

García Linera, Álvaro. **Indianismo e Marxismo. O desencontro de duas razões revolucionárias.** Em publicação: Encarte CLACSO. Cadernos da América Latina No. 2. São Paulo : CLACSO, Conselho Latino-americano de Ciências Sociais. Janeiro 2008.

García Linera, Álvaro. **A dimensão multicivilizatória da comunidade política.** Em publicação: Encarte CLACSO. Cadernos da América Latina No. 2. São Paulo : CLACSO, Conselho Latino-americano de Ciências Sociais. Janeiro 2008.

Encarte CLACSO. Cadernos da América Latina No. 2. São Paulo : CLACSO, Conselho Latino-americano de Ciências Sociais. Janeiro 2008.

Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/cuadernos/br/dos.pdf>

Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la Red CLACSO
<http://www.biblioteca.clacso.edu.ar/>
biblioteca@clacso.edu.ar

ENCARTE CLACSO

CADERNOS DA AMÉRICA LATINA II

ESTE ENCARTE BIMESTRAL É UMA INICIATIVA DE RESPONSABILIDADE DO
CONSELHO LATINO-AMERICANO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – CLACSO

INDIANISMO E MARXISMO

O desencontro de duas razões revolucionárias

Por Álvaro García Linera*

Nos últimos cem anos, se desenvolveram na Bolívia cinco grandes ideologias ou “concepções do mundo” de caráter contestatório e emancipativo. A primeira dessas narrativas de emancipação social foi o anarquismo, que conseguiu articular experiências e reivindicações de setores sindicais urbanos vinculados ao trabalho artesanal e operário em pequena escala e ao comércio. Presente desde final do século XIX em alguns âmbitos sindicais urbanos, sua influência mais notável se dá nos anos 30 e 40 do século XX, quando consegue estruturar federações de associações gremiais de forma horizontal em torno de um programa de conquista dos direitos sindicais e da formação autônoma de uma cultura libertária entre seus filiados¹.

Outra ideologia que enraíza seus fundamentos nas experiências de séculos anteriores é a que poderemos chamar de indianismo de resistência, que surgiu depois da derrota da sublevação e do governo indígena dirigido por Zárate Willka e Juan Lero, em 1899. Reprimido esse projeto de poder nacional indígena, o movimento étnico assumiu uma atitude de renovação do pacto de subalternidade com o Estado mediante a defesa das terras comunitárias e o acesso ao sistema educativo. Sustentado em uma cultura oral de resistência, o movimento indígena, predominantemente aimará, combinará de maneira fragmentada a negociação de suas autoridades originárias com sublevação local até ser substituído, como horizonte explicador do mundo nas comunidades, pelo nacionalismo em meados do século.

O nacionalismo revolucionário e o marxismo primitivo serão duas narrativas políticas que emergirão simultaneamente com vigor depois da Guerra do Chaco, em setores relativamente parecidos (classes médias letradas) e enfrentando um mesmo ad-

versário, o velho regime oligárquico e patronal.

À diferença desse marxismo nascente, para o qual o problema do poder era um tema retórico que buscava ser resolvido na fidelidade canônica ao texto escrito, o nacionalismo revolucionário, desde o seu começo, se perfilará como uma ideologia portadora de uma clara vontade de poder que devia ser resolvida de forma prática. Não é casual que este pensamento se aproximasse oficialmente do exército – a instituição-chave na definição do poder estatal – e que vários dos seus promotores, como Paz Estenssoro, participassem em gestões dos curtos governos progressistas militares que desgastaram a hegemonia política conservadora da época. Tampouco é casual que, com o passar do tempo, os nacionalistas revolucionários combinassem de maneira decidida sublevações (1949) com golpes de Estado (1952) e participação eleitoral como mostra de uma clara ambição de poder.

Obtendo a liderança da revolução de 1952 por fatos e propostas práticas, o Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR) fará com que seu projeto partidário se transforme em toda uma concepção do mundo emitida desde o Estado, dando lugar a uma reforma moral e intelectual que criará uma hegemonia político-cultural de 35 anos de duração em toda a sociedade boliviana, independentemente de que os sucessivos governos sejam civis ou militares.

