRÍGUEZ, Edwin Cruz. **Identidades Indígenas y etnonacionalismo en los Andes. Los Casos de Bolivia y Ecuador**. Revista de História Comparada. Rio de Janeiro, 6-2:68-111, 2012.

⁴²⁷ Em relatório apresentado durante o 58.º período de sessões da Comissão de Direitos Humanos da ONU, afirmava a Comisión Internacional por los Derechos de los Pueblos Indígenas (CIDSA) que, como resposta aos bloqueios de estrada, “*el gobierno boliviano en primera instancia siempre han sido respondidas con la represión policial y militar, luego el diálogo y finalmente terminaban con la firma de un acuerdo o convenio. La represión policial y militar con tanquetas de guerra ha tenido como resultado varios muertos, heridos, detenidos, perseguidos de humildes y indefensos indígenas, inclusive en algunos casos han sido llevados a tribunales militares. Los policías y militares durante las invasiones a territorios indígenas de Aymra y qhichwa han decomisado bicicletas, radioreceptores, herramientas de trabajo agropecuario. Por ejemplo, en la primera y segunda movilización de los meses de abril y septiembre de 2000 y en la tercera movilización de junio y julio de 2001 con varios indígenas aymaras muertos y en la cuarta movilización de febrero de 2002 con una docena de muertos entre indígenas, policías y militares tanto en altiplano de La Paz y en la zona del Chapare de Cochabamba.(...)*”. CIDSA. “**Situación de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas**”.

⁴²⁸ O saldo de mortos e feridos pelas forças de repressão às mobilizações de 2000 a 2003 levaram a CSUTCB a incluir nos pontos do acordo com o governo para a suspensão das mobilizações, a outorga de pensão vitalícia aos familiares dos falecidos, indenizações por falecimento e cobertura do Estado aos gastos em tratamento de saúde e indenizações aos casos que resultaram em invalidez parcial ou permanente. Cf. CSUTCB. **Pliego único nacional de demandas de la CSUTCB**. In: *ALAI, América Latina en Movimiento*. 20.09.2003.

⁴²⁹ ACHAKACHI, Mallkus y Ulaqas de. **Manifiesto de Jach'ak'achi**. *Op. Cit.*

Repousa assim na “memória larga” da população Aymara e Quechua a idéia da brutalidade como única resposta a se esperar do Estado, quando confrontado com as suas manifestações de resistência. A conclusão a que chegam os kataristas mais radicais é a de que o Estado boliviano, nascido e sedimentado na intolerância, já se teria demonstrado surdo aos apelos indígenas e refratário ao diálogo e a qualquer saída que não seja o uso da força bruta, produtora de massacres que tem nos Aymara e Quéchuas a quase totalidade das vítimas, muitas vezes fatais. Para o katarismo radical de Felipe Quispe esta seria mais uma prova da impossibilidade de conciliação entre as “duas Bolívias”, ou melhor, entre a Bolívia *criollo*-mestiça e a nação *Kollasuyo*⁴³⁰.

Em segundo, poderíamos acrescentar o alto grau de desconfiança de parte do movimento katarista quanto às promessas governamentais em face de demandas indígenas. Na retórica katarista a ausência de boa-fé do Estado boliviano para com os indígenas estaria evidente na constante quebra de acordos e compromissos firmados pelo governo com o setor sindical originário-campesino, representado sobretudo pela CSUTCB e pela Federación Nacional de Mujeres Campesinas - Bartolina Sisa (FNMC-BS). O não cumprimento destes compromissos seria frequente e comprovaria a total falta de confiabilidade do Estado boliviano *criollo*-mestiço em tudo aquilo que diz respeito à satisfação dos reclamos e direitos indígenas, tornando evidente a impossibilidade de qualquer expectativa positiva em relação ao Estado. Neste sentido é que os kataristas apontam, por exemplo, o descumprimento, por parte do governo Banzer, dos acordos firmados no contexto dos levantes de 2000 e 2001^{431 432}.

⁴³⁰ A ideia do Kollasuyo como nação ocupada ficou bastante visível com o cerco militar de julho de 2001 a Omasuyos: “*El Consejo Supremo de Malkus y Amawt'as de Jach'a Umasuyu, convocado en la heroica ciudad de Achakachi, capital del Umasuyu liberado, (...) ha acordado en comunicar a las Naciones Unidas, a las organizaciones que velan por los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas y a la opinion publica mundial, puntualizado lo que está ocurriendo en el Jach'a Umasuyu: PRIMERO.- El gobierno de Bolivia nuevamente ha emprendido una GUERRA no declarada contra el Pueblo Aymara de Umasuyu. (...) SEGUNDO.- Desde el primero de julio, la soldadesca arma en ristre nos causa terror, nos rastrilla casa por casa, nos roba el ganado ovino y comete otras atrocidades. En las afueras del Pueblo de Warina han apostado 8 tanques de guerra en situacion de avanzar hacia la ciudad de Achakachi, igualmente han desplazado en Tiwanaku 4 tanques en estado de apronte y otras máquinas de guerra han avanzado hacia Copacabana. CONVOCATORIA Y LA RESOLUCIÓN SOLEMNE.- Con los tanques al frente y con balas "perdidas" silbando sobre nuestras cabezas, El Consejo de Malkus y Amawt'as de Umasuyu, hace conocer que ESTAMOS DE PIE y CONVOCAMOS a nuestros hermanos de Jach'a Pakajaqi, Jach'a Karanja, Jach'a Aruma, Jach'a Killaka, Jach'a Yunka para masificar la lucha. (...)*”. JACH'A UMASUYU, Consejo Supremo de Malkus y Amawt'as de. “**Resolución Solemne Achacachi con los Tanques de Guerra al Frente**”.

⁴³¹ CSUTCB. **Pliego único nacional de demandas de la CSUTCB**. *Op. Cit.*

⁴³² Para mais informações sobre os acordos, firmados em 14 de abril de 2000, 7 de outubro de 2000 e 22 de agosto de 2001, veja-se MAMANI RAMÍREZ, Pablo. **El poder de las multitudes indígenas. Fuerzas internas y violencia estatal en Jach'a Omasuyus, Bolivia (2000 - 2001)**. Tesis. Maestría en Ciencias Sociales con mención en Estudios Étnicos, Flacso Sede Ecuador. Quito; may-2005; 233p.

Nesta atmosfera, a exemplo de experiências vivenciadas em outros países⁴³³, o movimento decidiu ingressar na esfera política representativa mediante a via partidária, o que foi feito através do MIP. Nas eleições gerais de dezembro de 2002, ainda sob o calor do sucesso nos recentes bloqueios de estrada, o MIP obteve 6% dos votos (160 mil), logrando eleger 6 cadeiras na câmara baixa do parlamento nacional. Ao explicar a lógica da utilização da via partidária frente à retórica separatista do movimento, afirmou Saturnino Rojas, dirigente de Omasuyos: “... *lo que tenemos actualmente los diputados dentro del parlamento boliviano, no es para incluirse al Estado boliviano, sino que más bien, estamos mandando un emisario de la nación aymara, ante el Estado boliviano*”⁴³⁴.

Nas eleições gerais antecipadas de 2005, através da candidatura de Felipe Quispe à presidência da República, tendo ao seu lado a Quéchua Camila Choquetijlla Mamani para a vice-presidência. Em seu Programa de Governo, denominado “*Plan Pachakuti*”, *el Mallku* explicava a tentativa de chegada ao poder pelo meio do voto como parte da luta contra-hegemônica contra o sistema neoliberal:

“...*las naciones originarias con su instrumento político Movimiento Indígena Pachakuti MIP, decidió participar en estas elecciones generales con mecanismo de liberación asumiendo las normas patronales para causar la contra hegemonía frente al sistema neoliberal*”⁴³⁵.

No mesmo documento, porém, expressava uma visão pessimista sobre a proposta de realização de uma Constituinte. A Assembleia Constituinte, diz, consiste numa “*alternativa política y democrática pero no como solución definitiva al problema estructural del país*”. O documento questionava também a própria legitimidade política da constituinte, ao afirmar que ela “*es más un instrumento de legitimación del poder liberal, y construcción de ilusiones colectivas*”⁴³⁶ (grifei).

Paradoxalmente a aposta de Quispe na institucionalidade da via partidária (MIP) para a disputa eleitoral teria ajudado a jogar por terra a sua pretensão de impulso ao projeto separatista Aymara-Quechua. Ao ingressar no jogo partidário conforme as regras da democracia representativa, *el Mallku* expressou, segundo seus críticos, uma visível contradição com o

⁴³³ A utilização da via partidária como instrumento de luta por movimentos de independência esteve presente em diversos casos, a exemplo do “Parti Québécois” (Canadá), do antigo “Herri Batasuna”, dissolvido em 2003 e do atual “Sortu”, no país Basco (Espanha).

⁴³⁴ ROJAS, Saturnino. In: **Achacachi, la Insurgência Aymara** [vídeo documentário]. Coordenação geral: Magdalena Cajias. Produção: UMSA; UNAM; 2002. Duração: 32 min.

⁴³⁵ MOVIMIENTO INDÍGENA PACHAKUTI. Programa de Gobierno. **Plan Pachakuti (2006-2011)**. Elecciones generales Diciembre del 2005, p.3.

⁴³⁶ Idem, p.5.

discurso indianista-katarista de rejeição ao Estado boliviano e às instituições derivadas do universo político *criollo* e mestiço. Esta contradição teria sido percebida tanto no âmbito da cúpula dirigente da CSUTCB quanto entre os líderes comunitários locais, que teriam expressado em alguns momentos o seu descontentamento com determinadas atitudes do Quispe Deputado e do Quispe candidato à presidência da República. Além disso, a aposta na via político-partidária através do MIP acabou não traduzindo em votos o sucesso que obtivera com sua capacidade de mobilização entre as comunidades nos momentos de crise e levantes. A sua incursão na via política institucional mostrou-se conturbada⁴³⁷, e o MIP acabou sendo formalmente extinto⁴³⁸. Enfraquecido pela histórica eleição de Morales à presidência da República, e pelo fraco desempenho eleitoral do MIP em 2005, *el Mallku* acabou perdendo também a direção da CSUTCB, que desde então passou à órbita de influência da corrente alinhada ao MAS e ao ex-líder cocalero. Este contexto pode ser interpretado como a rejeição dos próprios segmentos indígenas Aymara e Quechua à proposta separatista do indianismo-katarista, em favor de uma aposta no projeto de construção do modelo plurinacional de Estado. Assim a proposta de reconstituição do *Kullasuyo* independente parece ter sido derrotada, ao menos momentaneamente. Numa visão que bem poderia refletir o princípio cíclico da cosmovisão incaica ainda presente no universo cultural quéchua e aymara, Escárzaga chama a atenção para o fato de que aquelas propostas do indianismo-katarista

permanecen como fondo de un horizonte posible y futuro, que siguen ahí para ser recuperadas en los momentos de agotamiento de los modelos políticos indios más conciliadores, cuando éstos terminan traicionando expectativas mayores de las bases que lucharán decididamente para transformar la sociedad ⁴³⁹.

Como observei nos casos do Equador e da Bolívia, os indícios das origens da concepção da plurinacionalidade apontam sempre para um papel importante das contribuições teóricas e

⁴³⁷ Nas eleições de 2002 *el Mallku* foi um dos 6 deputados eleitos pelo MIP, mas renunciou em 2004, acusando o legislativo de corrupção. Nas eleições antecipadas de dezembro de 2005 para a presidência da República, onde Evo Morales saiu vitorioso com 54% dos votos, Quispe, candidato pelo MIP, obteve apenas 2,15%, posicionando-se em 5.º lugar. Mais recentemente, nas eleições de dezembro de 2009 na qual Morales obteve o seu segundo mandato, Quispe tentou retornar à Câmara dos Deputados, desta vez pela coligação GENTE, não logrando êxito. Sua propaganda eleitoral radiofônica, transmitida em castellano e em Aymara, destacava a sua contribuição para a derrubada dos presidentes Hugo Banzer e Sánchez de Lozada, bem como para o bloqueio ao projeto neoliberal de García Mesa. (Cf. “Propaganda electoral de Felipe Quispe el Mallku” Disponível em: < <http://boliviadecide.blogspot.com.br/2009/11/propaganda-electoral-de-felipe-quispe.html> > .)

⁴³⁸ Nas eleições gerais antecipadas de 2005 o MIP não conseguiu eleger nenhum deputado, o que ocasionou a sua perda de registro partidário e extinção formal. Segundo o jornal paceño *La Razón*, o MIP estaria entre os 41 partidos políticos extintos na Bolívia no período de 1993 a 2006, o que teria como maiores causas o não pagamento de multas e a não obtenção do mínimo de 3% do total de votos. LA RAZON. “*Se Extinguieron 41 Partidos Políticos*”. La Paz, 09.março.2011.

⁴³⁹ ESCÁRZAGA, Fabiola. *Comunidad indígena... Op. Cit.*, p.210.

políticas de corte marxista. O que não poderia ser diferente, se considerarmos que o pensamento liberal já estava comprometido, desde o início, com o modelo vigente de Estado-nação, pautado na homogeneidade a ser alcançada pela assimilação e mestiçagem. É, portanto, em recursos teóricos e discursivos de “esquerda” que os intelectuais e militantes indígenas e aliados encontram inspiração para compor um modelo de Estado marcado por uma diversidade cujos segmentos sociais autóctones despertam para a perspectiva da autodeterminação.

Mas, como também pude perceber, nas trajetórias percorridas em ambos países a influência marxista não operou como pura e simples importação de conceitos. Muito pelo contrário. O que se pode verificar é que houve uma apropriação e re-significação de conceitos por parte do movimento indígena. E isso só foi possível no contexto de uma disputa ideológica do movimento com as próprias matrizes epistemológicas das quais aquelas influências haviam sido recebidas. O mesmo se pode dizer em relação ao conceito de autodeterminação.

Os casos da Bolívia e do Equador, aqui analisados por serem pioneiros na definição de modelos plurinacionais de Estado, comportam, como vimos no início deste capítulo (2.1) uma população majoritariamente indígena. O que poderíamos observar no caso do Brasil, cuja população indígena é minoritária mas representa, no índice geral do continente, a maior diversidade étnico-linguística? Há ou teria havido na trajetória contemporânea do movimento indígena no Brasil espaço para a auto-identificação dos povos indígenas enquanto nações ou nacionalidades? Estaria a construção do modelo plurinacional de Estado no horizonte de expectativas dos indígenas no Brasil?

2.4. Os movimentos indígenas no Brasil e a questão “plurinacional”.

Denominamos “movimentos indígenas”, àquelas experiências de ação, de mobilização política efetuadas pelas coletividades indígenas quer nos limites locais da iniciativa própria de cada identidade étnica específica, quer de modo mais amplo, nos planos regional ou nacional, mediante a articulação de distintas identidades étnicas em torno de objetivos comuns a serem atingidos na busca de reconhecimento de direitos por parte do Estado e da sociedade, brasileira não-indígena. Dado o alto grau de diversidade étnico-cultural que marca estas identidades coletivas, a inexistência de um movimento único, centralizado, e a histórica tendência para a decisão e implementação de ações mais localizadas, opto aqui pelo uso da expressão no plural, enquanto movimentos. Quando aqui me refiro aos “movimentos indígenas” no Brasil, falo das ações, quer discursivas, quer efetivamente adotadas tanto por comunidades e povos indígenas específicos quanto de modo articulado a outros povos e comunidades, e que podem ou não ser

expressadas através de formas institucionalizadas em associações de caráter civil sem fins lucrativos, tais como as *associações* e *organizações* indígenas.

Para que possamos compreender a presença, ou não, da ideia de plurinacionalidade junto ao movimento indígena no Brasil, é necessário primeiro contextualizarmos essa realidade em termos gerais, para depois observarmos a importância de um conjunto determinado de fatores que têm, a nosso ver, estreita relação com o modo como os indígenas vêem o tema.

Com um território de mais de oito milhões e quinhentos mil quilômetros quadrados⁴⁴⁰, cuja colonização de origem portuguesa ocorreu posteriormente ao início da exploração mercantil de seus recursos naturais, o Brasil abriga hoje a maior diversidade étnico linguística indígena do Continente (tópico 2.1). Apesar do intenso processo de extermínio de que foram vítimas ao longo de cinco séculos de imposição colonial, e de um período crítico de declínio populacional ao longo da primeira metade do século XX, os dados – embora divergentes –, passaram a indicar uma curva ascendente que teve início há cerca de três décadas. Segundo dados da Fundação Nacional do Índio (Funai), existem hoje em todo o Brasil cerca de 220 povos indígenas, falantes de 180 línguas diferentes⁴⁴¹. Para a Organização Não-Governamental (ONG) Instituto Socioambiental (ISA), são atualmente cerca de 239 povos, e mais de 150 línguas distintas⁴⁴². Em termos populacionais, os números do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) indicam, a partir do Censo 2010, que são hoje cerca de 817.963 indivíduos, equivalendo a 0,4% da população total do país⁴⁴³. Ou seja, uma grande diversidade concentrada numa população numericamente reduzida, embora que em curva ascendente.

Diferentemente da região andina, onde vivenciaram um processo homogêneo de contato com a colonização, no Brasil os povos indígenas, localizados em distintas regiões geográficas, foram alvo do aparato colonizador através das diferentes etapas de avanço das fronteiras econômicas do Estado. Assim, apresentam hoje diferentes situações de interação com a sociedade nacional brasileira, que vão desde um histórico secular de contato com esta sociedade – caso típico das comunidades existentes ao longo da faixa litorânea das regiões Nordeste e Sudeste, às situações contemporâneas de isolamento voluntário, o que ocorre na

⁴⁴⁰ Segundo o IBGE, são exatamente 8.515.767,049 km². Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Área Territorial Brasileira. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/geociencias/cartografia/default_territ_area.shtm>.

⁴⁴¹ Cf. “Índios no Brasil”. In: <<http://www.funai.gov.br/>>.

⁴⁴² Cf. Instituto Socioambiental. In <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/povos-indigenas>>.

⁴⁴³ BRASIL. MINISTÉRIO DO PLANEJAMENTO, ORÇAMENTO E GESTÃO. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010. Primeiras considerações com base no quesito cor ou raça**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

região amazônica⁴⁴⁴. A população indígena no Brasil apresenta-se assim como geograficamente dispersa, e localizada sobretudo no meio rural, muitas vezes em regiões inóspitas e de difícil acesso. Não obstante, a cada dia aumenta a visibilidade do fenômeno mais recente da migração para fora de suas localidades de origem, fixando-se nas periferias de algumas cidades de destaque regional, como por exemplo Manaus e Recife, ou de importância nacional, como São Paulo e Brasília.

Tendo sido reduzidos a um contingente numericamente minoritário em relação ao restante da população brasileira, em determinadas regiões e localidades do país os indígenas chegam a representar um contingente populacional considerável, algumas vezes majoritário em termos numéricos, a exemplo do que ocorre hoje com os municípios de São Gabriel da Cachoeira (AM) e Uiramutã (RR), ambos fundados no interior de territórios indígenas.

Localizados sobretudo no meio rural, os grupos indígenas vivem em sua maioria do desenvolvimento de atividades econômicas de subsistência que vão desde as formas tradicionais de caça e coleta, até a agricultura familiar – com a produção de algum excedente vendido nos mercados das cidades e povoados próximos –, passando pela lavoura de subsistência. Entre aqueles que vivem em seus territórios já demarcados registra-se a possibilidade de acesso a empregos públicos, sobretudo na Funai, para o desenvolvimento de atividades antes exercidas por não-indígenas. Assim, alguns indígenas obtêm renda mensal, como encarregados subordinados de postos da Funai, professores de escolas indígenas, e, mais recentemente, como agentes de saúde, etc. Enquanto isso, famílias e comunidades deslocadas para as cidades sobrevivem em sua maior parte do subemprego e da informalidade, geralmente como vendedores ambulantes de artesanato e artigos diversos, e empregadas domésticas.

A par deste quadro geral e resumido, é importante perceber os elementos estruturais nos quais se assenta, desde os primórdios coloniais, a relação do Estado brasileiro para com os povos indígenas, e que vêm hoje a representar a manutenção, sobre tais populações, de relações coloniais de poder.

⁴⁴⁴ As situações de isolamento voluntário são aquelas nas quais as comunidades indígenas recusam-se a qualquer forma de contato com a sociedade envolvente, motivo pelo qual desconhecem-se quaisquer dados sobre sua identidade étnica, língua, etc. Os números acerca dos povos isolados variam entre 50, segundo o ISA (< <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/Indios-isolados> >), e 80 grupos, com 38 casos confirmados, segundo a Funai (< <http://www.funai.gov.br/> >). Tais povos localizam-se nas regiões mais isoladas da floresta amazônica, vivendo em situação de extrema vulnerabilidade em decorrência do avanço das fronteiras econômicas na região, sobretudo através do desmatamento para a produção de soja e aumento de pastagens para o gado bovino.

Em primeiro lugar há que se considerar o peso ideológico do racismo, expresso na concepção da incapacidade indígena. Ancorada filosoficamente a partir do século XVI numa suposta inferioridade dos índios em relação aos valores culturais e religiosos da cristandade romana ocidental, essa ideia viria, ao longo do século XIX, a fundamentar-se nos critérios raciais pseudocientíficos do darwinismo social e, durante boa parte do século XX, nos ideais do positivismo comteano. No primeiro caso uma incapacidade transitória, cuja superação estaria na conversão religiosa. No segundo, uma incapacidade permanente, que condenava os indígenas ao desaparecimento através de uma “seleção natural” que eliminava as culturas e sociedades fracas e imperfeitas. No terceiro, uma incapacidade a ser superada com os esforços altruístas do elemento civilizado, através de uma educação voltada para a integração.

A concepção da incapacidade indígena, ancorada em termos legais no Código Civil de 1916 e, depois, no Estatuto do Índio de 1973⁴⁴⁵ consolidou-se como um estigma marcando os indígenas em diversos planos de sua vida, e não apenas no dos atos de sua vida civil. Embasada numa perspectiva racista, essa suposta incapacidade era vista tanto pela sociedade em geral quanto pelos agentes estatais como absolutamente natural. Daí surgirem as interpretações correntes de que, sendo incapazes, não poderiam ter acesso ao exercício da cidadania representativa (a ideia de que “índio não vota”), nem à imputação de uma possível responsabilidade penal (“índio é ‘de menor’, não pode ser preso”). Seriam, portanto, naturalmente sem voz e passivos, sempre necessitando serem representados em seus diversos interesses, e imunes a possíveis responsabilidades.

Tidos como incapazes também de sobreviver à suposta superioridade do aparelho “civilizador” não-indígena, os índios eram também vistos como destinados a – mais cedo ou mais tarde –, desaparecer fisicamente ou culturalmente. O tipo de tratamento recebido por parte do Estado ou da sociedade brasileira apenas aceleraria ou retardaria tal processo. Daí o desenvolvimento, a partir do SPI, de uma política de molde positivista, que tinha por objetivo protegê-los de possíveis agressões ou mudanças bruscas, proporcionando as condições para que fossem integrados “harmoniosamente” à sociedade nacional brasileira. O seu ocaso,

⁴⁴⁵ Considerando a identidade indígena como algo transitório, o Estatuto dividia os índios em “isolados”, “em vias de integração” e “integrados”, escala que valia um tratamento diferenciado conforme o grau de integração do indígena à sociedade nacional brasileira. Enquanto não-integrados, eram sujeitos ao regime tutelar a ser exercido pela União através do órgão indigenista oficial, a Funai. Para a liberação do regime tutelar, que poderia ser requerida judicial ou administrativamente pelo próprio indígena, o Estatuto estabelecia como requisitos a “idade mínima” de 21 anos, o “conhecimento” (e não o domínio) da língua portuguesa, a habilitação para o exercício de “atividade útil” (em que consistiria?) na sociedade brasileira, e uma “razoável compreensão” dos usos e costumes da comunhão nacional (art. 9.º, incisos I a IV).

contudo, seria inevitável, o que seria comprovado pelos números que apontavam para o seu declínio populacional e o incremento das listas de povos dados como extintos⁴⁴⁶.

O segundo, aspecto a ser considerado é o paradigma assimilacionista. Considerados como culturalmente inferiores e, portanto, incapazes de se auto-governar, os índios necessitariam ser integrados à cultura nacional brasileira, que se supunha existir enquanto representação de uma mestiçagem orientada preferencialmente para os valores culturais da modernidade ocidental. Sendo essencialmente incapazes, caberia ao Estado, na perspectiva do paradigma assimilacionista, criar as condições para que pudessem abandonar a sua condição de inferioridade, ou seja, as suas identidades próprias, transmutando-se em brasileiros comuns.

Flexibilizada durante a colônia e o regime monárquico⁴⁴⁷, foi com a República que a perspectiva assimilacionista do Estado se tornou mais evidente, recebendo inclusive previsão de ordem constitucional. Foi o que ocorreu com as Cartas de 1934, 1946, 1967, e, por fim, com a Emenda Constitucional n.º 1 de 1969, que atribuíram sucessivamente à União Federal o dever de legislar sobre a “incorporação dos silvícolas⁴⁴⁸ à comunhão nacional”⁴⁴⁹. Como paradigma norteador das relações do Estado com os povos indígenas, esse assimilacionismo foi expresso ao longo do século XX através de três elementos principais, intimamente relacionados entre si e postos em prática pelo Estado brasileiro: o exercício do poder tutelar, a subordinação da questão indígena à doutrina da segurança nacional, e a disponibilização das suas terras e recursos naturais às crescentes pressões econômicas do mercado.

O exercício do poder tutelar pelo Estado, já na fase republicana, ocorreu através das atribuições específicas previstas em lei a dois órgãos indigenistas do executivo federal: primeiramente o Serviço de Proteção ao Índio (SPI, 1910-1967) e depois a sua sucessora, a Funai (1967...). A ambos os órgãos se atribuía a responsabilidade pela execução de uma política indigenista de viés assimilacionista, a primeira inspirada nos ideais positivistas assumidos e

⁴⁴⁶ Levantamento divulgado por Darcy RIBEIRO informava que no início do ano 1900 o Brasil contava com cerca de 230 povos indígenas nas mais diversas regiões do país. Já no ano de 1957, 38 destes povos eram dados como “integrados”, enquanto que outros 87 eram considerados como tendo desaparecido. Cf. RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas ao Brasil moderno**. 3.ª Ed., Petrópolis: Vozes, 1979, p.231-242.

⁴⁴⁷ Durante as fases colonial e monárquica, a tarefa assimilacionista era entregue à responsabilidade espiritual das missões religiosas através dos “descimentos” dos índios dos sertões e sua “redução” em aldeamentos, onde eram iniciados nas artes manuais e na fé cristã, mas conseguiam, ainda, manter algo de sua vida em comunidade, um tanto afastados da vida nos povoados e cidades mais próximas.

⁴⁴⁸ O termo “silvícola” foi bastante utilizado ao longo do século XX na legislação indigenista brasileira como representação do vocábulo “indígena” que, conforme o estereótipo vigente, seria, essencialmente, o “habitante das selvas”.

⁴⁴⁹ Cf. LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade. O mito da tutela indígena**. São Paulo: Baraúna, 2009, p.127 e ss.

disseminados pelo Marechal Rondon, e a segunda baseada no espírito integracionista projetado na Convenção 107 da OIT, de 1957.

Tendo como base jurídica a relativa incapacidade dos indígenas para a prática de atos da vida civil, tal como previsto no Código Civil de 1916 e, mais recentemente, na Lei 6.001/73 (Estatuto do Índio)⁴⁵⁰ essa tutela deveria se cingir à prestação de assistência jurídica pelo órgão indigenista àqueles atos que pudessem gerar algum prejuízo de ordem patrimonial ou moral aos indígenas e suas comunidades. Contudo, a prática tutelar do Estado, fosse através do SPI ou da Funai, nunca se ateve ao seu limite legal, ou seja, à mera assistência jurídica na proteção dos interesses civis dos indígenas. Muito ao contrário, a subordinação ao paradigma assimilacionista fez com que o instituto jurídico da tutela aos relativamente incapazes ganhasse aí outra dimensão, abarcando as mais diversas práticas e propósitos, inclusive contrários aos interesses indígenas.

Como já discorri em trabalho anterior sobre o tema⁴⁵¹, o poder tutelar exercido pelo SPI e Funai foi confundido com as diversas atribuições conferidas a ambos os órgãos, tais como o oferecimento de presentes⁴⁵² e introdução de bens industrializados de consumo entre povos isolados ou de pouco contato; a assistência nos planos econômico, de saúde e educacional às comunidades indígenas em geral; e o controle interno das relações sociais e políticas das comunidades e entre estas e a sociedade envolvente. Mediante tais práticas, convenientemente confundidas com o instituto da tutela, o Estado brasileiro fazia gerar nas comunidades fortes relações de dependência econômica e de subordinação política em face dos órgãos indigenistas ou tutelares. Os efeitos desta ação sobre o tecido político-organizacional interno das comunidades através dos “delegados” ou dos “chefes de postos” instalados no interior das terras indígenas eram particularmente desagregadores. A tais agentes cabia sempre “a definição de planejamento de todos os projetos supostamente voltados para a comunidade, a premiação das condutas socialmente aceitáveis e as punições para os comportamentos considerados desviantes”⁴⁵³. Em outras palavras, a postura paternalista e assistencialista do Estado brasileiro com base em seu paradigma assimilacionista não deixava aos indígenas qualquer chance para

⁴⁵⁰ Cf. LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade...** *Op. Cit. Idem.*

⁴⁵¹ LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade.** *Op. Cit.*, pp. 157 e ss.

⁴⁵² O oferecimento de “presentes”, como facões, miçangas coloridas e espelhos, consistia num dos métodos utilizados pelo SPI e Funai nas expedições de “atração e pacificação” dos chamados índios “arredios”, ou seja, avessos ao contato com o mundo exterior – geralmente povoado por madeireiros, garimpeiros, peões de fazenda, grileiros, pistoleiros e trabalhadores de empresas de construção civil, que se encontravam naqueles locais inóspitos participando de algum empreendimento desenvolvimentista ou disputando para si ou para outrem alguma fatia das terras indígenas e seus recursos naturais.

⁴⁵³ LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade.** *Op. Cit.*, p.160.

o desenvolvimento de manifestações autonômicas, nem mesmo dentro de suas próprias comunidades e territórios.

Além disso, mesmo os casos de exercício da tutela *stricto sensu* eram permeados por frequentes distorções, que poderiam ir desde a utilização do instituto como instrumento de espoliação patrimonial das comunidades em nome dos interesses do “progresso” e “desenvolvimento” nacionais, ao cerceamento dos índios ao exercício de seus direitos individuais, a pretexto de sua condição de relativa incapacidade civil. Sob tal justificativa era comum, por exemplo, negar-se direitos trabalhistas ou até mesmo os de ir e vir, dado o entendimento generalizado de que, enquanto “tutelados”, não gozariam de tais direitos, como tive a oportunidade de abordar em trabalho anterior⁴⁵⁴. Assim, o regime tutelar indígena cuidou, efetivamente, em sua maior parte, de proteger os indígenas de si próprios.

Quanto ao enquadramento na doutrina da segurança nacional, pode ser percebida na compreensão historicamente sedimentada na formação dos militares, de que a presença dos indígenas, enquanto elementos culturalmente distintos da formação nacional brasileira, e situados nos recônditos da vastidão territorial do país, especialmente nas proximidades de suas fronteiras com estados vizinhos, consistiriam um sério potencial de risco à segurança e à integridade do território nacional. Sempre preocupados com a manutenção da coesão nacional num país de dimensões continentais, os militares republicanos enxergaram nos indígenas o risco de, como elementos estranhos e vivendo longe da presença estatal, virem a ser cooptados e arregimentados pelas forças armadas, regulares ou rebeldes, de países fronteiriços, e utilizados contra os interesses nacionais brasileiros.

Daí ter sido sempre imperioso para os militares, com o advento da República, o desenvolvimento de uma política de integração indígena à “comunhão nacional”, através da incorporação da língua portuguesa, dos costumes nacionais, do sentimento “cívico” e “patriótico”, do culto à Bandeira e a todos os símbolos nacionais brasileiros, bem como o estímulo ao sentimento de disposição para a defesa da “pátria” nas regiões de fronteira. Seria necessário, portanto, manter os índios sob vigilância constante tanto quanto possível através da presença física do Estado brasileiro e utilizá-los preferencialmente como “guardiães de

⁴⁵⁴ Ali mencionamos, por exemplo, as violações de direitos trabalhistas de indígenas das aldeias Araribá, Icatu e Vanuíre no interior do estado de São Paulo na década de 1970, narrado por Rangel (RANGEL, Lúcia Helena. **Vida em Reserva**. In: Vários autores. *Índios no Estado de São Paulo: resistência e transfiguração*. São Paulo: Yankatu Editora: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1984; p.94.), bem como a tentativa de se impedir a viagem à Holanda do então cacique Xavante Mário Juruna, caso levado ao antigo Tribunal Federal de Recursos (TFR) mediante *Habeas Corpus* (cf. LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade...** *Op. Cit.*, p.166-172.).

fronteira”. Aliás, foi desta tradicional preocupação dos militares republicanos, aliada ao suporte filosófico positivista, que resultaram a criação do SPI em 1910 e as linhas da política indigenista integracionista que predominou ao longo do século XX no país.

Na formação dos militares brasileiros é necessário ainda destacar como elementos sólidos, de constituição doutrinária, a compreensão da nacionalidade brasileira como essencialmente mestiça, formada pela “união” das três raças (indígena, negra e branca) – não havendo lugar, pois, para particularismos étnicos – ; a importância dessa mestiçagem para a criação do Exército Brasileiro sendo marco neste sentido a histórica “Batalha dos Guararapes”, em 1648 e 1649, com tropas de cada uma das “três raças” lutando pela expulsão dos holandeses⁴⁵⁵; e, por fim, de acordo com o ideário liberal republicano do século XIX, a concepção da nação e da nacionalidade como expressões unicamente da identidade do Estado. Neste sentido, a ideia do reconhecimento dos indígenas enquanto nações é vista sempre como uma proposta separatista, que visa a desintegração do território nacional e, portanto, uma ameaça a ser vigorosamente combatida.

A sujeição dos índios a uma suposta condição de incapacidade os tornou especialmente vulneráveis ao terceiro elemento a ser considerado no desenvolvimento do paradigma assimilacionista: a disponibilização, pelas mãos dos próprios órgãos tutores, das terras indígenas e recursos naturais aos interesses do mercado.

Apesar das garantias aos direitos territoriais indígenas que passaram a ser previstos pela Carta de 1967 e pela EC 01/69⁴⁵⁶, a real eficácia e durabilidade de tais garantias esbarrava na perspectiva de sua “incorporação à comunhão nacional”. Esperava-se que a assimilação do indígena ao modelo sociocultural hegemônico na sociedade majoritária tornasse desnecessários aqueles direitos e aquelas formas de proteção especiais constitucionalmente previstas. Sob o manto do assimilacionismo, as terras indígenas no Brasil tenderam a se transformar, em grande

⁴⁵⁵ O apelo mítico à formação da nacionalidade brasileira na união das três raças durante a Batalha dos Guararapes é parte fundamental da formação militar brasileira, sobretudo do Exército. No portal do Comando Militar do Nordeste na Rede Internet, a propósito do Parque Histórico Nacional dos Guararapes, na Região Metropolitana do Recife, o mesmo é apresentado como “santuário e berço da nacionalidade e do Exército Brasileiro”, como um “inquestionável marco a partir do qual se desenvolveu o embrião do sentimento de nação nesta terra brasileira”, onde “brancos, negros e índios” foram “irmanados por um só ideal, o de defender a pátria contra o invasor holandês”. Disponível em: <<http://www.cmne.eb.mil.br/guararapes.php>>.

⁴⁵⁶ A Carta de 1967 incluiu as terras indígenas entre os bens da União Federal (art. 4.º, inc. IV) e reconheceu aos índios “o seu direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes” (art. 186). Posteriormente, a EC/69 gravou as terras indígenas com a cláusula da inalienabilidade (art. 198, *caput*), e declarou “a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza” que tivessem por objeto seu domínio, posse ou ocupação (art. 198, §1.º). (Cf. BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil, de 24 de Janeiro de 1967**, in: Diário do Congresso Nacional, 25.01.1967; p.477; BRASIL, **Emenda Constitucional n.º 1, de 17 de outubro de 1969**. In: Diário Oficial da União – Seção 1 – 20.10.1969, p.8865.

parte, em locais de confinamento. Seria necessário demarcá-las não como forma de proteção aos indígenas, mas como mecanismo de liberação das maiores e melhores porções de suas terras às demandas próprias do processo de expansão das fronteiras econômicas. Constantemente este processo colocava em órbita de colisão os interesses das comunidades indígenas com as atribuições dos órgãos responsáveis pela tutela (SPI e Funai), já que a estes os governos atribuíam também a responsabilidade para que, no processo de abertura das terras indígenas à propriedade privada, os indígenas não viessem a causar problemas. Assim, o processo de esbulho territorial sofrido pelos indígenas nesta fase, contando muitas vezes com o anteparo dos órgãos tutelares, se materializou na forma de demarcações lentas e de proporções irrisórias; da abertura de estradas em meio às terras indígenas a fim de contemplar interesses de terceiros, de remoções dos indígenas de suas terras a fim de garantir a viabilização de projetos de abertura de estradas, de colonização, de instalação de usinas hidrelétricas, de autorizações para pesquisa e lavra de exploração mineral, etc.

Juntos, todos os elementos vistos acima iriam colocar os indígenas brasileiros numa situação de grande isolamento político. Vistos pela opinião pública nos grandes centros urbanos unicamente sob a perspectiva do exotismo e da encarnação do *noble sauvage* rousseauiano, e pelo olhar das populações no entorno de suas terras e territórios como semi-humanos, bêbados, preguiçosos, selvagens e pagãos, os indígenas brasileiros, durante boa parte do século XX, não conseguiram despertar entre a população brasileira, sentimentos ou ações de solidariedade política maiores do que aqueles que moveram os agentes do indigenismo oficial da época do Marechal Rondon. Fossem eles bons ou maus selvagens, continuavam impregnados pela aura da incapacidade, necessitando, por piedade ou rejeição, serem transformados pelo Estado em brasileiros comuns, pela via do assimilacionismo. Porém, a própria história cuidaria de demonstrar que o assimilacionismo, ao contrário do que se imaginava, dava sinais de “fazer água”, como há muito tempo já advertia Darcy Ribeiro⁴⁵⁷.

