

Mota, Aurea. **As pressões por mudanças e as lutas por reconhecimento na América Latina: uma análise do Chile, da Bolívia e do Uruguai.** Informe final del concurso: Las deudas abiertas en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO. 2008.

Disponibile en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2008/deuda/mota.pdf>

www.clacso.org

**RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE, DE LA RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO**

<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

[biblioteca@clacso.edu.ar](mailto:biblioteca@clacso.edu.ar)

**AS PRESSÕES POR MUDANÇAS E AS LUTAS POR RECONHECIMENTO NA AMÉRICA LATINA: UMA ANÁLISE DO CHILE, DA BOLÍVIA E DO URUGUAI****1. Introdução**

Este trabalho apresentado é uma síntese dos resultados observados em uma pesquisa mais ampla que tinha como objetivo principal compreender alguns aspectos das reformas das Cartas Constitucionais empreendidas na América Latina no final do século XX à luz das matrizes culturais que constituíram os países do continente e dos movimentos sociais que lutavam por tais reformas no plano formal. O trabalho empírico e os dados apresentados nesta pesquisa foram colhidos na Bolívia, no Chile e no Uruguai, este último país que ainda não empreendeu nenhuma reforma nos moldes que estávamos interessados, mas que já apresentou uma proposta neste sentido. Ademais, partindo da idéia de que o papel dos intelectuais transcende a dimensão acadêmica, este artigo também é uma tentativa de contribuir para sanar uma das principais dívidas que a América Latina possui, a saber, a que renega sua própria história quando analisa as contemporâneas lutas sociais travadas neste espaço<sup>1</sup>.

Ao método da sociologia histórica, utilizado de forma preponderante nesta pesquisa, acrescentamos uma proposta de análise comparativa entre os casos estudados que visava menos a avaliar as situações concretas observadas em cada um dos países do que a construir uma matriz onde as lutas pudessem ser vistas de maneira mais sistêmica. Neste sentido, a divisão dos povos latino-americanos e caribenhos em três grupos, a saber: *Povos Transplantados*, *Povos Testemunhos* e *Povos Novos*, efetuada pelo antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro (1972; 1983) foi importante para tornarmos esta pesquisa exequível. Escolhemos um país representativo de cada uma destas três matrizes diferenciadas para o estudo apresentado. Porém, a aplicabilidade deste agrupamento se aproxima mais da proposta metodológica de construção de um “tipo ideal” weberiano do que de uma tentativa de esgotar a realidade dentro de um modelo compreensivo.

Embora características comuns de exploração, subjugação e colonização européia possam ser observadas na gênese histórica de todos os países da América Latina e do Caribe, a consolidação de cada nação ocorreu de forma diferenciada. Além da alteridade dada pelas diferenças entre as pátrias colonizadoras, temos também a questão da diversidade entre os povos que habitavam o local na era pré-colombiana, acrescida do processo de hibridização constante propiciada, entre outros, pelo fluxo de escravos e outros processos migratórios compulsórios e espontâneos que marcaram a história do continente. Por tal motivo, acreditamos ser importante retomar estas matrizes distintas para pensar nas lutas observadas contemporaneamente no subcontinente.

A estrutura deste artigo privilegia de maneira igualmente importante, tanto a discussão empírica, quanto teórica. Como estamos trabalhando com uma teoria que tem se desenvolvido recentemente e que ainda está repleta de questões internas que não estão perfeitamente claras, seria um erro muito grave apresentar o debate como se ele fosse algo acabado. Assim, na seção subsequente, trataremos dos problemas teóricos fundamentais. Na seção três, desenvolveremos um pouco da história das lutas dos movimentos sociais enfocados. Onde abordaremos, mesmo que de forma sintética, os aspectos mais gerais da formação histórica das demandas dos grupos analisados e das

---

\* Mestre em Sociologia (UFMG-Brasil). Atualmente cursa o doutorado também em Sociologia no Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro (IUPERJ-Brasil).

situações que consideramos chave para a compreensão razoável do processo. E, por fim, na parte quatro, aproximaremos de forma mais direta a discussão desenvolvida separadamente nas seções procedentes e apresentaremos algumas conclusões (ou provocações) que visam menos a apresentar respostas do que a estimular o debate posterior.

### 1.1. Sobre o Método

Autores como Bendix (1996), Moore Jr. (1972) e Tilly (1984) constatam que à medida que a perspectiva histórica declina no pensamento sociológico, declina, também, a nossa capacidade de analisar criticamente a ordem social existente. Entre outras, tal constatação coloca uma reflexão que deve circunscrever de forma marcante o debate sobre a produção do conhecimento nas ciências sociais, pois os principais prejuízos que o abandono da perspectiva histórica acarretam para a compreensão de fenômenos que guardam uma relação visceral com formações passadas são: perda da capacidade crítica, prevalência da forma em relação ao conteúdo, excessiva abstração da realidade social e a produção de uma ciência humana conjectural (MOORE JR., 1972). Defronte disto, o trabalho apresentado busca na análise das principais matrizes e dos conflitos que surgiram das configurações sociais criadas a partir desta formação uma maneira de não incorrer neste erro.

Ribeiro (1972; 1983) chama de *Povos Transplantados*, o grupo de países que têm como característica marcante a transposição de um contingente de europeus que conservou suas principais características, o Uruguai e a Argentina são exemplos de países que poderiam ser enquadrados neste grupo. Para o autor, a assimilação da vida social e política, por seguir os padrões europeus, ocorreu de forma menos dramática do que nos países dos outros dois grupos. *Povos Testemunhos* é a categoria utilizada para agrupar os países onde encontramos uma presença marcante das antigas civilizações pré-colombianas mais organizadas (Incas, Astecas e Maias). Esses povos participaram às margens do processo de modernização dos locais que se transformaram em seus países. Alguns exemplos que compõe esse grupo são: Bolívia, Peru e México. Por fim, os *Povos Novos*, constituem o que poderíamos chamar de expressão máxima da expansão colonial européia. Neste grupo de países, o hibridismo de características européias, com os hábitos dos escravos africanos (onde este povo se instalou) e com outros grupos pré-colombianos, criou uma *especienovae*. Segundo o autor, a inexistência de um forte laço com uma situação original fez com que esses povos se tornassem mais propensos às adaptações advindas desta nova condição. O Brasil, a Colômbia e o Chile são bons exemplos de países que compõe este grupo.

As hipóteses trabalhadas nesta pesquisa estão assentadas, primordialmente, sobre a divisão supracitada. Averiguamos se as diferenças observadas entre os países analisados em torno das lutas contemporâneas por alguma espécie de formalização de direitos socialmente renegados podem ser pensadas através desta configuração histórica dada pelas matrizes culturais distintas. Colocamos-nos o desafio de pensar se algumas das diferenças observadas principalmente em torno da dificuldade para fazer com que as demandas por uma reconhecimento dos grupos analisados pode ser explicada a partir destas matrizes.

Por fim é importante ressaltar um aspecto mais prático da pesquisa realizada, porém não menos importante. Realizamos um trabalho de campo nos três países estudados. Nestas incursões, além de consultar uma fonte bibliográfica que não está plenamente difundida por todas as regiões da América Latina, encontramos com atores sociais que estão colocando o processo analisado em curso. As trocas realizadas com

estes sujeitos históricos e a possibilidade de entrar em contato com uma realidade impossível de ser apreendida nos relatos produzidos sobre os grupos são aspectos permeiam toda discussão apresentada.

## **2. A contemporânea teoria do reconhecimento e sua aplicabilidade ao caso Latino Americano**

Amy Gutmann inicia a introdução ao do livro organizado por Charles Taylor (1994) para refletir sobre as políticas de reconhecimento dizendo que, para além dos grupos enfocados primordialmente e regiões tidas como nascedouras das questões sobre o multiculturalismo e suas implicações diretas para a organização sócio-jurídica, o debate em torno do tema hoje é multifacetado, assumindo diferentes roupagens de acordo com a região do globo onde ele é refletido, ou de acordo com os grupos específicos que demandam políticas de reconhecimento.

Defronte disto, embora estejamos trabalhando com uma teoria do reconhecimento que esteve, em princípio, voltada para debater questões próprias das transformações sociais que vinham sendo observadas, sobretudo, na Alemanha, Estados Unidos e Canadá, onde os movimentos de gênero, raça e outras minorias que experimentaram prejuízos históricos demandam políticas por uma reversão da situação, o debate sobre o reconhecimento destes e outros grupos assumiu importância cadente em várias regiões do globo.

No subcontinente latino-americano, vários países implementaram política de reconhecimento dos direitos das comunidades indígenas, sobretudo nas décadas de 1980 e 1990, a saber: Panamá em 1971; Nicarágua em 1986; Brasil em 1988; Colômbia em 1991; México em 1992 e 2001; Guatemala, El Salvador e Paraguai em 1992; Peru e Chile em 1993; Equador em 1994 e 1998; Argentina e Bolívia em 1994; Venezuela em 1999. Para além do reconhecimento dos direitos das comunidades indígenas originárias, temos também, como no caso do Brasil, com a reforma da Carta Constitucional em 1988, a incorporação dos direitos sob a posse de terra das comunidades negras Quilombolas<sup>2</sup>.

No desenvolvimento desta seção artigo, discutiremos os principais aspectos das teorias que poderiam nos ajudar a pensar como, no mínimo, um rearranjo no aparato jurídico é essencial para que um sistema efetivamente justo que visa a englobar as demandas dos diferentes grupos sociais que vivem sob um mesmo designo constitucional seja efetivado. Diante da impossibilidade de pensar as demandas contemporâneas por uma reforma jurídica que reconheça as especificidades dos grupos historicamente excluídos no quadro de uma concepção monológica do sistema moral, a discussão empreendida neste trabalho, busca nas contemporâneas teorias sobre o reconhecimento e o multiculturalismo a chave para encontrar uma possibilidade viável de incorporação de setores historicamente excluídos.

### **2.1. O resgate da “perspectiva da luta” para a compreensão do processo de socialização e evolução moral da sociedade na perspectiva de Axel Honneth**

Honneth (2003a) ao refletir sobre o que seria “*a gramática moral dos conflitos sociais*” torna mais complexo um dos debates vultosos da teoria social contemporânea, que seria como tratar os dilemas inerentes as demandas por reconhecimento recíproco de grupos sociais diferenciados. Embora a base da questão seja dada por um dos problemas mais tradicionalmente caros às ciências sociais, qual seja, o *conflito social*, o debate relacionado especificamente à questão do reconhecimento e do multiculturalismo nas contemporâneas sociedades complexas ainda é algo novo.

Honneth, que pertencente à tradição filosófica e social da Escola de Frankfurt, assume o desafio de refletir sobre a dinâmica social, não como algo neutro e estaticamente concebido, mas como algo que poderia ser digno de uma leitura onde as válvulas propulsoras da emancipação social, embora freadas, estão presentes e podem ser acionadas de acordo com o rumo que a história assumir. A tese de Honneth é completamente baseada na construção do sistema de *eticidade* hegeliano e das pesquisas empíricas efetuada pelo psicólogo social George Mead. Porém, para o autor, tanto Hegel quanto Mead deixaram de abordar um dos pontos mais caros à teoria do reconhecimento na medida em que eles não reconstruíram o quadro social sob o qual as lutas por reconhecimento são ensejadas, ou melhor, eles não refletiram sistematicamente sobre o que seriam as situações de *desrespeito* através das quais as lutas por reconhecimento podem ser motivadas.

Assim, Honneth examinará as três etapas da estrutura do reconhecimento intersubjetivo efetuada por Hegel, do amor, do direito e da solidariedade, observando, a perspectiva da situação de negação do reconhecimento que poderia ensejar uma luta por reconhecimento em cada uma delas. Nesta teoria, o próprio processo da socialização humana estaria diretamente atrelado à evolução moral da sociedade. Ou seja, estaríamos trabalhando em um quadro onde a justiça (e sua objetivação em formas de direito) deixaria de ser algo abstrato para tratar das questões que realmente são de interesse dos grupos que são abarcados por este ideal.

As três de reconhecimento estudadas por Hegel, Honneth acresce três formas equivalentes de desrespeito, da violação, da exclusão e da ofensa (Honneth, 2003a, 211), que podem ser vistas como situações propulsoras de mudanças na forma como o processo de socialização ocorre. Mudança essa que, para além da perspectiva da mudança comportamental cotidiana dos indivíduos, conduz a uma própria reavaliação do sistema jurídico que rege a sociedade. Para cada uma destas duas relações de reconhecimento tratadas o autor analisa as situações de desrespeito que poderiam conduzir à uma luta por reconhecimento. Mas, como não constitui o objetivo deste artigo desenvolver todos os detalhes da teoria, analisaremos brevemente somente as duas últimas formas de reconhecimento e violação, que são mais interessantes para pensar nos casos concretos apresentados na próxima seção.