O marxismo primitivo

Se bem se pode falar de uma presença do pensamento marxista desde os anos 20, através da atividade de intelectuais isolados como Tristan Marof², o marxismo como cultura política em disputa pela hegemonia ideológica ganhará força nos anos 40, por meio da atividade partidária do Partido da

Esquerda Revolucionária (PER), do Partido Obreiro Revolucionário (POR) e da produção intelectual de seus dirigentes (Guillermo Lora, José Aguirre Arce, Arturo Urquidí etc.).

O surgimento do marxismo e sua recepção no âmbito social virá marcado por dois processos constitutivos. O primeiro radica em uma produção ideológica diretamente vinculada à luta política, o que conjurou a tentação de um “marxismo de cátedra”. Os principais intelectuais que se somam a essa corrente participam do ativismo político, seja na luta parlamentar ou na organização das massas, o que influirá tanto nas limitações teóricas da produção intelectual da época – mais apegada a uma recepção dos esquemas simplistas dos manuais de economia e filosofia soviéticos –, como na constante articulação de suas reflexões com o acontecer prático-político da sociedade.

O outro fato notável desse nascimento é representado pela recepção do marxismo e do próprio nacionalismo revolucionário no mundo sindical, que é precedida por uma modificação na composição de classe dos núcleos economicamente mais importantes do proletariado mineiro e fabril boliviano, que se encontram em pleno trânsito do “operário artesanal de empresa” ao “operário de ofício da grande empresa”. Isto significa que o marxismo se enraíza no *locus* operário no momento em que se está consolidando a mutação da centralidade dos saberes individuais do trabalho e do virtuosismo artesanal tradicional que caracterizava a atividade produtiva nas oficinas e nas indústrias, na primazia do suporte técnico industrial e em uma divisão do trabalho articulada no tempo dos operários industriais nas empresas mineiras de estanho e das fábricas, principalmente têxteis urbanas³.

Trata-se, portanto, de um proletariado que interioriza a racionalidade técnica da modernização

capitalista da grande empresa, e que está subjetivamente disponível para uma razão do mundo guiada pela fé na técnica como principal força produtiva, na homogeneização laboral e na modernização industrial do país. Trata-se certamente do surgimento de um tipo de proletariado que se acha em processo de interiorização da subsunção real do trabalho ao capital como um fenômeno de massa⁴ e será sobre esta nova subjetividade proletária que ocupará o centro das atividades econômicas fundamentais do país, que o marxismo, com um discurso de racionalização modernizante da sociedade, conseguirá enraizar-se durante décadas.

O marxismo desta primeira época é, sem dúvida, uma ideologia de modernização industrial do país no plano econômico e de consolidação do Estado nacional no plano político. No fundo, todo programa revolucionário dos distintos marxismos desta etapa, até os anos 80, terá – mesmo quando tenha diversos nomes, a revolução “proletária” do POR, “democrático-burguesa em transição ao socialismo” do Partido Comunista Boliviano, de “libertação nacional” do Exército de Libertação Nacional (ELN), “socialista” do Partido Socialista 1 (PS-1) – objetivos similares: desenvolvimento incessante da modernidade capitalista do trabalho, substituição das relações “tradicionais” de produção, especialmente da comunidade camponesa que deverá “coletivizar-se” ou “obreirizar-se”, homogeneização cultural para consolidar o Estado e uma crescente estatização das atividades produtivas como base de uma economia planificada e de uma coesão nacional-estatal da sociedade. No fundo, este marxismo primitivo, por suas fontes e seus objetivos, será uma espécie de nacionalismo revolucionário radicalizado e daí que não seja raro que os militantes e os quadros das fábricas e das minas, especialmente “poristas” e “piristas”, tenham se incorporado rapidamente ao partido triunfador de abril de 1952, e que a massa proletária de influência destes partidos marxistas, nos fatos, tenha atuado sob o comando ideológico movimentista nos momentos da definição política. Desta forma, enquanto nos congressos mineiros ou fabris se poderia aprovar o programa de transição trotskista, nas eleições presidenciais e no comportamento político se era movimentista, pois, no fundo, o que diferenciava marxistas e nacionalistas não era tanto o discurso, modernizante, estatista e homogeneizante, mas a vontade de poder dos últimos para levar adiante o que havia sido prometido.