As coisas começaram a mudar nos primeiros anos da década de 1970, inicialmente com o impacto da “Declaração de Barbados I”, já referida, e logo em seguida com a divulgação do documento “Y-Juca-Pirama – O índio: aquele que deve morrer”. Assinado em 25 de dezembro de 1973 por um grupo de 12 bispos e missionários católicos de linha progressista inspirados no

⁴⁵⁷ Conforme Ribeiro, “Muito cedo percebiam os indigenistas de Rondon que não se estava alcançando o objetivo assimilacionista. Grupos pacificados ou desapareciam rapidamente, vitimados por doenças e pelas precárias condições de vida a que eram submetidos, ou, quando conseguiam sobreviver, tendiam a preservar características culturais próprias, como a língua e os costumes compatíveis com a nova vida de participantes diferenciados da sociedade nacional”. RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização...** *Op. Cit.*, p.192.

Concílio Vaticano II e na luta contra a ditadura militar, o “Y-Juca-Pirama” denunciava de forma contundente e inédita a realidade de massacres e esmagamento cultural em que viviam os povos indígenas no país, exigindo profundas mudanças no trato da questão indígena, por parte do Estado e da própria Igreja.

Em pouco tempo, enquanto a “Declaração de Barbados” mobilizava o meio intelectual e acadêmico para uma reflexão e revisão de suas próprias posturas, enquanto cientistas e pesquisadores, em relação à questão indígena, o “Y-Juca-Pirama” levava diversos missionários indigenistas a empreenderem uma jornada de mobilizações pela tomada de consciência dos próprios indígenas. Suas ações voltaram-se para um intenso trabalho de estímulo e de apoio a um processo crescente de intercâmbio entre povos indígenas, que até então viviam em situação de grande isolamento e de sujeição ao poder tutelar tanto do Estado quanto de missões religiosas tradicionais.

Embora conseguissem manter ações concretas de resistência contra o avanço do poder econômico sobre suas terras e recursos naturais, estas eram empreendidas de modo isolado. Os povos indígenas padeciam de um situação de

desconhecimento mútuo das realidades e problemas comuns ou específicos, e a constante ausência de articulação, entre si e com setores politicamente estratégicos da “sociedade envolvente”, tanto em torno destas mesmas lutas concretas quanto de possíveis ou eventuais propostas e reivindicações mais amplas ou comuns frente ao Estado⁴⁵⁸.

A proposta do “Y-Juca-Pirama” impulsionou rapidamente o ressurgimento do protagonismo dos povos indígenas na conquista de direitos, na reafirmação de suas identidades próprias e na definição de seus projetos de futuro. Os primeiros passos para esta virada foram dados com a realização das chamadas “assembleias de chefes indígenas”, inicialmente organizadas pelas unidades regionais do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), organismo da igreja católica vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Segundo Ortolan Matos, de 1974 a 1984 foram realizadas em todo o país 57 destas assembleias⁴⁵⁹. Prezia comenta que, tais experiências marcaram “a volta não apenas da *fala* do índio, mas também de sua *organização*”⁴⁶⁰.

⁴⁵⁸ LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade...** *Op. Cit.*, p. 200.

⁴⁵⁹ ORTOLAN MATOS, Maria Helena. **O Processo de criação e Consolidação do Movimento Pan-indígena no Brasil (1970-1980)**. 1997. 357pp. Dissertação (Mestrado em Antropologia) _ UnB, Brasília. P.222.

⁴⁶⁰ PREZIA, Benedito (Org.). **Caminhando na Luta e na Esperança. Retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do Cimi**. São Paulo: Ed. Loyola: Cimi: Cáritas Brasileira. 2003; p.164.

Ortolan Matos indica que, com a experiência das primeiras assembleias, os índios passaram a perceber a importância da imprensa e da produção dos chamados “documentos finais” como eficazes instrumentos de reivindicação e denúncia. Com o tempo, viram também a importância da interlocução direta com os responsáveis pela política indigenista: “Ao circular pelos altos escalões do governo, os índios aprenderam a se impor como autoridades políticas que deveriam ser recebidas e ouvidas pelos representantes do Estado brasileiro, fosse ele presidente da Funai ou presidente da República”⁴⁶¹.

Não se limitando à simples discussão de problemas, as assembleias desaguararam em ações concretas, tais como retomadas de terra e ocupações de sedes administrativas regionais da Funai, como formas de protesto e reivindicação de direitos.

Enquanto isso, na linha das preocupações e propostas da Declaração de Barbados e do “Y-Juca-Pirama” questionamentos à tradição de um estado uni nacional e debates em torno do significado do reconhecimento da autodeterminação dos povos indígenas passavam a ser objeto de discussão por parte de cientistas sociais e indigenistas em várias partes do Brasil. Como fruto de tais discussões, o reconhecimento dos grupos indígenas como “nações” era proposto em 1979 pela Subcomissão de Antropologia da Universidade do Amazonas, perante a Comissão Interministerial criada para definir a política florestal do governo do presidente João Batista Figueiredo⁴⁶². Ao mesmo tempo, o então secretário-geral da CNBB, D. Luciano Mendes de Almeida, sugeria o “reconhecimento da existência de nações indígenas, com suas características próprias e seu direito à sobrevivência”, e terras demarcadas e protegidas⁴⁶³. Também na mesma época, antropólogos e indigenistas reunidos em Brasília (23 a 25 de agosto), avaliando os resultados da política indigenista oficial, anunciavam a necessidade da “construção de um Brasil pluralista, isento de discriminação racial”⁴⁶⁴.

Entre os anos 1978 e 1980, as lutas contra os projetos de emancipação compulsória dos índios anunciados pelo governo militar, bem como a sua proposta de definição de “critérios de identidade étnica”, acabaram representando um marco histórico no processo de articulação entre os movimentos indígenas e as forças progressistas de apoio à sua causa. Se a questão indígena era até então um tema restrito de antropólogos e missionários, passava agora a abranger um círculo mais amplo de interessados, como sociólogos, cientistas políticos e juristas, igualmente envolvidos com a defesa dos Direitos Humanos e com as lutas pela

⁴⁶¹ ORTOLAN MATOS, Maria Helena. **O Processo de Criação...** *Op. Cit.*, p.252-257.

⁴⁶² Cf. CIMI, “Porantim”, Manaus, ano II, n.º 10, ago. 1979, p.15 (Grifei).

⁴⁶³ Cf. CIMI, “Porantim”, Manaus, ano III, n.º 22, set. 1980, p.5 (Grifei).

⁴⁶⁴ Idem, p.18 (Grifei).

redemocratização do país. A questão dos direitos indígenas foi assim ganhando corpo através de uma série de eventos organizados em Brasília e no eixo Rio-São Paulo. Em tais eventos, punha-se em destaque a necessidade de superação da perspectiva assimilacionista do Estado em relação aos povos indígenas, e o significado da posição dos índios como cidadãos brasileiros. Para estes segmentos, não bastava apenas restaurar a democracia, ela deveria ser expressão da pluralidade da sociedade brasileira. Também não bastava o acesso formal à cidadania, ela deveria ser a possibilidade concreta de ativa participação política não apenas no plano individual, mas também coletivamente. Assim,

o movimento indígena e suas lutas por direitos territoriais e reconhecimento e respeito às suas especificidades étnico-culturais, passou a ser visto, também, como participante ativo neste processo de construção de um conceito de cidadania imbuído de um sentido emancipatório mais profundo⁴⁶⁵.

Na sequência, a partir dos protestos de um grupo de estudantes indígenas residentes em Brasília – DF, era criada, em junho de 1980, a União das Nações Indígenas, inicialmente batizada com a sigla “UNIND”, modificada no ano seguinte de forma definitiva como “UNI”⁴⁶⁶. Em sua narrativa sobre a criação da UNI, Poliene Bicalho comenta: “o temor separatista foi retomado pelos governantes, principalmente os militares, (...) durante os debates sobre a utilização do termo *nações*, em especial quando da criação da União das Nações indígenas (UNI), em 1980”⁴⁶⁷.

Embora o período fosse de abertura política, os militares ainda governavam e o Serviço Nacional de Informações (SNI), dirigido pelo Gal. Goubery do Couto e Silva, considerado a “Eminência Parda” do regime, continuava com grande poder e influência. Narra Bicalho a partir de documentos oficiais por ela encontrados no Arquivo Nacional em Brasília, que

na visão do SNI, a UNI almejava (...) congregar as comunidades indígenas do Brasil com o objetivo principal de “promover a autonomia cultural e a autodeterminação das nações e comunidades e sua colaboração recíproca”. Desse modo, **a legalização da UNI passaria, na visão do SNI, pelo velho temor dos militares “de uma união de nações dentro da própria Nação Brasileira”**. Assim, em prol da manutenção da Soberania Nacional (...) determinou-se que a FUNAI revisse a sua avaliação sobre a UNI, uma vez que o órgão já havia reconhecido a viabilidade da mesma “desde que composta, exclusivamente, por comunidades indígenas e com a assistência e sanção da FUNAI”. Ainda de acordo com o documento (...), a FUNAI teria que reexaminar o assunto, de modo que a organização indígena não fosse reconhecida e nem legalizada por ela, já que para o Regime

⁴⁶⁵ LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade...** *Op. Cit.*, p. 209.

⁴⁶⁶ PREZIA, Benedito. **Caminhando na Luta...** *Op. Cit.*, p.66.

⁴⁶⁷ BICALHO, Poliene S. dos Santos. **Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)**. 2010. 464 f., il. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010; p.115.

“(…)

- (...) é um paradoxo os indígenas reunirem-se em associação – a UNI – com o objetivo de representar as nações e as comunidades que dela vierem a participar, **quando o órgão Tutelar – a FUNAI – tem por objetivo e dever a mesma representação;**

- a se considerar (...) o principal objetivo da UNI, anteriormente citado, ter-se-ia que aceitar a formulação de uma **união de ‘nações’, dentro da própria Nação Brasileira;** (...)”⁴⁶⁸. (Grifei)

Apesar da oposição do SNI, a UNI foi criada. Os ventos começavam a mudar de direção⁴⁶⁹, e a onda de mobilizações indígenas acabaria desaguando na Assembleia Nacional Constituinte (ANC) de 1987 a 1988, onde o tema da plurinacionalidade voltaria a causar celeuma, como se verá adiante. Por hora, o importante é nos atermos ao significado da criação da primeira organização indígena do país enquanto associativa de “nações” indígenas.

Como se pôde perceber, no Brasil a introdução da perspectiva nacional, e não étnica, das identidades indígenas ocorreu de modo bastante distinto daquela observada quer na Bolívia andina, quer no Equador. Nestes dois últimos a adoção do termo “nações” ou “nacionalidades” veio na sequência de um longo processo no qual se tencionaram e se articularam: (a) a manutenção relativamente intensa das formas político-organizativas próprias das comunidades e *ayllus*, com suas autoridades tradicionais e sistemas jurídicos próprios, (b) a forte participação política dos indígenas nas vias sindical e partidária, com seu papel protagônico em importantes demandas e mobilizações sociais não só locais mas também regionais e até mesmo nacionais, e (c) o início do acúmulo de uma reflexão teórica própria por parte de uma intelectualidade indígena em formação. Assim, embora estando diante de um conceito originalmente inexistente no universo semântico indígena, trazido por influências políticas e intelectuais externas, tais conceitos foram aos poucos sendo apropriados e re-significados a partir das experiências e reflexões acumuladas pelo movimento.

No caso da adoção do termo “nações” pela UNI, é preciso observar que não compartilhou das mesmas características, vindo a ocorrer de modo bastante distinto. A expressão foi adotada por um grupo de estudantes indígenas residentes na capital federal, no

⁴⁶⁸ BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo Indígena...** *Op. Cit.*, pp. 142-143.

⁴⁶⁹ Tais lutas do movimento indígena e dos setores com ele comprometidos não se fizeram isoladamente, estando inseridas no contexto das lutas dos movimentos sociais contra as brutalidades do regime de exceção implantado pelo Golpe Militar de 1964, sobretudo em sua versão “anos de chumbo” dos anos de 1970. Através de uma sucessão de atos públicos de protesto, a sociedade brasileira ultrapassava as barreiras do medo e do conformismo, rompendo as grades do regime ditatorial. Como observou Eder Sader, no final da década de 1970 “grupos populares irrompiam na cena pública reivindicando seus direitos, a começar pelo primeiro, pelo direito de reivindicar direitos” (SADER, Eder. **Quando Novos Personagens entram em Cena**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p.26).

contexto da emergência, um ano antes, da discussão sobre o lugar dos índios na sociedade brasileira, levada a cabo por intelectuais e indigenistas. Não surgiu, portanto, de um processo de reflexão e das experiências políticas das comunidades, que só naquele momento passavam a experimentar um processo mais amplo, não localizado, de mobilização política, fugindo dos limites impostos pelo poder tutelar do Estado e com ele se confrontando.

Como observamos anteriormente, as comunidades indígenas no Brasil estiveram, ao longo do período republicano, submetidas a uma situação de grave cerceamento de sua autonomia político-organizativa interna. Aqui o poder tutelar exercido pelo Estado sobre os indivíduos e comunidades indígenas, tendo como base a concepção legalmente assentada da sua incapacidade, e o correspondente paradigma assimilacionista constitucionalmente previsto, não inviabilizou apenas a livre manutenção das estruturas autonômicas internas das comunidades. O poder tutelar do Estado, no cumprimento de sua responsabilidade de proteger os indígenas mantendo-os a salvo de ingerências externas, e dando-lhes tempo para um assimilacionismo gradual à homogeneidade cultural da nação brasileira, significou para as comunidades indígenas uma forte situação de subalternidade e dominação colonial. O exercício das formas autônomas e localizadas de resistência contra o avanço do poder colonial do Estado sobre seus territórios passava a ser alvo de sérios bloqueios e mutilações à medida em que se intensificava a presença do Estado nestas terras através das duas agências indigenistas oficiais que se seguiram a partir do ano de 1910: o SPI e a Funai. Assim, no plano interno tais comunidades viviam submetidas e muitas vezes “acomodadas” a uma forma de controle estatal de molde paternalista que as induzia à dependência tanto econômica quanto política em relação aos representantes locais do Estado brasileiro.

Além de viverem em grande isolamento geográfico (circunstância que valeu a muitos a sua própria possibilidade de sobrevivência), os povos e comunidades indígenas do Brasil em situação de contato com a sociedade brasileira foram mantidos, sob o regime republicano, sob a condição de extremo isolamento político, tanto em relação aos povos vizinhos quanto em relação aos setores politicamente organizados da sociedade brasileira. Com isso, suas iniciativas de resistência ocorreram de forma fragmentária, isto é, limitadas a iniciativas locais, sem articulação externa quer com outros povos, quer com o mundo exterior ao espaço de suas aldeias ou territórios. Fruto do poder tutelar do Estado as comunidades indígenas viveram assim, ao longo do período republicano, em situação de forte isolamento político e de cerceamento de sua autonomia interna. Ou seja, eles não vivenciaram, como ocorreu em países

andinos ou mezoamericanos, a experiência do envolvimento em estruturas institucionalizadas de participação política, como as entidades sindicais ou político-partidárias.

Apesar do fato de a exploração da mão-de-obra indígena ser uma realidade em algumas regiões, principalmente como trabalhadores em fazendas de gado ou em plantações e usinas de cana de açúcar, a sua operação, geralmente em condições de informalidade⁴⁷⁰ ou mediante as regras tutelares gerenciadas pelo SPI e FUNAI, nunca favoreceu a uma possível inserção ou qualquer relação de natureza política com o movimento sindical.

Já no que tange à questão da participação político-partidária, o que geralmente só seria possível em relação aos povos de contato mais antigo, sempre soou como algo distante e excepcional. Uma distância que decorreu não só do controle político exercido pelos órgãos do poder tutelar (SPI e FUNAI) junto às comunidades indígenas, mas também em razão da errônea e corrente interpretação de que, em decorrência da relativa incapacidade civil, os índios não teriam direito à filiação político-partidária e seriam desprovidos de direitos eleitorais. Ainda durante a década de 1980 eram comuns os relatos de que os poucos casos de indígenas que se aventuravam à incursão nesta via só conseguiam fazê-lo ou com expressa autorização do órgão indigenista (o que poderia levar ao risco da “emancipação” e consequente perda dos direitos indígenas), ou mediante o ocultamento de sua identidade étnica.

Com o controle tutelar exercido pela Funai e o contexto de restrições políticas vivenciadas no período de exceção de 1964, muitas vezes a aproximação dos indígenas ocorria com partidos de pouca ou nenhuma tradição ou interesse na discussão de temas relativos à questão étnica ou das demais minorias. Tratavam-se contudo de candidaturas que poucas vezes expressavam uma vinculação orgânica com as suas comunidades de origem ou uma relação ideológica com a própria temática indígena e de seus direitos. Tal situação, além do clima político local geralmente contrário aos indígenas em razão de disputas territoriais com as oligarquias rurais regionais, sempre acarretava em desvantagens nas disputas eleitorais. Mesmo assim alguns indígenas conseguiram obter assento em Câmaras de Vereadores de municípios vizinhos ou situados no interior de suas terras ou territórios. Caso excepcional foi o do Xavante Mário Juruna obteve, através do Partido Democrático Trabalhista (PDT) do Rio de Janeiro, um assento na Câmara Federal, experiência que não voltaria mais a se repetir.

Embora tenham sido registrados casos isolados de ingresso de indígenas na vida político-partidária, não houve o mesmo em relação a uma possível formação de intelectuais

⁴⁷⁰ Ou seja, como peões ou trabalhadores sem contrato formal de trabalho.

indígenas, o que poderia ter fornecido importantes suportes para a sua própria elaboração teórica em torno da questão das identidades nacionais daqueles povos. Submetidos a uma educação tradicionalmente voltada para o cumprimento do paradigma assimilacionista e a uma política tutelar paternalista, e praticamente sem acesso ao ensino universitário, os indígenas no Brasil não tiveram a oportunidade de formar quadros com acúmulo teórico e reflexivo sobre esta questão identitária de seus povos.

Isso significa que, diferentemente do que ocorrera nos casos da Bolívia e do Equador, no Brasil os indígenas não tiveram contato com os debates e teses marxistas sobre a questão das nacionalidades, nem passaram por um processo de reflexão problematizadora sobre o uso do conceito “nação” enquanto uma nova categoria política norteadora de modificações nas relações com o Estado Brasileiro. A concepção de “nação” indígena adotada pela UNI em 1980, esteve mais associada à ideia corrente⁴⁷¹ de pertencimento a um grupo étnico-linguístico diferenciado no interior do Estado, do que ao estabelecimento de uma nova categoria política frente a esse mesmo Estado. Nesse sentido, o uso da expressão “nação indígena” sempre foi comum no país, e seu uso estaria dentro da perspectiva dos reclamos indígenas pelo respeito à diversidade étnico-cultural indígena.

⁴⁷¹ No Brasil, desde o início do período colonial, é comum o uso do vocábulo “nação” como forma de se referir a algum grupo étnico indígena. A expressão, contudo, nunca teve qualquer conotação de reconhecimento político autonomista em relação ao Estado, limitando-se ao antigo sentido de se estar diante de uma sociedade distinta daquela marcada pelos costumes e tradições cristãos ocidentais.

Capítulo 3

A emergência da plurinacionalidade no Novo Constitucionalismo Latino-ameriano

3.1. O Novo Constitucionalismo Latino-ameriano e suas relações com a diversidade étnica: o lugar dos povos indígenas.

Desde o segundo pós-guerra e sobretudo a partir dos anos setenta, tem se desenvolvido no âmbito da teoria e da *práxis* constitucional aquilo que um número crescente de autores denomina de “neoconstitucionalismo”, como a trajetória constitucional que questiona a tradicional visão de que “*el problema del Derecho Constitucional es siempre el mismo, siglo tras siglo, desde nuestros precursores ilustrados: limitar al Príncipe, controlar el poder, para permitir la libertad política de los ciudadanos*”⁴⁷². Essa visão do constitucionalismo como simples reprodução do tratamento dado a problemas liberais clássicos, relativos à limitação do poder do Estado, já não mais se sustentaria, como se pode perceber a partir das respostas constitucionalmente dadas às novas complexidades vivenciadas no mundo contemporâneo.

Para o jurista mexicano Miguel Carbonell, o “neoconstitucionalismo”, surgindo da necessidade de respostas concretas e eficazes a tais complexidades, foi sendo formado por um conjunto de fenômenos que, partindo de um crescente conteúdo substantivo dos textos constitucionais do período⁴⁷³, passou pela reorientação da atuação das jurisdições constitucionais à utilização de novos parâmetros interpretativos capazes de lidar com a nova dimensão principiológica e axiológica daqueles textos, desaguando, por fim, em desenvolvimentos teóricos inovadores, que conseguem não só formular explicações relativas às novidades daquela dimensão material e da atuação das cortes, como também oferecer contribuições de fronteira, através da criação de novos fenômenos jurídicos⁴⁷⁴. É exatamente este conjunto, formado pelos novos textos constitucionais, somados às alterações na postura das cortes e às novas teorias constitucionais, e não em algum destes elementos tomado isoladamente, que constituiria, segundo Carbonell, o “neoconstitucionalismo”.

⁴⁷² ROCA, Javier García. “**Del Principio de la División de Poderes**” Revista de Estudios Políticos (Nueva Época), n.º 108, Abril-junio de 2000, p.70.

⁴⁷³ Aponta como exemplos a Constituição Brasileira de 1988, a Espanhola de 1978 e a Colombiana de 1991.

⁴⁷⁴ CARBONELL, Miguel. “**El constitucionalismo en su laberinto**”. In Miguel CARBONELL (Ed.). *Teoría del Neoconstitucionalismo. Ensayos Escogidos*. Madrid: Editorial Trotta, 2007, pp.9-11.

Segundo Pastor e Dalmau, se o neoconstitucionalismo voltou-se à demanda de “*impregnación constitucional del ordenamiento jurídico*”⁴⁷⁵, situando-se assim no campo da teoria do Direito, acabou deixando à descoberto o tratamento da questão da legitimidade democrática da Constituição.

Esta foi a tarefa que, ainda com os autores, veio a ser assumida pelo chamado “*novo constitucionalismo*”, um movimento teórico vinculado ao neoconstitucionalismo, porém impulsionado pela ideia de se recuperar, na constitucionalização do ordenamento jurídico, “*el origen radical-democratico del constitucionalismo jacobino, dotándolo de mecanismos actuales que pueden hacerlo más útil en la identidad entre voluntad popular y Constitución*”⁴⁷⁶.

Situado, segundo os autores, no campo de uma Teoria da Constituição de corte eminentemente democrático, o Novo Constitucionalismo, tendo como preocupação central soberania popular, defende uma Constituição na qual se garanta aos cidadãos não só a previsão de mecanismos de participação política direta, como também a possibilidade de acionamento de procedimentos de controle de constitucionalidade. Uma Constituição que gere ainda regras limitativas não só do poder político mas também dos poderes sociais, econômicos e culturais⁴⁷⁷.

Pastor e Dalmau apontam que a preocupação garantista do neoconstitucionalismo, bem como a proposta democrática do Novo Constitucionalismo, acabaram chegando à América Latina nos últimos trinta anos, naquilo que passou a ser denominado de “novo constitucionalismo latino-americano”. Este consiste, conforme os autores, de “*procesos sociales concretos donde se han plasmado, al menos parcialmente, los postulados del neoconstitucionalismo y del nuevo constitucionalismo*”⁴⁷⁸.

Ao longo das últimas três décadas, demarcando o fim de regimes ditatoriais, a imersão em conflitos revolucionários ou guerrilheiros, a sujeição às pressões oriundas do Consenso de Washington⁴⁷⁹ e as crises institucionais visibilizadas por levantes populares anti-neoliberais, desenvolveram-se na América Latina diversas mudanças e reformas constitucionais que

⁴⁷⁵ PASTOR, Roberto Viciano & DALMAU, Rúben Martínez. “**Aspectos generales del nuevo constitucionalismo latinoamericano**”. In: Corte Constitucional de Ecuador para el período de transición. *El nuevo constitucionalismo en América Latina: Memorias del encuentro internacional “el nuevo constitucionalismo: desafíos y retos para el siglo XXI”*. Quito: Corte Constitucional del Ecuador, 2010, p.18.

⁴⁷⁶ PASTOR, Roberto Viciano & DALMAU, Rúben Martínez. “**Aspectos generales**”..., *Op. Cit.*, p.18.

⁴⁷⁷ Idem, *Op. Cit.*, p.19.

⁴⁷⁸ Idem, *Op. Cit.*, p.20.

⁴⁷⁹ Expressão utilizada para designar o receituário neoliberal para a América Latina, formulado pelo governo norte-americano e organismos financeiros multilaterais como Banco Mundial (BM), Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e Fundo Monetário Internacional (FMI). Cf. BATISTA, Paulo Nogueira. “**O Consenso de Washington: A visão neoliberal dos problemas latinoamericanos**”. In: Barbosa Lima SOBRINHO *et all* (Orgs). *Em Defesa do Interesse Nacional: Desinformação e Alienação do Patrimônio Público*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

inseriram a trajetória constitucional da região no circuito do “neoconstitucionalismo”. Nesse espírito diversas Constituições da região, vindo a ocupar a centralidade dos seus ordenamentos jurídicos, abriram-se a extensos leques de direitos materiais, sobretudo no campo dos direitos sociais, econômicos e culturais, alargaram a sua importância na proteção e promoção dos direitos fundamentais, e explicitaram conteúdos morais, historicamente submersos no discurso neutral advogado pelo constitucionalismo liberal, como nos fala Gargarella⁴⁸⁰. Enquanto isso, as concepções de abertura à democracia direta e participativa do “novo constitucionalismo” passariam a se materializar, “*con algunas dificultades, en los recientes procesos constituyentes llevados a cabo em Venezuela, Bolivia y Ecuador*”⁴⁸¹.

É em meio às transformações teóricas e práticas surgidas com o neoconstitucionalismo, bem como os seus passos seguintes, dados pelo Novo Constitucionalismo e pelo Novo Constitucionalismo Latino-americano, que vamos encontrar importantes avanços constitucionais no tratamento da questão indígena em grande parte da América Latina.

Como vimos anteriormente (1.3), em boa parte do século XX a colonialidade nas relações do Estado com os povos indígenas na América Latina se fez presente num constitucionalismo que albergou o paradigma da incorporação dos índios aos Estados nacionais pretensamente homogêneos, paradigma inspirado em grande parte nas resoluções do Congresso Científico Panamericano (edição de 1915/16), e na Convenção 107 da OIT, de 1957.

Mas desde o início da década de 1970 foi despontando uma tendência constitucional em reconhecer as comunidades indígenas como portadoras de identidades étnicas próprias e direitos culturais específicos, embora ainda no marco daquilo que a advogada e pesquisadora Peruana Raquel Fajardo denomina de “*constitucionalismo social integracionista*”, ou seja, aquele constitucionalismo moldado no paradigma do bem-estar social que tinha como objetivo integrá-los ao Estado e ao mercado, sem qualquer sinal de ruptura com o modelo de Estado-nação e com o seu característico monismo jurídico⁴⁸². Assim, por exemplo, a Constituição Panamenha de 1972, ao mesmo tempo em que reconhecia e ordenava o respeito a “*la identidad étnica de las comunidades indígenas*”, determinava a alfabetização bilingue e a realização de “*programas tendentes a desarrollar los valores materiales, sociales y espirituales propios de*

⁴⁸⁰ GARGARELLA, Roberto. “Pensando sobre la reforma constitucional en America Latina”. In: César Rodríguez GARAVITO (coord.). *El Derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011; pp.103-104.

⁴⁸¹ PASTOR, Roberto Viciano & DALMAU, Rúben Martínez. “Aspectos generales”..., *Op. Cit.*, p.19.

⁴⁸² FAJARDO, Raquel. *El Horizonte del Constitucionalismo Pluralista: del multiculturalismo a la descolonización*. In: César R. GARAVITO (coord.). “*El Derecho en América Latina*”... *Op. Cit.*; p.140.

cada uno de sus culturas”, ordenava a abertura de estradas e colonização das terras indígenas, numa política a ser desenvolvida “*de acordo con metodos científicos de cambio cultural*”⁴⁸³.

Ao mesmo tempo, contudo, novas perspectivas no relacionamento do Estado com os povos indígenas começariam a se desenhar, trazendo significativas alterações àquela trajetória constitucional incorporativista. Documentos como a “Declaração de Barbados” em 1971, o “Manifesto de Tiwanaku” na Bolívia em 1973, o “*Y-Juca Pirama – o índio: aquele que deve morrer*”, no Brasil em 1973 e o próprio processo de revisão da Convenção 107 da OIT, deixavam claro para a opinião pública de vários países o despertar de uma nova consciência quanto à continuidade da opressão colonial sobre os povos indígenas através do paradigma de sua incorporação, constitucionalmente prevista, aos Estados nacionais.

Fajardo defende que a partir daí se desenvolveria na América Latina um constitucionalismo que denomina de “pluralista”, em oposição ao anterior, de corte “integracionista”. Este “*constitucionalismo pluralista*”, teria, conforme a autora, se manifestado até o momento através de três ciclos distintos e subsequentes: primeiro, o ciclo do “*constitucionalismo multicultural*” (1982 a 1988); segundo, o ciclo do “*constitucionalismo pluricultural*” (1989 a 2005) e, terceiro, o ciclo do “*constitucionalismo plurinacional*” (2006 a 2009)⁴⁸⁴. Vejamos aqui os dois primeiros ciclos, nos detendo posteriormente no terceiro, mais relacionado com o nosso objeto de trabalho.

O Constitucionalismo “multicultural”

Não tardaria muito e antes mesmo que a OIT pudesse concluir e aprovar os termos da revisão da Convenção 107, surgiriam no Continente, inicialmente no Canadá, as primeiras Constituições e reformas a romper com o paradigma integracionista⁴⁸⁵. Na América Latina a primeira a fazê-lo foi a Constituição Guatemalteca de 1985. Em meio a uma guerra civil na qual se perpetrou, sobretudo contra a população indígena Maya, o maior genocídio da história latino-americana contemporânea⁴⁸⁶, a Carta de 1985 afirmava a Guatemala como um Estado pluriétnico que reconhecia, respeitava e promovia – em termos formais – as formas de vida dos

⁴⁸³ Vide arts. 84, 86 e 122.

⁴⁸⁴ FAJARDO, Raquel Yrigoyen. **El Horizonte del constitucionalismo pluralista....** *Op. Cit.*

⁴⁸⁵ No Canadá o *Constitutional Act*, de 1982, deu o primeiro passo no sentido do rompimento com o constitucionalismo integracionista ao introduzir todo um capítulo (“***Rights of the Aboriginal Peoples of Canada***”) sobre os direitos dos povos aborígenes e ao dispor que “*This Charter shall be interpreted in a manner consistent with the preservation and enhancement of the multicultural heritage of Canadians*” (Part I, *General*, 27). (Grifei). Disponível em: < <http://laws-lois.justice.gc.ca/eng/Const/page-15.html#h-38> >.

⁴⁸⁶ Segundo a *Comisión de Esclarecimiento Histórico*, os 36 anos de guerra produziram cerca de duzentos mil mortos e 45 mil desaparecidos, sendo que só entre os anos 1981 a 1983, cerca de 18 mil indígenas Maya foram mortos pelo Exército e grupos paramilitares, sob o comando dos generais Ríos Montt e Lucas García.

grupos indígenas de “ascendência” Maya, protegendo-lhes a propriedade agrária coletiva, e garantindo-lhes o ensino bilíngue, não mencionando explicitamente qualquer propósito integracionista, diferentemente do que ocorrera nos textos constitucionais anteriores.

Na sequência, a primeira Constituição a substituir explicitamente o regime de incorporação pelo de autonomia das comunidades indígenas foi a da Nicarágua, de 1987. Forjada no contexto da revolução Sandinista, a Carta política nicaraguense, que até então se mantinha completamente omissa em relação à presença indígena, passou naquele momento a reconhecer às chamadas “Comunidades da Costa Atlântica”⁴⁸⁷ os direitos de “*preservar y desarrollar su identidad cultural*” e “*dotarse de sus propias formas de organización social y administrar sus asuntos locales conforme a sus tradiciones*”, conferindo-lhes também um estatuto autônomo a ser disposto em lei⁴⁸⁸. No ano seguinte a Constituição Brasileira de 1988 romperia com a tradição incorporativista das Cartas de 1934, 1946, 1967 e EC-01 de 1969, ao reconhecer aos índios as suas formas próprias de organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas⁴⁸⁹.

Para Fajardo, estas três constituições – Guatemala (1985), Nicaragua (1987) e Brasil (1988) – lideradas pelo *Constitutional Act* (Canadá, 1982), compuseram aquilo que denomina de “*Ciclo del constitucionalismo multicultural*”, um constitucionalismo que se desvencilha do paradigma integracionista e reconhece o caráter “multicultural” de suas sociedades, mas ainda sob o marco do monismo jurídico do Estado nacional. Ou seja, no “constitucionalismo multicultural” o Estado passava a reconhecer direitos culturais específicos a grupos étnicos “minoritários”, mas dentro de limites bastante estreitos, excluindo qualquer margem de previsão de legitimidade à utilização das instituições políticas e jurídicas próprias de tais coletividades. No “constitucionalismo multicultural” o Estado mantinha-se, assim, como detentor exclusivo da produção normativa e da “violência legítima”.

O Constitucionalismo “pluricultural”

Em 1989 a aprovação da Convenção 169 da OIT, rompendo com o paradigma integracionista da Convenção 107, traria uma nova perspectiva para o modo de o Estado se

⁴⁸⁷ Expressão utilizada para referir-se às comunidades dos povos Miskitu, Mayangna, Creole, Garífuna e Rama, bem como àquelas formadas pela categoria “mestiços”, habitantes da costa atlântica da Nicarágua. (Cf. BARIÉ, Cletus Gregor. **Pueblos indígenas...** *Op. Cit.*, p.411.)

⁴⁸⁸ Lei n.º 28, de 2 de setembro de 1987 (*Estatuto de la Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua*). Como observa BARIÉ, a concretização do regime autônomo das comunidades da Costa Atlântica encontra-se ainda pendente, uma vez que “*La competencia de definir y diseñar el Estatuto de la Autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua permanece en manos del Estado central y no de las entidades pluriétnicas*” (BARIÉ, Cletus G. “**Pueblos Indígenas y Derechos Constitucionales**”... *Op. Cit.*, p.423-424).

⁴⁸⁹ Vide CF/88, art. 231, *caput*.

relacionar com os povos indígenas e tribais. De acordo com a Convenção revisora a expectativa em relação aos Estados membros passava a ser a de reconhecer àquelas comunidades e povos: a) o direito de serem consultadas e de participarem ativamente das discussões relativas todas as questões a seu respeito; b) a dimensão autônoma de suas decisões no plano político interno; e, c) o direito de aplicarem os seus próprios sistemas jurídicos⁴⁹⁰. Isso significa que a Convenção 169 trouxe inovações cuja implementação só seria possível mediante importantes alterações constitucionais relativas às características do próprio Estado nacional, modificando-o em relação ao antigo modelo liberal, uni-nacional, homogêneo e monista.

A partir daí o constitucionalismo latino-americano passou por novas transformações, que receberam os influxos diretos das pressões pela abertura pluralista trazida pela Convenção 169. Neste sentido a Colômbia, após cento e vinte e oito anos sem qualquer menção constitucional às populações indígenas existentes em seu território⁴⁹¹, voltava a mencioná-las, na Constituição de 1991. A Carta reconhecia a “Nação colombiana” como portadora de “diversidade étnica e cultural” e reconhecia os indígenas como sujeitos de direitos linguísticos, culturais, territoriais, de participação política e de autonomia política e jurisdicional no plano interno de suas comunidades⁴⁹². Em 1992, após um período de quarenta e dois anos de absoluto silêncio constitucional sobre a presença indígena, seria a vez do Paraguai reconhecer-se constitucionalmente como um país “*pluricultural y bilingue*”, declarando a preexistência dos grupos étnicos indígenas à formação do Estado, e reconhecendo-os como sujeitos de direitos coletivos à propriedade territorial e à livre aplicação de “*sus sistemas de organización política, social, económica, cultural y religiosa, al igual que la voluntaria sujeción a sus normas consuetudinarias para la regulación de la convivencia interior*”⁴⁹³.

Em 1993 a Constituição do Peru reconheceu as “*comunidades campesinas y nativas*” como portadoras de existência legal e personalidade jurídica, declarou-as autônomas “*en su organización, en el trabajo comunal y en el uso y la libre disposición de sus tierras, así como en lo económico y administrativo*”, e reconheceu as suas formas próprias de autoridade como portadoras de “*funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con*

⁴⁹⁰ Vide Preâmbulo, § 5; art. 6.º, § 1, “a”; art. 6.º, § 1, “b” e art. 8.º, § 2.

⁴⁹¹ Até então o último texto constitucional colombiano a referir-se à presença de “*tribus indígenas*” fora o de 1863, que incluía a sua “civilização” entre as atribuições do governo central (art. 18, n.º 4), e determinava a utilização de suas terras para empreendimentos de colonização (art. 78).

⁴⁹² Vide art. 7.º.

⁴⁹³ Vide art. 63.

el derecho consuetudinario”, determinando ao legislativo dispor sobre formas de coordenação entre a jurisdição indígena e a justiça comum⁴⁹⁴.

No ano seguinte a Constituição Argentina de 1994 romperia com o paradigma integracionista ao estabelecer como atribuição do Congresso o reconhecimento da “*preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas*”, bem como a personalidade jurídica de suas comunidades, a propriedade comunitária de suas terras, e, nos moldes do previsto na Convenção 169 da OIT, a garantia de sua participação “*en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten*”. Ainda no mesmo ano as reformas constitucionais à Constituição Boliviana de 1967 trouxeram a volta do reconhecimento da existência das comunidades indígenas. A partir daí a Bolívia passava a considerar-se “*multiétnica y pluricultural*”, reconhecendo e determinando o respeito e proteção dos “*derechos sociales, economicos y culturales de los pueblos indígenas*”, especialmente no que se referia às suas terras comunitárias de origem, e a garantia do uso e aproveitamento sustentável de seus recursos naturais, identidade, valores, línguas, costumes e instituições⁴⁹⁵.