Na segunda etapa do reconhecimento, quando o indivíduo se vê privado da posse de determinados direitos, que são atribuídos a outros membros da sociedade, o auto-respeito moral se vê completamente abalado. Já na terceira de forma reconhecimento, que diz respeito à estima social diferenciada que determinados grupos recebem, o que ocorre quando o reconhecimento não é operado é a criação de sistemas de exclusão. O direito que possibilita o auto-respeito seria o meio necessário para que indivíduos portadores das mesmas prerrogativas consigam, nesta terceira etapa, expressar as diferentes propriedades que constituem o sistema de valores próprios de cada grupo. Estando, portanto, as duas etapas completamente atreladas.

Nesta terceira etapa do reconhecimento o que está em cena quando tratamos das formas de desrespeito social são as situações onde existe uma diferente atribuição de valores a indivíduos ou grupos portadores de determinadas características. Na esfera da solidariedade social

[...] se agora essa hierarquia social de valores se constitui de modo que ela degrada algumas formas de vida ou modos de crença, considerando-as de menor valor ou deficientes, ela tira dos sujeitos atingidos toda a possibilidade de atribuir um valor social às suas próprias capacidades. (Honneth, 2003a, 217).

A partir da incorporação da perspectiva da negação do reconhecimento em cada uma das etapas originalmente levantadas por Hegel, Honneth constrói o que ele chama de gramática dos conflitos sociais. A base para a luta por reconhecimento encontra-se, justamente, nas situações onde percebemos que ele foi negado. Na teoria honnethiana, que, neste ponto, ancora-se na gramática que o filósofo e educador pragmatista (ou instrumentalista, seguindo a nomenclatura que o próprio autor se atribui) John Dewey desenvolveu, as situações de desrespeito são percebidas como impulsionadoras de um conflito prático social pela redefinição da estrutura da interação social.

Honneth acredita, assim, para além da incorporação de uma perspectiva empírica à teoria *hegeliana* do reconhecimento, ter conseguido trazer para a discussão contemporânea dos conflitos sociais uma perspectiva onde a tensão é constitutiva da própria base da socialização. Inclusive, o autor coloca que somente quando a articulação propiciada pelas formas de organização coletiva encontra-se disponível para o indivíduo que sofreu a experiência de desrespeito é que a ação política neste campo é possível. Para ele, “[...] a experiência de desrespeito é a fonte emotiva e cognitiva de resistência social e levantes coletivos” (2003a, 227). É interessante não poder de vistas estes aspectos quando estivermos discutindo os três casos estudados neste artigo. Como veremos, mesmo que Honneth tenha ficado muito preso à discussão mais teórica de como as situações de desrespeito que propulsionam as lutas por reconhecimento, o autor trata de questões fundamentais para pensarmos nas lutas analisadas na América Latina.

## **2.2. Charles Taylor: quebra das configurações e a possibilidade do retorno à “substância” da norma**

Assim como Honneth, Taylor busca na filosofia não-atomista o aparato analítico necessário para fugir de uma concepção estreita da organização social. Para que seu desiderato fosse cumprido, o autor empreende a reconciliação entre a noção de *self* e a moral na modernidade. Taylor (1997) diz que o que há de mais específico na modernidade é que, mais do que em qualquer outro momento, o princípio da atribuição do respeito aos seres humanos adquiriu uma objetivação em formas de direitos que não encontra precedente na história. Não estaríamos falando de uma forma qualquer direito, mas de um tipo específico de direito subjetivo que desloca o olhar do que é legislado para o lugar do sujeito que possui o recurso legal à sua disposição. “[...] um direito subjetivo é alguma coisa em relação à qual o possuidor pode e deve agir para colocá-lo em vigor” (Taylor, 1997, 25).

Além deste aspecto assinalado, Taylor (1997) constata que em nenhum momento histórico precedente, observamos tanto questionamentos sobre o sentido de nossas ações no mundo e, sobretudo, sobre o próprio sentido da vida, o que o leva a falar que estamos vivendo em um momento de “problematização das configurações” totalizantes. Este ponto é especialmente importante para os propósitos da leitura tayloriana neste trabalho, pois, para o autor, o que há de comum a todas as diversas configurações<sup>3</sup> que hoje são encontradas é que todas são igualmente insuficientes para englobar as totalidades de sentido existentes. Falar de uma configuração em desencantamento, para usar o clássico termo *weberiano*, é falar da busca de sentido que é inerente à ausência de respostas previamente dadas como motivadoras de nossas ações.

Excluimos tantos bens de nossa história oficial, enterramos seu poder tão profundamente sob as camadas dos fundamentos racionais filosóficos, que eles estão correndo o perigo de se asfixiar. Ou, melhor dizendo, como são nossos bens, bens humanos, nós estamos nos asfixiando (Taylor, 1997, 663).

O que o autor traz de mais importante para a discussão aqui desenvolvida é que o debate em torno da temática do reconhecimento do multiculturalismo quando atinge a esfera pública invariavelmente acaba tocando na dimensão jurídica que fornece os horizontes através dos quais as diversas noções de bem podem ser almejadas socialmente. O cerne da questão, para Taylor, pode ser formulado através da dúvida dirigida ao liberalismo jurídico sobre como ele está apto a abarcar a diversidade das noções de bem que orientam a organização social. A universalização da idéia de que todos os seres humanos são objeto de direitos demarcou o campo para que as disputas em torno do que deve organizar as relações sociais seja pensado. Pois, segundo o próprio Taylor,

Os bens [...] não podem ser demonstrados a alguém realmente impermeável a eles. Só se pode argumentar de maneira convincente sobre bens que, de algum modo, já atuam sobre as pessoas, aos quais, em algum nível, elas já responderam, mas talvez estejam se recusando a admitir (Taylor, 1997, 644).

A quinta-essência da questão residiria, portanto, no pensamento *tayloriano*, não no questionamento dos procedimentos estabelecidos pela forma *procedural* de conceber o sistema judiciário, mas, antes de tudo, nos padrões que possibilitam mensurar o que existe na integridade das culturas diferenciadas sobre o que é “a boa vida” para as mesmas. A falácia da neutralidade procedimental propagada pela ideologia liberal agora pode ser questionada à luz das diversas situações de desrespeito (ou ausência de dignidade, em termos *taylorianos*) que grupos não englobados pelo sistema legal experimentaram. O posicionamento de Taylor em relação ao que poderia ser “o fim” do liberalismo jurídico é bem trágico. Embora não seja a questão de assumir algum posicionamento favorável ou contrário à visão do autor sobre o que as lutas por reconhecimento poderiam estar impondo ao liberalismo é interessante para os propósitos finais deste trabalho que tal perspectiva seja clarificada.

Indiscutivelmente, penso, mais e mais sociedades hoje estão preparando-se para ser multiculturais, no sentido de incluírem mais do que comunidade cultural que precisa sobreviver. A rigidez do liberalismo procedimental deverá rapidamente tornar-se impraticável no mundo de amanhã (Taylor, 1994, 61, *tradução própria*)<sup>4</sup>.

O que está em jogo na disputa para uma redefinição do respeito que é atribuído aos diferentes grupos que estão em interação social não é operado mais somente no plano privado, onde as privações e depreciações dos que não compartilham do sentido hegemônico do que está por trás da organização social são sentidas individual e coletivamente pelos grupos marginalizados, aqui a disputa é transferida para o plano público. Onde o que deve “reger” o funcionamento do processo de socialização não é mais unívoco e guiado somente por uma concepção de bem, as diversas noções, neste quadro de quebra das configurações, agora tem abertura para entrar em choque. Possibilitando, sobretudo, que uma estrutura normativa menos abstrata e excludente seja vivenciada.

### **2.3. Nancy Fraser e a perspectiva bidimensional da justiça**

Nancy Fraser (2003) travou um debate com Axel Honneth (2003b) que ajudou a clarificar muitos pontos que até então estavam obscuros sobre o verdadeiro impacto,

tanto teórico quanto prático, que uma política de reconhecimento deveria lograr e sobre quais bases teórico-filosóficas tais idéias deveriam ser refletidas. No plano do impacto, o principal argumento que a autora doravante discutida defende é que não deve existir um descolamento entre as lutas por reconhecimento e as lutas por redistribuição.

[...] a tarefa é inventar uma concepção *bidimensional da justiça* que possa acomodar as defensáveis demandas por equidade social e as defensáveis demandas por reconhecimento da diferença (Fraser, 2003, 9, *tradução própria*)<sup>5</sup>.

Para construir um sistema que abarque de maneira satisfatória a perspectiva bidimensional na era pós-socialista, que coloca novos dilemas que cercam a questão da justiça, Fraser constrói o que ela chama “modelo de status”. Neste modelo, o que está em jogo não são as formas de reconhecimento das identidades individuais, porém, ao contrário, o que coloca os grupos enquanto parceiros que deveriam gozar de um mesmo ponto de partida para garantir uma interação social mais equânime.

Na era pós-socialista o que marca o novo quadro onde as desigualdades sociais são experimentadas é a prevalência da dominação cultural em detrimento da exploração. (Fraser, 1997). Neste quadro, o conceito de *paridade participativa* ganha proeminência. Pois, “No modelo de status, o não reconhecimento aparece quando as instituições estruturam a interação de acordo com normas culturais que impedem a paridade da participação” (Fraser, 2001, p. 5). A prerrogativa institucional e cultural de participar como os demais da vida social é o que está em jogo quando tratamos da questão do reconhecimento na perspectiva de Fraser. Aspecto que, como a Avritzer (2007) ressalta, seria uma das marcas que a diferencia marcadamente de Axel Honneth.

Embora as duas perspectivas (reconhecimento e distribuição) tenham que ser pensadas em conjunto, enquanto mecanismos eficazes de redução das desigualdades entre grupos privilegiados historicamente de forma distinta, redistribuição e reconhecimento servem para tratar de injustiças que ocorrem em campos diferenciados, respectivamente, na estrutura econômica e no status social. Para a autora, várias demandas de movimentos sociais distintos, que experimentaram situações de injustiça também de tipos diferenciados, não poderiam ser enquadrados em nenhum dos extremos de uma linha que divide entre dois pontos injustiças cometidas no campo econômico e cultural.

Fraser não foge à discussão moral que vinha imperando nas discussões sobre o reconhecimento. A especificidade da autora, novamente, reside no fato de que a perspectiva bidimensional é enquadrada nesta discussão. Fraser assume que as questões que cercam a temática da justiça hoje em dia devem ser submetidas tanto à dimensão do reconhecimento quanto da redistribuição (Fraser, 1997). Ao contrário das análises de Honneth e Taylor<sup>6</sup>, Fraser propõe que se abandone a noção de ética para construir um campo a perspectiva bidimensional proposta possa realmente lograr resultados satisfatórios nas sociedades contemporâneas. Para a autora, é necessário dilatar a noção de justiça para que ela possa acomodar as reivindicações dos grupos subalternizados sem que, para isso, seja necessário recorrer às proclamações de boa vida, ou éticas.

A autora acredita que o reconhecimento deve ser tomado como um assunto, essencialmente, da justiça. Fraser diz que é necessário tratar o reconhecimento como um padrão estabelecido de status sociais diferenciados que conseguiram institucionalizar padrões de exclusão social. Assim, o não reconhecimento pode ser percebido no momento em que as instituições passam a estruturar suas ações através de normas explícitas ou implícitas que impeçam a “paridade participativa” entre todos os interessados (Fraser, 2001). O efeito direto de tais padrões institucionalizados de

*inferiorização* social de grupos subordinados pode ser percebido através da incapacidade de todos participarem da vida pública de forma equânime.

A principal vantagem deste modelo que a autora propõe seria, segundo sua própria concepção, situar o debate sobre o reconhecimento dentro do quadro da complexidade social moderna, de maneira não simplista e de maneira que ele não seja reduzido somente à dimensão individual. “Conceber o não-reconhecimento como um status subordinado, é localizar o que está errado nas relações sociais, não no individual ou na psicologia interpessoal” (Fraser, 2003, 31, *tradução própria*)<sup>7</sup>. Assim, para a autora, tratar a perspectiva bidimensional do ponto de vista moral possibilita pensar os problemas que estão inexoravelmente atrelados dentro de um mesmo campo normativo.