No entanto, o marxismo chegou a formar uma cultura política extensa em setores operários, assalariados e estudantis baseada na primazia da identidade operária por cima de outras identidades, com a convicção acerca do papel progressista da tecnologia industrial na estruturação da economia, do papel central do Estado na propriedade e na distribuição da riqueza, da nacionalização cultural da sociedade em torno destes moldes e da “inferioridade” histórica e classista das sociedades camponesas majoritárias no país.

Esta narrativa modernista e teleológica da história, em geral adaptada dos manuais de economia e de filosofia, criará um bloqueio cognitivo e uma impossibilidade epistemológica sobre duas realidades que serão o ponto de partida de outro projeto de emancipação, que com o passar do tempo sobrepor-se-á à própria ideologia marxista: a temática camponesa e étnica do país.

Considerada desde a perspectiva do capitalismo europeu, berço do proletariado chamado a fazer a revolução e a partir da dissolução das relações camponesas tradicionais, a esquerda marxista caracterizará

a realidade agrária como representante do “atraso” que deve dar lugar ao “progresso” da indústria que permitiria pensar na emancipação. Nesse sentido, o agro se apresentará como um peso para os sujeitos da revolução social, os proletários, que deverão buscar a melhor maneira de “arrastar” aos “pequenos proprietários” da terra. A leitura classista da realidade agrária que fará o marxismo não virá pelo lado da subsunção formal e real, que teria permitido desvelar as condições de exploração desse setor produtivo; isso será feito desde o esquema – de preconceito – do enquadramento a partir da propriedade, com o que trabalhadores diretos ficarão na categoria dos “pequenos burgueses” de duvidosa fidelidade revolucionária por seu apego à propriedade.

Neste esquema, a comunidade e suas relações produtivas simplesmente não existirão no horizonte interpretativo deste marxismo⁵ e menos ainda qualquer outra identidade social que não seja a estritamente econômica; neste caso, camponesa. Os repertórios culturais das classes sociais, a diversidade identitária da sociedade ou a existência de nações e povos indígenas serão um não lugar na literatura e na estratégia esquerdista, com a exceção de Osvaldo Sáenz⁶, cuja contribuição pioneira será silenciada pela vulgata partidária de “classes” sociais identificadas, nem sequer pela estrutura das relações de produção e reprodução social, mas apenas pelas relações de propriedade, o que produzirá um reducionismo classista da realidade social boliviana e um reducionismo jurisdicista e legalista da constituição das “classes sociais”⁷.

Para este marxismo não havia nem índios, nem comunidade, com o que uma das mais ricas vertentes do pensamento marxista clássico fica bloqueada e rechaçada como ferramenta crítica de interpretação da realidade boliviana⁸; além do mais esta posição obrigará o emergente indianismo político a se afirmar precisamente em combate ideológico, tanto contra as correntes nacionalistas, que rejeitavam e negavam a temática comunitária agrária e étnica nacional, como forças produtivas políticas capazes de servir de poderes regenerativos da estrutura social, tal como precisamente fará o indianismo.

As posteriores conversões em relação a essa temática por parte da esquerda no final dos anos 80, a partir das quais se “descobrirão” a comunidade e a diversidade nacionalista do país, não só serão meramente observadoras, pois a esquerda marxista primitiva tinha entrado em franca decadência intelectual e marginalidade social –, como também, além disso, a temática será abordada da mesma maneira superficial e instrumental com que décadas antes foi interpretada a centralidade operária.

No final, uma leitura muito mais exaustiva da temática indígena e comunitária virá pelas mãos de um novo marxismo crítico e carente de auspício estatal, que, desde o final do século XX e começo do XXI, apoiando-se nas reflexões avançadas por Zavaleta, buscará uma reconciliação de indianismo e marxismo, capaz de articular os processos de produção de conhecimento local com os universais⁹.

O indianismo

O voto universal, a reforma agrária, que acabou com o latifúndio no altiplano e nos vales, e a educação gratuita e universal fizeram do ideário do nacionalismo revolucionário um horizonte de época que envolveu boa parte do imaginário das comunidades camponesas que acharam neste modo de cidade-

nização, de reconhecimento e de mobilidade social, uma convocatória nacionalizadora e culturalmente homogeneizante, capaz de avançar e diluir o programa nacional étnico de resistência gestado décadas antes. Foram momentos de uma crescente desetnização do discurso e do ideário camponês, uma aposta na inclusão imaginada no projeto de coesão cultural mestiça irradiada desde o Estado e da conversão dos nascentes sindicatos camponeses na base de apoio do Estado nacionalista, tanto em sua fase democrática de massas (1952-1964), como na primeira etapa da fase ditatorial (1964-1974).