Em 1997, novas reformas à Constituição Equatoriana de 1978 também declarariam o Estado como “*pluricultural y multiétnico*”⁴⁹⁶, mas só no ano seguinte uma nova Carta romperia com o paradigma integracionista. A Constituição de 1998, mantendo o reconhecimento da natureza pluricultural e multiétnica do Estado, incluía entre os requisitos para o devido processo a garantia de defensores públicos para o patrocínio das comunidades indígenas e o direito de citação do réu em sua língua materna, reconhecia às comunidades “*que se autodefinem como nacionalidades de raíces ancestrales*” um extenso rol de direitos coletivos, determinava a organização de um sistema de educação intercultural bilíngue, reconhecia às “*autoridades de los pueblos indígenas*” o exercício de funções judiciais de acordo com seu direito consuetudinário, e o direito de participação das organizações indígenas na indicação, em lista tríplice, de candidatos à composição do Tribunal Constitucional⁴⁹⁷.

Ainda em 1998, em meio ao levante do Movimento Zapatista em Chiapas, o Estado Mexicano procedeu ao primeiro reconhecimento constitucional da existência de indígenas em seu território. Naquele ano as reformas à Constituição de 1917 (que desde então se mantinha omissa em relação aos indígenas), passavam a reconhecer a “*composición pluricultural*” da nação, sustentada “*originalmente en sus pueblos indígenas*”, aos quais se reconhecia a

⁴⁹⁴ Vide arts. 89 e 149.

⁴⁹⁵ Vide art. 1.º e 171.

⁴⁹⁶ Vide art. 1.º.

⁴⁹⁷ Vide arts. 1.º, 24, 83, 84, 191 e 275.

existência de “*sus prácticas y costumbres jurídicas*” a serem consideradas “*en los juicios y procedimientos agrarios*” em que sejam parte⁴⁹⁸.

No ano seguinte a nova Constituição da Venezuela, após décadas de silêncio quase absoluto sobre os indígenas, declarou a sociedade como multiétnica e pluricultural, reconheceu a “*existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan*”. Reconheceu também o seu direito de participação política e representação no Parlamento e em instâncias federais e locais de deliberação, e as jurisdições especiais indígenas como “*instancias de justicia con base en sus tradiciones ancestrales*”, a serem aplicadas no plano interno por suas “*autoridades legítimas*”⁴⁹⁹.

Em 2001, no México, ainda no contexto das tensões com os zapatistas, nova reforma constitucional reconheceu “*el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía*”⁵⁰⁰ num extenso rol de situações.

Estas Constituições e reformas – Colômbia (1991), Paraguai (1992), Peru (1993), Argentina (1994), Bolívia (1994), Equador (1998), México (1998 e 2001) e Venezuela (1999) – configuram, segundo entende Fajardo, o segundo ciclo do *Constitucionalismo pluralista* recentemente desenhado na América Latina, ou seja, o do constitucionalismo “*pluricultural*”⁵⁰¹. Diferentemente do primeiro ciclo, aqui os reconhecimentos de direitos avançam no sentido de inserir algum grau de alteração nas atribuições e prerrogativas tradicionalmente conferidas às instituições do Estado-nação. Ou seja, no constitucionalismo pluricultural não basta reconhecer a heterogeneidade ou a diversidade de formas sociais e culturas diferenciadas no território do Estado. Ele vai mais além de proclamar a existência da diversidade, reconhecendo a estes grupos diferenciados algo que o primeiro ciclo não reconhecia: um grau de autonomia em relação ao Estado até então nunca visto nos quase dois séculos anteriores do constitucionalismo republicano pós-independência. Uma novidade sobretudo na quebra do monismo jurídico, elemento caro ao conceito de Estado-nação em sua feição liberal. No ciclo do constitucionalismo “*pluricultural*” de que fala Fajardo, a pluralidade reconhecida remete à existência de culturas jurídicas distintas da matriz romano-germânica e eurocêntrica, e que, ao invés de repelidas ou invisibilizadas passam agora a serem albergadas

⁴⁹⁸ Vide art. 4.º.

⁴⁹⁹ Vide arts. 119, 125, 186 e 260.

⁵⁰⁰ Vide art.2 – A.

⁵⁰¹ FAJARDO, Raquel Y. *El Horizonte... Op. Cit.*, pp.142-149.

pelo Estado. Ou seja, a partir daí o Estado reconhece não ser mais o detentor do monopólio da produção da justiça, e nem o único espaço de realização da política.

Este constitucionalismo que reconhece aos povos e comunidades indígenas as suas formas próprias de autoridade, de jurisdição e de decisões políticas no âmbito interno das comunidades, este constitucionalismo que abre, nos Estados, espaços próprios para o desenvolvimento de formas de participação política de representações das comunidades indígenas respeitando-se seus usos, costumes e tradições, é, como anteriormente observamos, expressão da grande influência exercida por uma nova etapa vivenciada no âmbito do Direito Internacional dos Direitos Humanos, sobretudo através da Convenção 169 da OIT.

À primeira vista o que se tem no âmbito deste “constitucionalismo plural”, participante da trajetória do “neoconstitucionalismo” e do “novo constitucionalismo latino-americano”, é aquele quarto modelo de relação entre Direito e diversidade de que fala Ferrajoli, consistente na “*valoración jurídica de las diferencias*”, e que tem como base o princípio normativo da igualdade nos direitos fundamentais. Um modelo que “*no privilegia ni discrimina ninguna diferencia, sino que las asume a todas como dotadas de igual valor, prescribiendo para todas igual respecto y tratamiento*”⁵⁰².

Limites

Contudo, também no constitucionalismo nem tudo é exatamente como parece. O fato de os direitos indígenas serem reconhecidos às vezes em extensos catálogos substantivos, embora possa significar importantes avanços em relação ao anterior paradigma integracionista, não comprova, por si só, uma reviravolta no modelo homogeneizante. Seja qual for o modelo de Estado – social ou liberal, o estabelecimento de limites é uma das tarefas assumidas pela Constituição, que a todos submete – inclusive aos grupos indígenas –, e em termos históricos faz parte da própria razão de ser do constitucionalismo.

Em sua análise sobre a identidade daquilo que denomina de “sujeito constitucional”⁵⁰³, Michel Rosenfeld afirma ser necessário considerar que, “na medida em que o constitucionalismo deve se articular com o pluralismo, ele precisa levar o outro na devida conta, o que significa que os constituintes devem forjar uma identidade que transcenda os

⁵⁰² FERRAJOLI, Luigi. “**Igualdad y Diferencia**”. *Op. Cit.*, p.75-76.

⁵⁰³ Para o autor trata-se de um conceito ambíguo, que “tanto pode se referir àqueles que se sujeitam à Constituição, ou seja, ser portador da ideia de súdito, quanto aos elaboradores da Constituição, aos que a fizeram, como ainda à matéria que é objeto da Constituição” (Cf. ROSENFELD, Michel. **A Identidade do Sujeito Constitucional**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003, p.17).

limites de sua própria subjetividade”⁵⁰⁴. Ou seja, considerando a questão da imposição de limites constitucionais em termos de sua origem na subjetividade, o “eu” do sujeito constitucional não pode simplesmente impor a sua subjetividade própria como expressão da identidade constitucional, sem reconhecer o “outro” na mesma medida e com as mesmas potencialidades, devendo o “outro”, da mesma forma, proceder em seu reconhecimento do “eu” constitucional. A consequência necessária é o fato de que “o constitucionalismo moderno requer o governo limitado, a aceitação da *rule of law*, ou seja, do Estado de Direito, e a aprovação dos direitos fundamentais”⁵⁰⁵.

E é desta maneira que as fórmulas constitucionais adotadas a respeito dos povos indígenas no ciclo do constitucionalismo “pluricultural” latino-americano se abrem a novos reconhecimentos relativos ao poder autônomo daquelas identidades coletivas, sujeitando-as, também, a limites. De modo explícito são sempre limites específicos, geralmente determinados por critérios de territorialidade e, sobretudo, pelo respeito aos direitos fundamentais e aos direitos humanos previstos em tratados e convenções internacionais⁵⁰⁶.

Assim, no constitucionalismo deste período as funções jurisdicionais indígenas, quando reconhecidas, têm sua aplicabilidade restrita a fatos havidos no território das próprias comunidades e às relações internas entre seus próprios membros, não podendo contrariar “*la constitución y las leyes de la República*” (Colômbia, 1991; Bolívia, 1994; Equador, 1998), nem os direitos fundamentais constitucionalmente estabelecidos (Paraguai, 1992), ou os princípios gerais da constituição, as garantias individuais e os direitos humanos (México, 2001).

Evidentemente o constituinte – originário ou reformador, ao estabelecer tais limites à amplitude e ao exercício dos direitos reconhecidos aos indígenas, o fez na perspectiva de delimitar seus direitos especiais aos parâmetros entendidos pelo modelo constitucionalista clássico como parâmetros comuns de convivência no âmbito do Estado democrático de direito. Em outras palavras, como afirma Carbonnel, no sentido de se “*tomar en cuenta la compatibilidad de sus prácticas y costumbres con los postulados básicos de la democracia y la dignidad de todas las personas*”⁵⁰⁷. Assim, por exemplo, afirma Fajardo que

⁵⁰⁴ ROSENFELD, Michel. **A Identidade do Sujeito Constitucional**. Op. Cit., p.36.

⁵⁰⁵ Idem, p.36.

⁵⁰⁶ Mas também pelo respeito à ordem jurídica infraconstitucional e à compatibilidade com planos governamentais de nível nacional, como no caso da Constituição da Colômbia (1991), ao determinar que os governos dos territórios indígenas estabeleçam seus planos de desenvolvimento econômico e social em “*armonía con el Plan Nacional de Desarrollo*” e colaborem com a manutenção da ordem pública dentro de seu território “*de acuerdo con las instrucciones y disposiciones del Gobierno Nacional*” (art. 330, 2 e 7).

⁵⁰⁷ CARBONNELL, Miguel. “**Constitucionalismo, minorías y derechos**”, Op. Cit., p.111.

*El límite constitucional del reconocimiento del derecho indígena se asemeja, con variantes, al del Convenio 169 de la OIT, que señala que **no debe haber incompatibilidad** entre el derecho consuetudinario y los **derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos***⁵⁰⁸ (Grifei.).

No mesmo sentido, Kymlicka entende que “*liberal democracies can accommodate and embrace many forms of cultural diversity, but not all*”⁵⁰⁹, o que coloca os princípios da *liberdade* e da *igualdade* como as duas condições fundamentais para o acolhimento, ou não, das pretensões específicas dos grupos étnico-culturais minoritários.

Ocorre que as bases nas quais se assentam tais limites podem apontar tanto para a inviabilização da real efetivação daqueles direitos, quanto para a resistência contra a projeção de avanço para um modelo mais transformador de Estado, calcado na diversidade.

Como observa Marco Wilhelmi, “uma análise isolada dos preceitos que reconhecem direitos aos povos indígenas é algo insuficiente”, o que nos leva à necessidade de considerar para “mais além de conteúdos concretos, e da maior ou menor amplitude no reconhecimento de direitos de diversas coletividades”. Daí indagar: “até que ponto o Estado ou a Constituição é capaz de incorporar realmente em sua estrutura o pluralismo social e cultural? É possível que a estrutura institucional e jurídica do Estado permita uma ruptura da lógica unitária?”⁵¹⁰.

Em sua resposta, bastante cética, o autor leva em consideração o fato de que os reconhecimentos constitucionais da diversidade étnico-cultural e dos direitos indígenas, além de não terem sido acompanhados de necessárias mudanças na organização institucional do Estado, foram submetidos, em algumas situações, a uma efetividade dependente da normatização infra-constitucional, e a uma série de “cláusulas de freio” que “delimitam o alcance dos direitos indígenas reconhecidos, mediante o princípio de não contradição com ‘os direitos e liberdade reconhecidos na Constituição’, e os direitos humanos internacionalmente reconhecidos”⁵¹¹. Isso faz, na visão do autor, com que os direitos reconhecidos possam ser vistos enquanto concessões do Estado, cuja perspectiva liberal individualista ainda prevaleceria como

⁵⁰⁸ FAJARDO, Raquel Yrigoyen. “**Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y del derecho indígena en las políticas indigenistas y del constitucionalismo andino**”. In Mikel BERRAONDO (Coord.). *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006; p.559.

⁵⁰⁹ “*Democracias liberais podem acomodar e aceitar muitas formas de diversidade cultural, mas não todas*” (Cf. KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**..., *Op. Cit.*, p.152).

⁵¹⁰ WILHELMI, Marco Aparicio. “**Possibilidades e Limites do constitucionalismo pluralista. Direitos e sujeitos na Constituição ecuatoriana de 2008**”. In: Ricardo VERDUN (Org.). *Povos Indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009; p.138.

⁵¹¹ WILHELMI, Marco Aparicio. “**Possibilidades e Limites**” ...; *Op. Cit.*, p. 140-141.

instância privilegiada de legitimação, em detrimento da efetividade dos direitos coletivos indígenas. Assim, diz ele,

Apenas o Estado, e sempre justificado na própria conveniência dos indivíduos, pode representar interesses (“direitos coletivos”) que venham a limitar de algum modo os direitos das pessoas; por esse motivo, os assim chamados “direitos coletivos” indígenas, quando estabelecidos constitucionalmente, não se articulam como direitos subjetivos prévios à ideia de Estado (...) ⁵¹².

Também na opinião de Silvina Ramírez, o constitucionalismo “indigenista” latino-americano, no período aqui indicado, ainda não havia conseguido “responder ao que deveria genuinamente representar, ou seja, um acordo entre os diferentes povos que conformam o Estado e que, por sua vez, traduza-se em um pacto entre todas as nacionalidades, para que possa construir, a partir da diversidade, um único Estado” ⁵¹³. A questão de fundo, segundo a autora, estaria nas “matrizes constitucionais” francesa e norte-americana do constitucionalismo na América Latina, que em sua visão liberal-individualista mostraram-se “incapazes de abarcar questões como o respeito genuíno pelas diferenças e a preservação da identidade” ⁵¹⁴.

Entre os diversos problemas que vê como vinculados à forte presença destas matrizes ainda no âmbito do constitucionalismo “indigenista” latino-americano, ela aponta o modelo representativo que privilegia a concepção individual de cidadania em detrimento da representatividade coletiva dos povos, e a predominância, no desenho político-institucional constitucionalmente formatado, de instituições clássicas, não-indígenas, que apesar de se tornarem “mais indigenistas”, continuam mergulhadas num contexto de inexistência de “um real pacto que resulte no respeito irrestrito de instituições indígenas (como formas de administrar a justiça, tomar decisões, organizar as comunidades, etc.)” ⁵¹⁵.

As críticas de ambos autores ilustram o fato de que, apesar dos avanços do constitucionalismo “pluricultural” no sentido do reconhecimento da diversidade e dos direitos específicos aos povos indígenas, o modelo de Estado na América Latina segue ainda os mesmos parâmetros concebidos pelo constitucionalismo liberal, pautado numa cultura política individualista, monista e homogeneizante, o que, em parte, acaba gerando obstáculos à concretização dos direitos constitucionalmente proclamados.

⁵¹² WILHELMI, Marco Aparicio. “**Possibilidades e Limites**” ...; *Op. Cit.*, p.142.

⁵¹³ RAMÍREZ, Silvina. “**Sete problemas do novo constitucionalismo indigenista**”. In: Ricardo VERDUN (Org.). *Op. Cit.*, p.215.

⁵¹⁴ Idem, p.216.

⁵¹⁵ RAMÍREZ, Silvina. Idem, pp.228.

A tais críticas acrescento ainda duas indagações. Primeiro, em que medida os conteúdos valorativos expressos nos limites constitucionalmente colocados contemplam os conteúdos valorativos oriundos das próprias culturas dos grupos minoritários? Segundo, em que medida o grau de abertura democrática vivenciado no constitucionalismo do período indicado propiciou a efetiva participação das identidades coletivas indígenas nos debates que levaram à tomada de decisões quanto ao estabelecimento de tais limites? Ou seja, em que medida houve o cumprimento daquela expectativa expressa por Rosenfeld no sentido da abertura do “eu” constitucional ao “outro”? Ou, ainda dizendo de outro modo, em que medida o constitucionalismo do ciclo “pluricultural” foi de fato plural no sentido de expressar tanto a efetiva participação dos povos indígenas quanto a consideração aos seus sistemas de valores, na própria definição dos critérios delimitadores daqueles direitos específicos?

Nosso propósito aqui não é exatamente responder a tais indagações, até porque entendo que só possam ser adequadamente respondidas em termos comparativos com o ciclo posterior, do constitucionalismo plurinacional, mas de antemão chamar a atenção para a sua importância, no sentido de desnaturalizar a compreensão consolidada que vê os “postulados básicos da democracia” e a “dignidade da pessoa humana” como distantes da possibilidade de qualquer contribuição valorativa dos povos e comunidades indígenas.

Entendo que se trate de uma questão importante na esfera da legitimidade relacionada ao constitucionalismo uma vez que a legitimidade, conforme Wolkmer,

incide na esfera da consensualidade dos ideais, dos fundamentos, das crenças, dos valores e dos princípios ideológicos. Acima de tudo, a concretização da legitimidade supõe a transposição da simples detenção do poder e a conformidade com as acepções do justo advogadas pela coletividade⁵¹⁶.

Numa sociedade marcada pela diversidade étnico-cultural de grupos originários, a imposição constitucional, a estas coletividades, de limites com base em valores não compartilhados, não dialogados e não construídos conjuntamente mas simplesmente exigidos de modo hierárquico e verticalizado, com base num universo individualista e abstrato de valores pretensamente universais, dificilmente surtirá, sobre aquelas, a eficácia esperada no sentido de sua inclusão. Neste sentido, por exemplo, a observação de Kymlicka, de que “*most*

⁵¹⁶ WOLKMER, Antônio C. **Ideologia, Estado e Direito**. 4.^a ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003; p.81.

*Indian tribes do not oppose all forms of external review. What they object to is being subject to the constitution of their conquerors, which they had no role in drafting, ...*⁵¹⁷.

Se em uma sociedade multicultural, como afirma Wolkmer, “o pluralismo fundado numa democracia expressa o reconhecimento dos valores coletivos materializados na dimensão cultural de cada grupo e de cada comunidade”⁵¹⁸, então, penso, não seria descabido imaginar ou esperar, por exemplo, que valores oriundos das comunidades indígenas possam ser impregnados naqueles elementos que impõem limites ao exercício dos próprios direitos daquelas comunidades: as ideias de governo limitado, Estado de Direito e direitos fundamentais. Trata-se, em outras palavras, da perspectiva de que os limites ao poder e ao exercício de direitos, postos pelo constitucionalismo, venham a se nutrir, também, de valores e concepções de mundo oriundos daquelas formas de vida, cujos valores fundam-se basicamente nos ideais de vivência comunitária, solidariedade, reciprocidade e participação direta.

Ou seja, se é possível ao constitucionalismo romper a sua histórica perspectiva liberal-individualista, mostrando-se aberto ao reconhecimento de valores plurais e coletivos, deverá estar aberto também à incorporação do universo valorativo dos povos indígenas. Isso significa que para além da contabilização dos ganhos em termos de direitos reconhecidos, seria necessário considerar também em que medida se deu o grau de abertura democrática do próprio processo constituinte à representatividade e ao diálogo com aquelas mesmas coletividades cujos direitos o constituinte reconheceu e delimitou.

Ao fazê-lo, vamos inevitavelmente levar em conta o fato de que o estabelecimento destes limites não pressupõe uma “paridade de armas” entre os diversos segmentos étnico-culturais (majoritários e minoritários) envolvidos, ou melhor dizendo, não ocorreu no marco de um genuíno diálogo “intercultural”, que tem como pressuposto o efetivo reconhecimento da assertiva, com base em Ferrajoli, de que todas as culturas são merecedoras de igual respeito e consideração, embora sejam, todas elas, marcadas pela incompletude e pela necessidade de auto-reflexão crítica.

Por exemplo, em que medida os direitos humanos e fundamentais, fixados como critérios delimitadores do alcance das decisões jurídicas e políticas das comunidades indígenas, refletem também os elementos axiológicos oriundos daqueles segmentos? Numa perspectiva

⁵¹⁷ “A maioria das tribos indígenas não se opõe a todas as formas de avaliação externa. O que eles se opõem é a estarem sujeitos à constituição de seus conquistadores, em cuja elaboração não tiveram nenhuma participação...”. Idem, p.169. (livre tradução nossa).

⁵¹⁸ WOLKMER, Antônio Carlos. “Pressupostos de legitimação para se pensar a justiça e o pluralismo no direito”. In: Jean-Christophe MERLE e Luiz MOREIRA. *Direito & Legitimidade*. São Paulo: Landy, p.420.

liberal clássica, assim como numa visão mais positivista dos direitos humanos, a resposta do constitucionalismo – ainda nesta fase –, não poderia ser outra que não a do estranhamento e rejeição àqueles elementos, o que reflete o forte apego de sua larga tradição eurocêntrica aos preceitos universais da moral kantiana. Em outras palavras, os postulados ali vigentes não admitiriam a possibilidade de o acervo axiológico do constitucionalismo vir a ser “contaminado” por um conjunto de “pseudo” valores trazidos por visões de mundo e formas de vida não ocidentais, sobre as quais paira uma histórica desconfiança quanto à sua capacidade de governarem-se a si próprios.

Assim, entendo que no ciclo do constitucionalismo “pluricultural” de que fala Fajardo o Estado-nação figura como aquele espaço onde as instituições jurídicas e formas de participação política das comunidades indígenas, embora reconhecidas, continuam a ocupar uma posição subordinada. Ainda que o Estado lhes reconheça a diversidade e aceite limitar suas clássicas prerrogativas para favorecer lhes certos graus de autonomia, esta autolimitação é gestada num movimento unilateral e verticalizado em sentido descendente. Trata-se do Estado que *reconhece* o outro, o diferente, e não do Estado que se deixa ser, *por ele*, construído⁵¹⁹.

3.2. A proposta da plurinacionalidade na constituinte brasileira de 1987/1988. Passos e descompassos.

Como vimos no tópico anterior (3.1), a década de 1980 inaugurou, na América Latina, um novo movimento de reconstrução político-institucional de vários Estados, em bases constitucionais repletas de inovações. Entre os exemplos do chamado “neoconstitucionalismo latino-americano” figura a experiência brasileira de elaboração do texto constitucional de 1988. Esta mesma experiência, também como anteriormente mencionado, é tida por Fajardo como o último movimento no âmbito do “constitucionalismo multicultural” latino-americano, após as experiências da Guatemala e Nicarágua, e ainda sob a vigência, no plano do Direito Internacional dos Direitos Humanos, da Convenção 107 da OIT.

Encerrando a fase terminal do regime militar de 1964 e procurando garantir o processo de retorno à normalidade democrática no país, a Assembleia Constituinte era vista pelos movimentos sociais como um importante momento para se passar a limpo o histórico processo de exclusão em que viviam vários segmentos da sociedade, com o reconhecimento de novos direitos, antes sequer imaginados.

⁵¹⁹ Isso pode ser percebido no reduzido grau de participação representativa dos grupos indígenas nos processos constituintes e nas reformas constitucionais, mesmo no ciclo “pluralista”.

Para os povos e comunidades indígenas que desde 1974 vinham num contínuo despertar para a mobilização política e a defesa de direitos coletivos, o momento era inevitável e oportuno à sua participação. Inevitável pela necessidade de se tentar impedir a aprovação de propostas restritivas de direitos, que certamente viriam de setores com interesse direito nas terras indígenas e seus recursos naturais, e oportuno na busca de avanços na relação com o Estado, colocando-o em bases mais autonômicas, sem contudo abrir mão de sua proteção especial.

Esta oportunidade fora logo percebida e compreendida pela UNI que já em 1985, com o auxílio de organizações de apoio à causa indígena, iniciaria um processo intenso de discussão que iria desde a formulação de um esboço de propostas temáticas em torno de direitos, até a reivindicação de uma representação indígena própria no espaço da ANC⁵²⁰, cuja expectativa, por parte dos setores populares, era de que tivesse um caráter exclusivo, e não congressional.

Sintonizada com tais anseios, a proposta da UNI de se garantir na ANC o assento de uma quantidade mínima de representantes indígenas escolhidos diretamente pelas próprias comunidades acabou angariando o apoio de diversos setores, a exemplo da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB). Contudo, encaminhada pela UNI à Comissão Provisória de Estudos Constitucionais, a proposta acabaria rechaçada pelo relator, Afonso Arinos, que entendia que os índios deveriam ser representados pela FUNAI, seu “órgão tutor”⁵²¹. Ou seja, até mesmo em meio às ações preparatórias à histórica “virada de página” que seria a Constituinte, prevalecia ainda em determinados setores a concepção da incapacidade indígena, pela qual se tornava indispensável a sua representação política pelo Estado tutor.

Em 1986, a fim de aprofundar a sua preparação para a Constituinte, a UNI reuniu-se com diversos juristas, antropólogos e representantes de organizações de apoio, formulando aquilo que viria a ser denominado de seu “Programa Mínimo” de propostas. Do documento faziam parte reivindicações relativas ao reconhecimento de direitos territoriais aos indígenas pela sua condição enquanto “primeiros habitantes” do Brasil, a demarcação e garantia dessas terras, o usufruto exclusivo de suas riquezas naturais, o reassentamento, em condições dignas, dos posseiros eventualmente ocupantes daquelas terras, o reconhecimento e respeito às suas formas próprias de organização social e cultural, além de garantias ao direito de plena cidadania⁵²². Aqui é importante observar que não há, em todo o texto do “Programa Mínimo” da UNI a ser apresentado aos candidatos às cadeiras da ANC, qualquer menção explícita à

⁵²⁰ Vide LACERDA, Rosane Freire. **Os Povos Indígenas e a Constituinte – 1987-1988**. Brasília: Cimi, 2008.

⁵²¹ Cf. CIMI. “**Porantim**”, Brasília, ano VIII, n.º 89, jul. 1986; p.6.

⁵²² Cf. LACERDA, Rosane Freire. **Os Povos Indígenas e a Constituinte... Op. Cit.**, p. 42-43.

proposta de reconhecimento das identidades indígenas enquanto “nações”. Em que pese o fato de que as propostas nesse sentido tivessem emergido ainda em 1979 (*vide* tópico 2.4 do capítulo precedente), sendo seguidas em 1980 pela criação da organização como uma união de “nações”, é curioso que exatamente naquele momento inspirador ela deixasse de aparecer.

Talvez a explicação para este aparente recuo possa estar parcialmente relacionada à forte oposição que a UNI já havia sofrido por parte dos militares e em especial do SNI, quando de sua criação, em 1980 (uma “união de nações, dentro da própria nação brasileira”). Se o simples uso do vocábulo na denominação da organização já havia gerado problemas com os militares, evidentemente seria de se esperar o temor de que uma proposta de reconhecimento constitucional pudesse acarretar maiores problemas com aquele setor que, mesmo com a assunção dos governos civis, ainda se mantinha no comando do órgão tutor, a Funai.

Vejo como um forte indício neste sentido a postura do ex-presidente e um dos fundadores da UNI, o indígena Marcos Terena, então assessor do Ministério da Cultura. Candidato pelo Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) nas eleições de 1986 à ANC, Terena considerava muito arriscado tentar garantir mais do que já estava assegurado no art. 198 da EC 01 de 1969. Seria “correr o risco de perdas”, dizia, reivindicar mais do que a manutenção daquele artigo, que garantia a inalienabilidade das terras indígenas, sendo portanto um dispositivo “imelhável”. Para o candidato, o “Programa Mínimo” formulado pela UNI em conjunto com as entidades pró-índio – e na qual, lembremo-nos não constava a proposta da plurinacionalidade – consistiria uma temeridade, por despertar a reação dos setores anti-indígenas no Congresso Nacional⁵²³.

O discurso de acomodação que transparece na proposta de Terena não era compartilhado pelas demais lideranças indígenas da UNI, reunidas em torno da luta por novos direitos naquele período pré-constituente. Contudo, para as lideranças com maior acesso à formação escolar e contatos mais constantes com o meio urbano, havia de fato o temor de que uma eventual proposta mais “avançada” ou tida como “radical” como a do reconhecimento das identidades nacionais indígenas e, conseqüentemente, da identidade plurinacional do Estado brasileiro, pudesse acarretar duras reações, e levar os indígenas a perdas irreparáveis de direitos no plano constitucional, além de represálias em sua vida cotidiana. Este temor, dada a situação

⁵²³ Cf. CIMI. “**Porantim**”, Brasília, ano X, n.º 106, mar. 1987; p.9. Sobre a posição de Marcos Terena, veja-se também o seu artigo “**A nova Constituição e as Sociedades Indígenas Brasileiras**”, in ABREU, Maria Rosa, (ed.). Constituinte e Constituição. Brasília: Editora da UnB, 1987; p.43.

de vulnerabilidade em que viviam os povos indígenas, também em razão do período ditatorial de 64 era algo ainda bastante palpável naquele momento.

Esta seria, aliás, uma lógica coerente com o discurso da incapacidade que, como vimos anteriormente (tópico 2.4), penetrava a percepção que muitos indígenas e comunidades possuíam de si próprios. Nessa lógica a submissão ao controle do Estado Tutor parecia ser a única alternativa possível para a manutenção dos indígenas a salvo da perspectiva de completo extermínio. Uma leitura que, obviamente, não levava em consideração os recentes avanços que a questão indígena estava alcançando no plano internacional, nem a força que o movimento estava obtendo desde que, doze anos antes, iniciara o rompimento com a situação de isolamento em que viviam sob o cerco do Estado tutor.

Esta mesma opção por não se apresentar uma proposta de reconhecimento da plurinacionalidade do Estado, se manteve logo após a instalação da ANC, no período em que os constituintes se organizavam em torno da estruturação das Comissões Temáticas. Aproveitando aquele período de relativa calma antes da instalação das Comissões, a UNI reuniu-se novamente com as entidades parceiras para a formatação final dos termos de uma Proposta Unitária a ser encaminhada à Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, vinculada à Comissão da Ordem Social.

Em sua proposta de capítulo sobre as “populações indígenas”, novamente a UNI evitou reivindicar o reconhecimento das “nações indígenas”, concentrando-se em sua maior parte na questão dos direitos territoriais. O texto da “Proposta Unitária” da UNI⁵²⁴ e organizações aliadas só tangencialmente tocava na perspectiva autonômica, afirmando a este respeito apenas o reconhecimento do Estado à “sua organização social, seus usos e costumes, línguas e tradições”, ou seja, sem maiores detalhamentos, como o tema do pluralismo jurídico, etc⁵²⁵.

A proposta de reconhecimento do caráter plurinacional do Estado brasileiro só viria a ser apresentada na formulação oferecida pelo CIMI e pela CNBB à Subcomissão da Nacionalidade, da Soberania e das Relações Internacionais, vinculada à Comissão da Soberania e dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher. Naquela proposta o Brasil era visto como uma “República Federativa e pluriétnica, constituída, sob o regime representativo, pela unidade

⁵²⁴ A Proposta Unitária foi apresentada em audiência pública no dia 22.abril.1987, pelo indígena Idjarrury Karajá, então Superintendente para Assuntos Indígenas do Estado de Goiás. Cf. LACERDA, Rosane Freire. **Os Povos Indígenas e a Constituinte...**, *Op. Cit.*, p. 22.

⁵²⁵ Cf. LACERDA, Rosane Freire. **Os Povos Indígenas e a Constituinte...**, *Op. Cit.*, p.54.

indissolúvel dos Estados, do Distrito Federal, dos Territórios e das Nações Indígenas⁵²⁶”. Também aqui, centrava-se fogo na questão dos direitos territoriais, considerados originários, mas falava-se em reconhecer, além da organização social, usos, costumes, línguas e tradições, a autonomia das nações indígenas na gestão dos seus bens e negócios, e a garantia de uso oficial de suas respectivas línguas maternas⁵²⁷.

Diferentemente da recepção à proposta da UNI na “Subcomissão do Índio”, aqui a proposta foi recebida com reticências. Um dos membros da Subcomissão, o Deputado Francisco Rollemberg (PMDB-SE), por exemplo, objetou o reconhecimento da plurinacionalidade afirmando que, de modo contrário, os índios teriam que “participar da vida nacional”, e que todos, índios e não-índios, teríamos que “construir uma grande nação, dando-nos as mãos, falando a mesma língua, invocando o mesmo Deus e a mesma religião”⁵²⁸. Na Subcomissão da Nacionalidade a presença da concepção liberal de Estado-nação, com seu ideal de homogeneidade cultural era tão forte que em seu Anteprojeto o relator Herman Neto buscou manter, *ipsis literis*, o mesmo texto de caráter assimilacionista previsto nos textos constitucionais precedentes, incluindo entre o rol de competências da União Federal o dever de legislar sobre “... incorporação dos silvícolas à comunhão nacional”⁵²⁹.

Conforme previsão tanto da UNI quanto das diversas entidades que apoiaram a Proposta Unitária, bem como do seu ex-presidente, Marcos Terena, o texto apresentado pelo Cimi dizendo respeito ao caráter plurinacional do estado brasileiro acabou atraindo para a organização a ira dos setores militares e outros segmentos da ANC vinculados mais diretamente ao interesse nas riquezas minerais em terras indígenas. A entidade sofreu uma forte campanha difamatória através da imprensa escrita, que acabou desaguando, em plenos trabalhos constituintes, na instalação de uma Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI) relativa ao seu envolvimento numa suposta conspiração internacional contra a soberania brasileira⁵³⁰.

⁵²⁶ Proposta apresentada em audiência pública no dia 07.maio.1987 pelo advogado e assessor jurídico do Cimi, Paulo Machado Guimarães. Cf. LACERDA, Rosane Freire. **Os Povos Indígenas...** *Idem*, p.81.

⁵²⁷ Cf. LACERDA, Rosane Freire, **Os Povos Indígenas e a Constituinte...**, *Op. Cit.*, p.81-82.

⁵²⁸ CIMI. “**Porantim**”, Brasília, ano X, n.º 109, jun.1987; p.10.

⁵²⁹ O texto recebeu Emenda Modificativa oferecida pela Deputada Anna Maria Rattes, da fim de que fosse removido o seu teor assimilacionista. Cf. BRASIL. ANC – Comissão da Soberania e dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher. Emendas Oferecidas à Comissão. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, junho de 1987; pp. 149-150. Disponível em: < <http://www.congresso.gov.br/anc88/> > (Acesso: out.2008).

⁵³⁰ Aprovada pelo Congresso Nacional através da Resolução n.º 03 de 22 de agosto de 1987, a CPMI foi instalada em 3 de setembro daquele ano, tendo como presidente o Deputado Roberto Cardoso Alves (PMDB-SP) e relator o senador Ronan Tito (PMDB-MG). Cf. LACERDA, Rosane Freire, **Os Povos Indígenas e a Constituinte...**, *Op. Cit.*, pp. 94-96.

No tocante aos conteúdos, as duas propostas eram bastante semelhantes. Especificamente no que tange à área de interesse das mineradoras, ambas incluíam o subsolo entre os bens do usufruto exclusivo indígena, ambas declaravam nulos os atos de exploração das riquezas naturais ali existentes, e ambas vedavam nas terras indígenas a realização de “qualquer atividade extrativa de riquezas não renováveis”, excetuando a garimpagem efetuada pelas próprias coletividades indígenas⁵³¹. Por que, então, apenas o Cimi, e não também a UNI, fora alvo da CMPI?

Primeiro, entendo que a ideia de um ataque direto à UNI iria contra a lógica posta pela concepção da “incapacidade indígena”, a mesma segundo a qual aqueles não possuiriam vontade própria, sendo sempre dirigidos por terceiros.

Segundo, me parece que a proposta restritiva à exploração mineral não apresentava, por si só, a carga emocional e política necessária para se mobilizar uma CPMI. Afinal, proposta no mesmo sentido fora apresentada também pela Coordenação Nacional de Geólogos (Conage) à “Subcomissão do índio”⁵³², sem que o fato causasse maiores repercussões.

Mas a combinação presente na proposta apresentada pelo Cimi (considerar as identidades étnicas indígenas como “nações” e vedar a exploração mineral no subsolo de suas terras), essa sim, era particularmente explosiva. O problema, pelo que se pode observar em documentos da época, a exemplo das matérias do jornal O Estado de São Paulo – que, aliás, motivaram a instalação da CPMI –, estaria exatamente nesta combinação, assim traduzida em matéria de capa do “Estadão”: “Cimi propõe a **divisão do Brasil**”⁵³³ (grifei). Propor o reconhecimento de “nações” indígenas com direitos de posse e usufruto exclusivo sobre as riquezas minerais existentes no subsolo de suas terras era algo que fornecia a carga emocional e política mobilizadora, ausente nas propostas da UNI ou da Conage. Ou seja, o problema era o de que, enquanto “nações”, as comunidades indígenas pudessem dispor de autonomia decisória para se oporem eficazmente à exploração mineral em suas terras. Em outras palavras, era a ruptura com a colonialidade já assentada na relação da república com aqueles povos.

Por outro lado, de forma bastante surpreendente, no que diz respeito à Comissão da Ordem Social, onde tramitou a Proposta Unitária da UNI sobre as “populações indígenas”, ali ocorrera o inverso. Ali o texto final do denominado “Anteprojeto da Comissão” acabou

⁵³¹ LACERDA, Rosane Freire, **Os Povos Indígenas e a Constituinte...**, *Op. Cit.*, pp.54 e 81.

⁵³² Idem, pp.60-61.

⁵³³ O Estado de São Paulo, São Paulo – SP, 14 de agosto de 1987, 1.ªp.

considerando a sociedade brasileira como “pluriétnica”, e reconhecendo “as formas de organização próprias das **nações** indígenas”⁵³⁴ (!) (Grifei).

Tal proposta, inserida no substitutivo do Anteprojeto pelo relator da Comissão, deputado Almir Gabriel (PMDB-PA), chegou a receber emendas supressivas que apelavam à retórica da natureza miscigenada da nacionalidade brasileira, como a dos constituintes Stélio Dias (PFL-ES) e Bosco França (PMDB-SE) cuja justificativa dizia:

Há o reconhecimento histórico da formação básica da nacionalidade brasileira ter sua origem na pluriétnia das três raças predominantes (branca, índia e negra). Desde o início da formação da sociedade brasileira processou-se a miscigenação natural entre as três raças, que, de certa forma, está criando o tipo brasileiro, ainda em desenvolvimento. A inclusão do conceito de sociedade brasileira pluriétnica, na futura constituição, representa uma tentativa artificial de estancar este desenvolvimento, que vem se processando harmoniosamente ao longo dos tempos, sem conflitos entre as raças. Um outro ponto a ser observado, quanto à inclusão do conceito supracitado na futura constituição, é que ele não contribui para a desejável integração nacional, com a solidariedade entre seus membros, sem preconceitos ou disparidades de qualquer natureza⁵³⁵.