#### **2.4. Conclusões parciais sobre a discussão teórica precedente**

Nos três casos concretos de lutas por reconhecimento que serão discutidos em seguida, os elementos da socialização destes grupos que demandam por uma reversão da situação podem ser analisados tanto sob o prisma da formação da identidade moral dos sujeitos coletivos, quanto o modelo bidimensional da Nancy Fraser. Apesar da crítica contumaz que Fraser dirige à Honneth, a grande contribuição do pesquisador da escola de Frankfurt, para a perspectiva aqui desenvolvida, consiste na retomada que ele faz da discussão sobre o reconhecimento de aspecto que o jovem Hegel deixou de observar. Qual seja: *a reconstrução do quadro social sob o qual as lutas por reconhecimento são motivadas depende visceralmente da tarefa de pensar nas diversas situações de desrespeito às quais os grupos subjugados foram levados*. Aspecto que também pode ressaltado na obra de Taylor.

Mesmo conhecendo as limitações deste trabalho, esperamos ter colocado na pauta da discussão sobre as políticas de reconhecimento um pouco deste aspecto da história do processo de socialização dos grupos analisados. O resgate da perspectiva honnethiana, de observar as situações onde o desrespeito social ocorre, possibilita analisar de forma mais sistêmica o movimento societal analisado. Pois, não se trata somente do grupo que coloca o assunto em pauta, mas atinge toda sociedade nacional e subcontinental.

Neste momento, é importante retomar alguns aspectos que colocam uma nova agenda de pesquisa para o problema do reconhecimento e da ampliação do escopo da idéia de justiça no nosso tempo. Uma diz respeito à máxima tayloriana de que a pressão dos grupos sociais que estamos analisando só será bem sucedida se os grupos conseguirem fazer de seus reclamos algo presente no espaço público. Para isso, fica nítida a importância de retomar a idéia de paridade participativa colocada por Fraser. Enquanto nossas instituições continuarem colocados limites à participação equitativa de todos os indivíduos, a execução efetiva de uma política de reconhecimento não será possível. O que os casos discutidos mostram é que existiu uma ampliação dos espaços de discussão das demandas específicas dos grupos tradicionalmente excluídos.

Além destes avanços vislumbrados, as questões que surgem em torno da emergência da diversidade enquanto categoria que toma espaço crescente no debate sociológico, jurídico, político, e cultural pode ser dividido, em decorrência do que foi exposto acima, em duas correntes. Entre (1) aqueles que atribuem uma importância maior ao estudo dos processos pelos quais as situações de desrespeito foram configuradas sem fazer uma referência direta aos resultados contestatórios da ordem econômica que a condução de tais políticas poderiam levar (Honneth, 2003a, 2003b; Taylor, 1994, 1997;) e (2) aqueles que vêm a luta por uma redefinição da noção de dignidade social de determinados grupos associadas diretamente a uma questão que não

pode perder de vista o potencial emancipatório e de redução das desigualdades econômicas que são decorrentes deste processo (Fraser 2001, 2003).

Poderia dizer que a discussão empreendida neste artigo pretendeu, sucintamente, pontuar algumas questões sobre como refletir sociologicamente, sob o prisma da teoria do reconhecimento, a respeito de alguns movimentos sociais observados na América Latina, privilegiando: 1) a compreensão da forma como ocorreu o processo de incorporação das demandas dos movimentos sociais nas reformas constitucionais de alguns países latinos; e 2) no caso onde não houve o impacto jurídico esperado, o que os movimentos sociais pensam sobre a importância destas reformas e o que estão fazendo para pressioná-las. Embora seja uma ambição demasiadamente pretensiosa para um trabalho como esse, quiçá, a partir das discussões iniciadas aqui, poderíamos contribuir para um debate mais global sobre o reconhecimento nas sociedades hodiernas. Debate que seja capaz de transitar de forma mais fluida entre a Europa, América do Norte e América Latina.

## **2. Os casos estudados: Chile, Bolívia e Uruguai**

Os três casos analisados neste artigo, o das lutas por reconhecimento empreendidas pelos povos originários do Chile, principalmente do povo Mapuche, da Bolívia e dos afro-descendentes do Uruguai, embora tenham diferenças marcantes no que se refere, por exemplo, à escala, ao tipo de demandas propostas e à própria origem do movimento, eles possuem uma característica em comum que torna a comparação perfeitamente realizável dentro dos marcos propostos neste trabalho. Estamos falando do processo de subjugação e exclusão que os grupos analisados sofreram e as lutas que eles têm empreendido para mudar essa situação.

### **2.1. Lutas por reconhecimento no Chile**

No caso do Chile, embora contemporaneamente possamos destacar sete grupos originários<sup>8</sup> principais que ainda guardam fortes características distintivas, se levarmos em conta a forma como os grupos foram assimilados podemos subdividi-los em apenas dois blocos, aqueles que foram assimilados pacificamente, e os que não o foram. E foi justamente esta característica diferenciada de assimilação que ajudou na escolha do grupo focado neste trabalho. Direcionamos nosso olhar para a luta dos povos *mapuche* para a manutenção do seu território, costume e língua, por eles serem o único caso entre todos os estudados que conseguiu expulsar as forças colonizadoras espanholas do centro de território ocupado originalmente por eles e por terem conseguido, durante aproximadamente dois séculos, proclamar sua independência territorial e política (Haughney, 2006). A independência territorial e política conquistada pelos *mapuche* depois da insurreição de 1598<sup>9</sup>, que pôde ser reconhecida através dos parlamentos realizados continuamente com autoridades da Coroa até o final do período colonial, deixou o conflito relativamente estagnado neste período. Durante os séculos XVII, XVIII e princípio do XIX foram realizados 21 parlamentos entre os *araucanos* e autoridades representativas da Coroa<sup>10</sup> (Instituto de Estudios Indígenas, 2003; Haughney, 2006).

Diferentemente dos grupos originários do norte do Chile, que tiveram um processo de assimilação durante o período colonial muito semelhante ao que ocorreu no restante da América Hispânica, os *araucanos* só vão enfrentar problemas de destituição territorial efetiva e interferência política direta em sua área de domínio no período pós-independência. O decreto de independência promulgado em 1819, do sob a égide do

liberalismo jurídico, declarava que todos os indígenas do país deveriam ser considerados cidadãos chilenos, gozando do mesmo *status* políticos que os cidadãos não indígenas. Porém, “La igualdad contractual de los indígenas, sin embargo, resultó perjudicial para los mapuches, cuyas tierras comenzaban a ser objeto de presión por parte de no indígenas” (Instituto de Estudios Indígenas, 2003, 161).

Esta fase deu fim à relativa independência conquistada pelos araucanos. A partir deste período, com uma mescla aparentemente contraditória de direitos limitados e políticas de exclusão camufladas por aparatos jurídicos universalistas, os *mapuches* passaram a ser vistos abstratamente como *ciudadãos chilenos*. Para Haughney (2006), a opinião majoritária no período foi de que a resolução do problema *mapuche* consistia em assimilá-los ao Estado de forma que suas características particulares fossem perdendo espaço em prol do projeto modernizador universalista levado a cabo período.

A política colocada em curso no Chile independente aliado ao já iniciado uso privatista da terra por algumas lideranças indígenas no século XVIII fez com que, na primeira metade do século XIX, vários contratos de transferência territorial privada, cujo valor pago não chegava próximo ao valor real da terra comprada, fossem efetivados entre indígenas e não-indígenas não na região da Araucanía. Para diminuir esta ocupação indiscriminada, em 1853, o governo ditou uma lei que colocava um agente do Estado como intermediário de todo comércio territorial efetuado na região. Porém, segundo dados da Universidad de la Frontera (2003), os contratos continuarem a ser realizados da mesma forma.

No século XIX, a grande política que a república independente do Chile colocou em curso para cumprir seu ideal de incorporação efetiva da Araucanía ocorreu através do processo que ficou conhecido como *Pacificación de la Araucanía*, que correspondeu à ocupação militar do território, e a criação de *reducciones* territoriais para os *mapuches*. A forma como as *reducciones* foram demarcadas não deixou muita alternativa política e economia para os grupos originários da região. Os estereótipos negativos que surgiram no período, como o de “índio ladrão”, é o exemplo mais clássico de um abuso simbólico cometido pelos donos das terras arrematadas que marcavam os índios considerados perigosos com marcas no corpo para que eles fossem facilmente identificados no tanto em espaços públicos, quanto privado. A política de criação de *reducciones* e o arremate de terras por não indígenas que começou em 1866 perdurou até, aproximadamente, o ano de 1920.

Segundo Foerster e Montecino (1988 *apud* Vitale, 2000), entre os anos de 1900 e 1970, podemos dividir três grandes fases que marcaram a relação do Estado com os *mapuches*: o fim da criação das *reducciones*, a usurpação das terras anteriormente concedidas e a divisão das comunidades. Estima-se que mais de 25% de toda terra entregue aos *mapuches* através do processo de formação das *reducciones* foi usurpada, principalmente, durante as três primeiras décadas do século XX. Por este motivo, como salienta Bengoa (2000), a usurpação das terras é um dos temas centrais para pensar na formação da consciência étnica e na organização dos *mapuche* que surgiu no século XX.

Ao contrário do que os observadores do século XIX colocaram (ex. Titiev e Tomás Guevara), que acreditavam que os araucanos não resistiriam a tantas tentativas de eliminação e incorporação forçada, os grupos originários desta região do Chile mostraram no princípio já no princípio do século XX que continuavam mantendo sua capacidade de adaptação e resistência (Bengoa, 2000). No ano de 1911, na cidade de Temuco, foi criada a primeira organização *mapuche*, *Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía*, que tinha como objetivo defender o grupo das constantes injustiças que acometiam o grupo, além de demandar programas de defesa do grupo e educação para todos. De 1910 até 1930, como represaria ao assassinato de vários *lonkos*<sup>11</sup> líderes

de grupos distintos, os *mapuche* organizaram várias manifestações que chegaram às principais cidades da região da Araucanía (Vitale, 2000).

Marcando a fase que ficou conhecida pela forte divisão das comunidades indígenas, durante o século XX, especificamente nos anos 1927, 1930, 1931 e 1961, foram ditadas várias leis que visavam a dispersar as terras coletivas em porções individuais e a transferência das terras ocupadas por indígenas para não-indígenas que a fizessem produzir. Para contrapor a estas leis, durante a década de 1960, as organizações *mapuche* construíram uma proposta de uma nova lei indígena. Neste período, o Chile encontrava-se muito dividido entre as forças políticas de esquerda que estavam se adensando no país e as estratégias reformistas de centro-direita que ocupavam o poder e tentavam manter-se nele. Foi no bojo deste projeto reformista que em 1967, durante um dos mandatos do Partido Demócrata Cristão, foi promulgada uma lei nacional para a reforma agrária. Porém, tal reforma não atingia diretamente aos grupos *mapuche* expropriados de suas terras, pois ela visava a redistribuir as terras dos grandes latifúndios não utilizadas para as mãos dos trabalhadores rurais permanentes e o trabalho dos *mapuches* nestas terras, quando era utilizado, era primordialmente sazonal (Instituto de Estudios Indígenas, 2003).

Com a vitória eleitoral de Salvador Allende, que foi presidente do Chile entre 1970 e 1973, as organizações indígenas que não se viram abarcadas pelo projeto reformista anterior, encontraram um forte ponto de apoio no novo governo de esquerda, conseguindo que uma nova lei indígena que atendia grande parte das demandas dos grupos originários fosse promulgada. Entre as principais determinações da lei indígena de 1972, destacamos as seguintes: restituição das terras usurpadas, educação bilíngüe, apoio técnico e financeiro para as zonas rurais ocupadas pelos grupos originários e políticas voltadas para o incentivo da organização dos grupos indígenas (Haughney, 2006).

Porém, o golpe militar de 1973 não possibilitou aplicação da lei para uma efetiva reestruturação da política indígena no Chile. Ao contrário do que o movimento iniciado no período anterior indicava, o auge da política de divisão e a conseqüente desconsideração da lei indígena promulgada em 1972 ocorreu a partir de 1973 e perdurou durante todo o governo militar que foi instaurado no Chile. Durante o governo de Augusto Pinochet (1973-1990), a implementação de políticas neoliberais começou a ocorrer e, seguindo este novo modelo, o mercado, não mais o Estado, passou a ser visto como o fio condutor dos conflitos gerados pela modernização do país. Inclusive, os grandes conflitos contra a forma como os recursos naturais passaram a ser explorados em todo Chile, mas especial na região da Araucanía, foram iniciados neste período.