A despeito das tentativas de supressão, o Anteprojeto da Comissão da Ordem Social não só permaneceu com as referências à pluriétnicidade e plurinacionalidade, como também incluiu a previsão de que a pesquisa, lavra ou exploração mineral em terras indígenas dependesse da “autorização das populações indígenas envolvidas e da aprovação do Congresso Nacional, caso a caso” (!)⁵³⁶.

Outro espaço que também surpreendeu ao incluir a expressão “nações indígenas” foi a Subcomissão da Educação, Cultura e Esportes, pertencente à Comissão da Família, Educação, Cultura, Esporte, Comunicação, Ciência e Tecnologia. Embora a proposta original subscrita por diversas entidades em conjunto com a UNI⁵³⁷ se referisse ao Brasil como “um país pluriétnico e plurilíngue” (art. 1.º), e aos indígenas como “minorias linguísticas autóctones” (art.1.º, §3.º)⁵³⁸, o texto final do Anteprojeto da Subcomissão, graças à aprovação de substitutivo apresentado pelo relator, Deputado João Calmon (PMDB-ES), incluiu a referência às “nações indígenas” a quem se garantia a escolarização nas línguas portuguesa e materna (art.

⁵³⁴ Cf. LACERDA, Rosane Freire, **Os Povos Indígenas e a Constituinte...**, *Op. Cit.*, p.75.

⁵³⁵ BRASIL, ANC. VII – Comissão da Ordem Social. Emendas oferecidas ao Substitutivo. Centro Gráfico do Senado Federal; junho de 1987. Disponível em < <http://www.congresso.gov.br/anc88/> > (Acesso: out.2008).

⁵³⁶ Anteprojeto da Comissão da Ordem Social. Art. 103, ° 1.º. Cf. LACERDA, Rosane Freire, **Os Povos Indígenas e a Constituinte...**, *Op. Cit.*, p.76.

⁵³⁷ Proposta subscrita pela União das Nações Indígenas (UNI), Centro de Trabalho Indigenista (CTI), Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP), Conselho Indigenista Missionário (Cimi), Operação Anchieta (OPAN), Associação Brasileira de Antropologia (ABA), e Associação Brasileira de Linguística (Abralin).

⁵³⁸ Cf. LACERDA, Rosane Freire, **Os Povos Indígenas e a Constituinte...**, *Op. Cit.*, p.85.

4.º)⁵³⁹. Para o Deputado Florestan Fernandes, a iniciativa do relator em acolher a expressão “nações indígenas” possuía relevância histórica, já “que, até agora, só era empregada pelos próprios indígenas”⁵⁴⁰. Dias mais tarde a mesma referência às “nações indígenas” passava a fazer parte do Anteprojeto da própria Comissão (art. 4.º)⁵⁴¹.

A inclusão do reconhecimento da plurinacionalidade no Anteprojeto da Comissão da Ordem Social, bem como das “nações indígenas” na Comissão da Família e da Educação, demonstrou que as portas do diálogo em torno da proposta, bem como a sua possibilidade de aceitação, não estavam necessariamente fechadas. Ou seja, o resultado final dos debates em ambas as comissões deixou claro que na ANC de 1987/1988, a interpretação do reconhecimento das “nações” indígenas como um golpe separatista não era a única interpretação possível, e nem mesmo hegemônica. Em outras palavras, a previsão de represálias e de uma derrota certa no tocante à proposta da plurinacionalidade não era assim tão absoluta e inexorável, havendo, pelo contrário, espaço para um debate maior em torno do tema. Estas duas Comissões demonstraram que havia, de fato, um ambiente propício na ANC para a discussão em torno de ideias mais avançadas, ambiente que, contudo, não foi suficientemente aproveitado devido à postura um tanto temerosa e pouco ousada da UNI e das entidades subscritoras da “Proposta Única”.

Tal não significava, contudo, que os anseios pelo reconhecimento das “nações” não estivesse presente, de algum modo, nos posicionamentos dos líderes indígenas participantes das delegações que acompanhavam os trabalhos constituintes ao longo do período.

Vejamos, a partir dos registros constantes nas “Atas de Comissões” da ANC, as falas das lideranças indígenas que se pronunciaram nas audiências de apresentação das propostas da UNI e do Cimi perante, respectivamente, a “Subcomissão do Índio”, realizada em 5 de maio de 1987, e a “Subcomissão da nacionalidade”, no dia 7 daquele mês. Ali, a primeira coisa que nos chama a atenção é a quase unanimidade do uso do termo “nação”:

Senhores e Senhoras, eu tenho trabalhado há muito tempo lá na minha **nação**. (...) ... não tem ainda a marcação. É outra **nação**. Lá é só mato ... (...) Os líderes de cada **nação** vão também se reunir lá no Gorotire, para que Deputados e

⁵³⁹ BRASIL. ANC. **Subcomissão da Educação, Cultura e Esportes**. Constituinte Fase C – Anteprojeto da Subcomissão. Seção de Documentação Parlamentar. Volume 209. Disponível em: < <http://www.congresso.gov.br/anc88/> > (Acesso: out.2008).

⁵⁴⁰ BRASIL. ANC. **Subcomissão da Educação, Cultura e Esportes**. Anteprojeto do Relator. Seção de Documentação Parlamentar, vol. 207; p.540. Disponível em: < <http://www.congresso.gov.br/anc88/> > (Acesso: out.2008).

⁵⁴¹ BRASIL. ANC. **Comissão da Família, Educação, Cultura, Esporte, Comunicação, Ciência e Tecnologia**. Anteprojeto da Comissão. Seção de Documentação Parlamentar, vol. 206. Disponível em: < <http://www.congresso.gov.br/anc88/> > (Acesso: out.2008).

lideranças se conheçam (...). Há muitas **nações**, há muitas aldeias lá no Pará, no Xingu. É muito ruim lá nas **nações**. Madeireiras e fazendeiros entram e garimpeiros também. (...) [**Pangran Kubenkran-Grem** (Kayapó)⁵⁴²] (Grifei).

(...) ... para nós, ele explorou toda a **Nação** indígena. [**Nelson Saracura** Pataxó⁵⁴³] (Grifei).

(...) ... somos esquecidos e precisamos de ajuda. O povo indígena de Roraima como de outra **nação**, também. (...) Protestamos contra isso, porque vai trazer outra marginalização do povo Yanomami, Ingarikó, Wapichana, Taurepang, Mayongong, Xiriana, Macuxi, que formam **nações** de no máximo 40 mil índios. (...) ... já estivemos reunidos em assembleia aqui em Brasília, umas 13 **nações** indígenas, apoiando a demarcação Macuxi e a demarcação Yanomami, ... (...). ... querem acabar com a **nação** indígena. (...). [**Gilberto Macuxi**⁵⁴⁴] (Grifei).

(...) Nós somos índio puro, nós não somos outra **nação**, nós somos uma língua só, somo caiapó. (...) Eu falo pouco, eu ajudo vocês, eu ajudo cada **Nação**, para falar com Presidente, Deputado. (...) [**Krumare** Kayapó⁵⁴⁵]. (Grifei)

(...) Parece-me que enquanto nós não pensarmos em termos de povo, em termos de **nação**, porque considero o povo indígena uma **nação**, uma **nação** dentro de outra **nação**, mas com a cultura, costumes e tradições diferentes. (...) [**Pedro Kaingang**⁵⁴⁶] (Grifei).

(...) Existem várias **nações** indígenas com várias línguas diferentes. (...) [**Valdomiro Terena**⁵⁴⁷] (Grifei).

Mesmo aqueles que não fizeram uso do termo “nações” fizeram questão de referirem-se às identidades indígenas enquanto coletividades⁵⁴⁸:

(...) Nós pedimos às autoridades aqui presentes, que realmente vão se empenhar na Constituição, que defendam os direitos do **povo** indígena (...). (...) é o próprio Presidente da República que tem que reconhecer os direitos do **povo** indígena (...) [**Hamilton Kaiowá**⁵⁴⁹] (Grifei).

(...) ... estou representando aqui onze **povos** indígenas que e encontram no Acre (...) [**Antônio Apurinã**⁵⁵⁰] (Grifei).

(...) Hoje temos muito problema no meu **povo**. O **povo** dos senhores matava o meu **povo**, coitado! (...) Minha idéia é muito importante pro meu **povo**. (...) O branco não respeita mais meu **povo**, coitado! (...). [**Raoni Mentukire** (Kayapó)⁵⁵¹] (Grifei).

⁵⁴² Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), pp.156. In: LACERDA, Rosane Freire. **Os Povos Indígenas e a Constituinte...** *Op. Cit*, p.177.

⁵⁴³ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), pp.157. In: *Idem*, p.178.

⁵⁴⁴ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), pp.157-158. In: *Idem*, p.179-180.

⁵⁴⁵ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), pp.159. In: *Idem*, p.182.

⁵⁴⁶ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), pp.159-160. In: *Idem*, p.184.

⁵⁴⁷ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), pp.160-161. In: *Idem*, p.187.

⁵⁴⁸ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), pp.162-164. In: LACERDA, Rosane Freire. **Os Povos Indígenas e a Constituinte...** *Op. Cit*, pp.190-193.

⁵⁴⁹ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), pp.161-162. In: *Idem*, p.188.

⁵⁵⁰ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), p.162. In: *Idem*, p.189.

⁵⁵¹ Cf. CIMI. **Porantim**. Jun.1987:14. In: *Idem*, pp.193-194.

Curiosamente, uma das poucas falas que não se referiram às “nações” indígenas foi a do próprio coordenador da União das Nações Indígenas, Ailton Krenak, que durante a sua exposição à “Subcomissão do Índio” preferiu optar pelo uso dos termos “populações indígenas” (18 vezes), “povo indígena” (12 vezes), “grupos étnicos” (2 vezes), e “grupos indígenas” (1 vez).

Mas, que significado se pode extrair destas referências das próprias lideranças indígenas ao termo “nações” ou “povos” como representações de sua identidade?

Em primeiro lugar as identidades aqui referidas são sempre identidades coletivas. O universo indígena que aqui aparece, mesmo quando parte ou tem em vista o indivíduo, o insere sempre no plano da coletividade. Esta aparece sempre como referência para o indivíduo. Não se trata, portanto, da representação de uma identidade isolada, individualizada.

Em segundo, os liames que unem, que dão sentido a esta identidade coletiva aparecem sempre na forma daqueles elementos tangíveis que remetem ao conceito de **nacionalismo étnico** de que fala Connor. Inicialmente, na ideia de pertencimento a uma ancestralidade comum e autóctone:

(...) ... na Bahia, **na Coroa Vermelha, toda a vida existiu índio**, porque nesse lugar foi a primeira missa do Brasil em terra firme. (...) [**Nelson Saracura (Pataxó)**⁵⁵²] (Grifei).

... somos índios **nativos, fixo, originários naquela terra** e somos os donos daquela terra. (...) [**Gilberto Macuxi**⁵⁵³] (Grifei).

(...) Nós temos a **nossa terrinha que sobrou, dos nossos antepassados**, os nossos bisavós já morreram na esperança da demarcação que até hoje não foi feita. (...) [**Hamilton Kaiowá**⁵⁵⁴] (Grifei).

(...) **Nós nasceu primeiro, aqui no Brasil**. O nome do homem era Iperere; (...). **Quem fez a terra pra nós foi esse homem que chama Iperere**. Iperere fez terra pro nosso índio. **O primeiro avô que morava aqui andava toda parte aqui no Brasil. Aqui não tinha briga**, não tinha complicação e confusão. Meu pai contava história antiga, (...) que **branco português veio do outro lado pra cá, rio e mar atravessando. Começou a brigar com o nosso avô, matava muito**, (...). **Vocês tão pensando que avô seu nasceu primeiro aqui? (...) Nós nasceu primeiro, aqui. Brasil inteiro**. O nome do homem, na língua nossa, Kayapó, é Iperere. Iperere, na língua sua, é Deus. **Deus que nasceu primeiro**. (...) Iperere, homem importante, homem feito. [**Raoni Mentuktire (Kayapó)**⁵⁵⁵] (Grifei).

Depois, na existência de laços linguísticos e culturais:

⁵⁵² Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), p.157. In: Idem, p.178.

⁵⁵³ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), pp.157-158. In: LACERDA, Rosane Freire. **Os Povos Indígenas e a Constituinte...** *Op. Cit*, p.178.

⁵⁵⁴ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), pp.161-162. In: Idem, p.188.

⁵⁵⁵ Cf. CIMI. **Porantim**. Jun.1987:14. In: Idem, pp.193-194.

(...) Todo esse tempo, nós **vivíamos em paz**, de pescaria e de caçada, **com nossos costumes indígenas**. (...) [Nelson Saracura (Pataxó)⁵⁵⁶] (Grifei).

(...) Queria também falar a nossa língua Yanomami, para acreditar que sou Yanomami verdadeiro mesmo. (...) Eu falo a nossa língua, eu canto sou pajé, falo mais a nossa língua do que o português. O português é outra língua, não sei falar bem. Uso melhor a nossa língua. (...) [Davi Yanomami⁵⁵⁷] (Grifei).

(...)... **nós somos uma língua só, somos caiapó** (...). [Krumare Kayapó⁵⁵⁸] (Grifei).

(...) **É preciso** (...) **preservar as matas e a cultura do índio; a língua, o artesanato**, para valorizar mais o índio como pessoa (...) [Pedro Kaingang⁵⁵⁹] (Grifei).

(...) ... discutimos o reconhecimento e **respeito às organizações sociais e culturais dos povos indígenas**. (...) ... sabemos que no Brasil existem vários idiomas, mas que o idioma principal é o que nós falamos, e os que os índios falam não são reconhecidos. Existem **várias nações indígenas com várias línguas diferentes**. Achamos que deve ser reconhecido pelo Estado brasileiro esta característica da Nação **multilíngue**. (...) ... achamos também de vital importância para nós, das comunidades indígenas, a **inclusão das línguas indígenas na nova Constituição** ... (...) Hoje nós sabemos que **ela não é reconhecida oficialmente** e para nós ela representa muito, ... (...). [Valdomiro Terena⁵⁶⁰] (Grifei).

(...) Eu tenho usado o **meu botoque**, minha vida, meu documento. **Minha orelha é documento também**. (...) [Raoni Mentuktire (Kayapó)⁵⁶¹] (Grifei).

Na necessidade de garantia da terra enquanto território:

(...) Então eu gostaria que nossa terra fosse demarcada porque nossa terra é nossa vida, **a terra indígena é nossa vida**, é dela que nós vivemos; nós não sabemos viver na cidade, a cidade não faz bem. (...) [Nelson Saracura (Pataxó)⁵⁶²] (Grifei).

(...) ... nós vivemos marginalizados, escravizados, porque não temos nossa demarcação da terra Macuxi, que é uma área que estamos lutando há muito tempo, (...) área única Raposa-Serra do Sol. (...) O que precisamos é ter nossa terra, porque **nossa terra é a nossa vida**, porque nós vivemos em cima dela. (...) [Gilberto Macuxi⁵⁶³] (Grifei).

(...) Então, na minha área do Yanomami, estamos todos sofridos porque **está cheio de garimpeiro entrando e invadindo as nossas terras, e a mineração também** está levando os maquinários para fazer estradas, e também fico muito triste porque os militares fizeram a vila militar em Surucucu. (...) [Davi Yanomami⁵⁶⁴] (Grifei).

⁵⁵⁶ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), p.157. In: Idem, p.178.

⁵⁵⁷ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), pp.158-159. In: Idem, p.181.

⁵⁵⁸ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), p.159. In: Idem, p.182.

⁵⁵⁹ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), pp.159-160. In: Idem, p.184.

⁵⁶⁰ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), pp.160-161. In: LACERDA, Rosane Freire. **Os Povos Indígenas e a Constituinte...** *Op. Cit.*, p.187.

⁵⁶¹ Cf. CIMI. **Porantim**. Jun.1987:14. In: Idem, p.194.

⁵⁶² Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), p.157. In: Idem, p.178.

⁵⁶³ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), pp.157-158. In: Idem, pp.178-179.

⁵⁶⁴ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), pp.158-159. In: Idem, p.181.

(...) ... agora a terra está pouca para índio, igual casa de pombo, tá marcada, mas **onde índio vai caçar? Onde índio vai fazer festa? Onde ele vai fazer roça?** Tem que marcar uma terra maior para índio, índio também tá aumentando, não é só branco que está aumentando, índio também. **Índio vai crescer, vai aumentar, cadê a terra?** Não dá, **tem que marcar maior, não apertado**, tem que marcar mais longe, vai marcar **mais longe de branco**. (...) [Krumare Kayapó⁵⁶⁵] (Grifei)

(...) Nós perguntamos: será que só essa terra serve para nós? **E o futuro das crianças?** Será que eu não precisaria de um espaço maior para acomodação dessas crianças? [Pedro Kaingang⁵⁶⁶] (Grifei)

(...) O índio detém o usufruto da terra e ele realmente precisa da terra, porque **é na terra que o índio planta, é da terra que o índio retira a sua alimentação. Quer dizer, é da terra que também o índio faz seu lazer** (...). ... achamos que a prioridade principal está na demarcação e garantia das terras indígenas. (...) [Valdomiro Terena⁵⁶⁷] (Grifei)

Na ideia de um horizonte de futuro também próprio, e na preocupação com os riscos que corre este futuro, pela possibilidade de desintegração gerada pelo contato:

(...) Quero **que o povo indígena resida, durante todo tempo** que eles viveram **em seus locais, com seus costumes e sua tradição**. (...) [Gilberto Macuxi⁵⁶⁸] (Grifei)

(...) Nós **continuamos índio**, nós **não queremos mudar para o mundo do branco**. (...) **Queremos ficar lá só com o povo indígena, sem misturar com os brancos**, porque se misturar morar juntos com os brancos traz muitos problemas, muitos mesmo, muita doença, prejudica nossa saúde, prende gente, por isso nós índios não queremos isso. (...) [Davi Yanomami⁵⁶⁹] (Grifei)

(...) ... achamos que **deve ser preservado, também, a maneira e o costume das comunidades indígenas**. (...) [Valdomiro Terena⁵⁷⁰] (Grifei)

(...) Nós pedimos às autoridades aqui presentes, que realmente vão se empenhar na Constituição, que defendam os direitos do povo indígena, porque **se não defenderem os nossos direitos, brevemente seremos lembrados na História em bibliotecas**, e nós não queremos que aconteça isso... (...) [Hamilton Kaiowá⁵⁷¹] (Grifei)

(...) A pergunta, que já foi aqui discutida e que hoje é muito preocupante é: **qual é o nosso destino daqui pra frente?** O índio, (...) precisa que os Constituintes reconheçam o massacre dos seus antepassados; hoje, precisamos estar atentos **para que isso não mais aconteça no futuro**. (...) [Antônio Apurinã⁵⁷²] (Grifei)

(...) Eu não quero que acaba a vida do nosso índio, eu não quero que acaba a cultura do índio. **Eu quero que índio continua a vida do avô, o pai, a mãe:**

⁵⁶⁵ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), p.159. In: Idem, p.183.

⁵⁶⁶ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), pp.159-160. In: Idem, p.184.

⁵⁶⁷ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), pp.160-161. In: Idem, p.186.

⁵⁶⁸ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), pp.157-158. In: LACERDA, Rosane Freire. **Os Povos Indígenas e a Constituinte...** *Op. Cit.*, p.180.

⁵⁶⁹ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), pp.158-159. In: Idem, p.181.

⁵⁷⁰ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), pp.160-161. In: Idem, p.187.

⁵⁷¹ Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), pp.161-162. In: Idem, p.188.

⁵⁷² Cf. Assembléia Nacional Constituinte (Atas das Comissões), p.162. In: Idem, p.189.

pintar, passar urucum, dançar... isso que eu quero. (...) [Raoni Mentuktire (Kayapó)⁵⁷³] (Grifei)

Na leitura das falas indígenas apresentadas durante a fase das audiências públicas perante as Subcomissões temáticas, se pode perceber claramente o desejo de autonomia, através da eliminação do histórico controle tutelar exercido pelo Estado, ao mesmo tempo em que se reivindica deste a adoção de medidas destinadas à proteção de seus territórios e integridade física. Os indígenas se auto-definiram enquanto nações, mas a luta pelo reconhecimento da identidade nacional das coletividades indígenas e, portanto, do caráter plurinacional do Estado, não fez parte da bandeira de luta da UNI.

É por isso que Zanotta Machado entende a Constituinte de 1987/1988 foi um espaço onde a compreensão dos indígenas enquanto nações emergiu, embora não tenha sido assumida em sua dimensão política mais profunda por parte do movimento indígena como um todo:

Os movimentos indígenas brasileiros se consideram representantes das Nações Indígenas no espaço político das negociações com o Estado brasileiro. No plano legal, quando do momento da Constituinte em 1988, entenderam como essencial para sua autonomia, o reconhecimento da plena cidadania, o reconhecimento dos direitos territoriais e do usufruto exclusivo do solo e do subsolo, a demarcação das terras e o respeito às suas organizações sociais e culturais. Trata-se, portanto, do entendimento de direitos coletivos no interior da abrangência do Estado Brasileiro, **onde a idéia de nações indígenas está presente mas não chega a conformar uma idéia forte de Estado plurinacional**⁵⁷⁴ (Grifei.).

Este episódio da discussão em torno da questão da plurinacionalidade no âmbito da ANC de 1987/1988 nos leva a concluir pela existência de fortes indícios no sentido da consciência, no plano local de cada comunidade, de uma identidade do tipo étnico-nacional de que fala Connor, mas que aparentemente não se traduz, em termos discursivos, em reivindicações por mudanças na estrutura político-administrativa do Estado, capaz de dar materialidade a uma conformação plurinacional.

Na Comissão de Sistematização, o primeiro anteprojeto, produzido no mês de julho de 1987, excluiu aquele dispositivo recebido da Comissão da Ordem Social, que reconhecia o caráter “pluriétnico” da sociedade brasileira e as formas de organização próprias das “nações” indígenas. Embora o Cimi tivesse tentado resgatar aquela formulação mediante emenda subscrita pelo Constituinte José Carlos Saboia (PMDB-MA), o esforço não logrou êxito. No

⁵⁷³ Cf. CIMI. **Porantim**. Jun.1987:14. Idem, p.194.

⁵⁷⁴ MACHADO, Lia Zanotta. **Comunitarismo indígena e modernidade: contrastes entre o pensamento brasileiro e andino**. Série Antropologia nº 169. Brasília: UnB, 1994; p.6.

Projeto de Constituição da Comissão de Sistematização, enviado ao plenário da ANC, a referência às “nações” indígenas apareceu apenas no dispositivo relativo ao uso de línguas maternas no ensino escolar, não havendo mais qualquer previsão quanto ao reconhecimento das *formas próprias de organização* das “nações” indígenas. Além disso, no mesmo Projeto é só nas disposições transitórias, do dispositivo relacionado ao ensino de história do Brasil, que aparece uma referência à *pluriétnicidade*: “O poder público reformulará, em todos os níveis, o ensino de história do Brasil, com o objetivo de contemplar com igualdade a contribuição das diferentes etnias para a formação multicultural e pluriétnica do povo brasileiro”⁵⁷⁵. Ou seja, os índios não eram reconhecidos como nações, possuidoras de formas próprias de se organizar, e a identidade pluriétnica era assunto apenas para os livros de História.

Todavia, a possibilidade de resgate da proposta da plurinacionalidade retornava a partir daquele momento, com a abertura do prazo para oferecimento de Emendas ao Projeto da Comissão de Sistematização, o que poderia ocorrer tanto por parte dos constituintes quanto mediante apresentação de emendas subscritas por um determinado conjunto de cidadãos, as chamadas “Emendas Populares”. O Cimi preparava-se então para apresentar à Comissão de Sistematização a Emenda Popular dispendo sobre “As Nações Indígenas”, com 44.171 assinaturas coletadas em todo o país⁵⁷⁶, quando o jornal “O Estado de São Paulo” desencadeou a sua campanha contra a entidade. Através de sucessivas matérias especiais o jornal afirmava que a proposta de reconhecimento das nações indígenas era uma forma de implantar no Brasil um conceito de *soberania restrita*, que mais tarde resultaria na *internacionalização das terras indígenas e de seu subsolo*, em benefício de interesses de mineradoras estrangeiras⁵⁷⁷.

A suposta denúncia do “Estadão”, que, como mencionamos anteriormente, desaguou na criação de uma CPMI contra o Cimi em plenos embates constituintes, teve seu primeiro efeito prático na ANC, no teor retrógrado do primeiro Substitutivo do Relator da Comissão de Sistematização, o Constituinte Bernardo Cabral (PMDB-AM). O Substitutivo desconsiderava totalmente as contribuições recebidas do anteprojeto da Comissão da Ordem Social, e, além de fazer desaparecer do texto qualquer referência às “nações” indígenas, resgatava conceitos

⁵⁷⁵ Brasil. ANC. **Projeto de Constituição da Comissão de Sistematização**. Julho de 1987. In: GAIGER, Julio. “Informe Constituinte” n.º 18. Brasília: Cimi, 13-14.jul. 1987 (mimeo). Cf. LACERDA, Rosane Freire. **Os Povos Indígenas na Constituinte...**, *op cit.*, p.92

⁵⁷⁶ Por exigência do art. 24 do Regimento Interno da ANC as Emendas deveriam conter o mínimo de 30 mil assinaturas de eleitores brasileiros, e o patrocínio de no mínimo três entidades associativas legalmente constituídas, que deveriam se responsabilizar pela idoneidade das assinaturas, ou seja, nome completo e legível, endereço completo e número do título eleitoral.

⁵⁷⁷ Cf. LACERDA, Rosane Freire. **Os Povos Indígenas na Constituinte...**, *op cit.*, p.92-96.

historicamente ultrapassados como “posse imemorial” e “estágio de aculturação”⁵⁷⁸, duas das principais marcas do paradigma assimilacionista com o qual se pretendia romper.

Neste contexto de retrocesso, em 12 de agosto de 1987 eram protocoladas junto à presidência da Comissão de Sistematização as Emendas Populares do Cimi, dispendo sobre as “Nações Indígenas”⁵⁷⁹, e da UNI, sobre as “Populações Indígenas”⁵⁸⁰. Como se pode ver no teor da Emenda Popular apresentada pela UNI⁵⁸¹, não houve qualquer alteração quanto ao seu distanciamento original em relação à ideia da plurinacionalidade do Estado Brasileiro. Aliás, ali nem mesmo o Estado aparecia como pluriétnico, característica atribuída apenas à sociedade, deixando-se assim de se questionar a falsa homogeneidade étnica e cultural presente nas próprias bases estruturais do Estado. As Emendas foram defendidas oralmente no plenário da Comissão de Sistematização em 4 de setembro de 1987. Na ocasião, argumentou o constituinte José Dutra (PMDB-AM), contrapondo-se ao reconhecimento das nações indígenas, que:

Isso seria negar a luta, **seria negar todo o passado de luta de nossos ancestrais**, daqueles como os bandeirantes, que invadiram o Oeste, buscando dilatar a nossa fronteira, preservando os nossos interesses, **para que hoje tivéssemos um País deste tamanho, falando a mesma língua, o mesmo idioma**, de norte a sul e de leste a oeste⁵⁸². (Grifei)

Em 18 de setembro, quatorze dias após a defesa das Emendas Populares, o Relator da Comissão de Sistematização, constituinte Bernardo Cabral, apresentava o texto do segundo substitutivo ao Projeto da Comissão, ampliando os retrocessos do substitutivo anterior agora ao incluir entre os bens das unidades da federação as “terras dos extintos aldeamentos”, categoria extraída de fins do século XIX, que faria desaparecer por completo as terras dos povos indígenas das regiões Nordeste e Sudeste do País⁵⁸³. Ou seja, os Substitutivos do Relator,

⁵⁷⁸ Brasil. ANC. **Projeto de Constituição. 1.º Substitutivo do Relator**. 26 de agosto de 1987. In: GAIGER, Julio. “Informe Constituinte” n.º 21. Brasília: Cimi, 31 ago. 1987; p.2. Cf. LACERDA, Rosane Freire. **Os Povos Indígenas na Constituinte...**, *op cit.*, pp.96-99.

⁵⁷⁹ Protocolada como Emenda n.º 39, tinha como entidades responsáveis o Cimi, a Associação Nacional de Apoio ao Índio (Anai/RS), com sede em Porto Alegre – RS, o Movimento de Justiça e Direitos Humanos (MJDH), com sede em Porto Alegre – RS, e a Operação Anchieta (OPAN), com sede em Cuiabá – MT.

⁵⁸⁰ A Emenda n.º 40 tinha como entidades responsáveis, além da UNI, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), com sede em São Paulo – SP, a Coordenação Nacional dos Geólogos (Conage), com sede em Goiânia – GO, e a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), com sede em São Paulo – SP.

⁵⁸¹ UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS. **Proposta de Emenda Popular ao Projeto de Constituição. Capítulo das Populações Indígenas**. Cf. LACERDA, Rosane Freire. **Os Povos Indígenas na Constituinte...**, *op cit.*, p.101.

⁵⁸² BRASIL. ANC (Ata das Comissões). Comissão de Sistematização. **Ata da 23.ª Reunião Extraordinária** (04.09.1987), p.564. Disponível em: < <http://www.congresso.gov.br/anc88/> > (Acessado em 25.10.2008). Cf. LACERDA, Rosane Freire. **Os Povos Indígenas na Constituinte...**, *op cit.*, p.105.

⁵⁸³ Brasil. ANC. **Projeto de Constituição. 2.º Substitutivo do Relator**. 26 de agosto de 1987. In: GAIGER, Julio. “Informe Constituinte” n.º 24. Brasília: Cimi, 21 set. 1987; p.3. Cf. LACERDA, Rosane Freire. **Os Povos Indígenas na Constituinte...**, *op cit.*, pp.106-108.

além de em nada aproveitavam os debates e formulações aprovados anteriormente na fase das Subcomissões e Comissões temáticas, e muito menos as Emendas Populares apresentadas pelos cidadãos, acolhia teses superadas e até mesmo derrotadas nas fases anteriores da discussão temática específica.

Em 22 de outubro de 1987, na CPMI do Cimi, o Deputado Ronan Tito (PMDB-MG) apresentou o seu relatório, concluindo como falsas as acusações à entidade divulgadas pelo “Estadão”. O prejuízo, contudo, já havia ocorrido, através dos dois substitutivos do Deputado Bernardo Cabral.

Para a proposta do reconhecimento das “nações” indígenas tais substitutivos significaram o fim da linha. Daí em diante os esforços tanto do movimento indígena quanto dos setores alinhados à defesa da causa estariam concentrados na tentativa de se minimizar ou reverter os prejuízos gerados pela postura autoritária do Relator, prejuízos esses que não eram poucos, e poderiam significar um retrocesso de mais de cem anos no que diz respeito ao tratamento constitucional dado à questão indígena no país. Isso significava que já não mais seria possível restaurar o debate em torno de uma tese avançada como a da questão da plurinacionalidade do Estado brasileiro.

Mesmo com o relatório do Deputado Ronan Tito na CPMI do Cimi e a extinção dos seus trabalhos por decurso de prazo em maio de 1988, e até mesmo após a promulgação da Constituição Federal de 1988, as acusações do “Estadão”, de a defesa dos direitos indígenas consistir em pretexto para um complô visando a internacionalização da Amazônia, passariam a assombrar os debates em torno da questão indígena no país. Denúncias tendo como base documentos periciados e considerados forjados pelo Relatório da CPMI do Cimi, reaparecem de tempos em tempos, através de matérias requentadas em jornais, e em mensagens apócrifas sempre em circulação em listas de E-mail e em redes sociais, que acabam levando a inflamados discursos no Congresso Nacional, contra os perigos da internacionalização da Amazônia e da desintegração do território nacional brasileiro, travestidos em defesa de direitos indígenas.

As teses do Segundo Substitutivo do Deputado Bernardo Cabral relativas ao capítulo “Dos Índios”, bem como aos capítulos “Do Meio Ambiente” e “Da Família, Criança, Adolescente e Idoso”, acabaram não sendo objeto de votação no plenário da Comissão de Sistematização, cujos trabalhos se encerraram na noite de 14 de novembro de 1987 sem que houvesse tempo hábil para a sua discussão e votação, tendo o prazo se esgotado após se rejeitar por 49 a 43 votos o requerimento para a prorrogação da sessão. Assim, os textos daqueles

capítulos foram enviados à apreciação do Plenário da ANC, com a mesma redação dada pelo problemático 2.º Substitutivo do Relator Bernardo Cabral⁵⁸⁴.

Durante os meses seguintes, até outubro de 1988, sucessivas delegações indígenas manteriam uma intensa vigília nos corredores do congresso e gabinetes dos constituintes e lideranças partidárias, na tentativa de lograr a reversão dos prejuízos causados pelo texto do Substitutivo Bernardo Cabral, aprovado por decurso de prazo na Comissão de Sistematização. As votações, a partir daquele momento, ocorreriam em dois turnos no Plenário da ANC, levando à necessidade de um esforço intenso de articulação política envolvendo o contato direto das lideranças indígenas de todo o país com os constituintes.

No resultado final se conseguiu não apenas eliminar as problemáticas propostas do Substitutivo Bernardo Cabral, que faziam a questão indígena retroceder aos parâmetros assimilacionistas do século XIX, como também aprovar formulações mais avançadas. Contudo, nem os termos “plurinacional”, nem “pluriétnico”, nem “nações” indígenas seriam mais reivindicados, nem teriam vez no texto final aprovado.

3.3. Os caminhos da Plurinacionalidade na Constituinte Boliviana de 2006/2009.

Como vimos em tópico anterior (2.2), no ano de 2002 a IVª Marcha das organizações indígenas e camponesas das terras baixas a La Paz, reivindicando direitos no plano da “soberania popular, território e recursos naturais”, acabara se transformando ao longo de seu trajeto numa marcha em prol de uma Assembleia Constituinte.

Tratava-se na verdade de uma reação ao projeto de reforma constitucional já em discussão no Parlamento, que, tal como se pensara na experiência da Constituinte brasileira de 1987-1988 –, teria como ponto de partida as contribuições de um “*Consejo Ciudadano*”, ou comissão de “*ciudadanos ‘notables’*”, a um poder constituinte reformador composto exclusivamente por representantes eleitos pela via político-partidária.

Além de rechaçar a ideia de simples revisão, entendendo ser necessária uma nova Carta constitucional, as cerca de trinta organizações comunitárias e sindicais, indígenas e camponesas que compunham a Marcha⁵⁸⁵, incluíam em sua pauta o apelo à convocatória de uma

⁵⁸⁴ Cf. LACERDA, Rosane Freire. **Os Povos Indígenas na Constituinte...**, *op cit.*, p.108-109.

⁵⁸⁵ Participaram da IVª Marcha e subscreveram a sua plataforma pró-constituinte as seguintes organizações: Cidob, FNMCB “BS”, MST-B, CIOEC, CPESC, COPIM, OICH, CICOL, CICC, CIP-SJ, CICHIPA, CIPABA - VELASCO, CICHAR – ROBORÉ, Central de Comunidades Indígenas de San Miguel de Velasco, CIRPAS, CANOB, Subcentral de la Etnia Indígena Canichana, Territorio Indígena Multiétnico (TIM – Beni), Central Departamental de Trabajadores del Campo de Santa Cruz, Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Pando, Federación Única de Trabajadores Campesinos de Cochabamba, Federación Departamental de Mujeres Campesinas de Cochabamba, Federación Departamental de Mujeres Campesinas

Constituinte que, além de originária, contasse “*con participación de todos los sectores sociales sin la exclusiva mediación de los partidos políticos*”. Mas apesar de sua composição predominantemente indígena e camponesa, em um de seus comunicados divulgados durante o percurso até La Paz, a Marcha expressava o desejo de “*una Asamblea Constituyente en la que tengan participación los sectores sociales*”, e não apenas indígenas e camponeses:

*En Bolivia, además de indígenas, originarios y campesinos, hay mucha gente que también está excluida de las decisiones. Por eso nuestra MARCHA propone una Asamblea Constituyente con participación de todos los sectores sociales, no solo de indígenas, originarios y campesinos*⁵⁸⁶. (Grifei.)

Movendo-se na contramão da posição pró reforma defendida principalmente pelos setores urbanos, a marcha e sua demanda por uma Constituinte originária e participativa era objeto de duras críticas, vindas da imprensa, intelectuais e meios jurídicos, como o apontam os depoimentos abaixo transcritos, obtidos nos trabalhos de sistematização do *Pacto de Unidad*⁵⁸⁷:

*Quando realizamos las marchas para pedir una AC, fuimos criticados por el Colegio de Abogados de Santa Cruz, dos decían que nosotros estábamos locos porque según los abogados no teníamos argumentos para pedir una AC, y dijimos que nosotros estamos pidiendo un cambio de estructura del Estado y que esto significaba para las organizaciones un reto...*⁵⁸⁸. (Grifei.)

*La marcha del 2002 parecía para nosotros una esperanza; para muchos había sido en ese momento una idea trasnochada; hasta había sido una idea trotska, una idea que no tenía sentido; muchos nos llamaban vagos: “en vez de marchar por qué no van a trabajar”, nos decían. Y bueno para nosotros era una esperanza por la cual estábamos apostando, para que efectivamente esa Bolivia que excluía y marginaba tendría que cambiar con una Bolivia que incluya y unifique a todos los bolivianos, y la idea de nosotros en la marcha del 2002 fue eso*⁵⁸⁹ (Grifei.).

3.3.1 “Pacto de Unidad”

A partir daí seriam estreitadas as relações entre os povos do oriente e do ocidente boliviano, culminando, em setembro de 2004 no “*Encuentro Nacional de Organizaciones Indígenas, Campesinas y Originarias*”, em Santa Cruz de la Sierra, na criação do “*Pacto de*

de Santa Cruz, Central Única de Trabajadores Campesinos del Norte de Santa Rosa del Sara (Santa Cruz), Federación Única de Trabajadores Campesinos de Vaca Diez (Beni), Central Guayaramerín de Trabajadores Campesinos (Beni), Federación Campesina Regional Madre de Dios (Pando), Movimiento Sin Tierra (Gran Chaco) e Movimiento Sin Tierra (Santa Cruz). Cf. GARCÉS, Fernando (Coord.) **El Pacto de Unidad y el Proceso de Construcción de una Propuesta de Constitución Política del Estado**. La Paz, 2010, p.31.

⁵⁸⁶ “Comunidad del 29 de mayo del Comité de Coordinación de la marcha”. In: GARCÉS, Fernando. *Op. Cit.*, p.34.

⁵⁸⁷ Que aqui denominaremos simplesmente de “Pacto”.