De modo geral e acrescentando mais informação importante sobre a distribuição territorial dos *mapuche* hoje no Chile podemos dizer que, de 1927 até 1989, o eixo primordial da política indígena implementada pelo estado foi a divisão das comunidades originárias e a atribuição de títulos de terras individuais a algumas pessoas das comunidades. Essa situação levou a uma pauperização sem precedentes da população *mapuche* que habitava massivamente a região da Araucanía chilena e fez com que o processo de migração da população indígena da região chegasse ao seu auge.

De este modo, el *mapuche* migrante en las ciudades debe desenvolverse en la sociedad chilena, lo que le provocará ciertos conflictos de identidad étnica. El migrante traslada y porta consigo su tradición cultural, que se reproduce en un nuevo contexto, 'lo urbano', donde el *mapuche* al sentirse discriminado trata de esconder su identidad cultural (Cunquil, 2004, 55).

Na retomada da democracia no Chile, no ano de 1993, pelo governo da *Concertación de Partidos por la Democracia*, a proposta de reformulação da lei indígena no país voltou a ganhar espaço. Sob forte pressão dos grupos indígenas organizados chilenos, que incluía representantes dos *Mapuche*, *Rapa Nui* e *Aymaras*, o Estado aprovou uma nova lei indígena (Nº 19.253 de 1993). Segundo Llancaqueo (2007), esta legislação teve cunho fortemente assistencialista, perceptível através do slogan “*desarrollo con identidad*”. Possivelmente, o avanço maior que esta lei representou foi que, ao contrário das leis indígenas anteriores que asseguravam determinados direitos aos grupos indígenas sem um reconhecimento explícito do que tal arranjo acarretava para a sociedade nacional como um todo, a nova legislação deixava bem claro o reconhecimento da diversidade cultural existente no país. De modo geral, algumas das demandas dos grupos originários foram atendidas<sup>12</sup>, porém o modelo final aprovado divergiu em alguns pontos fundamentais do que a proposta original do movimento indígena propunha.

Assim como veremos a seguir na discussão dos outros casos estudados, podemos dizer que durante quase todo o século XX, a postura preponderante do Estado em relação aos povos originários do Chile foi considerar o grupo como sendo o referencial negativo que manchava o projeto *civilizatório* do país, que incluía a idéia de homogeneização étnica (Millaleo, 2004; Bengoa, 1999; Haugney, 2006). A retomada da democracia no Chile em 1993, do ponto de vista indígena, embora tenha introduzido uma nova lei importante para os grupos, falhou principalmente por não conseguir criar uma ponte entre os interesses econômicos vigentes no período e o interesse dos povos originários em preservar e manejar de forma diferenciada os recursos naturais existentes na regiões não urbanas de maior concentração, principalmente, dos *mapuche*. Segundo Llancaqueo (2007), os governos democráticos do final do século XX no Chile foram “reacionários”, tanto por criar legislações paralelas à lei indígena de 1993 que concretizou no Chile o fenômeno da criminalização dos *mapuche* que lutavam contra a forma com que os recursos naturais estavam sendo manejados no país, quanto por não tratarem da restituição das terras usurpadas de forma sistemática.

Ser *mapuche* no Chile é pertencer a uma cultura de resistência frente a todos os entraves que sempre foram colocados para a afirmação desta população. Tal resistência ocorre, sobretudo, através da tentativa de manutenção de uma língua, uma religião e uma prática cultural específica à medida que a dimensão territorial foi solapada pelas políticas estatais de desocupação da área originária. A resistência dos hoje demanda que eles lutem contra um processo que ficou conhecido como criminalização das ações políticas dos grupos em defesa do seu território.

Para compreender melhor a raiz da criminalização das ações *mapuche* que marcaram todo o final do século passado e início do século XXI é necessário retomar ao período da transição democrática no Chile. Temendo que a mudança de regime pudesse vir acompanhada de mobilizações dos grupos indígenas, principalmente as relacionadas à restituição das terras, o grupo político encarregado de coordenar a transição, a *Concertación*, buscou estabelecer um pacto de governabilidade com os grupos *mapuche* que visava a prevenir a instauração de uma crise social que impedisse governabilidade no novo período político que se iniciaria, ação também semelhante a que ocorreu na Bolívia. Segundo Bengoa (1999), “Había muchas personas que creían que una vez reinstaurada la democracia iba a volver el conflicto mapuche y la situación en el sur se convertiría en ingobernable” (184). O pacto para a governabilidade, que pedia apóio político eleitoral dos grupos *mapuches* em troca da promessa de criação de uma nova lei indígena no país, não foi subscrito por todas as organizações indígenas. Os grupos que desconfiavam dos acordos estabelecidos com grupos políticos ligados ao governo e que

acreditavam que a mobilização coletiva era o caminho para a recuperação das terras e para a garantia dos direitos coletivos dos povos indígenas criaram, em 1990, o *Consejo de Todas las Tierras*.

Em 1992 o *Consejo* impulsionou algumas tomadas simbólicas e pacíficas de terras como forma de pressionar o governo e deixar bem claro o que esperavam que a lei indígena que encontrava-se em processo de formulação deveria abarcar. Porém, a repressão ao movimento foi violenta e os manifestantes indígenas presos durante a ação policial foram julgados por usurpar terras alheias e por associação ilícita (Llancaqueo, 2007), retirando das ações qualquer teor político e levando-as para o campo da criminalização penal. Os grandes projetos na área de energia e extração de recursos naturais implantados no Chile durante o governo da *Concertación* atingiam preponderantemente áreas ocupadas originalmente pelos grupos *mapuche*, o que levou ao crescimento dos conflitos étnicos-territoriais e ao incremento da aplicação das leis criminais para ações políticas que visavam o reconhecimento dos direitos dos grupos historicamente subjugados.

Aprovação da lei de *Emergencia de la Propriedad Comunitaria Indígena* em 2006, que limita por um período delimitado a desapropriação de áreas ocupadas por indígenas, com o propósito mais amplo de regularizar os territórios que deverão estar sobre o controle das comunidades indígenas, pode ser um indício de que uma mudança na forma do Estado se relacionar com a população *mapuche* está em curso no país. Resta saber se o Estado conseguirá moderar os conflitos de interesses que envolvem os recursos naturais no Chile de maneira que não exclua as demandas indígenas. Ademais de criar condições para que participação política e o reconhecimento cultural das especificidades dos grupos, aliadas fortemente à questão territorial, sejam efetivamente implementadas no país. Pois, concordando com as análises que Fraser (2003) desenvolve sobre as políticas de reconhecimento, se as políticas de redistribuição material, para os casos específicos que estamos analisando, estiverem dissociadas de políticas de reconhecimento elas ficam muito limitadas, podendo, inclusive, não conseguir garantir o mínimo necessário para a reprodução social do grupo em questão.

## **2.2. Lutas por reconhecimento na Bolívia**

Falar das lutas por reconhecimento dos povos originários da Bolívia, em última instância, é falar sobre toda história de luta de grande parte da população do país desde a chegada dos espanhóis à região. Por tal motivo, qualquer tentativa de síntese apresentada neste artigo incorre no perigo de deixar de abordar aspectos importantíssimos para compreender todo este processo. Por uma questão de parcimônia e objetividade, tentaremos nos limitar à abordagem de aspectos mais gerais desta, assumindo as possíveis falhas que aparecerão nesta reconstrução.

O rápido processo de expansão dos *Incas* por todo o território que vai da atual região do Norte do Chile até o Sul da Colômbia fez com que esse grupo criasse uma estrutura social muito heterogênea. A complexidade que o *Império Inca* atingiu durante seu auge fez com que ele se tornasse uma das estruturas militares, estatais e econômicas melhor desenvolvidas do período pré-colombiano<sup>13</sup>. Embora este império tenha logrado consolidar uma força inigualável na região, eles não conseguiram conter a invasão espanhola, tanto pela sua própria complexidade interna, quanto pela forma como os espanhóis se apresentaram ao grupo.

Os espanhóis souberam explorar de maneira eficaz o fato de que a conquista Inca era recente, como também souberam tirar proveito da guerra interna entre os irmãos Huascar e Atahualpa. Eles convenceram

os Incas de que eram uma mera força mercenária que iria embora assim que saciasse seu apetite por outro e prata. Nos estados previamente independentes conquistados pelos Incas, eles se autoproclamaram libertadores e para a facção do perdedor Huascar prometeram justiça (Klein, 1991, 28).

Os grupos indígenas localizados nas terras baixas, ou região oriental da Bolívia - na porção do país que compreende, principalmente, as regiões de Pando e Beni, mas também Santa Cruz -, só tiveram contato com os espanhóis tardiamente. Os primeiros grupos de europeus que chegaram até esta região foram os jesuítas, em meados do século XVII. Porém, aproximadamente um século depois, eles foram expulsos da região pela própria Coroa que incentivou a ocupação destas pelos *cruceños* não indígenas. Esta marca distintiva do contato com os europeus entre as duas regiões é fundamental para pensarmos nos conflitos separatistas que surgiram no século XX e ganharam força no princípio do XXI. Embora os grupos indígenas do oriente também tenham resistido à dominação estrangeira, como não havia riquezas minerais visíveis na região, bem como pelo contato inicial ter sido realizado pelos jesuítas, os europeus empreenderam uma ocupação menos forçosa e violenta da região (Albo, 1999).

A aplicação do sistema de *encomiendas* fez com que uma elite espanhola e local criasse uma forma de controle da extração dos bens de interesse da colônia sob forte uso de mão-de-obra indígena. Nesta exploração via *encomiendas* os espanhóis tentaram preservar as comunidades locais e sua estrutura hierárquica interna. Porém, devido, principalmente, à crise demográfica<sup>14</sup> que a região do Alto Peru atravessou, por volta de 1570, foram implementadas as Reformas de Toledo<sup>15</sup> para impedir que uma crise de exploração se instaurasse e a interferência espanhola sobre a organização das comunidades começou a ser mais direta.

Essa reorganização do sistema de exploração concentrou-se, principalmente, nas áreas mineradoras. Porém, a grande proporção dos grupos indígenas ainda concentrava-se nas áreas rurais. Nestes espaços, a proporção de pessoas que falavam o espanhol era mínima e a força política preponderante continuou sendo os anciões <*jilakatas*>, que junto com as autoridades locais eleitas entre os *ayllus*, mantinham certa autonomia em relação às autoridades coloniais. Sempre que estes grupos sentiam que a cobrança de impostos por parte dos *corregidores de indios* - que controlavam a coleta de impostos e representavam os interesses espanhóis nestas terras - estava sendo abusiva, chefiados por seus *jilakatas*, eles organizavam levantes coletivos e faziam boicotes às cobranças da Coroa.

A Revolta de Túpac Amaru<sup>16</sup> (1780-1782), também conhecida como *General Sublevación*, pode ser vista como um primeiro embrião dos ideais independentistas na região. As lideranças indígenas, através de sua tentativa de impedir que a sua forma organizativa fosse completamente extinguida, pretendiam formar uma região autônoma, sem presença dos dirigentes espanhóis (Klein, 1991). No Alto Peru, a revolta foi encabeçada por Túpac Katari<sup>17</sup>, uma liderança que se posicionava mais radicalmente contra a presença dos mestiços e espanhóis na região. No final de 1781 quase todo o movimento revolucionário já tinha sido extinguido. Todos os líderes foram brutal e publicamente assassinados e as regiões rebeldes mais proeminentes durante a revolta foram reforçadas com a presença dos controladores espanhóis.

Há uma concordância entre os historiadores de que a Revolta de Túpac Amaru tenha tido como motivação principal o aumento da cobrança de impostos gerado pelas reformas *bourbonicas* e o abuso de poder exercido pelos corregedores locais. Assim como também há um consenso de que as pretensões que a revolta atingiu extrapolaram muito a idéia de uma superação destes problemas que geraram a organização do

movimento, inclusive sendo muita aceita a idéia de que essa foi a primeira revolta independentista observada na América Latina. Mas, como coloca Salinas (1992), Túpac Amaru aceitava a imposição da língua espanhola e da Igreja Católica, sendo, inclusive, um seguidor desta doutrina religiosa. A aparente contradição no pensamento de Túpac Amaru pode ser resumida da seguinte forma:

una resolución de abierta ruptura para acabar con la presencia de los europeos y para convertirse él mismo en la autoridad suprema, en el auténtico Rey, con plenos derechos – por la herencia de sus antepasados – para suplantar al lejano monarca hispano según un plan de liberación y restauración de la antigua dinastía cuzqueña, si bien queda entendido claramente en sus proclamas que las instituciones establecidas no serán cambiadas. (Salinas, 1992, 48).