⁵⁸⁸ Depoimento (25.nov.2009) de Marisol Solano, Secretaria de Comunicação da CPESC, Santa Cruz de la Sierra. In: GARCÉS, Fernando. **El Pacto de Unidad...** *Op. Cit.*, p.33.

⁵⁸⁹ Depoimento (05.nov.2009) de Silvestre Saisari, dirigente do MST-B, Santa Cruz de la Sierra. In: GARCÉS, Fernando. **El Pacto de Unidad...** *Op. Cit.*, p.32.

Unidad”, aglutinando Cidob, CSUTCB, Conamaq, *Asamblea del Pueblo Guaraní* (APG), *Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia* (CSCB), *Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”* (FNMCIOS “BS”)⁵⁹⁰, *Confederación de Pueblos Étnicos de Santa Cruz* (CPESC). O Pacto reunia ainda o *Movimiento Cultural Afrodescendiente*, a *Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunitarios de Agua Potable* (ANARESCAPYS) e o *Movimiento Sin Tierra* da Bolivia (MST).

Desde o início das tratativas acerca da possibilidade de criação do Pacto em torno de uma plataforma única dos setores populares para a Constituinte, as dificuldades decorrentes das múltiplas visões e perspectivas históricas já eram visíveis, como na reunião realizada em Santa Cruz, em novembro de 2003. Ali, segundo Ostria,

*... se presentaban diferencias y distancias. Unos, como la CSUTCB a la cabeza de Felipe Quispe, propugnaban una Asamblea Comunitaria, capaz de modificar de raíz la estructura societal de corte colonial; la CIDOB apostaba también por una democracia directa sin partidos y por una Asamblea Constituyente capaz de erradicar el modelo económico neoliberal; la CPESC, la principal protagonista en la marcha del 2002, la consideraba un escenario con participación mayoritaria indígena capaz de acoger sus ancestrales demandas de tierra y territorio; el CONAMAQ, en tanto la concebía por intermedio de la organizaciones tradicionales y respetando sus propios procedimientos de elección – usos y costumbres – a quienes se encargarían de abordar los temas de tierra, territorio y poder desde la perspectiva indígena*⁵⁹¹.

Apesar da obtenção de um acordo comum, as tensões internas entre as diversas organizações e identidades coletivas seriam uma constante, levando sempre à necessidade de ajustes internos.

Mas no próprio espírito da diversidade, o Pacto procurou deixar claro, em sua proposta de convocatória de uma Assembleia Constituinte, que diferentemente do modelo de participação excludente até então adotado pelo Estado, estava trabalhando com o princípio da inclusão, expresso nos compromissos de que “*Los excluidos no vamos a excluir a los excluyentes*” e “*Una Constituyente de todos, con todos y para todos*”⁵⁹². Neste sentido, propunha que a Constituinte refletisse “*la diversidad regional, social, pluricultural y multiétnica del país, además de garantizar la equidad de género y la participación de la población joven*”, o que seria viabilizado mediante a adoção de um sistema que combinasse dois modelos de escolha dos constituintes, o liberal clássico e os métodos tradicionais de

⁵⁹⁰ A antiga FNMC – BS, que agora havia acrescentado a expressão “Indígenas Originárias” ao “Campesinas”.

⁵⁹¹ OSTRIA, Gustavo Rodríguez. “**La Larga Marcha de la Asamblea Constituyente**. In: QUINTANILLA, Juan Carlos Pinto (Coord.). *Enciclopedia Histórica Documental del Proceso Constituyente Boliviano*. Tomo I, Vol. 1. p.130-131.

⁵⁹² GARCÉS, Fernando. *El Pacto de Unidad... Op. Cit.*, p.36.

escolha das comunidades originárias: a eleição “*en circunscripciones electorales mediante sufragio universal y por representación directa a través de usos y costumbres originarias*”⁵⁹³. O Pacto propunha também, como mecanismo de transparência e controle social, a realização de assembleias territoriais nas respectivas circunscrições eleitorais, onde os constituintes pudessem “*informar y consultar a sus mandantes sobre los contenidos de la nueva CPE*”⁵⁹⁴.

Encaminhada à Comissão Mista de Constituição do Congresso nacional, a proposta de representação indígena teria, segundo Garcés, sido inicialmente aceita, não sendo contudo contemplada na Lei de Convocatória aprovada pelo Congresso. Promulgada em 6 de março de 2006, a *Ley Especial de Convocatória de la Asamblea Constituyente* (LECAC) determinou simplesmente que os representantes constituintes seriam “*elegidos mediante voto universal, directo y secreto*”⁵⁹⁵, fazendo cair por terra a demanda do Pacto, de representação própria das comunidades indígenas segundo seus usos e costumes, e mantendo a sua subordinação à via do sufrágio universal através da vinculação político-partidária.

Como grande parte das organizações do Pacto constituíam bases sociais do MAS-IPSP⁵⁹⁶, a alternativa encontrada pelo movimento a fim de garantir sua participação na Constituinte foi a das candidaturas individuais através da sigla, o que possibilitou, nas eleições de julho de 2006, a escolha, por aquela via, da maioria dos constituintes identificados como “indígena originários”.

Para Xavier Albó, o próprio fato da eleição de representantes dos setores populares, entre os quais os indígenas, como constituintes, já consistiu por si só em um feito excepcional:

*La elección misma de los constituyentes, el 2 de julio 2006, es un hito dentro de este movimiento. Una cosa es elegir a una persona como Evo, que puede ser una figura excepcional (...) y otra, ver la gran cantidad de gente de base que, por una elección general y popular, ha pasado a ser protagonista de la tarea fundamental de ‘refundar Bolivia’*⁵⁹⁷.

No levantamento que realizou sobre o perfil dos constituintes, o mesmo autor encontrou que “*55,8% se autodefinem como miembros de algún pueblo originario: 31,8% quechuas, 16,9% aymaras y 7,1% de otros pueblos, entre los que hay 6 chiquitanos, 4 mojeños, 4 tacanas y 1 guaraní, guarayo, itonama y joaquiniano*”⁵⁹⁸. Ou seja, das 255 cadeiras da AC, mais da

⁵⁹³ GARCÉS, Fernando. *El Pacto de Unidad... Op. Cit.*, p.37.

⁵⁹⁴ Idem, p.38.

⁵⁹⁵ **Ley 3.364, de 6 de Marzo 2006.** Ley Especial de Convocatória de la Asamblea Constituyente. art.3.º.
Disponível em: < <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/normas/buscarg/ley%20N/page:19> >.

⁵⁹⁶ Que aqui denominaremos apenas por “MAS”.

⁵⁹⁷ ALBÓ, Xavier. **Movimientos y Poder Indígena en Bolivia, Ecuador y Perú.** Cípcá, La Paz, 2008, p.96.

⁵⁹⁸ Idem, pp.96-97.

metade foram ocupadas por constituintes identificados com algum grupo étnico “originário”. Segundo Shavelzon, em seu registro etnográfico da Constituinte, no cômputo geral a composição da AC “era a mais diversa”, com “representantes de grêmios, intelectuais, donas de casa”, enquanto a representação indígena representava, mais especificamente, “o ingresso de pobres, comerciantes varejistas, trabalhadores, pequenos produtores do campo, etc.”⁵⁹⁹.

Como observou Albó, esta variedade na composição da AC, aliada à forte presença dos setores populares rurais, “*ha sido criticada por muchos por no ser gente culta ni tecnicamente preparada*”⁶⁰⁰. Cito como exemplo a crítica de Rocabado, para quem a ideia de uma constituinte originária tinha como um dos obstáculos o fato de que “*la gran mayoría de los asambleístas no tenían ni la formación necesaria, ni la intención de llevar a cabo un conjunto de deliberaciones racionales y democráticas*”⁶⁰¹. No entanto a fuga dos parâmetros clássicos de composição do corpo constituinte seria exatamente a sua força e o seu diferencial em relação ao que até então ali se desenvolvera em termos de constitucionalismo, o que teria, segundo Albó, sido objeto de reconhecimento por determinados setores não relacionados ao MAS-IPSP:

*Al preguntar a Guillermo Richter, constituyente del MNR, qué consideraba los mayores logros de esta Constituyente, respondió sin titubear: “un logro fundamental... fue la participación democrática e inusual e lo largo del proceso... Allí estuvo toda la diversidad cultural del Estado boliviano. Fue muy gratificante encontrarse con un nivel de representatividad tan variado. Es un hecho inédito, (...) Será muy difícil volver a transformar a Bolivia por vía de cambios a la Constitución sin tomar en cuenta estos niveles de representación tan variados, democráticos, populares y diversos como lo que se vivió en la Asamblea Constituyente. Ese es un logro central”*⁶⁰².

A partir da promulgação da LECAC e seus termos frustrantes às propostas do Pacto, suas organizações dedicaram-se a uma intensa agenda de debates e consultas internas, de âmbito local, regional e nacional, com vistas à elaboração de uma plataforma comum de propostas à Constituinte. Segundo Shavelzon, “Quem mais apostava na Assembleia Constituinte (...) eram as organizações indígenas das terras baixas, que a tinham demandado já na marcha dos povos em 1990”⁶⁰³, mas o Pacto envolveu o esforço comum e coletivo também

⁵⁹⁹ SHAVELZON, Salvador. **A Assembleia Constituinte da Bolívia: Etnografia do Nascimento de um Estado Plurinacional**. 2010. 592f., il. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ / Museu Nacional. Rio de Janeiro, 2010; p.121-122.

⁶⁰⁰ ALBÓ, Xavier. **Movimientos...** *Op. Cit.*, p.98.

⁶⁰¹ ROCABADO, Franco Gamboa. **Dilemas y Conflictos sobre la Constitución en Bolívia: Historia Política de la Asamblea Constituyente**. La Paz: Konrad Adenauer Stiftung; 2009; p.30.

⁶⁰² ALBÓ, Xavier. **Movimientos...** *Op. Cit.*, p.99.

⁶⁰³ SHAVELZON, Salvador A. **A Assembleia Constituinte...** *Op. Cit.*, p.6.

das organizações das terras altas (sobretudo Conamaq, CSUTCB e “Bartolinas⁶⁰⁴”) na elaboração da proposta, que ao longo dos trabalhos da AC seria apresentada em duas versões.

Numa metodologia que espelhava a ideia da construção democrática “*desde abajo*”, o trabalho de elaboração da primeira proposta do Pacto durou três meses, indo de encontros regionais e nacional de organizações camponesas, indígenas e originárias, a reuniões da comissão técnica e reuniões junto às comunidades⁶⁰⁵. Sobre as dificuldades enfrentadas pelas organizações nesta tarefa, disse Jacinto Herrera, Secretário Executivo da *Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Santa Cruz “Apiaguaiki Tumpa”* (FSUTCSC-AT):

Era un trabajo muy duro; mucha gente y dirigentes del campo no tenían idea de cómo comenzar, pero las ideas nacieron desde las comunidades. La gente hace nacer desde las propias necesidades del pueblo, hace nacer la propuesta en esas jornadas populares que se realizaron. Se fue recogiendo las propuestas de las comunidades, de la dirigencia sindical. La necesidad fundamental fue a partir de los maltratos que vivíamos los campesinos como si nosotros fuésemos animales, desconocidos por las autoridades, las leyes que existen en la CPE, las injusticias. A partir de eso dijimos que hay que plantear reformas a la Constitución y muchos decíamos que hay que cambiar la CPE para una nueva CPE, y quienes van a cambiar son los representantes de los pueblos indígenas campesinos que sepan vivir en la pobreza, son los que van a decir cuáles son las necesidades para la construcción de un estado plurinacional⁶⁰⁶. (Grifei.)

Tratava-se de um esforço de reavaliação, refinamento e sincronização daquilo que já vinha sendo proposto ao longo do tempo pelas diversas organizações, agora articuladas no Pacto. Segundo Garcés, os principais temas em discussão referiam-se a “modelo de estado”, “ordenamento territorial e autonomias”, “recursos naturais”, “terra e território”, “representação política” e “direitos”⁶⁰⁷. Cada um deles expressava as distintas concepções dos respectivos atores políticos, resultantes dos diferentes processos históricos vivenciados.

As dificuldades de composição durante o processo eram inúmeras mas, conforme Justino Leño, do Conamaq, acabavam superadas: “*No ha sido de la noche a la mañana pero se ha llegado, hemos tenido que llegar a una concertación, se han armado mesas de diálogo, de interpretación y tal vez escuchar a algunos analistas*”⁶⁰⁸.

A questão do modelo de Estado, que constituía o eixo central da proposta do Pacto, passara também por uma complexa afinação. Na perspectiva de um modelo de Estado que

⁶⁰⁴ Modo como são conhecidas as componentes da Federação Nacional de Mulheres Camponesas “Bartolina Sisa”, assim denominada em homenagem à líder rebelde de 1780, companheira de Tupak Katari.

⁶⁰⁵ GARCÉS, Fernando. *El Pacto de Unidad... Op. Cit.*, pp. 43 e ss.

⁶⁰⁶ Entrevista concedida em 26.novembro.2009. In: GARCÉS, Fernando. *El Pacto de Unidad... Op. Cit.*, p.43.

⁶⁰⁷ GARCÉS, Fernando. *El Pacto de Unidad... Op. Cit.*, p.67.

⁶⁰⁸ Entrevista concedida em 21.dez.2009. In: GARCÉS, Fernando. *El Pacto de Unidad... Op. Cit.*, p.72.

espelhasse a diversidade das identidades coletivas ali presentes, dificuldades em torno de uma formulação começavam já na diversidade de denominações auto atribuídas pelas organizações do Pacto. Enquanto CSUTCB e “Bartolinas” se auto identificavam enquanto campesinos(as) ou “originários(a)”, os componentes do Conamaq se auto identificavam enquanto “nações”, e as organizações das terras baixas como “indígenas”, “povos” e “etnias”. Segundo Garcés,

la definición de ‘nación’ no era asumida por las organizaciones de la CIDOB debido al componente numérico de la diversidad cultural que representa: los pueblos indígenas de tierras bajas tienen dificultad de reconocerse como naciones debido a la reducida población que, en muchos casos, los conforman. En cambio, los quechuas, aymaras y guaraníes sí se auto reconocían como naciones originarias o indígena⁶⁰⁹.

Conforme Shavelzon, esta nova categoria fora uma aquisição dos debates havidos no Terceiro Encontro Nacional de Organizações Camponesas Indígenas Originárias rumo à Assembleia Constituinte (*Minka Abya Yala por Bolivia hacia la Asamblea Constituyente*), realizada em junho de 2006. Ali, “se alçou o acordo de utilizar ‘o sujeito dos três nomes’, indígena originário camponês, como maneira de superar as discussões da reclamação do CONAMAQ à CSUTCB por sua identidade camponesa⁶¹⁰. A solução encontrada para esta diversidade de visões no movimento demonstrou, no nosso entendimento, que contrariamente à ideia de uma indisposição destes segmentos para uma compreensão mútua e debate racional, havia ali a capacidade de inclusão das diferentes identidades e perspectivas históricas em torno da construção de um projeto comum.

Essa nova categoria, que por acordo comum passa a ser denominada “nações e povos indígenas originário campesinos”, assumiu então a condição de um novo ator, social, político e jurídico, que na expressão de Sousa Júnior, poderíamos denominar de “sujeito coletivo de direito”, aquele sujeito que, mobilizado por justiça social, realiza a “conjugação entre o processo das identidades coletivas, como forma do exercício de suas autonomias e a consciência de um projeto coletivo de mudança social a partir das próprias experiências”⁶¹¹. Um sujeito que, elaborando “um quadro de significações culturais de suas próprias experiências, ou seja, do modo como vivenciam suas relações, identificam interesses, elaboram

⁶⁰⁹ GARCÉS, Fernando. *El Pacto de Unidad... Op. Cit.*, p.72.

⁶¹⁰ SHAVELZON, Salvador. *A Assembleia Constituinte... Op. Cit.*, p.107.

⁶¹¹ SOUSA JR. José Geraldo. “Movimentos Sociais – Emergência de novos Sujeitos: O Sujeito Coletivo de Direito”. In: SOUTO, Cláudio & FALCÃO, Joaquim. *Sociologia & Direito*. 2.^a Ed. São Paulo: Pioneira, 1999.

suas identidades e afirmam direitos”⁶¹², emerge enquanto conjunto formado por distintas identidades, unidas por laços históricos comuns de resistência anticolonial e de proposição de um novo projeto de Estado, firmado em bases descoloniais. Como um novo sujeito coletivo, ele emerge e dá concretude a um sujeito histórico que sempre esteve presente nas lutas de resistência dos povos indígenas desde o início do processo de conquista e colonização europeia.

Outra dificuldade enfrentada pelo Pacto na formulação de uma proposta de modelo de Estado consistia na compreensão do significado da própria ideia de “plurinacionalidade”, lançada pelo Pacto como a plataforma central da constituinte. Desde o início várias organizações trabalhavam com a perspectiva da plurinacionalidade como característica do país, ou seja, *da sociedade* boliviana, mas a sua visão enquanto característica *do Estado* constava apenas na proposta da CSUTCB, desde as suas teses políticas de 1983⁶¹³.

A principal diferença entre as duas propostas estava em que, enquanto a primeira implicava apenas no reconhecimento da heterogeneidade na formação sócio-cultural e étnica da população, a segunda, defendida pelos kataristas⁶¹⁴, levava a que essa diversidade seria *constitutiva* das próprias bases axiológicas e estruturais do Estado. Assim, ao invés de refletir uma identidade étnico-cultural determinada, dando ao Estado um perfil homogêneo, uninacional e monista, capaz apenas de algumas concessões à diversidade por ele reconhecida, o Estado deveria ter a sua própria organização em termos jurídicos e políticos, assim como seus princípios, objetivos e finalidades, constituídos por aquela diversidade que, para tanto, deveria ser alçada à condição de “plurinacional”. Assim, à pergunta “*Qué és un Estado Plurinacional?*”, posta no debate entre as organizações do Pacto, a resposta foi a de que:

...el Estado Plurinacional es un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos, reafirmando, recuperando y fortaleciendo nuestra autonomía territorial, para alcanzar la vida plena, para vivir bien, con una visión solidaria, de esta manera ser los motores de la unidad

⁶¹² SOUSA JR. José Geraldo. **Direito como liberdade: o Direito achado na rua: experiências populares emancipatórias de criação do Direito**. 2008. 338 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008; p.271.

⁶¹³ “... *queremos una liberación definitiva y la construcción de una sociedad plurinacional y pluricultural que, manteniendo la unidad de un Estado, combine y desarrolle la diversidad de las naciones aymara, quechwa, tipiguaraní, ayreode y todas las que la integran. No puede haber una verdadera liberación si no se respeta la diversidad plurinacional de nuestro país y las diversas formas de autogobierno de nuestros pueblos.*” [CSUTCB, **Tesis Política**. II Congreso Nacional (1983). In: Silvia CUSICANQUI. *Op. Cit.*, p.241.]

⁶¹⁴ Segundo GARCÉS, “*el fuerte posicionamiento katarista influyó para hablar de naciones sin hacer la diferencia entre la nación boliviana y las naciones originarias*”, à diferença do que ocorria no debate equatoriano, que distinguia entre a “nação” equatoriana e as “nacionalidades” indígenas. GARCÉS, Fernando. **El Pacto de Unidad...** *Op. Cit.*, p.68.

*y el bienestar social de todos los bolivianos, garantizando el ejercicio pleno de todos los derechos*⁶¹⁵ (Grifei.).

Esta compreensão sobre o modelo plurinacional de Estado desaguaria nas demais temáticas trabalhadas pelo Pacto. Assim, por exemplo, na perspectiva de “*romper la verticalidad del actual Estado, su estructura de poder*” e construir “*un nuevo Estado desde ‘abajo’*”⁶¹⁶, propunha-se o reordenamento territorial do Estado com base nas “autonomias indígenas originárias y campesinas” (AIOC) e nas “*autonomías interculturales urbanas*”, que comporiam o nível local da organização político administrativa do Estado⁶¹⁷. A discussão envolveu uma articulação conceitual entre as diferentes concepções das organizações das terras altas e das terras baixas. Enquanto estas últimas (sobretudo CIDOB) tinham a “autonomia” como parte de seus reclamos históricos, as primeiras (CSUTCB, CONAMAQ e “Bartolinas”) trabalhavam com a ideia de “autodeterminação”, vendo a “autonomia” como conceito ligado a demandas étnicas minoritárias e ao poder liberal e colonial das unidades departamentais, agora em evidência com a demanda de autonomia posta pelas elites empresariais da “*media luna*”⁶¹⁸.

A divergência, conforme Garcés, foi contornada com a formulação baseada na proposta da APG, de que “*La autonomía indígena originaria y campesina es la condición y el principio de libertad de nuestros pueblos y naciones como categoría fundamental de descolonización y autodeterminación*”⁶¹⁹. Contemplava-se então a “autonomia” não como um fim em si mesmo mas como um mecanismo de viabilização da “autodeterminação”.

O modelo plurinacional de Estado refletia-se também na proposta de um Poder Legislativo unicameral, formado por uma Assembleia Legislativa de caráter “Plurinacional”, composta com a participação direta de representantes das nações e povos indígenas originários e campesinos, escolhidos mediante seus usos e costumes e normas e procedimentos próprios. Além disso, com base nas possibilidades oferecidas pela Convenção 169 da OIT e pela

⁶¹⁵ Pacto de Unidad. “**Qué es un Estado Plurinacional?**”. Publicado na Primeira versão da proposta do Pacto, apresentada à AC em 05.agosto.2006. In: GARCÉS, Fernando. **El Pacto de Unidad...** *Op. Cit.*, p.71.

⁶¹⁶ PACTO DE UNIDAD, Primera versión de la propuesta del. “**Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente**”. Sucre, 5 de agosto de 2006. Cap. II, ítem 3. In: GARCÉS, Fernando. **El Pacto de Unidad...** *Op. Cit.*, p.151.

⁶¹⁷ *Idem*, Cap. II, ítem 2, p.151.

⁶¹⁸ Região composta pelos Departamentos de Pando, Beni, Santa Cruz e Tarija.

⁶¹⁹ GARCÉS, Fernando. **El Pacto de Unidad...** *Op. Cit.*, p.73. Dizia a formulação original da APG que “*La autonomía indígena es la condición y el principio de libertad de nuestro pueblo que impregna el ser individual y social como categoría fundamental de antidominación y autodeterminación,...*”. ASAMBLEA DEL PUEBLO GUARANÍ. **Ore Ñemongeta. Propuesta hacia la Asamblea Constituyente – Parte 1**. Chaco Boliviano, mayo del 2006, p.8.

Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas⁶²⁰, focava na concepção coletiva de direitos, especialmente aqueles ligados à utilização dos recursos naturais e, neste sentido, sobre a necessidade de consulta prévia e possibilidade de poder de veto sobre projetos governamentais considerados lesivos aos interesses das comunidades.

Em sua etapa final a proposta foi submetida à “*Asamblea Nacional de las organizaciones indígenas, originarias, campesinas, mujeres Bartolina Sisa, colonizadores y afrobolivianos*”, realizada na cidade de Sucre de 3 a 5 de agosto de 2006⁶²¹. Além de dar a sua aprovação final ao texto formulado pelo Pacto, a Assembleia formalizou uma espécie de *termo de compromisso*, no qual os Constituintes vinculados ao movimento comprometeram-se formalmente não só com a defesa da proposta ali aprovada, mas também com a permanente articulação com as organizações e prestação de contas às mesmas⁶²².

Os compromissos ali firmados expressam, no nosso entendimento, uma tentativa de se fazer resgatar e garantir, num certo sentido, o espírito daquela proposta original apresentada pelo Pacto, de mandatos vinculados àquele novo sujeito coletivo denominado “*naciones y pueblos indígenas originario campesinos*” e não apenas às agremiações político-partidárias. A iniciativa pode ser vista também como medida inspirada no princípio “mandar obedecendo”, expresso no ponto 5 da Declaração de Princípios da *Frente Zapatista de Liberación Nacional* (FZLN)⁶²³. Num certo sentido remete-nos também a Gramsci, em sua concepção de intelectual

⁶²⁰ Apesar de a Declaração só vir a ser aprovada pela Assembleia Geral da ONU em 29 de junho de 2006, o seu texto já era objeto de conhecimento e inspiração junto às organizações indígenas originárias campesinas.

⁶²¹ Para uma visão resumida da trajetória do Pacto e sua proposta, veja-se o vídeo documentário “**El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una Constitución Política del Estado**”. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=c2ELc8r3X7k> >.

⁶²² Dizia a “**Acta de Compromiso de Asambleaístas: La Asamblea Nacional de las organizaciones indígenas, originarias, campesinas, mujeres Bartolina Sisa, colonizadores y afrobolivianos efectuada en la ciudad de Sucre los días 3 al 5 de agosto de 2006, reunida a efectos de consensuar la primera versión de la propuesta para una nueva Constitución política del Estado para conocimiento del pueblo boliviano resuelve lo siguiente: **Primero.** Por mandato de la magna Asamblea Nacional, la propuesta es entregada a los **constituyentes orgánicos** a objeto de que en sesiones de la Asamblea Constituyente esta sea considerada y defendida en las respectivas comisiones de trabajo. **Segundo.** Los constituyentes expresan su compromiso de **trabajar en coordinación con nuestras organizaciones sociales** para la elaboración de la nueva constitución política del estado, efectuando consultas a las organizaciones respecto a los temas que pudieran afectar la consolidación de sus derechos fundamentales en su condición individual y colectiva. **Tercero.** Las organizaciones sociales y los constituyentes orgánicos expresamos la voluntad de **coordinar estrategias y acciones** para la defensa de dicha propuesta. **Cuarto.** Las organizaciones sociales **vigilaremos el accionar de los constituyentes para garantizar la refundación de Bolivia**, en el marco de un Estado Plurinacional, pluricultural, pluriétnico y plurilingüe bajo los principios de reciprocidad, justicia social, tolerancia, complementariedad y solidaridad. En constancia de este compromiso, los constituyentes y representantes de las organizaciones sociales firmamos al pie de la presente acta. (...)**”. (Grifei) (Cf. GARCÉS, Fernando. **El Pacto de Unidad... Op. Cit.**, p.136.)

⁶²³ “5.- *El Frente Zapatista de Liberación Nacional asume como principio fundamental el de mandar obedeciendo que se opone a la relación mando - obediencia que viene desde el Poder y que busca filtrarse a toda la sociedad. El FZLN propone a toda la nación adoptar este principio como base de todas las relaciones sociales y políticas en México*”. (Cf. < <http://www.felipemoreno.com/SubcomandanteMarcosdesdeaquidesde> >.

orgânico. Os constituintes, na medida em que escolhidos em suas comunidades por suas *capacidades dirigentes e técnicas* podem também ser vistos enquanto intelectuais organicamente produzidos naqueles espaços, como seus *construtores, organizadores ou persuasores permanentes* e por isso mesmo com eles compromissados⁶²⁴.

Pela metodologia adotada em sua elaboração, gestada desde as comunidades locais, a proposta do Pacto é vista como a *“mejor elaborada y de mayor consenso entre las organizaciones campesinas e indígenas del país”*⁶²⁵, com um grau de legitimidade junto àquelas organizações bem maior do que aquelas apresentadas pelas próprias agremiações partidárias majoritárias:

...el Movimiento al Socialismo (MAS) presentó su propuesta “Refundar Bolivia, para vivir bien”⁶²⁶ y, por su parte, Poder Democrático y Social (PODEMOS) su “Proyecto de Constitución Política. Constituyente para la gente”. En ambos casos se trataba de propuestas elaboradas a nivel cupular, sin participación ampliada de las organizaciones campesinas indígenas del país⁶²⁷.

Entregue à AC em 5 de agosto, a proposta do Pacto intitulada *“Por un Estado Plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas, originarias y campesinas”*⁶²⁸, *“fue tan influyente que el propio MAS la asumió parcialmente, y muchas partes de su contenido fueron objeto de debate central dentro de la Asamblea Constituyente”*⁶²⁹.

Apesar de construídas coletivamente e a partir de um movimento amplo de forças representativas de um espectro social numericamente majoritário, as propostas do Pacto não encontrariam trânsito fácil no âmbito da Assembleia Constituinte. Muito pelo contrário⁶³⁰.

[elDF.html](#)>. Versão integral em Português disponível em <http://www.nodo50.org/insurgentes/textos/zapa_tismo/01quepensam.htm>).

⁶²⁴ GRAMISCI, Antonio. **Os Intelectuais e a Organização da Cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982, pp.4 e 8.

⁶²⁵ **“Proposta de Constitución”**. Disponível em: <<http://www.gobernabilidad.org.bo/piocs/asamblea-constituyente/propuesta-de-constitucion>>.

⁶²⁶ MAS-IPSP. **“Refundar Bolivia para vivir bien. Propuesta para la Asamblea Constituyente”**. Disponível em: <<http://constituyentesoberana.org/info/?q=node/70>>.

⁶²⁷ **“Proposta de Constitución”**. *Op. Cit.*

⁶²⁸ **Primera Versión de la Propuesta del Pacto de Unidad. Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente**. Sucre, 5 de agosto de 2006. In: GARCÉS, Fernando. **El Pacto de Unidad...** *Op. Cit.*, pp.143 e ss.

⁶²⁹ **“Proposta de Constitución”**. *Op. Cit.*

⁶³⁰ Com sua preocupação centrada na ideia de refundação do Estado *“desde abajo”* pela via da plurinacionalidade, a proposta do *Pacto de Unidad* contrastava fundamentalmente com a da sigla “Poder Democrático y Social” (PODEMOS), uma coligação de entidades sociais e empresariais de perfil ideológico liberal conservador, criada em 2005 por Jorge “Tuto” Quiroga Ramírez, dando sequência à Acción Democrática Nacionalista (ADN), criada em 1979 pelo ex-ditador Hugo Banzer, de quem fora vice-presidente no período de 1997 a 2001. Principal sigla partidária de oposição ao MAS e ao governo Morales, a coligação

Desde sua instalação a AC foi palco de tensões extremas entre dois projetos distintos e antagônicos, que anos antes já eram apontados por Reinaga como representativos de duas Bolívias inconciliáveis – a do colonizador e a do colonizado. Assim, enquanto o movimento indígena originário campesino, com o apoio do MAS-IPSP apostava numa constituinte originária, com poderes para refundar o país mediante a construção de um Estado plurinacional, as forças neoliberais, capitaneadas pela sigla PODEMOS, insistiam numa constituinte meramente reformadora, cujos poderes se limitassem a garantir o regime autônomo dos departamentos da região da “*media luna*”.

3.3.2. *Assembleia Constituinte*

Instalada em 6 de agosto de 2006 na cidade de Sucre, numa cerimônia em praça pública que contou com um desfile de centenas de indígenas de diversos povos vindos das terras altas e das terras baixas, a Assembleia Constituinte boliviana foi marcada até o fim pelas fortes tensões entre aqueles dois projetos históricos de país – colonialidade e descolonialidade. Ela seria, conforme Martinez Dalmau, um dos assessores do MAS, um processo constituinte “heterodoxo”, mais acidentado e mais longo que aquele que se iniciaria pouco depois no Equador. Em sua opinião, “*pocos procesos constituyentes en el mundo se han caracterizado por las dificultades en su desarrollo y resolución como el caso boliviano de 2006-2009*”⁶³¹.

Esta tensão se refletiu inicialmente, na longa fase de discussão e votação do Regimento Geral da Assembleia⁶³², através da “queda de braço” entre MAS e PODEMOS em torno da natureza da Constituinte e do sistema de votação para aprovação das propostas. Enquanto o MAS, pressionado sobretudo pelo Pacto, defendia a ideia de que a sociedade já havia autoconvocado um poder constituinte de natureza originária, apto a refundar o Estado e, portanto, não sujeito ao poder constituído, PODEMOS e partidos afins queriam uma constituinte limitada sobretudo à questão das autonomias departamentais. Só no final de setembro de 2006 a natureza originária seria aprovada⁶³³, enervando e deixando inconformada

“PODEMOS” conquistou 60 das 255 cadeiras da AC, sendo a principal força opositora às mudanças pretendidas pelo Pacto de Unidade. Em sua visão liberal, a proposta de PODEMOS mantinha a estrutura tradicional do Estado boliviano, onde, na perspectiva de um multiculturalismo liberal, buscava a acomodação, subalterna, das populações indígenas e afrobolivianas.

⁶³¹ DAUMAL, Rubén Martínez. “**Los Nuevos Paradigmas Constitucionales de Ecuador y Bolivia**”. La Tendencia. Revista de Análisis Político n.º 9, Quito, marzo-abril 2009, p.37.

⁶³² Fase que duraria de 15 de agosto de 2006 a 14 de fevereiro de 2007, com a votação e aprovação do art. 70 do Regimento, exigindo, sob intensa pressão de PODEMOS e outras siglas de oposição, a maioria de dois terços para a aprovação dos artigos do novo texto constitucional. Cf. PODEMOS. **Proyecto de Constitución Política del Estado: Constituyente para la Gente**. Propuestas para el Debate. La Paz: Julho de 2006.

⁶³³ O caráter originário da Constituinte só veio a ser aprovado na sessão de votação do art. 1.º do Regimento Geral, em 28 de setembro de 2006, por 159 votos contra 80 contrários. [Cf. QUINTANILLA, Juan C. P. (Coord.). *Enciclopedia...*; *Op. Cit.*, Tomo I, Vol.1, p.813.]

a bancada de PODEMOS, que a partir dali daria demonstrações explícitas de tentativa de bloqueio à AC. Segundo Rocabado, a atitude “abstencionista” da oposição liderada por PODEMOS, que marcaria todo o processo constituinte, seria uma forma de expressar a sua reprovação ao MAS “*por haber aprobado el carácter originario de la Constituyente, lo cual era interpretado como un atentado contra la institucionalidad democrática y el conjunto de los poderes constituidos como el Congreso (...) y el Poder Judicial*”⁶³⁴.

O clima de tensão atingiria também as Comissões temáticas⁶³⁵, cujo trabalho recebimento de propostas através de audiências públicas e “encontros territoriais” envolviam a realização de sessões nos departamentos. Na região da “*media luna*” as mobilizações pró-autonomias departamentais lideradas pelos setores agro-empresariais e extrativistas, tiveram as sessões das Comissões como alvos de frequentes bloqueios e atos de violência⁶³⁶.

Dentre as 21 Comissões temáticas, a “Visão País” era considerada a mais estratégica para o movimento indígena originário. Em seu relatório, que refletia o acolhimento às propostas do Pacto, estava “o coração do Estado Plurinacional, com sua caracterização; os princípios e valores; a inclusão de símbolos pátrios; o reconhecimento de línguas e crenças espirituais; (...) a declaração do autogoverno para os povos e nações indígenas preexistentes à colônia”, etc⁶³⁷.

Por acolher integralmente as propostas do Pacto, a Comissão seria alvo de intensos ataques por parte da oposição liberal conservadora. Entre estes ataques, Shavelzon descreve as acusações de alguns constituintes do PODEMOS. O constituinte Gamal Serham

⁶³⁴ ROCABADO, Franco Gamboa. **Dilemas y Conflictos...** *Op. Cit.*, p.117.

⁶³⁵ Eram as Comissões *Visión País; Ciudadanía, Nacionalidad y Nacionalidades; Deberes, Derechos y Garantías; Organización y Estructura del Nuevo Estado; Legislativo; Judicial; Ejecutivo; Otros Órganos del Estado; Autonomías Departamentales, Provinciales, Municipales e Indígenas, Descentralización y Organización Territorial; Educación e Interculturalidad; Desarrollo Social Integral; Hidrocarburos; Minería y Metalurgia; Recursos Hídricos y Energía; Desarrollo Productivo Rural, Agropecuario y Agroindustrial; Recursos Naturales Renovables, Tierra Territorio y Medio Ambiente; Desarrollo Integral Amazónico; Coca; Desarrollo Económico y Finanzas; Fronteras Nacionales, Relaciones Internacionales e Integración; Seguridad y Defensa Nacional*. [Cf. QUINTANILLA, Juan C. P. (Coord.). **Enciclopedia...**; *Op. Cit.*, Tomo I, Vol.1, p.814-815.].

⁶³⁶ Tanto em Sucre quanto naquela região, Constituintes ligados ao MAS e aos setores indígenas e camponeses foram fustigados por frequentes manifestações de intolerância política e ódio racial. Em Sucre, por exemplo, em 1.º de setembro de 2006, um tumulto durante os debates em torno do Regimento Geral da AC, provocou a queda do constituinte Román Loaysa (MAS) na fossa do Teatro Gran Mariscal, levando-o ao estado de coma. Em Santa Cruz, no Encontro de uma das comissões, em abril de 2007, a Presidente da AC, Silvia Lazarte (MAS), foi alvo de agressões verbais por parte da Juventude Cruceñista, enquanto alguns constituintes foram agredidos física e verbalmente, como Cesar Cocarico (MAS), obrigado a beijar a bandeira de Santa Cruz, resultando na suspensão dos trabalhos por falta de segurança. Em Sucre, em 18 de julho de 2007, a Presidente Silvia Lazarte apontou a sua preocupação com o “*riesgo que están corriendo los dirigentes Campesinos, indígenas Originarios y dirigentes de sectores populares en la región de Santa Cruz*”. A escalada de violência foi tanta que na madrugada de 23 para 24 de novembro de 2007, sob risco de vida, os constituintes tiveram que deixar às pressas a cidade de Sucre⁶³⁶. [Cf. QUINTANILLA, Juan C. P. (Coord.). **Enciclopedia...**; *Op. Cit.*, Tomo I, Vol.1, p.813; Tomo III, Vol.2, p.1325-6; Tomo IV, p.57; Tomo IV, p.61.].

⁶³⁷ SHAVELZON, Salvador. **A Assembleia Constituinte...** *Op. Cit.*, p.184.

(Cochabamba), por exemplo, acusava o MAS de querer “maquiar um Estado comunista com republiquetas que seriam como *soviets* de nações, com o *soviet* maior do Poder Social”, (...) afirmava “que isto levaria ao enfrentamento entre bolivianos e bolivianas, antes que a um Estado nacional com democracia e paz”, definia a proposta como sendo de “características ‘comunistas, indígenas e totalitárias’”, e a acusava de pretender ser “um novo colonialismo aymara sobre os vales” e, numa alusão ao grupo separatista basco ETA, acusava a proposta de Estado Plurinacional de ser “uma ideia *etarra* para dividir o país”, como o comprovaria a existência de “assessores espanhóis do MAS”. No mesmo sentido, a constituinte Zulema Arza (Beni) sugeriria um complô de Cuba e Venezuela para escravizar a Bolívia, e, apontando para a presença de Shavelzon, “denunciava a presença de assessores estrangeiros do MAS”⁶³⁸. Enquanto isso, o constituinte Manfredo Bravo (Santa Cruz), acusava o projeto de excludente, deixando de fora “uma parte de bolivianos”⁶³⁹.