Existem, também, relatos da convivência que a principal liderança do movimento estabeleceu em Lima com ilustrados do período, que já haviam viajado à Europa e traziam do velho continente as idéias de estabelecimento de sociedades livres e igualitárias (Salinas, 1992). Estes aspectos ajudam a compor um dos elementos que julgamos essenciais para pensar na organização do movimento indígena na Bolívia e, quiçá, em toda a América Latina. Estamos falando de movimentos que, embora encontrem nas formações sociais originárias a base para suas demandas, não rejeitam completamente as instituições modernas européias. O fato do Estado, da Igreja, do Direito e outras instituições organizativas não serem rechaçadas, antecipando um pouco dos argumentos trabalhados posteriormente, demonstram o que Taylor (1997) chama de eficácia das idéias contidas nas instituições modernas.

A forte violência com que o movimento foi extinto, embora tenha deixado traumas que podem ser percebidos através do longo período de estagnação de revoltas organizadas de todos os grupos indígenas da região, não foi capaz de apagar o sentimento mais amplo que motivou a sublevação. As mesmas justificativas apontadas para o surgimento da Revolta de Túpac Amaru, salvaguardando as grandes diferenças dos períodos históricos tratados, podem ser observadas nos discursos das organizações indígenas organizadas da Bolívia no final do século XX e princípio do século XXI.

No bastaba la simple represión para lograr la paz entre los sectores de una sociedad en la que habían prendido sentimientos de rebeldía motivados, con mayor o menor fuerza, por el anhelo de justicia, por el rencor racial o por el propósito de ruptura de un orden secular (Salinas, 1992, 61).

Das massas camponesas indígenas que conseguiram manter o acesso coletivo à terra, até a primeira metade do século XIX, extraía-se os tributos que eram essenciais para a manutenção do Estado. O declínio da atividade mineradora, que só voltou a ter importância econômica no final deste século, fez com que a atividade agrícola na Bolívia fosse uma das principais fontes de renda pública. Embora a produção agrícola, ao contrário das atividades mineradoras, não representasse uma fonte de comercialização internacional para o Estado. Mesmo com a dependência dos tributos indígenas, os governos da segunda metade do século XIX, agindo baseados nos horizontes liberais, impuseram políticas que tentavam ceifar o uso coletivo das terras pelos camponeses indígenas.

Já no século XX, o grande desafio enfrentado na Bolívia foi de como conciliar a necessidade de organizar um Estado centrado e estável sob um quadro de imensa

complexidade social. Complexidade que é dada não somente pela questão étnica, mas, também, pela conseqüente divisão territorial, complexidade lingüística, organizativa, etc. Segundo Albo (1999), o sistema de duas repúblicas separadas, a “dos espanhóis” e a “dos índios”, cujo contato era mediado pelas lideranças de ambos os lados, que podia ser observado na Bolívia, foi quebrado no final do século XIX. E isso constitui outra característica que marca a entrada do século XX para os povos originários da Bolívia.

Se rompió el viejo sistema de dos repúblicas articuladas, que persistía a pesar de la Independencia y se impuso una nueva república oligárquica de conservadores y liberales. A los indios simplemente se los ignora y más bien se deseaba transformar a ellos en peones. Para aquellas elites, el indio solo podía mejorar subordinándose como peón de los progresistas hacendados (Albo, 1999, 457).

De 1866 até a *Guerra del Chaco* em 1932, as comunidades originárias perderam, aproximadamente, a metade das terras ocupadas. “En poco más de medio siglo la República se apoderó de tanta tierra comunal como la que se había apropiado la Colonia en tres siglos” (Albo, 1999, 457). Os grandes beneficiários desta política foram os já donos de terras que almejavam expandir suas propriedades, os setores emergentes da classe média comercial e a elite indígena e mestiça que já tinha sido incorporada, mesmo de forma diferencial, à elite do país. Como ocorreu em toda a história boliviana, e que pode ser sumariamente constatado no desenvolvimento deste capítulo, tal expropriação não foi aceita de forma pacífica pelos grupos subjugados.

Durante as três primeiras décadas do século XX, sob o governo dos liberais, a espoliação das comunidades indígenas permaneceu. Mesmo com toda essa forma de exclusão política e privação territorial, podemos observar que vários levantamentos indígenas ocorreram em muitas partes do país. Rebeliões que não se limitaram às organizadas pelos grupos étnicos majoritários, pois segundo Gutiérrez (1999), grupos *choritis*, *tapiates* e *tobas*, da porção oriental do país, também organizaram manifestações na primeira metade do século. “Se trataba de luchas, a veces muy crueles, que aspiraban a modificar las relaciones sociales y económicas impuestas por los terratenientes” (Gutiérrez, *op. cit.*, p. 429).

A Bolívia não constitui um caso à parte do projeto de modernização estatal, que foi organizado à custa de uma política de não incorporação de setores específicos da sociedade, característica observada nos outros dois países tratados neste trabalho, Chile e Uruguai. Pelo contrário, somos levados a pensar que, inclusive por estarmos tratando de uma maioria absoluta excluída das estruturas de poder, a modernização estatal foi neste país mais dramática. Neste sentido, a hipótese levantada por Ribeiro (1972, 1988), de que os *Povos-Testemunho* compõem o grupo de países onde as massas indígenas subjugadas passaram pelo processo de assimilação da vida social e política moderna mais dramática e, também, foram os que tiveram maiores problemas de integração no novo sistema implantado nos países, parece se aplicar muito ao caso da Bolívia.

O período que vai de 1936 até 1952 foi chamado por alguns autores de “militarismo socialista” (Siles, 1999). David Toro e Germán Busch, coronéis ex-combatentes que retornaram da Guerra do Chaco, deram um golpe de estado e assumiram o poder em 1936 e no ano de 1938 o Estado promulgou uma nova Constituição. Neste novo texto, além de garantir a extensão da cidadania à mulher, outorgando-lhes direito ao voto, o Estado expandiu seu campo de ação para áreas que até então não eram assumidas constitucionalmente, como educação, família e emprego. Foi também neste período que o primeiro congresso campesino foi organizado e que se

começou a pautar o tema da reforma agrária como um campo proeminente de ação governamental (Siles, 1999; Mayorga, 1999).

Durante a década de 1940, apareceram no cenário nacional, entre outros partidos e sindicatos, o *Movimiento Nacionalista Revolucionário* (MNR), a *Central Obrera Boliviana* (COB), que era vista como uma força aliada, mas independente do MNR e a *Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia* (FSTMB). Agindo de forma conjunta, porém com fortes divergências internas, os dois primeiros grupos, tiveram proeminência durante a revolução de 1952. Depois de instaurado o novo governo, as tendências reformistas do MNR prevaleceram sobre as idéias de mudança radical que advinham da COB. As grandes mudanças que realmente podem ser sentidas neste período foram: a incorporação do voto universal, a Lei da Reforma Agrária<sup>18</sup>, a Lei de Nacionalização das Minas, a reforma urbana e a reforma educativa (Gutiérrez, 1999; Mendieta, 1999). Porém, do ponto de vista político,

Si la etapa conservadora-liberal no rebasó los límites de un Estado sometido a intereses particulares en una sociedad en extremo segregada, el Estado en la época del MNR quedo atrapado en luchas sectoriales y facciosas. (...) Con el surgimiento de poderes fácticos locales, se produjo una verdadera desintegración del poder y de la autoridad estatal haciendo paradójicamente que el sistema estatal fuera menos significativo que en la época liberal. (Mayorga, 1999, 344).

Em 1964, devido, principalmente, às lutas internas dentro do MNR, um novo ciclo de governo militar foi instaurado na Bolívia, que perdurou até 1982, e as reformas realizadas durante o período revolucionário ficam estacionadas. Alguns interregnos de governo civil também ocorreram neste período de 18 anos, mas que não representavam uma grande mudança em relação ao predomínio militar. Ao contrário de outras regiões da América Latina, o período ditatorial na Bolívia foi de continuidade da política populista, dado, principalmente, pela aproximação com os trabalhadores organizados em forma de sindicato e por uma tentativa de controle dos setores populares (Siles, 1999). Um dos marcos de tal política de aproximação, que visava a controlar os conflitos, pode ser visto através da fundação do Pacto Militar Campesino<sup>19</sup> (PMC). No final da década de 70, a subordinação do movimento indígena campesino ao Estado militar, cristalizada através do PMC, começou a se romper, ao mesmo tempo em que os movimentos que tentavam recuperar as identidades originárias dos grupos étnicos ganharam espaço.

O afastamento que culminou, em 1979, com o desconhecimento do PMC por parte do movimento indígena, ocorreu durante o Governo militar de Banzer (1971-1978). Ao contrário do seu antecessor militar, o presidente Barrientos – o primeiro general a assumir a presidência, em 1964, que era um líder que, além de dominar o quéchua, conseguia uma fácil penetração junto ao movimento indígena pela via populista –, Banzer não possuía uma boa relação com as lideranças originárias. Duas características marcaram sua passagem pelo governo boliviano no período durante a ditadura militar: o favorecimento dos interesses da elite *cruceña*, o que deixou ainda mais nítidos os conflitos regionalistas existentes na Bolívia; e o evento que ficou conhecido como “Masacre del Valle”, onde o presidente ordenou que um movimento *quechua*, até então aliado do governo, fosse combatido à bala. Aproximadamente 70 *quechuas* foram mortos neste massacre (Albo, 1999).

Foi neste contexto que surgiram os movimentos que ficaram conhecidos como *kataristas*, em nítida tentativa de recuperar a imagem de Túpac Katari. Estes movimentos foram marcados pela tentativa de valorizar as identidades indigenistas

*aymaras*, ao mesmo tempo em que buscavam a afirmação da autonomia campesina em relação ao estado (Gutiérrez, 1999). A *wiphala*, uma bandeira que remonta às origens multiculturais da Bolívia, cuja valorização atualmente é motivo de controvérsias dentro das disputas regionais, com forte conteúdo étnico, foi retomada pelas lideranças *kataristas* da década de 70.

Embora a revolução de 1952 e todo o passado de lutas dos povos originários sejam imprescindíveis para compreender o que está por trás do que alguns estudiosos contemporâneos chamam de “retorno do étnico” nos movimentos sociais latino-americanos, é interessante notar que existe uma característica muito distintiva destes movimentos em relação aos anteriores. A negação de qualquer tentativa de uniformização social parece ser o grande traço destes movimentos que surgiram em meados da década de 70 do século XX. A revalorização das identidades tradicionais, o levantamento da *wiphala*, bem como a criação de programas de rádio em *aymara*, ajudam a compor este quadro que diferencia os movimentos iniciados neste período dos anteriores. Como Albo (1999) coloca, um dos fatores que ajuda a explicar a derrocada do movimento de 1952 foi que depois de iniciada a reforma agrária faltavam novos objetivos que conseguissem congregar a ação do grupo que assumiu o poder.

A retomada da democracia na Bolívia, como em quase toda a América Latina, foi acompanhada do ciclo de reformas neoliberais que tinha uma agenda bem diferenciada da que os movimentos sociais dos anos 70 propunham. No campo político, o que estava em jogo era a tentativa de compor um sistema efetivamente democrático, com instituições políticas confiáveis e estáveis (Mayorga, 1999). Este período ficou conhecido como *La Democracia Pactada*, pois, desde 1984, os partidos políticos firmaram um acordo para tentar construir um quadro de estabilidade institucional no país que pudesse levar ao pleno desenvolvimento da democracia. O período em que Víctor Paz Estenssoro (1985-1989) e Jaime Paz Zamora (1989-1993) estiveram à frente da presidência demonstraram que a Bolívia estava conseguindo revitalizar suas instituições políticas, o que abriu caminho para a Reforma Constitucional de 1994.

Também as pressões sociais foram muito fortes no princípio dos anos 90 do século passado. *La Marcha por el Territorio y la Dignidad* (1990), organizada pelos grupos originários da porção oriental, ou terras baixas, marcou o início de um novo ciclo organizativo na Bolívia. As marchas organizadas pelos grupos originários das terras baixas até a La Paz provocaram a aproximação de todos os 34 povos indígenas existentes no país. Os grupos organizam-se em centrais regionais, comunais e algumas sub-locais dos diferentes povos (Chaves & Mokrani, 2007).

Do ponto de vista jurídico, o século XX na Bolívia foi marcado, até 1994, por uma espécie de monismo liberal (Taylor, 1997). Por exemplo, a legitimação da posse de terras por vias unicamente privadas nunca tinha sido questionada à luz da forma tradicional de ocupação coletiva das propriedades pelos povos originários, os *ayllus*. Algumas análises mais extremistas colocam que, “Los sectores expoliadores pretendían justificar sus intereses económicos con el dogma económico y político de la propiedad privada (vs. comunal) como panacea de la igualdad ciudadana” (Albo, 1999, 458). Em 1994, sob fortes pressões sociais, o Estado assume na reforma constitucional do mesmo ano a diversidade pluricultural boliviana.

Da perspectiva dos povos originários os avanços mais concretos que tal reforma representou podem ser sentidos pelo reconhecimento da personalidade jurídica das comunidades indígenas; a reforma educativa que estabelece o caráter bilíngüe que o sistema educativo deverá assumir; o direito à terra e aos territórios tradicionalmente ocupados pelas comunidades originárias (o direito existente até então era de usufruto do território); e, com base no Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho

(OIT), que dispõe sobre as principais diretrizes do direito internacional sobre povos indígenas e tribais, ratificado pelo governo Boliviano em 1991, a promulgação da lei que exige que as comunidades originárias sejam consultadas sempre que medidas administrativas e legislativas que possam afetar seus direitos estejam em curso (Albarracín, 2004).

Embora a Reforma constitucional de 1994 possa ser pensada como um divisor de águas na história jurídica do país, pois foi a primeira vez que o Estado reconheceu, através de mecanismos legais específicos, a existência da diversidade cultural boliviana, todo o processo de reorganização dos movimentos originários na Bolívia durante o ciclo neoliberal demonstra que este foi apenas o primeiro passo dado rumo a uma verdadeira reorganização Estatal.

Do ponto de vista político, de 1982 até o momento que ficou conhecido como a *Crisis de Octubre de 2003*, o grande desafio na Bolívia foi de como consolidar o Estado democrático, pluripartidário, pluricultural, com alternância de poder e inclusão política de todos os membros sociedade sob a égide das reformas neoliberais. Por exemplo, acompanhado do avanço que o reconhecimento do caráter pluriétnico e pluricultural do Estado boliviano e da conseqüente necessidade de consulta aos grupos originários sempre que uma medida administrativa pudesse vir a interferir sobre seu modo de vida consuetudinário, ditou-se na mesma reforma a Lei de Capitalização que abriu brecha para as privatizações dos recursos naturais estratégicos do país. Privatizar os recursos naturais era uma medida que estava nitidamente em desacordo com a concepção de uso dos recursos territoriais para os povos originários. As contradições internas que poderiam surgir em um período marcado por esta característica resultaram, entre outras coisas, na criação da primeira proposta governamental de *Asamblea Nacional Constituyente*, que vem sendo discutida na Bolívia desde 2004.

Na virada do século XX para o XXI, os grupos originários organizados intensificaram suas ações na luta pela incorporação de suas demandas por parte do Estado. O desgaste que o governo neoliberal já tinha demonstrado na Bolívia, bem como a insatisfação mais direta com a “terapia de choque”<sup>20</sup> do governo de Sánchez de Lozada, presidente durante 1993-1997 e 2002-2003, fizeram com que os confrontos diretos se intensificassem. Entre 2000 e 2003, a convulsão social latente na Bolívia desembocou em vários conflitos organizados pelas associações indígenas e outros movimentos independentes. *La Guerra del Agua* (2000), que ocorreu em Cochabamba, os constantes bloqueios de estradas por todo o país, *La Marcha por la Asamblea Constituyente, por la Soberanía Popular, el Territorio y los Recursos Naturales* (2002), protagonizada novamente pelos originários das terras baixas, e *La Guerra del Gas* (2003), demonstram a debilidade do Estado boliviano e o alto nível de descompasso entre as ações do governo e as demandas dos movimentos sociais.

Vemos que o que está sendo colocado na Bolívia é uma reordenação política, onde o grupo majoritário, que sempre foi subjugado por uma pequena elite *criolla* e branca, tenta ocupar uma nova posição na estrutura de poder gestada desde a chegada dos espanhóis. O que é interessante observar dentro deste trabalho é que o governo de Evo Morales tem colocado em curso uma demanda por reconhecimento jurídico efetivo das demandas dos descendentes dos povos originários que vem sendo pautada nas instituições do Estado desde 1952. Não temos a menor condição de apontar quais são as implicações diretas que este tipo de reorganização em curso trará, isso é uma tarefa que não nos cabe. No momento oportuno, tentaremos mostrar como desenvolvimento histórico boliviano brevemente apontado neste artigo pode ser compreendido sob a perspectiva do reconhecimento, aliado às teorias da modernidade que tratam do fenômeno em questão de forma sistemática.

### 2.3. Luta por reconhecimento no Uruguai

Dos três casos estudados neste artigo, o dos afro-descendentes uruguaios é o mais específico. Tanto por ser o único em que a problemática do reconhecimento das demandas dos movimentos negros aparece, quanto por ser tratar do único país estudado que não implementou políticas de reconhecimento jurídico das especificidades do grupo. Neste sentido, uma ressalva introdutória é importante: embora estejamos trabalhando com uma matriz de eleição dos casos que trata dos elementos idiossincráticos da formação dos países como se fossem todas variações de um processo semelhante – qual seja o do pertencimento a uma matriz civilizatória que guarda uma mesma forma de estabelecimento das desigualdades – temos clareza de que os movimentos indígenas e afro-descendentes têm diferenças não subestimáveis entre si.

Na grande maioria dos estudos sociológicos e políticos onde o Uruguai é abordado, os aspectos mais ressaltados do país dizem respeito à sua estabilidade política e a aparente ausência de conflitos sociais extremistas e traumatizantes no país. Embora tal característica possa ser observável, a tese da invisibilidade política da discriminação enquanto estratégia para legitimar uma aparente coesão do Estado uruguaio parece muito factível (Frigerio, 2000; Ferreira, 2003; Rodríguez, 2006).

Assim como no restante da América Latina, no Uruguai “la promoción de la modernidad como valor central implicó en la región la adhesión jerarquizada a los partidos políticos y al Estado en detrimento de cualesquiera otras formas de adhesión identitária” (Rodríguez, 2006, 09). Como decorrência direta desta política, que desenvolveremos mais detalhadamente no decorrer deste capítulo, fomentou-se a idéia de que no Uruguai não existe racismo, não existem formas concretas de estratificação racial e, conseqüentemente, qualquer luta por reconhecimento das desigualdades históricas experimentadas por este grupo não são válidas. O objetivo mais amplo deste capítulo é mostrar como tal tese não é sustentável.

Graças à historiografia produzida no final do século XX, podemos encontrar relatos que demonstram a forma como os afro-uruguaios foram se organizando desde o período colonial até recentemente, mesmo sob estas condições desfavoráveis. Estudos como os de Rodríguez (2006) e Porzecanski & Santos (2006) ressaltam a importância da organização dos afro-uruguaios desde o período escravista até recentemente. Por exemplo, a importância que as *Salas de Nación* ou *Candombes*, que foram criadas ainda em tempos coloniais e perduraram até o início do século XX, assumiram enquanto espaços de manutenção de uma identidade comum entre os negros advindos das mais diferentes partes da África que chegaram ao Uruguai. A preservação dos costumes, da língua, tradições e, inclusive, das leis dos grupos que vieram de diferentes regiões africanas, foi algo que as Salas de Nação tentaram realizar. Fato que, como afirma Rodríguez (2006), foi importante para afirmar a especificidade do grupo que foi usurpado de seu ambiente de origem e, neste sentido, vital à inserção destes homens no novo espaço, mas que, como efeito não antecipado, impossibilitou a formação de planos de ação comum para lograr as transformações que os então escravos almejavam.

Como decorrência direta da abolição da escravidão dos negros no Uruguai em 1846, o final do século XIX e início do século XX marcou o momento onde as Salas de Nação foram perdendo seu papel de manutenção das unidades africanas em terras uruguaias para dar lugar a uma nova fase organizativa onde percebemos que os sujeitos começavam a se perceber como afro-uruguaios. O tema da unidade do grupo, enquanto pertencente a uma nova nação, começa a fazer parte da discussão dos homens negros livres do Uruguai. A *Asociación Igualdad y Fraternidad*, que foi fundada em 1872, foi a primeira organização onde aparece um questionamento da situação do regime vigente

no Uruguai que atingia de forma excludente toda a coletividade negra no país (Rodríguez, 2006). A partir de uma iniciativa dos membros desta associação, percebemos as raízes de algo que marcará muito a trajetória do movimento negro afro-uruguaio, que é a publicação de periódicos escritos por negros e para o próprio movimento negro. O final do século XIX e princípio do século XX – para além desta mudança na postura organizativa dos afro-uruguaiois que saíram das proto-células das regiões de origem africana conservadas nas Salas de Nação e começaram a se perceber como uruguaiois – marcou uma nova forma da sua relação com o toda sociedade uruguaia e com o próprio Estado.

No final do século XIX o Estado uruguaio, em uma tentativa de modernizar o país fomentando o desenvolvimento industrial, criou políticas para incentivar a vinda de imigrantes europeus para o país, ao mesmo tempo em que proibiu a entrada de imigrantes vindos da Ásia e da África (Frigerio, 2000). Neste mesmo período, devido às próprias políticas centralizadoras do Estado, Montevideu cresce muito. Fato que fez com que vários negros que viviam em terras mais ao norte, próximo à divisa com o Brasil, e, também, em outras regiões do país migrassem para a capital no intuito de conseguir inserção nas indústrias que estavam em expansão.

Os afro-uruguaiois lograram somente empregos braçais, o que implicava salários muito baixos. Assim, para conseguir viver na capital, os negros foram alojados em regiões da cidade que eram chamadas de “*Conventillos*” ou bairros dos negros (Rodríguez, 2006). As condições de vida nestas regiões eram péssimas, não existia uma infra-estrutura adequada para a instalação de famílias nestes locais. Porém, estas regiões também representaram espaços de resistência da “cultura” negra.

O princípio do século XX foi marcado por uma intensa mobilização dos afro-uruguaiois. A idéia de uma unidade entre as demandas dos diferentes grupos organizados vinha ganhando força. Marcelino H. Bottaro (1883-1940) foi uma das principais lideranças que surgiu no período. Sua idéia era de que para lograr alcançar uma situação de maior equidade entre negros e brancos no Uruguai, todos os afro-uruguaiois deveriam unir-se em torno de um mesmo objetivo, criando, inclusive, uma única organização que congregasse todas as menores, que seria chamada de *Casa de la Raza*. Para Bottaro, essa era a única forma de fazer com que a demanda do grupo fosse sentida pela sociedade uruguaia (Rodríguez, 2006). Nos periódicos editados pelo grupo neste período, a principal idéia transmitida era de denunciar o papel que as instituições centrais do Estado Uruguaio exerciam no sentido de tornar o problema da coletividade negra invisível. Segundo Rodríguez, uma das denúncias mais constantes que apareciam nas edições do período pode ser resumida pela idéia de que “La Constitución consagró la segregación por otros médios. La forma que adquirió el racismo a la uruguay, fue el de la invisibilidad del negro” (2006, 74).

Com o golpe militar, o racismo explícito veio à tona. Os afro-uruguaiois que viviam nos *Conventillos*, os bairros negros formados no princípio do século, foram expulsos destes lugares e re-alojados em fábricas abandonadas que ficavam na periferia de Montevideu (Rodríguez, 2006). Mais uma vez, o que poderia ser visto como um golpe fatal que impediria a formação de um movimento negro organizado no país serviu para fomentar as tentativas de união do grupo.

Quatro anos após o fim da ditadura militar no Uruguai, que ocorreu em 1985, nasce a *Organización Mundo Afro* (OMA). Esta organização, partindo dos mesmos ideais unificadores da primeira metade do século XX, consegue trazer a questão racial enquanto um problema político para o país. Seguindo a forma de divulgação que tradicionalmente os grupos que denunciavam a situação do negro no país desenvolveram, a OMA lança, já no primeiro ano de sua existência, em 1989, a revista

*Mundo Afro* (Ferreira, 2003). A primeira incursão política que a OMA realiza foi a criação do inédito programa de desenvolvimento especificamente formulado para os afro-uruguaios. Como decorrência desta iniciativa e atrelado às pressões que a OMA exerceu junto à Organização das Nações Unidas, dirigindo-se diretamente ao Comitê para a Eliminação da Discriminação e do Racismo (CERD-ONU), observamos que, pela primeira vez na história, o Estado uruguaio planejou uma pesquisa para saber qual a situação real dos afro-uruguaios no país.

Alguns representantes governamentais justificavam a ausência de uma política estatal voltada para atender às demandas dos afro-uruguaios pela suposta pequena proporção de negros no país. Porém, até o ano de 1996, não existia nenhuma pesquisa no Uruguai voltada para uma quantificação precisa do número de afro-descendentes no país, bem como para saber a situação concreta na qual o grupo vivia. A pesquisa “Encuesta Contínua de Hogares” de 1996 foi a primeira realizada pelo “Instituto Nacional de Estadística” (INE), órgão governamental, onde informações sobre a realidade sócio-econômica dos negros no país foi investigada.