Uma crítica mais qualificada, contudo, vinha do constituinte Jorge Lazarte (UN – La Paz). Jurista e filósofo, Lazarte, segundo Shavelzon, via como uma “contradição explosiva” a ideia de um Estado Unitário e Plurinacional, criticava a ideia de “experimentação” constitucional, não vista “em nenhum país do mundo”⁶⁴⁰, e o fato de o projeto, segundo ele, desprezar o Estado de Direito. Comparava a proposta da afirmação da diferença étnica às propostas de Franco e Hitler, “criticava ainda a ideia de nações indígenas, e dizia ‘não existe raça aymara ou quéchua, estão misturadas e o chapéu e a *pollera*’⁶⁴¹ vêm dos espanhóis”. Com estes pressupostos, Lazarte teria, ainda conforme Shavelzon, fundamentado o relatório de PODEMOS na Comissão “*Visión País*”, no qual se “falava de Estado Constitucional de Direito,

⁶³⁸ Em diversas passagens o antropólogo argentino Salvador Shavelzon, que encontrava-se no local realizando o seu trabalho de registro etnográfico da Constituinte boliviana em razão de sua Tese de Doutorado no Brasil, chega afirmar que foi acusado por setores vinculados ao PODEMOS de ser espião do governo venezuelano, e apontado como pertencente aos quadros de “assessores estrangeiros do MAS”. A alusão aos “estrangeiros” era feita, evidentemente, à presença do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos e do jurista espanhol Rubén Martínez Dalmau.

⁶³⁹ SHAVELZON, Salvador. **A Assembleia Constituinte...** *Op. Cit.*, pp.184-185.

⁶⁴⁰ De fato, quase sempre a ideia de Estados “multinacionais” tem sido combinada com a forma federativa, e não com a do Estado unitário (Veja-se, a propósito, DIECKHOFF, Alain. **Gerir a Pluralidade Nacional**. In: A Nação em Todos os seus Estados. *Op. Cit.*, pp.171 e ss.) Esta nova combinação proposta pelo “*Pacto de Unidad*” era um dos elementos que caracterizavam esta nova experiência constitucional boliviana como inovadora e experimental. Me parece evidente que a crítica de Lazarte era dirigida tanto a Boaventura de Sousa Santos quanto a Martínez Dalmau. Em suas passagens pela Bolívia àquela época, Santos havia defendido a concepção de um Estado experimental, como expressão do próprio processo de refundação, através da ruptura com o constitucionalismo moderno eurocêntrico (Cf. SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur**. Lima: IIDS, PDTG, 2010.), ideia compartilhada por Dalmau, que atuara como assessor técnico da AC a convite do MAS.

⁶⁴¹ Vestimenta tradicional feminina, com saias rodadas, chales e um pequeno chapéu.

Democrático Social, falava de interculturalidade, liberdade, igualdade, e justiça” mas “com o castellano como único idioma oficial para todos”⁶⁴².

Ainda conforme Shavelzon, a partir dos avanços obtidos no relatório de “*Visión País*” “os setores indígenas procurariam ‘transversalizar’ o plurinacional ao resto dos relatórios”, mas esbarrariam no próprio MAS e sua “procura de consenso com a oposição”⁶⁴³.

Entregues em 13 de julho de 2007, os relatórios finais das Comissões perfaziam um texto com mais de 700 artigos. Após a sua sistematização por uma Comissão Técnica, chegou-se em setembro a um projeto mais enxuto, de 330 artigos, cujo conteúdo passaria a objeto de análise por uma comissão do MAS na Casa Argandoña (Sucre). Ali, segundo Shavelzon, um “grupo rebelde” apresentava queixas em relação às modificações efetuadas pela Comissão Técnica aos textos originais das comissões temáticas, mas “tinha reparos também em relação à proposta de plurinacionalidade”, o que aparecia sobretudo nos discursos das constituintes Ada Jiménez Lacunza (La Paz) e Magda Calvimontes (Tarija):

Magda dizia que é uma Constituição folclórica, e que a inclusão de palavras em quéchua como *Pachamama* era dizer sem que mude nada. Ada dizia que o plurinacional “não passava do reconhecimento que já tem agora” e estava contra a oficialização de 36 línguas, porque pensava que o espanhol serve para que os indígenas possam estudar e não fiquem marginalizados em reduções, “foi a língua dos colonizadores, mas passou a ser a língua de todos”. Rosália, também deste grupo, lembrava que sua mãe não queria ensinar aos filhos língua aymara⁶⁴⁴.

Enquanto os relatórios finais das Comissões eram apresentados, o novo foco de tensão e violências seria o projeto das elite sucreñas de retorno à “*capitalia plena*”⁶⁴⁵ perdida com a guerra civil de 1893. Afloravam ali os ressentimentos com os Aymara da região Paceña, devido ao massacre de jovens da cidade pelas tropas do *temivel Willca* em Ayo Ayo. Estas tensões trariam à tona, no curso do processo constituinte, o racismo e a colonialidade estruturais da sociedade e do Estado na Bolívia. Como afirmou Garcés,

Por fuera del ámbito oficial de la Asamblea, el proceso estuvo signado por una discriminación racista permanente hacia los constituyentes originarios e indígenas. Insultos, negación de casas en alquiler, negación de ingreso a restaurantes y hoteles, persecuciones y agresiones físicas acompañaron todo el desarrollo de la Asamblea. De igual manera, las confrontaciones del 11 de enero de 2007 en Cochabamba, del 24 de mayo de 2008 en Sucre y del 11 de

⁶⁴² SHAVELZON, Salvador. *A Assembleia Constituinte... Op. Cit.*, p.186.

⁶⁴³ Idem, p.186.

⁶⁴⁴ Idem, p.208

⁶⁴⁵ Sobre as agressões racistas contra os indígenas na cidade de Sucre, em maio de 2008, veja-se o vídeo “**Humillados y Ofendidos**”. (Documentário. 43 minutos. Direção César Brie. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=kyQvd9oaACY> >.)

*septiembre de 2008 en Pando fueron todas demostraciones del recrudecimiento de un racismo virulento escondido durante la década del multiculturalismo tolerante del gonismo. En los casos de Cochabamba y Pando, dichas expresiones implicaron muertes de inocentes que pagaron con su vida el precio de ser “cocaleros” o “campesinos”*⁶⁴⁶. (Grifei.)

Em Sucre, os atos de violência e intimidação puseram em risco a própria continuidade da Constituinte, cujas sessões tiveram que ser suspensas por várias semanas. Frustradas e impacientes, as organizações do *Pacto de Unidad* convocaram a realização, naquela cidade, de uma cúpula social “*con la finalidad de garantizar y defender el proceso*”⁶⁴⁷. Contudo, as perseguições aos constituintes e indígenas continuaram inviabilizando a realização das sessões.

Enquanto isso, para viabilizar a continuidade da Constituinte o governo Morales tentava, por mais de um mês, a obtenção de um acordo através da criação, em La Paz, de um Conselho Suprapartidário. Ali, dois dos pontos mais questionados pelos representantes da bancada de oposição eram as propostas de “Estado plurinacional” e de “autonomias indígenas”. Durante as negociações, segundo Shavelzon, “O MIR dizia ‘não estou convencido do Estado Plurinacional’ e o AS sugeria que fosse mais apropriado usar a expressão ‘país intercivilizatório’, para não dividir a Bolívia”⁶⁴⁸. Enquanto isso, o constituinte Guillermo Richter (MNR – Beni), “explicava que seu partido não apoiou o documento porque não compartilhava a mesma visão de Estado, ponderando que ‘elevar os povos indígenas à qualidade de nações é uma arbitrariedade conceitual que ameaça a unidade nacional’”⁶⁴⁹. Já o Constituinte Doria Medina (UN-La Paz) contava com a possibilidade de aprovação de “uma

⁶⁴⁶ GARCÉS, Fernando. . *El Pacto de Unidad... Op. Cit.*, p.27.

⁶⁴⁷ Na Cúpula, que reuniu em Sucre milhares de “*indígenas originarios campesinos*”, as organizações assumiram um conjunto de dez determinações, entre as quais (1) a de defender a AC “com a própria vida”; (2) transferir as sessões da AC para outro departamento em caso de continuidade de falta de “garantias democráticas”; e (4) rechaçar a decisão da corte superior do distrito de Chuquisaca, de obrigar a AC a discutir o tema da “*capitalia plena*” para Sucre. As organizações também denunciavam (8) as agressões e insultos aos dirigentes de organizações sociais e constituintes, assim como “*a la quema de símbolos de los pueblos indígenas originarios campesinos y la destrucción de sedes de las organizaciones sociales*”; (3) respaldavam a presidente Silvia Lazarte que “*por ser una mujer indígena de pollera fue discriminada por sectores oligárquicos racistas*”; (5) exigiram dos constituintes a devolução dos salários pelos dias não trabalhados; (9) ameaçavam adotar medidas radicais contra os “*pequeños grupos de logias fascistas*” caso continuassem a desinformar a população e a prejudicar a AC; e (10) se declaravam em estado de emergência e vigília permanente em defesa da Constituinte. [“**Hechos y resolución de la Cumbre de las Organizaciones Sociales en Sucre**”. Centro de Medios Independientes Sucre (CMI – Sucre). Indymedia Bolívia, 10.09.2007. Disponível em: <<http://bolivia.indymedia.org/node/1195>>.]

⁶⁴⁸ SHAVELZON, Salvador. *A Assembleia Constituinte... Op. Cit.*, p.224, nota 181.

⁶⁴⁹ Idem, p.244. A posição do partido, contudo, não era monolítica. A constituinte Ana María Ruiz (MNR-Beni), afirmando-se pressionada para não apoiar o MAS, declarava-se simpática à ideia do Estado plurinacional. Segundo SHAVELZON, “ela tinha sido alcaideza de Mojos, é próxima aos indígenas (...). Isso seria mais do que lógico em um país com 70% indígenas com ódio e discriminação racial. Por isso assinou, disse, sem se importar o que dissesse o seu partido”. (SHAVELZON, Salvador. *A Assembleia Constituinte... Op. Cit.*, p.247).

fusão entre as perspectivas do MAS e da minoria, sem confluir em uma visão indigenista do Estado Plurinacional, mas em uma Carta Magna Mestiça”.

Para obter o acordo, o governo pretendia que os conteúdos das propostas já votadas nos relatórios das Comissões Temáticas fossem flexibilizados e abertos à incorporação de propostas dos relatórios da Minoria (PODEMOS e afins). Assim, a proposta de acordo acrescentava um caráter “social-democrático de Direito” ao Estado Unitário Plurinacional, excluía a possibilidade de representação direta das nações e povos originários no parlamento, subordinava as autonomias indígenas aos municípios e departamentos, e quebrava a propriedade exclusiva das comunidades sobre os recursos naturais de seus territórios.

Segundo matéria do LA PRENSA, de imediato Cidob e Conamaq avaliaram a proposta de acordo como um considerável retrocesso. “*Han cambiado la esencia de nuestra propuesta*”, dizia Lázaro Tacoó, delegado da Cidob na AC. E continuava: “*si pedimos autonomías es para ya no depender de los departamentos, porque ellos no atienden nuestras necesidades. Ahora, vemos que nos están limitando a los municipios y que vamos a depender de las prefecturas*”. Ao mesmo tempo, Justino Leño, do Conamaq, afirmava que:

Poco a poco, han ido cediendo en todo, en la posibilidad de elegir a nuestros representantes de forma directa, y no hemos dicho nada. También está la propiedad de los recursos naturales. Le han puesto que esa propiedad será de todo el pueblo boliviano y hemos aceptado. Pero para las autonomías no nos han consultado y toda su esencia lo han cambiado. Eso más no podemos aceptar.⁶⁵⁰

Ainda segundo a matéria, as críticas eram rechaçadas por Isaac Ávalos, Secretário Executivo da CSUTCB. Partindo de uma perspectiva mais sindical e sem levar em conta outras possibilidades na esfera representativa, Ávalos afirmava que “*si la Constituyente o el Consejo Político ceden en la representación directa, aymaras y quechuas abarcarían todos los curules, por su presencia masiva en el país, por lo que no quedarían cupos para otros sectores, no solo indígenas*”⁶⁵¹. A matéria afirmava ainda que a representação direta teria sido vetada pelo próprio Morales, que, segundo uma fonte de confiança “*señaló que si los indígenas quieren tener representantes en el Poder Legislativo u otra instancia deben ganarse los votos*”⁶⁵².

⁶⁵⁰ “**Indígenas denuncian que la ‘supra’ frenó 4 demandas**”. La Prensa, 20.10.2007.

⁶⁵¹ Segundo SHAVELZON (op. Cit., p.75), as posições de Ávalos – um mestiço de Santa Cruz “vinculado ao comércio de terras, à Confederação de Colonizadores da Bolívia, dirigida por Fidel Surco, com uma empresa de transporte nos Yungas de La Paz” – “distavam do indianismo katarista clássico que havia fundado a central e, antes, se aproximava em suas posições a esse nacionalismo popular que deriva da revolução de 52, da que também boa porção do governo de Evo Morales fazia parte”.

⁶⁵² “**Indígenas denuncian que la ‘supra’ frenó 4 demandas**”. La Prensa, 20.10.2007.

Diante da recalcitrância da oposição, as tentativas de negociação via Conselho Suprapartidário resultaram fracassadas, deixando a todos duvidosos quanto ao futuro do processo. Nos chama a atenção uma entrevista nesse momento concedida pelo Constituinte Raul Prada (MAS-La Paz) a Salvador Shavelzon. Diante da perspectiva de concessões da bancada do MAS na tentativa de salvar a Assembleia, levando assim à não realização de um projeto descolonial, Prada afirmava que:

Para salvar o processo, era preciso aprovar e colocar em marcha mobilizações pós-constituintes que interpretem à sua maneira os artigos. Assim caminhamos no sentido da descolonização, (...), com uma apropriação plebeia do texto. Se articulando também com o governo, com uma luta no Congresso para transformar o texto em leis, em materialidade jurídica. “Simples assim: é preciso terminá-la” (...).

Além disso, conforme Shavelzon, Prada defendeu “aprovar o texto assim como está e deixar que o povo, as nações, se apropriem do texto e o usem como instrumento de luta”, pois “O que interessa é a interpretação, dizia Prada, a interpretação mobilizada em âmbito plurinacional”. Para finalizar, teria ponderado no sentido de que “já sabemos que é uma transição, agora a aposta é concluir o texto e continue essa transição”⁶⁵³.

Com o fracasso da tentativa de negociação em La Paz e a ocupação da entrada do Teatro Gran Mariscal por Estudantes universitários pró “*capitalia*”, a presidência da AC convocou a sessão plenária de votação do texto para as dependências do Liceo Militar Teniente Edmundo Andrade, junto ao histórico palácio La Glorieta. Ali, nos dias 23 e 24 de novembro de 2007, com *quorum* suficiente mas sem a presença de PODEMOS, que se recusou a comparecer, o texto foi submetido à votação e aprovado “*en grande*”, isto é, aprovado integralmente por aclamação, para posteriormente ser submetido à votação “*en detalle*” (por artigos). La fora, contudo, a divulgação de que a Constituição havia sido aprovada fez com que centenas de manifestantes pró “*capitalia*” cercassem o prédio. Sem condições de garantir a segurança dos constituintes, a polícia ordenou que fossem retirados às pressas, durante a madrugada, para fora da cidade. Alcançado ao tentar fugir, o constituinte Aymara Félix Cárdenas (CN - Oruro), ex Secretário Executivo da CSUTCB e presidente da “*Visión País*”, foi capturado, torturado e ameaçado de morte por um grupo de estudantes universitários:

Dizia que fizeram um simulacro de enforcá-lo e queimá-lo vivo, jogando gasolina. E que lembrando que ele descendia de Zárata *Willka*, poderia ser visto

⁶⁵³ SHAVELZON, Salvador. **A Assembleia Constituinte...** *Op. Cit.*, p.255.

como vingança histórica dos jovens de Sucre pelo que tinha acontecido em Ayo Ayo⁶⁵⁴.

Apesar do trauma, já em 8 de dezembro de 2007 a plenária atendeu a nova convocatória, reunindo-se desta vez em Oruro⁶⁵⁵, nas dependências da “Universidad Tecnológica”, a fim de realizar a última sessão de votação do texto, que após a fuga de Sucre havia sido trabalhado pela Comissão de Sistematização, em La Paz. Em Oruro o texto seria posto em votação novamente, desta vez “*en detalle*” e sem a presença de PODEMOS, cuja bancada comparecera ao plenário apenas para denunciar, perante a imprensa, a ilegalidade da convocatória. Após novas tensões com a bancada de Chuquissaca em razão da questão da “*capitalia*”, o problema acabou contornado e o texto foi, enfim, aprovado com grande festa por parte das organizações do Chapare, El Alto e Oruro que aguardavam no local⁶⁵⁶.

Descreve Shavelzon que neste momento participou da marcha que reuniu, emocionados, constituintes e populares até o centro da cidade:

Voavam pedaços de papel e as mãos eram dadas para caminhar juntos. (...) Os constituintes felizes, aliviados e com emoção. Havia terminado. Pablo Ortiz de Santa Cruz, jornalista cruceño que havia seguido a Assembleia desde o princípio e era bastante crítico do MAS, também chorava emocionado. No almoço Teresa Morales, assessora do governo, me chamava de pós moderno porque lhe disse que não tinha uma hipótese de investigação para explicar o processo que tinha observado. No dia 15 de dezembro, a Constituição seria entregue a Evo Morales com um marcha e festa na praça Murillo, em La Paz⁶⁵⁷.

Mas o trabalho não estava de todo concluído. O texto ainda deveria ser submetido ao referendo popular a ser convocado pelo Congresso, o que envolvia, na avaliação do MAS-IPSP, a necessidade de se chegar a um acordo com a oposição. Tal possibilidade, contudo,

⁶⁵⁴ SHAVELZON, Salvador. **A Assembleia Constituinte...** *Op. Cit.*, p.321. Hoje, como Vice-ministro da Descolonização, diz Cárdenas em entrevista: “*guardo mi ropa de ese día, camisa y pantalón ensangrentados, por si algún día puede ser testimonio en un museo de lo que fue la reacción de la derecha contra la Asamblea Constituyente*” (Cf. “**En la Constituyente me preparé para morir**”. Entrevista com Félix Cárdenas. Cambio. Periódico del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz, 28 de setembro de 2013.).

⁶⁵⁵ Devido aos acontecimentos em Sucre, o Congresso modificara o art. 6.º da LECAC, autorizando a Presidência da AC a convocar as sessões plenárias para qualquer parte do território nacional.

⁶⁵⁶ De acordo com os registros etnográficos de SHAVELZON, nesta fase há observações do constituinte Doria Medina (UN - La Paz), ora querendo a manutenção da formulação ao art. 1.º conforme o proposto no Conselho Suprapartidário, onde se definia a Bolívia como um “Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário”, ora afirmando que a formulação de determinados dispositivos indicava a intensão do governo de partido único. Em resposta, o constituinte Raúl Prada “insistia que o Plurinacional fosse na frente”, conforme o elaborado pela Comissão de Sistematização, e que aquele constituinte deveria entender que “Esta Constituição é um novo mapa institucional que abre um horizonte político novo”, sendo necessário “um estado Plurinacional com autonomias e regiões indígenas”. Já o constituinte evangélico Cleto Perez (CN – La Paz) “dizia que o reconhecimento da espiritualidade dos povos restringia a prática religiosa dos irmãos. Pedia que se explicitasse que a união era entre homem e mulher e não ‘entre pessoas’ – pois dessa maneira se aceitava a homossexualidade (...)” (SHAVELZON, **A Assembleia...** *Op. Cit.*, pp.340;341;347-348.)

⁶⁵⁷ SHAVELZON, **A Assembleia Constituinte...** *Op. Cit.*, p.357.

parecia mais distante ainda em razão dos resultados dos referendos departamentais na região da “*media luna*” onde foram aprovados os respectivos Estatutos autonômicos⁶⁵⁸.

Conforme Shavelzon, os ventos começaram a mudar a partir de 10 de agosto de 2008. Naquela data, o “referendo de revocatória de mandato”⁶⁵⁹ dava ao governo Morales uma vitória espetacular em todo o país, confirmando a legitimidade da proposta do MAS e movimentos sociais à continuidade do processo constituinte. Tal vitória, contudo, levou a oposição da “*media luna*” a intensificar a sua ofensiva na região, com atos de bloqueio de estrada e ocupação e depredação de escritórios do governo central e de organizações indígenas e não-governamentais. É em meio a tais investidas que ocorre, em 11 de setembro de 2008, o massacre de camponeses ligados ao MAS, numa emboscada que ficaria conhecida como “massacre de Pando”, e cuja responsabilidade seria atribuída ao então “Prefecto” do departamento e então integrante do *Consejo Nacional Democrático* (CONALDE), organização que reunia os principais atores governamentais e “cívicos” do projeto autonomista da “*media luna*”. É só diante de tal situação, afirma Shavelzon, que a oposição aceita a possibilidade de um diálogo com o governo em torno do novo texto constitucional, o que vem a se concretizar a partir de 18 de setembro, com a instalação, em Cochabamba, de uma mesa de diálogo entre La Paz e os governos departamentais.

Narra Shavelzon que como forma de pressionar ao fechamento do acordo,

os movimentos sociais realizavam uma importante mobilização, que se anunciava como cerco a Santa Cruz, e ameaçava recuperar as instituições ocupadas, caso os representantes civis e outros não as desocupassem. (...). Os camponeses da CSUTCB anunciavam que, aos 20 mil marchantes, se somariam 30 mil na semana seguinte se os prefectos [sic] do CONALDE não

⁶⁵⁸ Enquanto o texto recém aprovado era entregue em La Paz ao chefe do Executivo, as oligarquias da “*media luna*” anunciavam a aprovação, nos respectivos departamentos, de seus Estatutos autonômicos a serem submetidos, também, a *referendum*. Em que pese as acusações de ilegalidade e ilegitimidade feitas ao processo constituinte, os projetos de Estatuto departamentais encontravam-se, em termos de conteúdos e procedimentos de aprovação, completamente à margem de qualquer marco constitucional – vigente ou em processo de aprovação. Numa leitura rápida nos textos, que vieram a ser referendados nos respectivos departamentos em maio e junho de 2008, percebe-se claramente que seus conteúdos não se limitam a critérios de competência complementar ou residual. Neste sentido, por exemplo, o Estatuto autonômico de Santa Cruz chega a estabelecer o seu próprio rol de direitos fundamentais (art.2.º) (Cf. **Estatuto del Departamento Autónomo de Santa Cruz**. Aprovado *ad Referendum* em 04 de maio de 2008. Disponível em: <<http://www.santacruz.gob.bo/archivos/PN22102010190112.pdf>>.). Além disso, o tratamento dado às identidades “indígena originário campesinas” não possui qualquer sintonia com o modelo plurinacional de Estado, presente no texto aprovado em Oruro, ou com as propostas do *Pacto de Unidad* para o novo texto constitucional. Ficava claro que os departamentos da “*media luna*” não estariam dispostos a se submeter facilmente à Constituição Plurinacional, tida como excludente porque feita em “privilegio dos indígenas e camponeses” e em detrimento da população “mestiça”.

⁶⁵⁹ Consulta à população a respeito de sua aprovação, ou não, ao processo de mudanças que até então vinha sendo implementado pelo governo central.

concordassem com o governo em viabilizar o referendo aprobatório da Constituição⁶⁶⁰.

O cerco, porém, não chegou a ocorrer, uma vez que as forças da oposição participantes da mesa de diálogo concordaram em fechar um acordo, mas apenas e tão somente em torno do capítulo das autonomias. Encerrada a mesa na primeira semana de outubro, o governo procurou nos representantes da oposição no Congresso nacional a interlocução necessária para que um acordo relativo às demais partes do texto. Então, continua Shavelzon, “no dia 8 de Outubro, três dias depois da entrega dos resultados do diálogo de Cochabamba, o acordo continuava em um novo cenário: o Congresso Nacional, que adquiria caráter constituinte”⁶⁶¹.

Neste momento, visando pressionar o Congresso à aprovação da lei do Referendo aprobatório do novo texto constitucional, os movimentos sociais deram início a nova marcha. Partindo de Caracollo, a 200 km de La Paz, no dia 13 de outubro, a marcha, que contava com 95 organizações e cerca de 100 mil participantes, chegou a La Paz em 20 de outubro, sendo recepcionada pelo Presidente Morales e seus ministros. Durante horas todos se aglomeraram na Praça Murillo, em frente ao Congresso, até que, por volta do meio-dia, o Presidente Evo recebia e promulgava a Lei de Convocatória do *Referendo Dirimidor e Aprobatorio*, que acabava de ser aprovada pelos parlamentares⁶⁶². A Lei estabelecia para o dia 25 de janeiro de 2009 a data do referendo aprobatório da nova Constituição.

Mas nem tudo era festa. No dia seguinte, em Omasuyos, em nome do Comitê Político do MIP, *El Mallku* Felipe Quispe acusava Evo Morales e o MAS de traição:

*el gobierno ha pactado LA MODIFICACIÓN DE MÁS DE 100 PUNTOS en la nueva Constitución Política del Estado, aceptando las condiciones de la oposición, (...). Haber cedido a las exigencias de la derecha demuestra que el trabajo de los Constituyentes fue en vano, que de nada vale la voluntad popular. Evo Morales y el MAS con la derecha, han "consensuado" (es decir traicionado) en el proyecto de nueva Constitución,...*⁶⁶³

Entre as concessões à direita, vistas como ato de traição ao movimento, o documento mencionava, entre outras, a irretroatividade dos critérios relativos aos limites da propriedade

⁶⁶⁰ SHAVELZON, Salvador. *A Assembleia... Op. Cit.*, p.400.

⁶⁶¹ Idem, p.401. *Vide Ley n° 3941 del 21 octubre 2008*. Ley Interpretativa de Conversión del Congreso Nacional en Congreso Constituyente. Disponível em: < <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/normas/buscar/3941> >.

⁶⁶² SHAVELZON, Salvador. *A Assembleia... Op. Cit.*, p.407. *Vide Ley n.º 3942 del 21 octubre 2008*. Ley de Convocatoria a *Referendum* Constituyente y Dirimidor.

⁶⁶³ El Comité Político del Movimiento Indio Pachakuti – MIP. “**Evo Morales y el MAS acaban de arrodillarse nuevamente ante la derecha, los racistas y la reacción**”. Chukiyawu Marka, 21 de octubre de 2008. Disponível em: < <http://www.lahaine.org/index.php?p=33706> >.

agrária, a manutenção do Senado, a quebra da proposta de eleição parlamentar exclusivamente pela via das circunscrições locais, não partidárias, e a introdução de restrições à justiça comunitária. *El Mallku* e os Aymara do MIP não estavam sozinhos em suas queixas. Também entre muitos constituintes, sobretudo aqueles ligados ao *Pacto de Unidad*, mesclavam-se os sentimentos de frustração e dever cumprido. Mais tarde um deles, o Constituinte Raúl Prada Arévalos, assim se referiria à feitura do acordo:

*El Congreso, declarado constitucional, hará después ciento cuarenta y cuatro modificaciones, revisando ciento venti dos artículos, **empero no podrá cambiar el espíritu constituyente, la voluntad constituyente, expresada en la estructura misma de la constitución, en la visión de país y en el modelo de Estado**; manifestando esta voluntad principalmente en la parte declarativa de la Constitución y derivando consecuencias importantes en la parte orgánica de la misma*⁶⁶⁴ (Grifei.).

Mas o trabalho ainda não terminara, com as organizações tendo adiante a tarefa de mobilização pelo “*Si*” ao texto no *Referendum* de 25 de janeiro. Em sua campanha pelo “*No*”, a oposição contaria também com o apoio da ala mais conservadora da hierarquia católica. Segundo a BBC de Londres, “*Los opositores consideran que el proyecto de Constitución va en contra de la fe de los bolivianos porque pone a todos los cultos en una misma jerarquía y le quita a la religión católica la categoría de ‘religión oficial del Estado’*”⁶⁶⁵.

Em 25 de janeiro de 2009, com a presença de diversos observadores internacionais, o *Referendum* foi realizado, sem registro de incidentes, resultando na aprovação do novo texto constitucional com 61,4% dos votos, e, no “dirimidor”, com 80,65% dos votantes estabelecendo 5 mil hectares como limite máximo da propriedade agrária no país.

Finalmente, em 7 de fevereiro, na cidade de El Alto, a nova Constituição era promulgada pelo Presidente Morales, diante de uma multidão, com a presença de dezenas de organizações indígenas originárias camponesas e convidados estrangeiros.

3.3.3. Novo texto Constitucional

Apesar das modificações introduzidas no acordo do governo com setores da oposição liberal conservadora, o novo texto constitucional, formado por 411 artigos – 100 dos quais fazendo referência direta ou indireta à população indígena e camponesa – e dez “*Disposiciones*

⁶⁶⁴ ALCOREZA, Raúl Prada. “**Desiderátum en la Transición**”. Setembro de 2010. Disponível em: <<http://sucre.indymedia.org/es/2010/09/46445.shtml>>.

⁶⁶⁵ Mery Vaca. **Bolivia: la Iglesia entra a la campaña**. La Paz, Miércoles, 07.En.2009. Disponível em: <http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_7816000/7816979.stm>.

Transitórias”, é visivelmente inovador e diferenciado em relação aos textos que lhe precederam, e à tradição constitucional latino-americana de um modo geral.

A sua principal inovação está no próprio caráter plurinacional do Estado, e sua dimensão transversal. Fruto das reivindicações do movimento indígena e campesino ainda durante a sistematização dos relatórios das comissões temáticas, essa transversalidade apresenta-se como uma consequência da própria ideia de um Estado que se constitui a partir das diferentes visões e convivência participativa e horizontal daquelas identidades coletivas, e está presente em toda ou na maior parte da estrutura político-administrativa do Estado⁶⁶⁶. Além disso, está ligada ao reconhecimento da pluralidade tanto no que se refere aos sistemas jurídicos não estatais e comunitários, quanto com relação às diversas formas de deliberação e de participação política de que são portadoras tais comunidades.

Outra inovação importante, como vimos, está na figura do sujeito coletivo “*naciones y pueblos indígenas originario campesinos*” (art. 2.º), agora reconhecido como preexistente ao Estado Boliviano, senhor ancestral sobre seus territórios e titular de livre determinação. Um sujeito que emerge e dá concretude a um sujeito histórico que sempre esteve presente nas lutas de resistência dos povos indígenas desde o início do processo de conquista e colonização.

Do mesmo modo, que diz respeito à forma de governo, outra importante inovação está na quebra do monopólio da democracia meramente representativa, com a inclusão das formas “*directa y participativa*” e “*comunitaria*” (art. 11). No primeiro caso, através de “*referendo*”, “*iniciativa legislativa ciudadana*”, “*revocatoria de mandato*”, “*asamblea*”, “*cabildo*” e “*consulta previa*”. No caso da democracia comunitária, através de “*elección, designación o nominación de autoridades y representantes por normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos*”⁶⁶⁷.

A Constituição de 2009 inovou igualmente ao compromissar o Estado com um conteúdo ético-moral emanado da sociedade em suas diversas identidades (art.8.I): os princípios Aymara do *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (não sejas covarde, não sejas

⁶⁶⁶ De modo mais destacado: a) No Poder Judiciário (“*Órgano Judicial*”), através da “*jurisdicción indígena originaria campesina*” (JIOC) (arts. 190 a 192), e no “*Tribunal Constitucional Plurinacional*” (TCP) (arts. 196 a 204), composto com participação de autoridades representativas da jurisdição antes mencionada; b) no Poder Legislativo (“*Órgano Legislativo*”), através da “*Asamblea Legislativa Plurinacional*” (arts. 145 a 161) onde se assegura a participação de representantes de “*circunscripciones especiales indígena originario campesinas*” (art. 146 e 147); c) no “*Órgano Electoral Plurinacional*” (art. 205 e 206), que tem, entre seus componentes, o “*Tribunal Supremo Electoral*” onde ao menos dois dos seus sete membros sejam “*de origen indígena originario campesino*” (art. 206.II), e as “*Asambleas Legislativas Departamentales o Consejos Departamentales*”, onde se garante que ao menos um de seus membros seja pertencente “*a las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos del Departamento*” (art. 206-V). Vide Anexo Figura 3 (p.300).

⁶⁶⁷ Discorreremos sobre todas estas formas mais adiante, na Parte II.

mentiroso, não sejas ladrão), os princípios Quéchwa do *suma qamaña* (viver bem) e do *qhapaj ñan* (caminho ou vida nobre), e os princípios Guarani do *ñandereko* (vida harmoniosa), *teko kavi* (vida boa), e *ivi marãei* (terra sem mal). Na contramão da perspectiva de uma separação entre Estado e Moral, diz a Constituição que tais princípios são assumidos pelo Estado que deve cuidar de sua promoção.

Menciono também, entre as inovações da Carta plurinacional boliviana, aquilo que Pastor e Dalmau observam como “*simplicidad lingüística*”, que expressa “*la voluntad de trascender el constitucionalismo de élites hacia un constitucionalismo popular*”⁶⁶⁸ através da substituição de expressões latinas, tradicionais na linguagem jurídico-constitucional, por expressões como “*Acción de libertad*” (art. 125 e 126) e “*Acción de protección de privacidad*” (arts.130 e 131), em substituição às usuais *Habeas Corpus* e *Habeas Data*.

São inovações que convivem, no mesmo espaço constitucional, com instituições e categorias de existência anterior, ali mantidas pela força dos acordos que visavam salvar o processo de mudança. Para Shavelzon, trata-se de

... uma Constituição aberta, combinação de diferentes visões que resultou em um texto com definições estruturais construídas sob tensão, dando lugar a ambigüidades, contradições ou espaços de indefinição, propiciando –ao mesmo tempo– horizontes e formas normativas liberais, indígenas e inspiradas por projetos políticos diversos⁶⁶⁹.

Sob o ponto de vista institucional, Gargarella afirma que as experiências constitucionais das últimas décadas na América Latina têm significado mudanças ainda muito pobres, marcadas pela tendência de satisfação de demandas de curto prazo – especialmente a constitucionalização de reeleições presidenciais – e tendentes à cópia desnecessária de modelos adotados no contexto europeu. Isso significa, para o autor, que “*no hemos utilizado suficientemente – ni nosotros ni nuestros pares en el mundo – la imaginación constitucional*”. Assim, diz ele, “*nuestro sistema institucional sigue estando marcado por los mismos rasgos carentes de atractivo que lo caracterizaron desde su nacimiento*”⁶⁷⁰. Aponta, porém, duas exceções, representadas pelas Constituições de Equador (2008) e Bolívia (2009):

Con todas sus enormes imperfecciones e inconsistencias, ambos textos – y muy especialmente el de Bolivia – representan un intento de mayor innovación institucional. La nueva Constitución de Bolivia, en particular, responde

⁶⁶⁸ PASTOR, Roberto Viciano e DALMAU, Rubén Martínez. “¿Se puede hablar de un nuevo constitucionalismo latinoamericano como corriente doctrinal sistematizada?” Disponível em: <<http://www.juridicas.unam.mx/wccl/ponencias/13/245.pdf>>.

⁶⁶⁹ SHAVELZON, Salvador. *A Assembleia...* Op. Cit., p.393.

⁶⁷⁰ GARGARELLA, Roberto. *Pensando sobre la Reforma...* Op. Cit., p.88.

*además – y como pocas otras – a un objetivo principal de crucial importancia para la izquierda, que es la integración política y social de un sector mayoritario de la población – el sector indígena – tradicionalmente excluido del poder por las minorías gobernantes*⁶⁷¹.

Em seu trabalho com Courtis, ao afirmarem a importância de se analisar as novas Constituições latinoamericanas a partir de que pergunta fundamental elas vêm a responder, “*cuál es el principal mal que ellas vienen a remediar*”, respondem, no caso da Bolívia, que “*Pocos temas resultan más cruciales y parecen más justificados (...) que el de la marginación indígena. En tal sentido, es un mérito del constituyente boliviano el haber salido a la búsqueda, y el de haberle hecho frente, a dicha decisiva cuestión*”⁶⁷².

Mais adiante, ao colocarem o constitucionalismo como *locus* da explicitação de uma “filosofia pública”, que no caso da Constituição Norte Americana tem como fonte os *Federalist Papers* e seu ideário individualista/elitista, os autores chamam a atenção para o fato de que é nas Constituições Equatoriana (2008) e Boliviana (2009) que aparecem mais claramente uma “nova filosofia” pública, como se pode observar nas referências de ambas “*a la Pacha Mama y a sus tradiciones milenarias*”, ou na referência preambular da Constituição do Equador à “*pretensión de construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, y el sumak kawsay*”⁶⁷³.

No Brasil, Wolkmer e Almeida perceberam que

a Constituição boliviana de 2009, ainda que não seja resposta definitiva e resultado de uma radical transformação das relações sociais no país, **possui elementos outros que trazem, definitivamente, o rosto e cosmovisão do outro, do excluído latino-americano, para dentro das estruturas de poder, remodelando todo o Estado** que, por isso, se conforma como Plurinacional, realizando uma mudança transcendental no padrão de poder – a colonialidade – pelo menos no que diz respeito a uma de suas importantes faces: a diferença racial⁶⁷⁴ (Grifei.).

Porém, na avaliação das organizações que compuseram o Pacto de Unidade o texto promulgado, diante dos acordos com a oposição, deixaram-no distante tanto do que havia sido proposto pelo Pacto (agosto de 2006), quanto do que fora aprovado pela AC em Oruro (dezembro de 2007). Embora a plurinacionalidade tenha sido contemplada, as concessões feitas

⁶⁷¹ GARGARELLA, Roberto. **Pensando sobre la Reforma...** *Op. Cit.*, p.88

⁶⁷² GARGARELLA, Roberto e COURTIS, Christian. **El nuevo constitucionalismo latinoamericano: promesas e interrogantes**. Santiago de Chile: Naciones Unidas, 2009. Serie Políticas Sociales n.º 153; p.11.

⁶⁷³ Idem, p.21.

⁶⁷⁴ WOLKMER, Antônio Carlos e ALMEIDA, Marina Correa de. “**Elementos para a Descolonização do Constitucionalismo na América Latina: o pluralismo jurídico comunitário-participativo na Constituição boliviana de 2009**”. *Crítica Jurídica*, v. 35, p.43, 2013.

ao setores liberais da região da meia lua, como por exemplo a reintrodução dos conceitos de nação e nacionalidade *boliviana* e de “República da Bolívia”, em nome da garantia de aprovação do novo texto, teria roubado daquela ideia a sua essência, conformando assim uma pluralidade “moderada, domesticada”, “amansada e controlada pelo poder constituído”. Assim, segundo as organizações do Pacto, estes foram “*los límites y los resabios del multiculturalismo estatal y del desesperado intento de retener el formato del Estado-nación*”⁶⁷⁵.

Como se pode perceber, na avaliação final do texto construído e promulgado as visões expressas pelos analistas parecem bem mais otimistas que a opinião do próprio movimento indígena originário campesino. A frustração manifesta por parte de tais setores a partir do Pacto reflete distintas perspectivas. Se para os analistas a concepção plurinacional que foi possível assumir no novo texto representa uma grande ousadia e avanço no contexto de uma cultura jurídica monista, individualista e apegada à segurança jurídica em detrimento da justiça social, da pluralidade de fontes jurídicas e da pluralidade de sujeitos coletivos, do ponto de vista das comunidades e organizações dos povos e nações indígenas originário campesinos, ela representou uma descolonialidade *quase* atingida, aquém das expectativas. Ou seja, a perspectiva de que a busca pela descolonialidade integral não foi concluída, e seguirá no horizonte das projeções de sua *praxis* política.

3.4. Os caminhos da Plurinacionalidade na Constituinte Equatoriana de 2007 / 2008.

Como vimos antes (2.2), enquanto o segmento majoritário do movimento indígena equatoriano, reunido em torno da Conaie, assumiu uma plataforma política questionadora das estruturas sociais, políticas e econômicas vigentes, com ênfase nas relações étnico-raciais de poder na sociedade e Estado equatorianos, a Fenocín, embora abarcando a questão da diversidade indígena e negra, manteve-se limitada à perspectiva de corte classista, pautada pelos partidos de esquerda. O confronto entre as duas forças estaria presente ao longo do processo constituinte de 2007-2008, no enfrentamento de dois projetos distintos: de um lado a busca pelo Estado plurinacional, no horizonte da descolonialidade, e, do outro, a luta pela tolerância cultural e igualdade material, circunscrita ao horizonte dos avanços históricos da modernidade ocidental. Também vimos (3.1), que no Equador a Constituição de 1998, ao romper com a perspectiva integracionista reconhecendo o Estado como “*pluricultural e multiétnico*”, havia inserido o constitucionalismo naquele plano definido por Fajardo como “pluricultural”. Para a Conaie, mesmo com os avanços obtidos em 1998 no rastro da grande

⁶⁷⁵ GARCÉS, Fernando (Coord). *El Pacto de Unidad...*, *Op. Cit.*, p.30.

rebelião de *Inti Raymi* (1990), que levara à obtenção pelo MUPP de 10% das cadeiras naquela Constituinte, o movimento ainda não havia atingido o seu objetivo de reconhecimento do caráter plurinacional do Estado. No processo de 1998, segundo Albó,

la CONAIE, experta ya en movilizar a su gente, decidió “impulsar una asamblea Nacional Constituyente Alternativa de la población” bajo el lema “todas las voces a la Constituyente”. Organizaron entonces una “caminata por el Estado plurinacional” que recorrió todas las provincias del corredor andino desde el extremo sur y el extremo norte confluyendo todos hacia Quito. En cada lugar instalaban sesiones – una especie de mini parlamentos populares – con la población, indígena o no, para ir formulando las bases fundamentales de una propuesta surgida del pueblo. Una vez en Quito, conformaron comisiones de síntesis que en tres meses concluyeron una “Constitución del pueblo”, que fue la propuesta presentada y discutida por Pachakutik al interior de la Asamblea Constituyente⁶⁷⁶. (Grifei)

Já naquela época a Conaie apresentava a proposta de reconhecimento do Equador como Estado “*plurinacional, soberano, social de derecho, independiente, de democracia participativa, pluricultural, solidario, con equidad de género, descentralizado y unitario*”, tendo “*el castellano y el kichwa*” como “*idiomas oficiales de relación intercultural*” e “*los demás idiomas de las nacionalidades*” como “*oficiales en las regiones y áreas de su uso*” (art. 1.º)⁶⁷⁷. Contudo, naquele momento a correlação de forças na Constituinte, extremamente desfavorável à pluri-nacionalidade, não permitiu avançar além do ponto da pluri-culturalidade.

Quando em outubro de 2005, diante da grave crise institucional vivida pelo Estado o então presidente Alfredo Palacio declarou a intenção de convocar uma consulta popular a respeito de uma nova Constituinte, a ideia contou imediatamente com o rechaço das mais variadas siglas partidárias com presença no Congresso. Diante dos desgastes e do desprestígio das instituições, vistas como controladas por uma “partidocracia” envolvida em diversos escândalos de corrupção e práticas clientelistas, a proposta original de Palacios, em sua tentativa de aproximação com os setores populares, limitava a 50% os assentos dos partidos na Constituinte, oferecendo a outra metade a representantes da sociedade civil.

De imediato a Conaie, através de seu então presidente, o Saraguro Luis Macas, foi a público lembrar que a ideia de uma Constituinte de ampla participação popular já fazia parte de suas lutas desde o grande levante de *Inti Raimy*: “*la Asamblea Constituyente no es una cosa nueva, la venimos discutiendo en el movimiento indígena desde 1990, durante los 25 años de retorno a la democracia aquí no ha habido la Asamblea Constituyente que exige el movimiento*

⁶⁷⁶ ALBÓ, Xavier. *Movimientos y poder... Op. Cit.*, p.137.

⁶⁷⁷ CONAIE. *Asamblea Nacional Constituyente del Pueblo. Proyecto de Constitución del Estado Plurinacional del Ecuador*. Quito, octubre, noviembre, diciembre de 1997.

indígena”. Macas reconhecia a proposta de Palacios como “*una oportunidad y una necesidad*”, porém, “*bajo condiciones*”. Duas das três condições apresentadas eram a declaração de caducidade do contrato de concessão com a companhia petroleira norte-americana “Occidental”, a OXY, e a consulta popular sobre a adesão ao Tratado de Livre Comércio (TLC) com o governo norte-americano. “*La tercera condición*”, dizia Macas, “*es que la Asamblea Constituyente, debe darse desde la propuesta de la sociedad civil y no desde los partidos políticos*”. Assim, diferentemente da proposta de Palacios, o líder Saraguro reivindicava: “*el 100% de representantes deben ser de la sociedad civil*”⁶⁷⁸.

A consulta a respeito da Constituinte também recebeu o apoio da Fenocín, cujo presidente, Pedro de la Cruz, defendeu a participação de “*representantes de la sociedad civil que tienen una visión de país y trayectoria organizativa; y, no los dueños de los partidos políticos que desde ya planificaran acomodos para alcanzar sus componendas políticas*”⁶⁷⁹.

Em março de 2006, em meio ao acirramento dos conflitos relativos à assinatura do TLC e à presença da OXY, a Conaie novamente conclamava à convocação de uma Constituinte,

*... donde podamos sentar las bases políticas y jurídicas para crear un nuevo estado Plurinacional y Democrático para todos los ecuatorianos. Una Asamblea donde participemos directamente los pueblos y nacionalidades indígenas, de trabajadores, de estudiantes, de profesionales. No vamos a permitir que los políticos de siempre, los grupos económicos poderosos se repartan la riqueza del país, para seguir haciendo sus negociados y afectando a todos los ecuatorianos*⁶⁸⁰.

No mês seguinte, durante o seu II Congresso, realizado com 1.200 delegados, a Ecuarunari lançava a candidatura de Macas à Presidência da República⁶⁸¹, ideia apoiada por outros movimentos sociais com base no reconhecimento do poder mobilizador da Conaie⁶⁸². O Equador se via então diante da possibilidade de eleger o seu primeiro presidente indígena, egresso diretamente das lutas descoloniais. Contudo, a candidatura do magnata “*bananero*” Alvaro Noboa, do Partido Renovador Institucional de Acción Nacional (PRIAN) acabou por redirecionar o apoio das esquerdas e movimentos sociais em geral ao nome do economista Rafael Correa, ex-Ministro da Economia do Governo Palacio, através da coalizão “Alianza

⁶⁷⁸ TAMAYO G. Eduardo. “Ecuador: Asamblea Constituyente agita escenario político”. Alai-amlatina. Quito, 27.out.2005.

⁶⁷⁹ FENOCIN. Boletín de prensa. Quito, 24.out.2005.

⁶⁸⁰ “La CONAIE pide se convoque a una Asamblea Nacional Constituyente”. Ecuador, 20.Mar.2006. Consejo de Gobierno de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas – CONAIE.

⁶⁸¹ PARELLADA, Alejandro. “El movimiento indígena y las elecciones nacionales”. In: IWGIA. **El Mundo Indígena – 2007**. Copenhagen: IWGIA, 2007, p.170.

⁶⁸² ALAI. América Latina en Movimiento. Ecuador. “580 intelectuales, profesionales, líderes indígenas y sociales respaldan a Luis Macas y a CONAIE”. Quito, 11.Out.2006.

País” (AP) e do Partido Socialista. O *Pachacutik*, contudo, não desistiria do nome de Macas, o que ocasionaria conforme León Trujillo, uma competição entre as duas campanhas pelos votos dos indígenas. Nesta competição, afirma, “*El futuro gobierno apostó por el apoyo de otras organizaciones indígenas o campesinoindígenas como la Fenocín y la Feine*”⁶⁸³, o que quebrou parte importante do poder político da Conaie e possibilitou ao governo um espaço mais favorável de manobra no interior da Constituinte.

Como consequência, nas eleições de 15 de outubro de 2006 Macas obteve apenas 2,19% dos votos, enquanto Correa chegou a 22%, ficando atrás de Noboa, que não conseguira obter maioria absoluta. No segundo turno, em 26 de novembro, Correa foi eleito com 56,7% dos votos válidos. A Conaie anunciou o apoio ao novo Presidente, mas sob a condição de convocar a Constituinte para o mês de janeiro, e rejeitar a assinatura do TLC⁶⁸⁴.

Em 15 de janeiro de 2007 Correa tomava posse comprometendo-se com a proposta de convocar para março a consulta popular sobre a Constituinte. No dia anterior, durante o “*Encuentro Indígena, Campesino y Negro por la Soberanía y la Asamblea Constituyente*”, a Fenocín renovava o seu apoio ao governo Correa e declarava os temas da reforma agrária e da interculturalidade como centrais para a elaboração da nova Constituição⁶⁸⁵.

A consulta popular, todavia, contaria com forte oposição do Congresso, só vindo a ser aprovada graças à pressão popular, a exemplo da marcha realizada em 28 de março, reunindo dezenas de organizações e partidos políticos, entre os quais a Fenocín, o PS-FA e o PCE⁶⁸⁶. Realizada em 15 de abril, a consulta teve como resultado o apoio de 82% dos eleitores à convocatória da Constituinte, contra 12% que votaram contra a proposta.

Como ocorrera com o movimento indígena na Bolívia, a preocupação da Conaie centrava-se numa Constituição elaborada “*desde abajo*”, o que envolveu, durante um ano, os esforços de ampla mobilização de suas “bases”.

Segundo Macas, partir da sistematização dos principais documentos produzidos em torno do tema das transformações do Estado Equatoriano demandadas pelo movimento indígena⁶⁸⁷, foram eleitos quatro eixos temáticos com os respectivos subtemas: (a) Caráter do

⁶⁸³ TRUJILLO, Jorge León. **Las Organizaciones Indígenas y el Gobierno de Rafael Correa**. Íconos. Revista de Ciencias Sociales. N. 37, Quito, mayo 2010, pp.13-23. [(Feine) Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos]

⁶⁸⁴ AGENCIA AFP Y DIARIO EL UNIVERSO. **Indígenas respaldan a Correa y el presidente electo declara que la Constituyente es innegociable**. Quito, Ecuador, 29.Nov.2006.

⁶⁸⁵ EL DIARIO MANABITA. “**Fenocin propone tema de reforma agraria**”. Portoviejo, Lunes, 15.jan.2007.

⁶⁸⁶ ALTERCOM. “**Multitudinaria manifestación por la Constituyente en Quito**”. Quito, 29.mar.2007.

⁶⁸⁷ Entre os documentos sistematizados estavam a Proposta de Constituição apresentada pela Conaie para a Constituinte de 1997, o Projeto de Lei de Nacionalidades, de 2001, a Proposta de Lei de Instituições

Estado (Estado Plurinacional; descentralização; territórios e autonomias; justiça indígena; soberania plurinacional e integração latino-americana); (b) Democracia e organismos de controle (caráter do regime político; regime eleitoral; representação indígena; controle social sobre as autoridades eleitas e relação entre Estado e organizações); (c) Modelo econômico (ambiente, natureza e bens naturais; caracterização do modelo econômico; regime de propriedade; direitos econômicos; economia comunitária; agro; segurança e soberania alimentar); e (d) Direitos e garantias das nacionalidades e povos indígenas (educação; saúde; direitos coletivos; instituições indígenas; e interculturalidade)⁶⁸⁸. Os eixos e sub-temas passaram pelo crivo dos planos local e regional, onde foram formuladas novas contribuições e reflexões críticas que foram submetidos, também, ao debate de intelectuais indígenas e não indígenas, e de dirigentes nacionais e regionais da Conaie. No final do processo,

*se realizaron varias asambleas nacionales y reuniones con los Consejos de Gobierno de la CONAIE y sus tres regionales (CONAICE, ECUARUNARI, CONFENIAE) para tomar decisiones sobre los nudos críticos y definir la posición de la CONAIE frente a los mismos*⁶⁸⁹.

Em meio ao processo, 18 e 19 de junho de 2007, na cidade de Baños, província de Tungurahua, a Confederação realizou o “*Taller Nacional de Socialización sobre el Borrador de los Contenidos de la Nueva Constitución Política del Estado*”, evento que contou com cerca de 100 dirigentes de suas organizações partícipes (Confeniae, Ecuarunari e Conaice), e assessoramento jurídico do *Instituto de Estudios Ecuatorianos* (IEE)⁶⁹⁰. O *Taller* de Baños foi um momento importante no processo de construção coletiva da proposta que envolveu, a partir das aldeias, as distintas organizações da Conaie.

Em 25 de junho de 2007 os resultados do *Taller* de Baños foram submetidos à Sessão Ampliada do Conselho de Governo da Conaie, em sua sede central em Quito. Na ocasião, Luis Macas “*subrayó la necesidad indispensable de trabajar sobre el proyecto político propio al interior de las comunidades de base, a fin de que las propuestas surjan desde abajo, para*

indígenas, de 2006, as Propostas apresentadas pela Ecuarunari e pela nacionalidade Shuar para a Constituinte, a Proposta sobre governos comunitários apresentada pelo Povo Kayambie, da Província de Imbabura, a Proposta elaborada pelos setores de comunicação, mulheres e jovens da Conaie, de 2007, a Proposta do bloco *Pachakutik* elaborada pelos deputados Patricio Miranda, Manuel Vargas e Raul Ilaquiche, a Proposta da instituição governamental DINEIB, e a Proposta da católica Fundación Pueblo Indio, fundada pelo Monseñor Leónidas Proaño. (Cf. MACAS, Luis. “Presentación”. In: CONAIE. **Propuesta de la Conaie frente a la Asamblea Constituyente. Principios y Lineamientos para la nueva Constitución de Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico**. Quito, 2007; p.3)

⁶⁸⁸ MACAS, Luis. “Presentación”. In: CONAIE. **Propuesta de la Conaie...** *Op. Cit.*, pp.2-3.

⁶⁸⁹ Idem, p.4.

⁶⁹⁰ CONAIE. “**Los Pueblos Indígenas con voz propia para construir la nueva Constitución Política del Estado**”. Boletín de Prensa. Quito, 20.jun.2007.

presentar ante la Asamblea Nacional Constituyente con sustento nacional”⁶⁹¹. Os líderes das organizações alertaram para a necessidade de as propostas à constituinte contemplarem os principais problemas concretos vivenciados nas três regiões do país. Assim, enquanto a Confeniaie chamava a atenção para a necessidade de proteção dos territórios ancestrais e recursos naturais contra o saque e depredação por parte de empresas petroleiras e mineradoras na região da selva amazônica, a Ecuarunari destacava a necessidade regras claras de respeito ao manejo comunitário dos recursos hídricos na região andina, e a Conaice enfatizava a necessidade de respeito aos direitos territoriais das comunidades.

Em 2 de julho de 2007, em nota à imprensa, a Conaie denuncia que meios de comunicação estariam distorcendo o significado da proposta de plurinacionalidade:

*El tema de la plurinacionalidad (...) está siendo manipulado y desinformado por los sectores dominantes a través de sus propios medios de comunicación, (...). Los pueblos indígenas no planteamos crear otra nación o naciones como lo tergiversan, sino la integración, la unidad en la diversidad y la interculturalidad dentro de un solo Estado para erradicar las propuestas regionalistas, separatistas que sueñan los partidos dictatoriales. La refundación del Estado significa descolonizar el Estado, descolonizar la democracia mediante el reconocimiento y garantía a los pueblos indígenas y a todas y todos los ecuatorianos que conformamos el país*⁶⁹².

Em agosto de 2007 tem início a campanha eleitoral para a Assembleia Constituinte. Assim como ocorrera no Brasil (1986) e na Bolívia (2007), as regras adotadas com relação às candidaturas, contrariamente ao reivindicado pela Conaie e de modo diverso ao anunciado pelo ex-presidente Palacios, impossibilitavam a representação direta das nacionalidades e povos indígenas. A representação junto à AC continuaria restrita aos partidos políticos e, como desde 1994, aos movimentos políticos independentes. As candidaturas foram então divididas entre vários partidos e movimentos, sobretudo o AP do Presidente Correa, o *Pachakutik* e o *Movimiento Intercultural* (MI)⁶⁹³. Realizadas as eleições em 30 de setembro, a maior parte dos constituintes indígenas se elegeram através da AP, que conquistou 80 das 130 cadeiras da AC, tendo o *Pachakutik* conseguido eleger apenas 4 constituintes⁶⁹⁴.

⁶⁹¹ CONAIE. Consejo de Gobierno. “Sesión ampliada del Consejo de Gobierno de la Conaie”. Boletín de Prensa. Quito, 26.jun.2007.

⁶⁹² CONAIE. “Estado Plurinacional: Los pueblos indígenas continuamos en nuestro propio proceso”. Boletín de prensa. Quito, 2.jul.2007.

⁶⁹³ Dada a crise política do MUPP-NP desde a desastrosa articulação da Conaie com o governo Gutierrez, o movimento indígena não conseguiu se firmar como canal majoritário das candidaturas indígenas.

⁶⁹⁴ Jorge Sarango (Saraguro por Zamora Chinchipe), Carlos Pilamunga (Kichwa por Bolívar), Luis Gilberto Guamante Ante (Kichwa por Cotopaxi) e Cesar Naptalí Grefa Avilez (Kicwa da Amazônia).

No mês seguinte, convocados pela Conaie, milhares de indígenas marcham a Quito em apoio à instalação da Constituinte. Chegando à Capital, em 24 de outubro, os marchistas, somando cerca de 9.800 manifestantes, formados por “*delegados y dirigentes comunitarios de los pueblos y nacionalidades indígenas*” efetuaram a entrega aos constituintes eleitos da proposta de plurinacionalidade elaborada pela Confederação. No documento a Conaie propunha como tarefa constituinte a construção do Estado plurinacional, a nacionalização e não privatização da biodiversidade e dos recursos naturais, o reconhecimento de distintas formas de democracia e participação política, a desmercantilização dos principais serviços sociais públicos, e a construção de um modelo econômico compreendido como social, solidário, ecológico, equitativo, soberano, planejado e inclusivo⁶⁹⁵.

Na ocasião Luis Macas afirmou o desejo de “*entregar la propuesta de Nueva Constitución desde los pueblos y nacionalidades indígenas en manos de ustedes assembleístas para construir un nuevo modelo de Estado, el Estado Plurinacional, equitativo, solidario, incluyente*”⁶⁹⁶. Dias depois, o jornalista e escritor Kintto Lucas, num artigo em que defendia o distanciamento da Conaie em relação ao *Pachacutik* e a reaproximação entre Macas e Correa, avaliou que a Confederação, como havia demonstrado a marcha de outubro, “*sigue siendo la organización social con mayor poder de convocatoria y la única con capacidad de movilización en Ecuador*”, tendo colocado no debate “*la necesidad de que la Asamblea Constituyente se transforme en un espacio de participación y puente entre el movimiento indígena, los diferentes movimientos sociales y el gobierno nacional...*”⁶⁹⁷ (Grifei).

Lucas qualificava ainda a proposta de Constituição apresentada pela Conaie como “*el único proyecto integral de ruptura, no revolucionario ni nada que se le parezca, pero sí de ruptura*”, avaliando as demais propostas como “*parciales y sectoriales*”⁶⁹⁸.

Logo após a marcha e entrega da proposta da Conaie focando o tema da plurinacionalidade, a Fenocín realizava a sua assembleia ordinária, direcionada principalmente

⁶⁹⁵ **1. La construcción de un Estado plurinacional, que deseche para siempre las sombras coloniales y monoculturales que lo han acompañado desde hace casi 200 años. 2. La nacionalización y no privatización de la biodiversidad y los recursos naturales. (...). 3. El reconocimiento de distintas formas de democracia y participación política en la definición de las políticas públicas, en la conformación de los órganos del poder público y en el control social de las autoridades. 4. Los principales servicios sociales públicos no pueden ser tratados como mercancías sino como responsabilidad pública y el acceso a ellos debe ser considerado un derecho humano, (...). 5. La construcción de un modelo económico social, solidario, ecológico, equitativo, soberano, planificado e incluyente.** (Cf. CONAIE. *Propuesta de la Conaie...*, op. Cit.; p.5-6.)

⁶⁹⁶ CONAIE. “**Masiva concentración indígena en Quito por la Constituyente**”. Boletín de prensa. Quito, 24.out.2007. (Grifei.)

⁶⁹⁷ LUCAS, Kintto. “**La Conaie y el Gobierno: La necesidad de encontrarse en el camino**”. LLacta! Movimientos Indígenas y Sociales del Ecuador. Quito, 29.out.2007.

⁶⁹⁸ Idem. (Grifei.)

às orientações para a atuação de seu presidente, Pedro de la Cruz, agora constituinte eleito pelo AP. Na ocasião, o historiador e político socialista Enrique Ayala Mora, ao anunciar que atuaria como assessor durante a Constituinte, orientava de la Cruz a manter independência em relação ao governo e a “*no focarse en las leyes agrarias ya que hay otros temas importantes como las leyes de recursos naturales, gobiernos seccionales y la distribución geográfica*”⁶⁹⁹, ou seja, a plurinacionalidade definitivamente não faria parte da agenda da Fenocín na Constituinte.

Em 30 de novembro de 2007 a Assembleia Constituinte é finalmente instalada, na Ciudad Alfaro, Cantão de Montecristi, Departamento de Manabí, em local especialmente construído para este fim, assumindo com plenos poderes⁷⁰⁰ de acordo com o Mandato Constituyente n.º 1 daquela data. A partir de 14 de dezembro a AC funcionou através de dez mesas temáticas⁷⁰¹ que receberam propostas de centenas de organizações e personalidades.

Enquanto a Constituinte dava os seus primeiros passos, a Conaie realizava na Província de Santo Domingo de los T'sáchilas, de 10 a 12 de janeiro de 2008, o seu *III Congreso de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador*. Contando com a participação de delegados e representantes das 14 Nacionalidades e 16 Povos indígenas das regiões cobertas por Ecuarunari, Confeniae e Conaice, o Congresso resultou num documento de 23 pontos, dirigidos ao Presidente Correa e contendo sérias denúncias de violação de direitos humanos e ambientais por parte de empresas transnacionais em terras indígenas. Um dos pontos do documento, voltado mais diretamente à Constituinte, dizia:

*Exigimos la inclusión del Modelo de Estado Plurinacional en la Constitución Ecuatoriana por ser el espacio democrático para resolver los problemas históricos neocoloniales. Además, es una nueva forma de organización política, economía, jurídica y cultural del Estado-nación ecuatoriana, que da cuenta la democracia intercultural y directa, equidad y justicia económica*⁷⁰².

Enquanto as três organizações da Conaie fixavam-se na demanda plurinacional, em 28 de fevereiro as organizações de corte sindical campesino (Fei, Fenacle) e confessional (Feine), sob a liderança da Fenocín, divulgavam nota à imprensa anunciando sua articulação em torno

⁶⁹⁹ HOY – NOTÍCIAS DEL ECUADOR. Última hora. “**La Fenocín plantea una agenda para la Constituyente**”. Quito, 01.Nov.2007.

⁷⁰⁰ ECUADOR. Asamblea Constituyente. **Mandato Constituyente n.º 1** – 30.nov.2007. Disponível em: < http://www.pge.gob.ec/es/documentos/doc_download/196-mandatos-constituyentes.html >.

⁷⁰¹ Eram as mesas (1) *Derechos Fundamentales*, (2) *Organización y Participación Ciudadana*, (3) *Estructura e Instituciones del Estado*, (4) *Ordenamiento Territorial*, (5) *Recursos naturales*, (6) *Trabajo y Producción*, (7) *Desarrollo*, (8) *Justicia*, (9) *Soberanía*, (10) *Legislación y Fiscalización*. Cf. HOY – NOTÍCIAS DEL ECUADOR. Última hora – Asamblea Constituyente 2007. “**Designan autoridades de las mesas constituyentes**”. Quito, 14.dez.2007.

⁷⁰² CONAIE. Oficio N.- 0039-P-CONAIE. “**Demandas de los pueblos indígenas del Ecuador presentadas a la Presidencia de la República y a la Asamblea Constituyente**”. Quito, 11.mar.2008.

da proposta da interculturalidade⁷⁰³. As organizações enfatizavam também uma pauta essencialmente econômica, de cunho agrário, apesar de referirem-se a demandas como a titularidade das terras indígenas e afro-descendentes, e aos direitos coletivos amparados pela Convenção 169 da OIT.

Em março de 2008, nova marcha convocada pela Conaie levava às ruas de Quito cerca de 20 mil pessoas, provenientes das nacionalidades e povos indígenas e de organizações sociais equatorianas. Ali, novamente foram apresentadas demandas e propostas à Constituinte e ao governo Correa. Na ocasião Marlon Santi, novo presidente da Confederação, afirmou que “*de no aceptarse la propuesta de la construcción de un Estado Plurinacional estará negándose la participación del movimiento y de todos los sectores, en los procesos de transformación que vive el Ecuador, afectando de esta forma el futuro de nuestro Ecuador sólido y diverso*”⁷⁰⁴.

Ainda naquele momento, segundo nota emitida pela Conaie, em reunião com o presidente interino Lenin Moreno, a Confederação

*... afirmó una vez más que la Plurinacionalidad no trata de dividir al Estado, sino que las demandas de la diversidad cultural se deben asumir en términos de instituciones, programas y proyectos de desarrollo que permita fortalecer la gestión local de gobiernos en territorios de las nacionalidades y pueblos*⁷⁰⁵ (Grifei.).

Naqueles dias de março de 2008, enquanto a Conaie enfatizava a sua demanda pelo Estado plurinacional, numa proposta que incluía a interculturalidade, o constituinte Pedro de la Cruz, dirigente da Fenocín e membro do Partido Socialista, explicava à imprensa a objeção à plurinacionalidade, por considerá-la incompatível com a luta de classes:

... dicen que en el mundo ya se ha acabado la lucha de clases, la lucha de clases continúa, (...) el planteamiento de plurinacionalidad es un aspecto más étnico, para nosotros es importante, pero no es lo prioritario. (...) nosotros no

⁷⁰³ FENOCIN, FEINE, FENACLE, FEI. “**Organizaciones indígenas, campesinas respaldan propuesta de interculturalidad**”. Boletín de Prensa. Quito, 28.Feb.2008.

⁷⁰⁴ CONAIE. “**Positivo diálogo entre el Gobierno y el Movimiento Indígena con respecto a la construcción del Estado Plurinacional**”. Boletín de prensa. Quito, 11.mar.2008.

⁷⁰⁵ Idem. Ao governo Correa a Conaie entregara também um documento denunciando e exigindo providências quanto aos graves impactos do modelo neoliberal sobre as territorialidades indígenas e seus recursos naturais: “*sobre todo en los últimos diez años los distintos gobiernos neoliberales han concesionado alrededor de siete millones de hectáreas de territorios, para explotación minera, se afecta a 300 ríos por construcción privada de hidroeléctricas, alrededor de tres millones de hectáreas de bosques deforestados por la industria maderera, mas el 7% de manglares ha sido destruido, cinco millones de hectáreas para explotación petrolera privada, Petroecuador solo tiene setecientos mil. Todo esto no ha hecho otra cosa que destruir la economía nacional, la biodiversidad y crear miles de conflictos sociales con los pueblos indígenas, comunidades campesinas, y afroecuatorianas*”. Cf. CONAIE, *idem*.

*creemos que es la prioridad es el tema la lucha étnica, nosotros creemos que la prioridad es la lucha de clases*⁷⁰⁶ (Grifei.).

Mas não só isso. Apontando como exemplo os acontecimentos na Bolívia em relação ao movimento autonomista da *Media Luna*, o argumento de Cruz envolvia também a acusação de descompromisso com a “unidade nacional” e o receio de utilização da proposta por um movimento separatista de direita. Na Bolívia, dizia, onde

*... se reconoce el estado plurinacional e intercultural, la derecha boliviana aprovecha esto para entrar al separatismo, (...). Que podría poner como un pretexto, que el estado ecuatoriano es un estado plurinacional, por lo tanto reconozca la nación Guayaquileña entonces ahí estaríamos cielo riendo de una división del estado ecuatoriano, esto es nuestra preocupación. (...)... la interculturalidad va más allá de la plurinacionalidad, porque la plurinacionalidad, mas está enfocado a solamente a reconocer la diversidad y no a pensar en la unidad del país (...). ... tengo lo que dice la CONAIE, que dicen que quieren autodeterminación autonomía, ahí está un aspecto, complejo que estaría en riesgo la unidad del país y entonces en ese marco al menos creemos que la diferencia entre interculturalidad o queremos una patria para todos una patria integrada o queremos una patria dividida entre naciones entre diversas naciones*⁷⁰⁷ (Grifei.).

Esta mesma compreensão seria registrada por Ricardo Daher:

*El constituyente Pedro de la Cruz (AP) señaló que la Asamblea podría fomentar ideas de autonomías indígenas, que no serían aplicables y causarían divisiones. Según explicó, unos pocos dirigentes plantean que las etnias tengan su propio gobierno, su justicia y su modelo económico. “Para un funcionamiento satisfactorio del Estado, creo que la interculturalidad es una opción viable y armónica. La plurinacionalidad divide y establece monopolios” subrayó*⁷⁰⁸ (Grifei.).

Um último argumento colocado por Cruz referia-se ao caráter ambíguo ou não científico da plurinacionalidade:

*La plurinacionalidad es un concepto ambiguo, incluso es étnico y en el mismo diccionario no se define la nacionalidad como un aspecto claro que mismo significa. Porque hay la nacionalidad y la nación, la nación es una nación política y la nacionalidad es una nación cultural, entonces es un concepto ambiguo que no se ha aclarado...*⁷⁰⁹ (Grifei.).

⁷⁰⁶ DE LA CRUZ, Pedro. Entrevista. In: AGENCIA DE LOS PUEBLOS EN PIE. “La Interculturalidad en la nueva época de cambio en el Ecuador”. Quito, 21.03.2008.

⁷⁰⁷ Idem.

⁷⁰⁸ DAHER, Ricardo. “ECUADOR - País avanza en la redacción de la nueva constitución”. Lunes, 31.mar.2008. Disponível em: < <http://www.alterinfos.org/spip.php?article2168> >.

⁷⁰⁹ DE LA CRUZ, Pedro. Entrevista. *Op. Cit.*

Como se pode ver, o discurso do constituinte e dirigente da Fenocín a respeito dos perigos ou da ambiguidade conceitual da plurinacionalidade é completamente regulado pela concepção de uma identidade necessária entre Estado e nação. Além disso, é pautado também pela compreensão da desigualdade vivenciada pelos indígenas enquanto resultante unicamente das contradições de classe, e não do modelo civilizatório colonial e eurocêntrico-moderno. Um modelo que implica necessariamente a colocação das identidades e saberes indígenas em condição de subalternidade, também quando se propõe a solução do problema simplesmente pela via de uma política de igualdade econômico-material. A propósito, como observou Catherine Walsh, a proposta da Fenocín na Constituinte “*en gran medida no se apartó del modelo estatal monocultural, uninacional e inclusionista*”, muito menos pretendeu “*cuestionar las estructuras y los sistemas que permiten que este modelo se quede intacto*”⁷¹⁰.

As mobilizações da Fenocín incluíram uma marcha, em 27 de março, à cidade de Quito, a fim de marcar a defesa do chamado “*Plan Nacional Agrario*” e a declaratória de Estado Intercultural, “*que más allá de reconocer la diversidad cultural existente en el país, garantice el cumplimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y afroecuatorianos ya alcanzados en la Constitución de 1998, que los amplíe y fortalezca*”⁷¹¹.

Embora a ideia de riscos separatistas da plurinacionalidade fosse uma preocupação fortemente presente na bancada situacionista do AP, as posições de Cruz eram constantemente rebatidas por outros constituintes da própria bancada, a exemplo, da indígena Mónica Chuji, que afirmava que

*La interculturalidad es una forma de relacionamiento y la plurinacionalidad hace referencia al reconocimiento de la profunda diversidad política, económica, social y educativa (...). ... no decimos que se dividirá al Estado, porque esos argumentos no tienen fondo. Las naciones indígenas existen y tienen una realidad histórica*⁷¹² (Grifei).

As tensões geradas na bancada acabaram na pauta de uma das reuniões periódicas com o Presidente Correa, em 13 de abril de 2008, na Universidade Laica Eloy Alfaro, em Manta, Manabí, a fim de se deliberar por uma postura única na AC. Ali, conforme Vogel,

después de presentaciones de los dirigentes de la CONAIE, asambleístas del Pachakutik, Mónica Chuji, y Pedro de la Cruz, el bloque decidió que la interculturalidad y la plurinacionalidad eran complementarias. El acuerdo

⁷¹⁰ WALSH, Catherine. “Estado plurinacional e intercultural: la descolonización y refundación del Estado ecuatoriano”. Revista del Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual, Año 3, n.º 3, julio-septiembre 2008, Caracas, pp.19-29.

⁷¹¹ FENOCIN. Comunicación Social. **Cronograma de la Marcha por un Ecuador Intercultural y Soberanía Alimentaria**. Boletín de Prensa. Quito, 26.mar.2008.

⁷¹² DAHER, Ricardo. **ECUADOR - País avanza...** op. Cit.

*que alcanzó el bloque fue que la interculturalidad, definida como la posibilidad de tener diálogo y colaboraciones serias entre grupos diversos, solo será posible con un modelo de estado que proveería la plurinacionalidad*⁷¹³ (Grifei.).

A discussão envolveu também as divergências em torno da questão da exploração petrolífera e mineral a céu aberto. Enquanto os constituintes Alberto Acosta e Mónica Chuji, por exemplo, posicionavam-se contra a atividade por implicar na derrubada da cobertura florestal amazônica, o Presidente Correa insistia “*que existen recursos mineros que generarían millones de dólares en ingresos al Estado, por lo que cree factible permitir la ejecución de proyectos con los debidos estudios ambientales*”⁷¹⁴. Como se verá mais adiante, tais divergências não foram sanadas e acabarão se tornando um dos principais focos de tensão do movimento indígena e de setores ambientalistas com o Executivo no período pós-Constituinte.

Com a deliberação da bancada oficialista em Manta, o discurso do Presidente Correa a respeito da plurinacionalidade sofreu visível modificação. Aquilo que antes mencionava como sinal de perigo, agora era defendido enquanto respeito à diversidade. Segundo a imprensa, o Presidente passou a defender que o objetivo da proposta de um Equador unitário e plurinacional “*es reconocer que en ‘este país somos diversos pero no desiguales y todos debemos tener las mismas oportunidades’*”. Também teria dito que:

*el siguiente paso es definir adecuadamente los alcances de la plurinacionalidad, que básicamente es reconocer los diferentes pueblos, culturas y cosmovisiones que existen dentro del país y que todas las políticas públicas como educación, salud y vivienda reconozcan esa dimensión plurinacional*⁷¹⁵.

Contudo, apesar da decisão interna de AP em Manta, os questionamentos e acusações ao movimento indígena a respeito da plurinacionalidade persistiam. Além disso, o movimento indígena entrava também em choque com o próprio Correa em razão do tema do consentimento informado reivindicado pela Conaie em especial em relação à exploração mineral e petrolífera em territórios indígenas. O azedamento das relações entre Conaie e o chefe do Executivo tornou-se evidente a partir de 10 de maio de 2008, quando em seu programa radiofônico⁷¹⁶,

⁷¹³ VOGEL, Sara. “**Los Alcances y Límites de Participación Ciudadana: la Conaie y la Plurinacionalidad en la Asamblea Constituyente de 2008**”. Independent Study Project (ISP) Collection. Paper 33; p.20.

⁷¹⁴ EL UNIVERSO. Política. “**Bloque acordó aprobar tres mandatos hasta fines de mayo**”. Guayaquil, 14.abr.2008.

⁷¹⁵ EL COMERCIO. Redacción Política. “**La nueva estructura que tendrá el Gobierno, definida**”. Quito, Domingo 20.04.2008.

⁷¹⁶ **Enlace radial 68 del Presidente Rafael Correa de Ecuador**. Quito, Mayo 10 del 2008. A partir dos 23m e 50ss. Disponível em: < <https://archive.org/details/Enlace68> >.

através de referências claramente desrespeitosas à Confederação, Correa manifestou-se contra a proposta de consentimento informado defendida pelos indígenas.