Provavelmente, devido ao fato de que só nestes últimos anos o Estado uruguaio voltou parte de sua atenção para a questão racial, e de acordo com depoimentos concedidos em entrevista realizada com lideranças que participam da OMA, a luta no Uruguai ainda tem se mantido muito no campo da reconstrução do padrão de dignidade do que é ser negro no país. As demandas dos afro-uruguaios, atualmente bem concentradas em torno da OMA, podem ser resumidas na idéia da construção de um Uruguai multicultural e pluralista. Além de garantir que a diferença tenha seu espaço institucional, o grupo demanda que uma democracia menos desigual seja vivida no país.

Toda la sociedad debe comprender esta situación irresuelta y asumir que la incorporación de los grupos minoritarios requiere un enfoque más lúcido acerca de la distribución de los recursos económicos y políticos, que van más allá de la mera democracia <<de las mayorías>>. Es necesario promover el marco y los valores institucionales de la democracia incluyente (Rodríguez, 2006, 211-212).

Dentro deste projeto mais amplo de construção democrática, o grupo tem buscado que o governo ponha em curso políticas de ação afirmativa que atinjam o sistema educacional, econômico e político. Embora a questão da incorporação de direitos coletivos para o grupo, como por exemplo, algo semelhante à posse de terra que os Quilombolas lograram no Brasil, não esteja em pauta<sup>21</sup>, em 2006 o Instituto Artigas e o Ministério das Relações Exteriores realizaram o primeiro seminário *Exigibilidad Jurídica y Aplicabilidad de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales de los Afrodescendientes*. Não encontramos um documento com as principais diretrizes tiradas desta reunião, porém o simples fato de sua realização já é um indício de que alguma política de reconhecimento jurídico dos afro-uruguaios está entrando em pauta no país.

#### **4. Aportes Finais**

As hipóteses de pesquisa colocadas no início do trabalho sobre a possível relação entre as dificuldades de operar as mudanças no sistema jurídico e a matriz cultural de cada um dos países analisados mostrou-se um caminho eficaz para encontrar um histórico nos problemas contemporâneos.

O Uruguai, nosso exemplo de matriz *Transplantada*, justamente por ter passado por um processo de assimilação menos dramático das instituições européias, é o país

analisado que enfrenta maiores problemas para incluir as camadas que são vistas como “corrosivas” ao sistema. Como colocado anteriormente, até final da década de 80 do século passado era comum ouvir de autoridades proeminentes no cenário nacional que o racismo não fazia parte da realidade uruguaia. Os trabalhos desenvolvidos hoje, principalmente, pela OMA (Organização Mundo Afro) mostram como, mais do que a busca da implementação de políticas redistributivas, o que eles almejam é trabalhar aspectos da cultura negra que foram minorizados.

O Chile, que faz parte do grupo dos “Povos Novos”, enfrentou problemas bem distintos dos outros dois países. Pois, ao contrário da Bolívia, inclusive por uma questão de escala, os povos originários chilenos sempre foram vistos como algo que deveria ser banido para que a quimera modernização do país fosse alcançada. Não que isso seja uma idiossincrasia do Chile, mas, o discurso do Estado chileno sempre foi mais aberto em relação a este projeto. Conquanto a via escolhida pelo Estado tenha sido esta, no plano da sociabilidade, existiu uma aproximação perceptível com os euro-descendentes chilenos em espaços públicos importantes para que as mudanças jurídicas fossem processadas, como, por exemplo, nas universidades.

O fato anteriormente colocado não contradiz a descrição histórica de que a principal arma da elite crioula espanhola tenha sido a subjugação do que a ela era diferente, fato que de forma muito marcante aconteceu no Chile. O que exemplo chileno coloca é que nos “povos novos”, seguindo a terminologia *darcyniana*, devido à própria forma como a composição país sendo construída, possuem uma abertura menos dramática para a assimilação daquilo que é diferente. O que a análise do caso de incorporação dos direitos indígenas coloca para o país é que existe uma tendência perceptível para que a instituição acompanhe o que no campo das relações sociais já vinha sendo mobilizado, mesmo que de forma incompleta.

Os “Povos Testemunhos” constituem o grupo mais complexo de ser analisado. Como Ribeiro (1983) coloca, o processo de assimilação cultural dos padrões ocidentais nos países onde existe uma forte presença de etnias pré-colombianas é o mais dramático de todos. As mobilizações sociais que ocorrem hoje na Bolívia demonstram que o que está em curso é uma tentativa de refundar as bases sobre as quais o Estado nação foi erigido no país. Não se trata de uma reforma (ou de uma tentativa de implementá-la), como nos outros casos analisados, ou somente de uma tentativa de aumentar a estima social de determinados grupos, a questão boliviana tem colocado pontos que vão muito mais além desta dimensão “inclusiva”.

A importância de retornar às matrizes culturais latino-americanas para delimitar o tipo de movimento social analisado é justificada pela tentativa de trabalhar com grupos que realmente procuram aprimorar o sistema inclusivo da sociedade. Segundo Domingues (2007) existe uma variedade muito grande não só de tipos de movimentos sociais, mas, também, de possibilidades efetivas de originar mudanças mais amplas na sociedade. Levando estas questões a um ponto de sistematização audacioso, como síntese deste estudo, apresento uma tipologia dos movimentos sociais contemporâneos nos países analisados. O quadro a seguir leva em consideração tanto os achados empíricos desta pesquisa, quando a síntese teórica buscada.

**Quadro 1**  
**Tipologia Movimentos Sociais Analisados**

<i>Matriz</i>	<i>Movimento Social</i>	<i>Perspectiva Transformadora</i>	<i>Fundamentação Histórica das Demandas</i>	<i>Reformas Jurídicas c/ incorporação de direitos coletivos</i>
<b>País</b> <b>Transplantada</b> <b>Uruguai</b>	Afro-Descendentes	Afirmativa das especificidades do grupo e, em menor medida, tentativa de inclusão dos direitos específicos e redistribuição de recursos. Atualmente, o foco do movimento são as luta anti-racistas.	<i>Organização Territorial</i> Separação involuntária do território de origem. Ausência de políticas voltadas para garantir a ocupação de terras que não poderiam adquirir sem uma política específica.  Primeiramente, houve uma concentração em regiões onde a mão-de-obra escrava foi mais utilizada próximo à fronteira com o Brasil. Posteriormente, êxodo para a capital causada pelos processos migratório internos.	Em 1994 e 1996 ocorreram modificações plebiscitárias, todavia a questão dos direitos específicos dos afro-descendentes não entrou em pauta. Os impactos normativos das demandas começaram a ser forjadas em 2006
<b>Testemunha</b> <b>Bolívia</b>	Povos Originários	Mudança total da ordem – Movimento de Refundação do Estado. Tentativa de repensar as bases éticas que fundamentam as construções formais.	Propriedade legítima do território. Simbiose ontológica com a terra. Aspecto espúrio do processo de colonização e modernização do estado.  Distribuídos por todo território boliviano, mas com forte concentração nas regiões central e oeste.	Sim 1994
<b>Nova</b> <b>Chile</b>	Povos Originários	Reforma Inclusiva – Questionamento do Modelo Judicial Estabelecido, mas não do Estado como um todo.	Propriedade legítima do território. Simbiose ontológica com o com a terra.  Localizados originalmente na região das florestas da Araucania chilena, próximo à cidade de Temuco.	Sim 1993

Fonte: Elaboração própria.

Mesmo sabendo que o debate desenvolvido neste artigo deixa um número suficiente de questões e problemas que cabe as debates posteriores sanarem, gostaria de deixar um ponto em especial para reflexão.

As respostas dadas neste trabalho para a questão de que as limitações do liberalismo jurídico poderiam ou não levar ao seu próprio fim poderia agora ser resumida da seguinte forma. Taylor, como discutimos no momento oportuno, possui um posicionamento bem trágico em relação ao que seria o fim do liberalismo jurídico, que não conseguiria manter-se sólido diante das transformações contemporâneas. Nancy Fraser, esta em menor medida, também aponta para o mesmo caminho. O único que parece não se posicionar diretamente sobre este ponto é Honneth.

Acredito que existam duas direções possíveis no pensamento do autor. Uma delas baseia-se no impacto que o resgate da perspectiva ética pode trazer para o modelo jurídico ocidental estabelecido, levando a uma solapação das bases liberais do sistema. A outra, que acredito ser mais convincente, diz respeito aos limites éticos que ele acredita que a sociedades complexas devam impor aos seus membros. Não é o momento oportuno para começar um novo debate, porém, especialmente essa questão, pode ser pensada como uma das formas de prosseguir o debate rumo à uma síntese teórica que ajude a compreender ainda mais o mundo empírico.

Da perspectiva dos grupos analisados, refletimos que tanto os *Mapuche*, *Aymaras*, *Quechuas*, afro-descendentes uruguaios e outros grupos historicamente excluídos que hoje demandam em escalas diferenciadas tanto por reconhecimento, quando por redistribuição, não só se questionam o liberalismo jurídico, como têm o conhecimento de causa por terem vivido a pela as mazelas causadas pela suposta idéia de neutralidade e universalismo que seriam próprios deste sistema.

Os três exemplos previamente discutidos são exemplos sublimes de um processo que está em curso em toda América. Podemos observar em quase todos os países do continente o movimento em prol do reconhecimento das diferenças entre os grupos que compõem um mesmo Estado Nação. Movimentos que, ao tentarem incidir sobre as estruturas constitucionais dos países onde são observados, têm sido denominados por alguns autores de “constitucionalismo multicultural” (Van Cott, 2000. *apud* Walsh, 2002). Nas palavras de Walsh (2002) , o que poderia ser percebido nas demandas que estes novos movimentos sociais colocam em curso é a busca de uma ‘unidade inter-cultural’, que cria pontes comunicativas para garantir que uma estrutura menos excludente seja vivida. Por isso tratar destes movimentos como lutas por reconhecimento é um caminho que parece ser muito frutífero.

## Notas

<sup>1</sup> O projeto de pesquisa “Desvendando as Reformas Constitucionais: reconhecimento de uma dívida histórica e pressão por mudanças” foi aprovado no âmbito do concurso “Las Deudas Abiertas de América Latina y el Caribe”, CLACSO-ASDI, 2006.

<sup>2</sup> Os Quilombos no Brasil foram formados por escravos fugidos e/ou descendentes de escravos.

<sup>3</sup> O termo “configuração”, da maneira que Taylor aborda, pode ser entendido como aquilo que dá sentido a nossa vida no mundo. “O que venho chamando de configuração incorpora um conjunto crucial de distinções qualitativas. Pensar, sentir, julgar no âmbito de tal configuração é funcionar com a sensação de que alguma ação ou modo de vida ou modo de sentir é incomparavelmente superior aos outros que estão mais imediatamente ao nosso alcance” (Taylor, 1997: p. 32).

<sup>4</sup> Indisputably, though, more and more societies today are turning out to be multicultural, in the sense of including more than one cultural community that wants to survive. The rigidities of procedural liberalism may rapidly become impractical in tomorrow’s world.

<sup>5</sup> The task is to devise a two-dimensional conception of justice that can accommodate both defensible claims for social equality and defensible claims for the recognition of difference.

<sup>6</sup> Corro o perigo de ser injusta com Honneth neste ponto. Pois, como não é o objetivo deste trabalho falar especificamente do debate que ele travou com a Fraser não vejo como sendo central retomar a defesa que ele faz das críticas da autora. Porém, para deixar o leitor minimamente situado nesta discussão, é interessante ressaltar que Honneth diz que não excluiu a perspectiva econômica. Para ele, a redistribuição deve ser vista como pertencente à dimensão do reconhecimento. Nas palavras do autor: “*Contra her proposal that the normative objectives of critical social theory now be conceived as the product of a synthesis of ‘material’ and ‘cultural’ considerations of justice, I am convinced that the terms of recognition must represent the unified framework for such a project*” (Honneth, 2003 b: p. 113).

<sup>7</sup> Conceiving misrecognition as status subordinations, it locates the wrong in social relations, not in individual or interpersonal psychology.

<sup>8</sup> Estamos falando dos povos aymara, atacameño (kunza e lickanantay), colla, rapa nui, mapuche, huilliche e australes, que são encontrados em diferentes partes do país e que foram reconhecidos através da Lei Indígena de 1993, que trataremos em momento oportuno neste mesmo capítulo.

<sup>9</sup> Depois de iniciado o processo de colonização, a constante tentativa de imposição das regras da Coroa espanhola em solo *araucano*, a necessidade de manutenção constante de uma junta militar na região – principalmente em *Concepción*, cidade que se tornou centro de força política no período colonial devido à importância militar que representava – e a sempre pronta resistência dos originários da região, criou um quadro de instabilidade militar regional que ficou conhecido como a *Guerra de Arauco*. Até 1598, a Guerra ocorria de forma costumeira, pois a cada ano ela terminava e recomeçava de forma semelhante<sup>1</sup>. Porém, naquele ano, o assassinato do então governador Martín García Oñez de Loyola e de todos os soldados que se encontravam acampados em uma das áreas de conflito, deflagrou uma revolta geral dos *mapuche* que acabou com todas as cidades coloniais erguidas ao sul do Rio Bío Bío, exceto a cidade de Castro (Villalobos *et al.*, 1986).

<sup>10</sup> Os acordos estabelecidos nos parlamentos, que eram todos documentados, colocavam obrigações para ambos os envolvidos.

<sup>11</sup> Os *lonkos* eram chefes de grupos de famílias *mapuche* – o *lof* – que eram responsáveis pela coesão interna destas agrupações.

<sup>12</sup> Segundo o Informe del Programa de Derecho Indígenas (Instituto de Estudios Indígenas, 2003), os principais avanços jurídicos que a lei ditada em 1993 trouxeram para os povos indígenas do Chile referem-se ao reconhecimento da especificidade cultural dos grupos, principalmente dos *mapuche*, e o direito à participar de todo processo de construção das políticas públicas que lhes concernem.

<sup>13</sup> Porém, é interessante notar que o império Inca tinha limitações claras em relação ao tipo de grupos que eles estavam aptos a subjugar. Existem relatos da tentativa dos Incas de dominarem os povos originários do Chile. Na porção norte do atual território chileno, devido ao já iniciado processo de fixação dos grupos, os Incas conseguiram anexar os grupos ao seu império. Porém, em relação aos grupos que se localizavam na parte Centro-Sul do país, principalmente os *Mapuches*, devido ao nomadismo e a falta de conhecimento geográfico sobre a região invadida, os Incas não obtiveram sucesso. Como visualizamos no capítulo sobre o Chile, já neste período a idéia de um grupo guerreiro que não se rendia facilmente às invasões externas começou a ser formada.

<sup>14</sup> Devido às epidemias, no final do século XVI, a população original que era de aproximadamente um milhão de índios caiu pela metade.

<sup>15</sup> As reformas de Toledo tinham como eixo principal a reordenação regional dos grupos indígenas. Foram criadas *reducciones* que tinham como principal objetivo concentrar os grupos indígenas em aldeias permanentes e concentrar os *ayllus* - que eram grupos de parentesco que tinham acesso coletivo à terra e uma organização comunal-familiar criada antes da chegada dos espanhóis - em grupos mais adensados. Outro ponto importante desta reforma diz respeito à criação do primeiro estatuto básico da mineração (KLEIN, 1991) e a reorganização do sistema de tributos.

<sup>16</sup> Tupac Amaru foi o nome reivindicado pelo líder José Gabriel Condorcanqui, que era um cacique indígena de sangue real, que adotou o nome do último Inca, que foi destronado em 1572.

<sup>17</sup> Segundo Salinas (1992), “Tomás Catari era un campesino analfabeto, que se expresaba en lengua Aimara y no dominaba el castellano, valiéndose de diversos amanuenses para redactar sus cartas así como los escritos dirigidos a las autoridades judiciales al reclamar justicia por su propia causa o por la de sus seguidores” (p. 57).

<sup>18</sup> Segundo Ribeiro (1988), de 1953 a 1963, o total de terras distribuídas aos índios alcançou 60% da área que era ocupada pelos antigos *ayllus*, o que, em termos de proporção territorial, equivale a 4.4 milhões de hectares.

<sup>19</sup> Segundo Gutiérrez, com este pacto se estruturou “un complejo sistema de redes clientelares entre dirigentes campesinos, nacionales y locales, con las Fuerzas Armadas. Este sistema fue viable gracias al formidable carisma del general Barrientos y su papel pacificador en el valle alto de Cochabamba (1999, p. 436).

<sup>20</sup> Nome com que ficou conhecida a política econômica implantada pelo presidente, cuja inspiração foi o modelo econômico do americano Jeffrey Sachs.

<sup>21</sup> Em conversa com representantes da OMA, pude perceber que falta, inclusive, conhecimento destas experiências em outras partes da América Latina. Quando perguntei à representante se existia no Uruguai alguma experiência de incorporação de direitos coletivos de determinados grupos negros ela me disse que sim, que a escravidão estava abolida por lei desde 1846. Quando expliquei para ela sobre que tipo de direito estava falando, ela disse não conhecer nenhuma experiência semelhante em curso no país. E que, inclusive, não sabia que o Brasil já tinha implementado esse tipo de reconhecimento jurídico sobre a posse coletiva de terras para os negros quilombolas.

## Referências Bibliográficas

ALBARRACÍN, Waldo 2004 Estado de los derechos indígenas en la legislación boliviana *In. Foro Internacional Participación Indígena y Formas de Representación: hacia a la Asamblea Constituyente* (La Paz: Memoria).

Albo, Xavier 1999 Diversidad Etnica, Cultural y Lingüística *In. Prudencio, Fernando Campero (dir.) Bolivia en el Siglo XX: la formación de la Bolivia Contemporanea* (La Paz: Havard Club de Bolivia).

Avritzer, Leonardo 2007 *Do Reconhecimento do self a uma Política Institucional de Reconhecimento: uma abordagem da polêmica entre Axel Honneth e Nancy Fraser* (Belo Horizonte: Mimeografado).

Barragán, Rossana 2006 Más Allá de lo Mestizo, Más Allá de lo Aymara: organización y representaciones de clase y etnicidad en La Paz. *In: America Latina Hoy*, 43, pp. 107-130.

BENDIX, R. 1996 *Construção Nacional e Cidadania* (São Paulo: Ed. Da USP).

Bengoa, José 1999 *História de un Conflicto: el estado y los Mapuches en el siglo XX* (Santiago: Editorial Planeta Chileno).

Bengoa, José 2000 *Historia del Pueblo Mapuche: siglos XIX e XX*. (Santiago: LOM Ediciones).

Bueno, Rafael Loayza 2004 Halajtayata: eticidad y racismo en Bolivia (La Paz: Editorial Garza Azul).

Chávez, Patricia; Mokrani, Dunia 2007 Los movimientos sociales en la Asamblea Constituyente: hacia la reconfiguración de la política *In: Revista del Observatório Social de América Latina* Año III, Nº 22. Conselho Latino Americano de Ciências Sociais (CLACSO).

Cunquil, Héctor 2004 ¿Qué es ser indígena y, en consecuencia, qué es ser mestizo en el sistema étnico-social de Chile. *In. Dannemann, Manuel. ¿Qué es ser Mapuche Hoy en Chile?* (Santiago: Editorial Universitaria).

Domingues, José Maurício 2007 Os Movimentos Sociais Latino-Americanos: características e potencialidades. *Análise de Conjuntura OPISA*, n. 2, Fevereiro.

Ferreira, Luis 2003 *El Movimiento Negro en Uruguay (1988-1998): una versión posible* (Montevideo: Ediciones Etnicas – Mundo Afro)

Fraser, Nancy 1997 *Justice Interruptus: critical reflections on the 'postsocialist' condition* (New York/London: Routledge).

Fraser, Nancy 2001 Recognition without ethics? *In Theory, Culture & Society*, V. 18, p. 21-42.

Fraser, Nancy 2003 *Redistribution or Recognition: a political-philosophical exchange* (London/ New York: Verso).

FERREIRA, Luis 2003 *El Movimiento Negro en Uruguay (1988 – 1998): una versión posible* (Montevideo: Ediciones Etnicas).

Frigerio, Alejandro 2000 *Cultura Negra en el Cono Sur: representaciones en conflicto* Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad Católica Argentina (Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina)

Gutiérrez, Fernando Calderon 1999 Un Siglo de Luchas Sociales In. Prudencio, Fernando Campero (dir.) *Bolivia en el Siglo XX: la formación de la Bolivia Contemporanea* (La Paz: Havard Club de Bolivia).

Haughney, Diane 2006 *Neoliberal Economics, Democratic Transition, and the Mapuche Demands for Rights in Chile* (Gainesville: University Press of Florida).

Honneth, Axel 2003a *Luta Por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (São Paulo: Ed. 34).

Honneth, Axel, 2003b Redistribution as Recognition. In. Fraser, Nancy. *Redistribution or Recognition?: a political-philosophical exchange* (London/New York: Verso).

Honneth, Axel 2007 Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel (São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública).

Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera 2003 *Los Derechos de los Pueblos Indígenas en Chile. Informe del Programa de Derechos Indígenas* (Santiago: LOM Ediciones; Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera).

Klein, Herber 1991 *Bolívia: do período pré-incaico à independência* Coleção Tudo é História Vol. 137 (São Paulo: Editora Brasiliense).

Llancaqueo, Víctor Toledo 2007 Prima Ratio: movilización mapuche y política penal, los marcos de la política indígena en Chile 1990-2007 In. CLACSO, *Revista del Observatorio Social de América Latina* (Año VIII, No. 22, Septiembre).

Lucas, Edwin Cocarico 2006 “El Etnocentrismo Político-Jurídico y el Estado Multinacional: nuevos desafíos para la democracia en Bolivia” In: *América Latina Hoy*, 43, pp. 131-152.

Mayorga, Rene Antonio 1999 La Democracia o el Desafío de la Modernización Política In. Prudencio, Fernando Campero (dir.) *Bolivia en el Siglo XX: la formación de la Bolivia Contemporanea* (La Paz: Havard Club de Bolivia).

Mendieta, Carlos Gerke Gonzalo 1999 Una Mirada Humanista sobre el Derecho In. Prudencio, Fernando Campero (dir.) *Bolivia en el Siglo XX: la formación de la Bolivia Contemporanea* (La Paz: Havard Club de Bolivia).

Millaleo, Salvador 2004 *Se/No ser Mapuche ó Mestizo*. In. Dannemann, Manuel *¿Qué es ser Mapuche Hoy en Chile?* (Santiago: Editorial Universitaria).

Moore Jr., B. 1972 *Poder Político e Teoria Social* (São Paulo: Cultrix).

Peñañiel, Juan Jorge Faundes 2004 *El reconocimiento de los pueblos indígenas en Chile: una propuesta de reforma al Estado*. In: Aylwin O., José. *Derechos Humanos y Pueblos Indígenas: tendencias internacionales y contexto chileno* (Temuco: Instituto de Estudios Indígenas/ Universidad de la Frontera).

Porzecanski, Teresa; Santos, Beatriz 2006 *Historias de Exclusión: afrodescendientes en el Uruguay* (Montevideo: Linardi y Risso).

Ribeiro, Darcy 1972 *Teoria do Brasil* (Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra).

Ribeiro, Darcy 1983 *Estudos de Antropologia da Civilização: as Américas e civilização, processos de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos* (Petrópolis: Ed Vozes).

Rodríguez, Romero Jorge 2006 *Mbundo Malungo a Mundele: historia del movimiento afrouruguayo y sus alternativas de desarrollo* (Montevideo: Rosebud Ediciones).

Salinas, Jorge Siles 1992 *La Independencia de Bolivia* Colección Independencia de Iberoamérica Vol. 14 (Madrid: Editorial MAPFRE).

Santos, Boaventura de Sousa; Nunes, João Arriscado (2003). *Introdução*. In: Santos, Boaventura Sousa. *Reconhecer para Libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).

Siles, Gerardo Berthin 1999 *Evolución de las Instituciones Estatales* In. Prudencio, Fernando Campero (dir.). *Bolivia en el Siglo XX: la formación de la Bolivia Contemporanea* (La Paz: Havard Club de Bolivia).

Taylor, Charles 1994 *The Politics of Recognition*. In. Taylor, Charles (org). *Multiculturalism: examining the politics of recognition* (Princeton: Princeton University Press).

Taylor, Charles 1997 *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna* (São Paulo: Edições Loyola).

TILLY, C. 1984 *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons* (New York: Sage Foundation).

VITALE, Luis 2000 *Medio Milenio de Discriminación al Pueblo Mapuche: ensayo*. (Santiago: LOM Ediciones).

WALSH, Catherine 2000 *Políticas y Significados Conflictivos*. Nueva Sociedad, n. 165.

WALSH, Catherine 2002 *Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico* Publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas. Año 4, n. 36, Marzo.