Em reação, a Conaie imediatamente convocou para 13 de maio uma Assembleia Extraordinária destinada à avaliação do quadro e tomada de posições. No resumo que fez do andamento das discussões temáticas, o constituinte Carlos Pilamunga, coordenador da bancada de *Pachakutik*, afirmou a respeito da questão do Estado Plurinacional, que o debate

no ha podido llegar a término en razón de la fuerte oposición de los asambleístas de derecha y de buena parte de asambleístas del gobierno, a lo que se suma la falta de voluntad política del propio Presidente de la República, Rafael Correa, quien da más crédito a la propuesta de la FenocIN y Partido Socialista, de declarar al Ecuador simplemente como Estado Intercultural. Tampoco ha sido posible hacer aprobar el concepto de “nacionalidades”, por los mismos resquemores de Correa, quien es el que en definitiva controla la mayoría en la Asamblea, (...)”⁷¹⁷.

Especificamente quanto ao tema da fala radiofônica de Correa, Pilamunga afirmava que a insistência do governo em manter o mecanismo de “consulta prévia” (já presente na Constituição de 1998), em detrimento da proposta de “consentimento prévio, livre e informado”, decorria do estabelecimento de alianças eleitorais com fortes setores empresariais ligados ao modelo econômico extrativista.

Em meio às tensões políticas em torno das propostas de Estado plurinacional e consentimento prévio, a AC recebeu a visita, nos dias 28 e 29 de maio, de James Anaya, então relator especial da ONU para os direitos humanos e liberdades fundamentais dos indígenas. No país a convite do Presidente da AC, constituinte Alberto Acosta, Anaya incluiu ambas questões em suas reuniões com constituintes e lideranças da Conaie.

Em sua reflexão sobre a plurinacionalidade Anaya buscou tranquilizar os constituintes incomodados com os supostos riscos de separatismo trazidos pela proposta com o argumento de que, não havendo uma concepção única e acabada a respeito, o seu significado e, conseqüentemente as suas implicações, deveriam ser compreendidos a partir da própria proposta formulada pelo movimento indígena:

El término “plurinacional” no conlleva por si solo significado jurídico en el derecho internacional, ni es de significado común o sui generis en los sistemas de derecho interno de los países. Corresponde a conceptos que surgen en el ámbito de planteamientos políticos de la construcción de estado; pero aun así no representa internacionalmente un conjunto único o fijo de postulados políticos. (...)... el significado preciso de la plurinacionalidad depende del

⁷¹⁷ PILAMUNGA, Carlos. **Informe de Actividades en la Asamblea Constituyente**. Asamblea Extraordinaria de la Conaie, Quito, mayo 13 de 2008.

*contexto específico en que se plantea y de los atributos específicos que se le asignan*⁷¹⁸ (Grifei.).

E assim chamava a atenção para a necessidade de se compreender, no caso do contexto equatoriano, a concepção de plurinacionalidade reivindicada pela Conaie que, afirmava Anaya, “*no se plantea como un elemento para fomentar el separatismo o la fracturación del Estado*”⁷¹⁹ mas como uma forma de dotar o Estado, em todas as suas instâncias e níveis de poder, do vigor e das contribuições da diversidade étnica e cultural representativas das coletividades indígenas.

Enquanto as relações entre governo e movimento indígena azedavam rapidamente, um incidente envolvendo uma *asambleísta* indígena trazia para a AC as condições de discriminação étnica e racial vivenciadas por aquela população, de modo particular por parte dos meios de comunicação. O incidente ocorreu em 4 de junho, numa coletiva de imprensa concedida por um grupo de mulheres constituintes⁷²⁰ quanto às propostas aprovadas sobre os direitos das mulheres. Após as exposições em castelhano os jornalistas que faziam a cobertura desligaram os microfones, câmeras e gravadores exatamente no momento em que a Constituinte Margarita Morocho, de AP, iniciou a sua fala em kichwa. Para Morocho, “*Los medios deberían transmitir a la ciudadanía nuestro mensaje en quichua, para que los miles y miles de indígenas que no saben leer ni escribir en español puedan informarse de nuestro trabajo y nuestro mensaje*”. No entanto, concluiu, “*se olvidan que un gran sector de la población habla en quichua*”⁷²¹.

Levado ao Plenário da Assembleia, o caso gerou uma moção de desagravo a Morocho e contra todas as formas de discriminação. Aprovada por unanimidade, a Moção instava os jornalistas credenciados à cobertura da AP a “*terminar con todo acto de discriminación y exclusión de cualquier intervención de asambleísta en razón de su origen, su idioma, su religión*”, e afirmava “*que tal conducta, contraviene convenios y acuerdos internacionales sobre los derechos que tienen los pueblos indígenas*”⁷²².

No dia seguinte (7 de junho) eram submetidos ao Plenário para os primeiros debates os Informes de Maioria e de Minoria da Mesa Constituinte n.º 3 (“Estrutura e instituições do

⁷¹⁸ NACIONES UNIDAS. Relatoria Especial Sobre la Situación de Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas. “**Observaciones del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y libertades fundamentales de los indígenas acerca del proceso de revisión constitucional en el Ecuador**”. Junio de 2008; p.2.

⁷¹⁹ Idem, p.3.

⁷²⁰ Eram as Constituintes Aminta Buenaño, Maria José Carrión, Sofia Espín e Margarita Morocho.

⁷²¹ ECUADOR INMEDIATO. “**Asambleísta de Ecuador es discriminada por la prensa al hablar en Quichua**”. Ciudad Alfaro, Sala de Prensa José Peralta, 05.jun.2008.

⁷²² ECUADOR. Asamblea Constituyente. **Acta 058**, de 6.jun.2008, p.88.

Estado”), especificamente relativos ao caráter e elementos constitutivos do Estado. Neste tópico a formulação dada pela Maioria contemplava pela primeira vez a proposta de plurinacionalidade, ao afirmar que “*sobre la base de su unidad indisoluble, el Ecuador es un Estado intercultural y plurinacional*” e que “*reconoce a las nacionalidades y pueblos originarios y afrodescendientes como actores constitutivos de la sociedad ecuatoriana*” (Grifei). Ao mesmo tempo afirmava que “*El castellano es el idioma oficial, el kichwa y los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para las nacionalidades y pueblos indígenas, en los términos que fija la ley*”⁷²³. Já o Informe de Minoría⁷²⁴ argumentava que o reconhecimento da plurinacionalidade demandaria “*el reconocimiento de una nacionalidad fragmentada que finalmente, demande el reconocimiento de estados menores dentro del mismo territorio nacional*”. Em sua proposta a Minoría afirmava aceitar o reconhecimento da *realidade multicultural* do Estado, mas rechaçava a plurinacionalidade por entendê-la como “*expresión divisionista, retardataria, racista y colonial (...)*” (Grifei.).

Nesta primeira rodada de debates as posições contrárias à proposta da plurinacionalidade alinharam-se basicamente ao argumento inicial do Informe de Minoría, envolvendo quase sempre os constituintes da base liberal-conservadora⁷²⁵. Enquanto Lúcio-Paredes, César Rohón, María Cristina Kronfle, Leonardo Viteri e Tito Nilton Mendoza diziam rejeitar a proposta por falta de clareza conceitual e de objetivos⁷²⁶, Romel Rivera a acusava de fragilizar o princípio da igualdade, privilegiando as identidades culturais em detrimento de um critério geral de cidadania⁷²⁷. Ao mesmo tempo, Aminta Buenaño queixava-se de excluir os mestiços (“*¿De dónde viene el Estado ecuatoriano? Del mestizaje. ¿Quiénes fueron los que proclamaron la independencia, quiénes crearon la nueva República, este nuevo Estado? Los mestizos. Y nuestros mestizos no están...*”⁷²⁸), Cristina Reyes e Tito Mendoza repetiam o mantra de que “*la nacionalidad ecuatoriana es una sola*”⁷²⁹, e Cando Dionicio, solidarizando-se com

⁷²³ ECUADOR. Asamblea Constituyente. **Acta 060**, de 7.jun.2008, p.9.

⁷²⁴ Assinado pelos constituintes Sara Paredes de Villagómez (Prian), Fernando Alarcón Estupiñán (PSP) e Leonardo Viteri Velasco (PSC).

⁷²⁵ Constituintes do PSC Rohón César, María Cristina Kronfle, Cristina Reyes e Leonardo Viteri; do PSP Romel Rivera e Cando Dionicio; da RED, Luis Hernández; de MPAIS Aminta Buenaño; e de MCIFY, Tito Nilton Mendoza de PRIAN e Pablo Lucio-Paredes.

⁷²⁶ ECUADOR. Asamblea Constituyente. **Acta 060**. Sessão plenária, 7.Jun.2008, pp.31 e 49; **Acta 060-A**. Sessão plenária, 9.jun.2008, pp.16, 56 e 77.

⁷²⁷ Idem, p.60.

⁷²⁸ ECUADOR. Asamblea Constituyente. **Acta 060-A**. Sessão plenária, 9.jun.2008, p.30.

⁷²⁹ Idem, pp.35 e 78.

o Informe de Minoria, reclamava da falta de definição da nacionalidade nos casos de mestiçagem (“¿*Qué nacionalidad tendría hijo de un Shuar con un hijo de mujer kichwa?*”⁷³⁰).

E não faltaram aqueles que buscaram desqualificar a proposta com base no Direito Constitucional, como Tito Mendoza, ao afirmar que “*Desde que soy abogado, he sido enamorado del Derecho Constitucional, (...), he leído muchas Constituciones de Estados del mundo, y no he visto este disparate de la plurinacionalidad*”⁷³¹. Até mesmo o exemplo do Brasil foi utilizado, desta vez pelo constituinte Luis Hernández, que mencionava o exemplo do país como contrário à utilização do uso do termo “nacionalidades indígenas” pela ONU:

*... la ONU se cuida muy bien. Cuando habla de los derechos, no habla de las nacionalidades indígenas, porque eso hubiera sido rechazado por todos los países que tienen grupos étnicos, como el Brasil, que tiene ciento veinte grupos étnicos, no hubiera sido aceptado. Entonces lograron un término de consenso, “pueblo indígena”*⁷³² (Grifei.).

E novamente referiu-se ao Brasil como exemplo que poderia ter sido seguido na discussão sobre os direitos indígenas: “*Que tal si hubiéramos discutido los derechos de los pueblos indígenas, como se ha discutido y se aprobado en el Brasil*”⁷³³. O curioso aí é que Hernández, o único a se demonstrar atento à discussão que se processou no Brasil a respeito da proposta da plurinacionalidade, é militar de carreira, o que demonstra o quão sensível é a questão para as Forças Armadas na América Latina.

Apesar de tais posições, a maioria dos pronunciamentos seria favorável à aprovação da plurinacionalidade. Na segunda rodada de debates (8 de julho), as críticas ficariam restritas a constituintes opositoristas do PRIAN. Entre eles, Sara Paredes defendia que os “sub-grupos” deveriam ser definidos como “mestiços em geral”, enquanto Pavón Andrés, também repetia o mantra de “*un Ecuador único, un Ecuador solo con una nacionalidad que es la nacionalidad ecuatoriana*”⁷³⁴. Ao mesmo tempo, Gissel Rosado insistia na concepção aprendida no Direito, do Estado uni-nacional como um conceito jurídico e inquestionável:

Yo quiero decirles que el Ecuador es uno solo territorio (...), y todos los que habitamos dentro de él, nacidos en el Ecuador, somos ecuatorianos y tenemos una sola nacionalidad, que es la nacionalidad ecuatoriana. (...) quiero que quede claro mi posición, para un futuro, cuando creen conflictos, que la posición mía no estaba de acuerdo con esto de la plurinacionalidad, va a tener un conflicto jurídico, porque este término de plurinacionalidad, realmente causa bastante confusión. (...) yo creo que todos los que han

⁷³⁰ ECUADOR. Asamblea Constituyente. **Acta 060-A**. Sessão plenária, 9.jun.2008 p.72.

⁷³¹ Idem, p.78.

⁷³² ECUADOR. Asamblea Constituyente. **Acta 060**. Sessão plenária, 7.jun.2008, p.70.

⁷³³ Idem, p.70.

⁷³⁴ ECUADOR. Asamblea Constituyente. **Acta 079**. Sessão plenária, 8.jul.2008, pp.199 e 207.

*estudiado derecho entienden al término de nacionalidad como cada uno de los países*⁷³⁵ (Grifei.).

Importante notar, em todos estes debates no Plenário, que o discurso *anti-plurinacional* nunca foi manifestado como negação da diversidade. Como não poderia deixar de ser no contexto de uma diversidade étnico-cultural já tornada visível no plano constitucional desde 1998, as manifestações pelo caráter uni-nacional do Estado não se prestavam a negar a sua dimensão em termos pluriculturais. Enquanto a *pluriculturalidade* era palatável e inevitável como reconhecimento de uma realidade social marcada pela diversidade, a *plurinacionalidade*, contudo, era vista pelos opositores como risco de separatismo, por representar a perda de uma lealdade política que supostamente seria devida de modo exclusivo ao Estado.

Ao final dos debates, a proposta foi mantida juntamente com a interculturalidade: “*El Ecuador es un Estado social, democrático y constitucional de derechos y justicia; soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico*” (Grifei)⁷³⁶. Em 11 de julho de 2008 o texto foi submetido ao plenário e aprovado por sessenta e nove votos, contra quatorze negativos, três em branco e dezenove abstenções⁷³⁷.

Porém, mais do que a simples referência ao termo “plurinacional”, as tensões em torno da proposta envolveriam ainda outros aspectos a ele associados, a exemplo das questões sobre as jurisdições indígenas e sobre a escolha do idioma oficial, que aqui trato mais detidamente em razão do grande desgaste que implicou nas relações da Conaie com o governo Correa.

Na proposta da Conaie, o kichwa e o castellano deveriam ser reconhecidos como “*idiomas oficiales de relación intercultural*”, e os demais idiomas das nacionalidades indígenas como “*oficiales en las regiones y áreas de su uso*”⁷³⁸. Entretanto, a mesma sessão que aprovara a plurinacionalidade aprovara também apenas o castellano como idioma oficial, relegando o kichwa, como os demais “*idiomas ancestrales*”, à categoria de línguas “*de uso oficial*” apenas “*para las nacionalidades y pueblos indígenas*”⁷³⁹. Em 18 de julho, por iniciativa de Alberto Acosta, ex-presidente da AC, e com o apoio da assinatura de sessenta e sete constituintes, seria tentada a reconsideração em plenário deste ponto específico.

⁷³⁵ ECUADOR. Idem, pp.178-9.

⁷³⁶ ECUADOR. Asambl. Constit. **Acta 082**. Sessão plenária, 11.jul.2008, p.78.

⁷³⁷ Idem, p.79.

⁷³⁸ CONAIE. Constitución del Estado Plurinacional de la República del Ecuador. **Propuesta de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador**. Quito, octubre del 2007.

⁷³⁹ ECUADOR. Asamblea Constituyente. **Acta 082**, p.78.

Na expectativa da votação daquele dia, o presidente da Ecuarunari, Humberto Cholango, divulgava nota onde afirmava a importância histórica do resgate da proposta e expressava a desconfiança do movimento em relação ao apoio da bancada governista:

A la Asamblea y a los asambleístas que se autodefinen como progresistas y que anuncian estar con los cambios históricos, les pedimos ser consecuentes con sus propios discursos y no hacerse eco de solapados criterios neocoloniales y racistas. Es hora de superar viejos prejuicios discriminatorios y dar un paso decisivo hacia cambios más profundos, que propicien transformaciones estructurales que realmente superen definitivamente siglos de explotación y marginalidad⁷⁴⁰.

No entanto o mínimo de votos necessários à reconsideração não seria atingido, inviabilizando a apreciação do plenário à redação de Acosta, que alçava o kichwa à condição de idioma oficial de relação intercultural⁷⁴¹. Esta segunda derrota gerara grande insatisfação entre os constituintes de *Pachakutik*, por retroceder em relação à constituição vigente que já reconhecia o kichwa como idioma oficial⁷⁴². Segundo a imprensa, “*La retirada del quechua como idioma oficial del país terminó por enfadar a los asambleístas indígenas, que abandonaron el recinto y acusaron de ‘traición’ al oficialismo*”⁷⁴³. Para Mónica Chuji, com 78 dos 130 votos da AC a bancada de Aliança País foi diretamente responsável pela derrota, o que se explicaria pelo fato de que o Presidente Correa “*se ha mostrado opuesto al reconocimiento oficial del idioma quechua*”⁷⁴⁴.

A mesma opinião era compartilhada por Kintto Lucas. Assessor do constituinte Paco Velasco e, portanto, presente no dia-a-dia da AC, Lucas acusava o governo de haver “*impuso a la mayoría de los asambleístas de su movimiento que no votaran por el kichwa como idioma oficial junto al castellano*”⁷⁴⁵. E via a postura de Correa como um claro temor ao kichwa como idioma de contra-poder:

El kichwa es el único idioma que en la realidad y en lo simbólico ejerce un contrapoder. Llevarlo a que se estudie en las escuelas y a que se transforme

⁷⁴⁰ ECUARUNARI. “**La madre tierra y sus hijos seguiremos hablando kichwa**”. Cayambe, 18.Jul.2008.

Disponível em: < http://www.ecuarunari.org/es/noticias/no_20080718.htm >.

⁷⁴¹ Dizia a proposta que “*El castellano y el kichwa, como primeras lenguas de relación intercultural, son idiomas oficiales del país. Son de uso oficial los demás idiomas en las zonas donde habitan los otros pueblos y nacionalidades. Todas las lenguas del país son patrimonio cultural y como tales el Estado las respetará, conservará y estimulará*” (Cf. ECUADOR. Asamblea Constit.. **Acta 091**. Sessão plenária, 18. jul.2008, p.85.

⁷⁴² Dizia o art. 1.º da Carta de 1998 que “*El castellano es el idioma oficial. El quichua, el shuar y los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas, en los términos que fija la ley*”.

⁷⁴³ AGENCIA EFE. “**La Asamblea Constituyente de Ecuador aprueba la redacción de una nueva Carga Magna**”. Quito, 19.jul.2008.

⁷⁴⁴ AGENCIA EFE. “**Retiro de quechua como idioma oficial molesta a indígenas de Ecuador**”. Bogotá, 19.jul.2008.

⁷⁴⁵ LUCAS, Kintto. “**‘Mama cuna, runa cuna, ...’. El desprecio del poder al idioma del contrapoder...**”. Caracas, 27.jul.2008.

*en idioma de uso público como pretendía la propuesta inicial de **declararlo oficial a la par del castellano, sería clavar una estaca en el poder tradicional.** Y ese riesgo no está ni estará dispuesto a correr un gobierno como el actual*⁷⁴⁶ (Grifei.).

Dadas as fortes reações que se seguiram, a situação seria alterada na última sessão de votações, em 25 de julho de 2008. Ali a questão voltava ao plenário através da proposta de reconsideração extraordinária apresentada por de la Cruz (Fenocín), porém com a novidade de declarar também o shuar, ao lado do kichwa, como idiomas oficiais de relação intercultural. Na análise de Lucas, a proposta, além de embaçar a importância do kichwa, consistia, na verdade, uma manobra com a intenção de se “*colocar una cuña de disputa entre los propios pueblos indígenas*”, a fim de se inviabilizar futuramente a possibilidade de reconhecimento do kichwa como idioma oficial junto ao castellano: “*se tendrá la coartada perfecta para señalar que es imposible porque también deberían declarar como oficial al shuar*”⁷⁴⁷.

Desta vez, a proposta foi aprovada por ampla maioria (oitenta e oito votos favoráveis, nenhum contrário, dois em branco, e nenhuma abstenção), resultando que: “*El castellano es el idioma oficial del Ecuador; el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural. Los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para las nacionalidades indígenas en las zonas donde habitan y en los términos que fija la ley*” (Grifei)⁷⁴⁸. Assim, enquanto o *castellano* pairava solitário como idioma oficial do país, reconhecia-se o kichwa e o shuar, como línguas oficiais, mas numa dimensão restrita às relações interculturais. Alguns dias depois tal resultado, por muitos festejado, era objeto de duras críticas de Kintto Lucas que afirmava: “*el idioma del poder sigue siendo el castellano*”⁷⁴⁹.

Em termos gerais o projeto da nova Constituição, aprovado em 25 de julho, significava para o país, como afirmara Dalmau, “*un paso firme en el avance hacia la emancipación*”, demonstrando “*cómo los procesos constituyentes en América Latina están sirviendo de mecanismos de emancipación y quiebres radicales con sistemas anteriores, que vivían de espaldas al pueblo*”⁷⁵⁰. Trata-se, contudo, de um passo, não de todo o caminho

No texto finalmente aprovado em 25 de julho, o Estado foi declarado plurinacional e intercultural (art.1.º), a concepção andina de “*buen vivir*” ou *Sumak Kawsay* foi adotada como

⁷⁴⁶ LUCAS, Kintto. “**Mama cuna, runa cuna, ...**” *Op. Cit.*

⁷⁴⁷ Idem.

⁷⁴⁸ ECUADOR. Asamb. Constit. **Acta 095**. Sessão plenária, 24.jul.2008, p.45.

⁷⁴⁹ LUCAS, Kintto. “**Mama cuna, runa cuna,...**”; *op. cit.*

⁷⁵⁰ DALMAU, Rubén Martínez. “**Ecuador: Los 444 artículos de Montecristi**”. Disponível em: < <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=70772> >.

seu objetivo primordial (Preâmbulo), a natureza ou *Pacha Mama* foi, de forma inédita, reconhecida como sujeito de direitos (art.10), o pluralismo jurídico foi reconhecido através das jurisdições indígenas, baseadas em suas tradições ancestrais e formas próprias de Direito (art.171), os direitos coletivos foram amparados, num extenso rol (art.57) como já o havia feito o texto de 1998, etc⁷⁵¹. Mas para o movimento indígena nem tudo seria flores. As importantes conquistas obtidas na chamada *Constitución de Montecristi* viriam acompanhadas de visíveis limitações. Como observou Dalmau, a concepção plurinacional de Estado, diferentemente do que ocorrera na Bolívia, não conseguiu se traduzir “*en un cambio trascendental en la institucionalidad y el reconocimiento de derechos colectivos*”, havendo “*cierta desvirtuación de los derechos de los pueblos indígenas*”⁷⁵². Além disso, como vimos acima, também a proposta do kichwa como idioma oficial sofrera um importante revés.

Parece-me claro que tais limites expressaram o resultado, naquele momento possível, de uma disputa entre projetos à qual me referi inicialmente: a proposta do movimento indígena, em defesa da plurinacionalidade como parte do projeto de descolonial de Estado, e o projeto econômico modernizador e desenvolvimentista defendido pelo governo e suas bases na AC. Apesar dos avanços obtidos na perspectiva descolonial, o saldo final contou com um grande peso do paradigma da modernidade ocidental eurocêntrica através das possibilidades constitucionais amplamente favoráveis ao desenvolvimentismo extrativista. É por isso que naquele 25 de julho, ao discursar no encerramento dos trabalhos da Constituinte⁷⁵³ o Presidente Correa assim se referia claramente ao seu desconforto com as demandas da Conaie: “*El mayor peligro para nuestro proyecto de país es el izquierdismo y el ecologismo infantil. Temo que no me equivoqué, aunque tal vez me faltó añadir el **indigenismo infantil***”⁷⁵⁴ (Grifei.).

Diferentemente do que ocorrera na Bolívia, onde a nova Constituição adotou como eixo transversal a plurinacionalidade do Estado, com expressões das identidades nacionais indígenas originário campesinas presentes em vários planos da própria estrutura de Estado, aqui a transversalidade repousa na interculturalidade. Esta se encontra prevista no direito à comunicação (art. 16), individual e coletiva, está presente na educação (arts.27, 343, 347), no relacionamento e diálogo interétnico (art.28), na prestação de serviços de saúde (art.32, 358), na democracia participativa (art.95), nas temáticas a serem trabalhadas pelos Conselhos nacionais de igualdade (art. 156), no regime de desenvolvimento baseado no *Sumak Kawsay*

⁷⁵¹ Vide Apêndice “B”.

⁷⁵² DAUMAL, Rubén Martínez. “**Los Nuevos Paradigmas...**” *Op. Cit.*, p.41.

⁷⁵³ No dia seguinte, 26 de julho de 2008, a Assembleia Constituinte assumia o exercício do Legislativo.

⁷⁵⁴ ECUADOR. Asamblea Constituyente. **Acta 097**. Sessão de 25.jul.2008, p.13.

(art.275), na previsão de um sistema nacional de inclusão e equidade social (art. 340), e nas políticas públicas relativas ao direito à moradia (art.357)⁷⁵⁵.

Com seus 444 artigos, o texto final da Constituição de Montecristi ainda seria, de acordo com a preocupação de legitimidade característica do Novo Constitucionalismo Latino-americano, submetida a consulta popular. Segundo López e Celis, na campanha preparatória as posições em torno de sua aprovação dividiram-se num leque de opções que foram do “Sim” ao “Não”, passando pelo “Sim Crítico” e o voto “Nulo”⁷⁵⁶. O “Sim Crítico” foi essencialmente a manifestação de apoio à nova Constituição que, contrariamente ao “Sim”, descolava-se de qualquer compromisso com o governo Correa. Reunindo personalidades como Mónica Chuji e o Movimento de Mulheres do Equador, o “Sim Crítico” foi mobilizado pelo *Pachakutik*, que ao mesmo tempo em que reconhecia os avanços obtidos, apontava-os como insuficientes para as demandas de um Estado que se declarava plurinacional e descolonizado. Em 28 de setembro de 2008, com 63,99% dos votos⁷⁵⁷, o “Sim” saiu vitorioso, aprovando-se enfim a nova Constituição de Montecristi.

Mas embora a declaratória de um Estado plurinacional não tenha alcançado ainda a dimensão proposta e defendida pela Conaie, no período pós-constituente as críticas de seus opositores continuam a ser reproduzidas.

Em artigos recentemente publicados onde repetem argumentos expostos durante o processo constituinte, Enrique Ayala Mora e Jorge León Trujillo voltaram a desqualificar a ideia da plurinacionalidade, confrontando-a com a da interculturalidade. O primeiro retrata-a como fundamentalista, etnocêntrica, corporativista, cientificamente inconsistente, historicamente inviável e fracassada, politicamente divisionista, lesiva aos interesses do país,

⁷⁵⁵ Vide Apêndice “B”.

⁷⁵⁶ Liderada por Correa a campanha do “*Si*”, vinculada ao apoio à chamada “*Revolución Ciudadana*”, marca característica do governo, reuniu a maior parte das organizações e movimentos sociais, além dos partidos “oficialistas”, como o Movimiento Popular Democrático (MPD), o Partido Socialista Ecuatoriano (PSE), o Partido Comunista Ecuatoriano (PCE), o Alfaro Vive Carajo (AVC), e Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). Já a campanha do “*No*”, liderada pelo *Alcalde* de Guayaquil, Jaime Nebot, e vinculada a um discurso homofóbico, anti-aborto e que consideraria a celebração da *Pacha Mama* como idolatria, mobilizou os principais partidos da direita, como o Unión Demócrata Cristiana (UDC), o Partido Sociedad Patriótica (PSP), o Partido Social Cristiano (PSC), o Partido Renovador Institucional (PRIAN) e a Red Ética y Democracia (RED), além dos setores mais conservadores da Igreja Católica, ligados ao *Opus Dei*, e movimentos de setores empresariais e religiosos da elite econômica. Já a campanha pelo voto Nulo, comandada pelo Izquierda Democrática (ID), reuniu, segundo López e Cellis, “*todo el espectro ideológico*”, sobretudo “*ecologistas radicales, sectores anarco-comunistas y porciones del movimiento indígena vinculadas a comunidades em Chimborazo y Tungurahua*” (Cf. LÓPEZ A. Adrián; CELLIS, Paula C. **Análisis del Referéndum Constitucional 2008 en Ecuador**. Iconos. Revista de Ciencias Sociales. N° 33, Quito, enero 2009, pp.13-20).

⁷⁵⁷ Idem.

e crescentemente isolada⁷⁵⁸. Já o segundo a considera como desprovida de projeto, aprovada “sem conhecimento de causa” por violar a concepção do Direito Internacional, da “autodeterminação” como “soberania” ou formação de novos Estados, e como simples transposição de um modelo vivenciado por minorias nacionais territorializadas europeias⁷⁵⁹.

Reagindo às críticas, Pablo Dávalos chama a atenção, entre outras coisas, para o fato de que os autores citados desconsideram a denúncia das contradições de classe como um dos elementos presentes na lógica da plurinacionalidade, o que a faz passar ao largo de uma proposta “etnicista”. Observa também que para além de uma simples questão de reengenharia institucional do Estado, a ideia Plurinacional desenvolvida pelos movimentos indígenas andinos se assenta num aspecto também ignorado por Mora e Trujillo: o debate “*sobre los límites y alcances de la modernidad y sus posibilidades de regulación y emancipación*”⁷⁶⁰.

Considerando a atual conjuntura pós-constituente, marcada pelo acirramento dos conflitos do movimento indígena com o governo Correa em razão da opção pelo modelo econômico extrativista, Dávalos põe sob suspeita o ressurgimento deste debate nos textos mencionados, por “*su probable conversión en posteriores dispositivos políticos que servirán como argumentos para desarmar la capacidad política de movilización del movimiento indígena*”. E conclui, mencionando a importância da utopia em W. Benjamin, que “*la plurinacionalidad del Estado es esa utopía que permite comprender la violencia intrínseca del Estado-Nación, de la acumulación capitalista y de sus discursos legitimantes, en la ocurrencia, el liberalismo político, jurídico y económico*”⁷⁶¹.

⁷⁵⁸ MORA, Enrique Ayala. **La Plurinacionalidad vs. Interculturalidad**. Quito, Revista Opción Socialista. Edición Especial. N° 38-40, Mayo – julio/2013, pp. 22-28.

⁷⁵⁹ TRUJILLO, Jorge León. **Un Estado Plurinacional sin Proyecto, pero con opciones**. Quito, Revista Opción Socialista. Edición Especial n.º 38-40, Mayo – julio/2013, pp.29-34.

⁷⁶⁰ DÁVALOS, Pablo. **La Plurinacionalidad del Estado y las aporías del liberalismo**. Vol. 15, N.º 29 (2013): GEOgraphia; p.10.

⁷⁶¹ Idem, p.20.

Conclusão

Ao longo de 200 anos a formação dos chamados Estados “nacionais” na América Latina ocorreu num movimento de visibilização / invisibilização racialmente hierarquizada dos grupos étnico-culturais existentes em seus territórios. Visibilização – em posição hierarquicamente superior –, de todos os referenciais históricos, culturais e axiológicos, dos saberes e práticas eurocentrados de uma elite política e econômica numericamente minoritária formada pelas camadas *criollo*-mestiças, diretamente envolvidas com as lutas pela independência e que agora assumiam o controle do Estado. Invisibilização e subalternização do próprio ser, bem como das memórias históricas e das distintas visões de mundo expressas nos diversos saberes e fazeres locais, de amplas camadas da população majoritariamente formadas pelos historicamente conquistados e escravizados, ou seja, as populações indígenas e afrodescendentes, agora vistas como incômodos desvios de uma identidade do Estado que se pretendia à imagem e semelhança das matrizes iluministas europeias.

Este movimento de visibilização/invisibilização racialmente hierarquizado que tomou conta das estruturas político-jurídicas e institucionais que compuseram e modelaram o próprio Estado na América Latina explica-se no próprio paradigma da colonialidade – do poder, do saber e do ser –, que se instituiu com a expansão econômica e política da Europa ocidental a partir da conquista e da colonização do mundo ameríndio no século XIX.

No plano das relações jurídico-políticas, essa construção do Estado em bases coloniais foi uma das principais tarefas do Constitucionalismo Latino-americano que emergiu no período pós-independência. Como se pode ver a partir da trajetória histórica das Constituições da região, as bases jurídicas e políticas que modelaram o edifício do Estado foram sedimentadas nesse movimento de visibilização / invisibilização hierarquicamente racializada. Isto é, o edifício do Estado foi construído privilegiando-se o modelo uni-nacional e monocultural, como expressão de uma identidade nacional única, eurocentrada, por sobre a exclusão e invisibilização das populações indígenas e afrodescendentes e de toda a sua diversidade de valores, saberes e práticas inclusive jurídicas e políticas.

Esta situação de exclusão e invisibilidade colonial na formação dos Estados Latino-americanos, longe de ser passivamente aceita pelas populações indígenas, foi objeto de contínuos processos de resistência, em suas mais distintas formas. De população majoritariamente indígena, a região andina foi palco de importantes atos insurrecionais que se intensificaram e perenizaram com o advento da República que se seguiu à Independência.

Mesmo num ambiente constitucional declarativo da monoculturalidade e da identidade nacional única, o Estado nunca logrou concretizar o projeto de homogeneização de sua base social. Mesmo na Bolívia, o processo de “campesinação” e sindicalização dos povos indígenas do altiplano e vales interandinos havido com a revolução nacionalista militar e campesina de 1952 não conseguiu, de fato, atingir o ideal *criollo* de mestiçagem da composição social do país e portanto de identidade étnico-cultural única do povo boliviano. Tampouco no Equador a inserção do movimento indígena na vida político-partidária de esquerda conseguiu apagar as identidades coletivas dos diversos povos indígenas.

Em tais regiões os movimentos indígenas, através de seus atos de resistência e rebeldia, exerceram o papel de destacados impulsionadores de importantes transformações realizadas nas estruturas jurídicas e políticas do Estado. Contudo, por maiores e mais avançadas que fossem, tais transformações não se mostraram suficientes para romper com o paradigma da colonialidade, com base no qual foram construídos os Estados latino-americanos. Em ambientes de baixa densidade democrática e de forte déficit de representatividade indígena, as experiências de reconhecimento de direitos coletivos emergiram como *concessões* de um poder estabelecido em bases raciais hierarquizadas e, portanto, incapaz de dissolver a posição de subalternidade dos grupos beneficiários de tais direitos.

A aposta na construção de um modelo Plurinacional de Estado, lançada nos anos ‘70 e ‘80 pelos movimentos indígenas na Bolívia e Equador, veio então como aposta na possibilidade de ruptura com esse processo de visibilização / invisibilização racialmente hierarquizada, característica do paradigma da colonialidade na formação dos Estados nacionais na América Latina. Um modelo no qual o Estado apresenta-se como reflexo dos saberes e fazeres não de uma única forma de vida ou identidade étnico-cultural, mas de uma pluralidade de identidades coletivas, portadoras de diversos saberes e visões de mundo.

O avanço da concepção Plurinacional de Estado se deu dialeticamente, como reação criativa dos povos indígenas, (historicamente excluídos e invisibilizados para um Direito e uma Política colonialmente eurocentrados), mas que foram impulsionados e souberam aproveitar as fissuras abertas no modelo Estatal uninacional e monocultural de Estado, pelo próprio desmonte que este sofreu por parte da globalização neoliberal que inicia.

O avanço da concepção Plurinacional de Estado se deu dialeticamente, como reação criativa dos povos indígenas que, com a perspectiva histórica de sua memória larga, souberam aproveitar as fissuras observadas no modelo uninacional e monocultural de Estado, fissuras essas sempre existentes mas elevada à máxima potência pelo próprio desmonte que este sofreu

pela globalização neoliberal. Historicamente excluídos e invisibilizados para uma Política e um Direito colonialmente eurocentrados, os povos indígenas aproveitaram a nova onda avassaladora de exclusão e invisibilização trazida pelo neoliberalismo, para dar um novo e decisivo impulso no movimento pela sua visibilidade política e jurídica, através do questionamento das premissas monoculturais do Estado.

Com isso e considerando as propostas dos movimentos indígenas relativas ao tema, já formuladas desde a década de 1990, e, em especial, as apresentadas durante os recentes processos constituintes da Bolívia (2007/2009) e Equador (2007/2008), vejo confirmada a hipótese geral de que a concepção indígena de um Estado “Plurinacional” não consiste no simples reconhecimento fático do caráter etnicamente diverso e culturalmente plural da sociedade, mas na ideia de que o Estado possa ser *re*-construído, *re*-fundado partir de tais elementos, num novo modelo de organização Estatal que, rompendo com a sua matriz colonial-eurocêntrica, seja fruto da construção intercultural crítica dos sujeitos coletivos comprometidos com relações jurídico-políticas de reciprocidade e horizontalidade.

Na trajetória do constitucionalismo Latino-americano aqui analisada, ficou também confirmada a estreita e necessária relação entre o clássico modelo de Estado-Nação ou Estado uni-nacional, e a continuidade das relações coloniais de poder. Ficou confirmado igualmente que o uso das expressões “nação” e “nacionalidade” por parte dos povos e movimentos indígenas na Bolívia e Equador, apesar de suas origens nos movimentos políticos da esquerda marxista como designativo da existência de minorias étnicas oprimidas no interior de Estados nacionais etnicamente heterogêneos, não operou como simples importação de vocábulos políticos estrangeiros, mas como **ressignificações conceituais** produzidas a partir de suas próprias vivências históricas e da capacidade reflexiva da própria intelectualidade indígena em formação naqueles dois países, na perspectiva da descolonialidade.

Ficou confirmado também que o modelo “plurinacional” de Estado proposto pelos movimentos indígenas e discutido e aprovado pelas Constituintes boliviana e equatoriana não importa nem de longe em qualquer perspectiva secessionista. Assim, ela não apresenta, por si própria, em risco à integridade institucional do Estado, mas a tentativa de dar sentido e coesão a um Estado marcado pela diversidade étnico-cultural.

Por fim, a importância do pluralismo jurídico e do pluralismo político para a concepção “plurinacional” de Estado fica igualmente confirmada. A concepção de Estado “Plurinacional”, tal como proposta pelos movimentos indígenas na Bolívia e no Equador, está relacionada não somente ao reconhecimento da heterogeneidade da sociedade, mas à ideia da **diversidade**

como elemento constitutivo das próprias instituições jurídico-políticas do Estado. Consiste também no reconhecimento, às identidades coletivas denominadas “nações” ou “nacionalidades” indígenas, de funções e poderes que, na perspectiva monista, sempre foram conferidos com exclusividade ao Estado territorial moderno. Em outras palavras, a proposta de Estado “Plurinacional” encontra-se vinculada ao reconhecimento da **autodeterminação** dos povos indígenas no plano interno, com suas correspondentes nos planos do pluralismo jurídico e político.

Mas será que este modelo, cujas formulações deram impulsos radicais ao Novo Constitucionalismo Latino-americano no sentido do advento de um constitucionalismo plurinacional, opera – como na expectativa dos movimentos indígenas –, para além da simples declaração formal constitucionalmente inscrita? Ou seja, será que em suas experiências concretas pós-constituintes os modelos de Estado Plurinacional em curso na Bolívia e Equador de fato têm conseguido inaugurar um novo modelo de Estado, pautado pela ruptura com a colonialidade? Tais indagações constituem o objeto da Parte II da presente Tese.