A base material deste período de hegemonia nacional estatal será a crescente diferenciação social no campo e permitirá mecanismos de mobilidade interna através dos mercados e da ampliação da base mercantil da economia rural, a acelerada descampesinização que levará a um rápido crescimento das cidades grandes e intermediárias e a flexibilização do mercado de trabalho urbano que promoverá a crença numa mobilidade real campo-cidade mediante o acesso ao trabalho assalariado estável e o ingresso na educação superior como formas de ascensão social.

Os primeiros fracassos deste projeto de modernização econômica e de nacionalização da sociedade começarão a se manifestar nos anos 70, quando a etnicidade, sob a forma do sobrenome, do idioma e da cor da pele, será reatualizada pelas elites dominantes como mais um dos mecanismos de seleção para a mobilidade social, renovando a velha lógica colonial do encasamento e do descasamento, que era tida, junto às redes sociais e à capacidade econômica, como os principais meios de ascensão e descenso social.

Isto, somado à estreiteza do mercado de trabalho moderno, incapaz de acolher a crescente migração, habilitará um espaço de nascente disponibilidade para o ressurgimento da nova visão do mundo indianista que, nestes últimos 34 anos, transitou por vários períodos: o período formativo, o período da cooptação estatal e o período de sua conversão em estratégia de poder.

Gestação do indianismo katarista

O primeiro período é o da gestação do indianismo katarista, como construção discursiva política e cultural, formadora de fronteiras culturais como modo de visibilização de exclusões e hierarquias sociais. Inicialmente o indianismo katarista nasce como discurso político que começa a reassignificar de maneira sistemática a história, a língua e a cultura. Em alguns casos esta formação discursiva revisará a história colonial e republicana para mostrar as injustiças, as usurações e as discriminações de que serão objeto os povos indígenas na gestão das riquezas e dos poderes sociais. Em outros casos se denunciarão as travas nos processos de cidadanização e de ascensão social oferecidos pelo projeto mestiço nacionalista iniciado em 1952. Em ambas vertentes complementares, trata-se de um discurso de denúncias e de interpelações que, assentado na revisão da história, denuncia publicamente a impossibilidade de cumprir os compromissos de cidadania, de mestiçagem, de igualdade política e cultural, com o que o nacionalismo se aproximou do mundo indígena camponês desde 1952.

Isto vai ocorrer desde os anos 70, em plena vigência do modelo estatal centralista e produtor, e vai ser levado adiante por meio da atividade de uma intelectualidade aimará migrante, temporal ou permanente, que acede a processos de escolarização superior e vida urbana, mas mantendo ainda vínculos

com as comunidades rurais e seus sistemas de auto-riedade sindical. Estes intelectuais, em círculos políticos autônomos ou em pequenas empresas culturais (o futebol, os programas de rádio, as conferências em praças públicas etc.¹⁰), vão construindo, entre dirigentes de sindicatos agrários, redes de comunicação e de releitura da história, do idioma e da etnicidade que começam a disputar a legitimidade dos discursos camponeses com os que o Estado e a esquerda convocavam ao mundo indígena.

A contribuição fundamental deste período é a reinvenção da indianidade, mas já não como estigma, mas como sujeito de emancipação, como designio histórico, como projeto político. Trata-se de um autêntico renascimento discursivo do índio através da reivindicação e reinvenção de sua história, do seu passado, de suas práticas culturais, de suas penúrias, de suas virtudes, que há de ter um efeito prático na formação de auto-identificações e formas organizativas.

Nesta primeira etapa do período formativo se destacará a obra de Fausto Reinaga, que pode ser considerado como o intelectual mais relevante e influente do indianismo em todo este período. Sua obra está dirigida a construir uma identidade e, na medida em que não há identidade coletiva que se construa, pelo menos no início, mais que se afirmando perante e contra as outras identidades, o indianismo nesta época não só se diferenciará da “outra” Bolívia mestiça e colonial, mas também da esquerda obreirista, fortemente associada ao projeto homogeneizante e modernista do Estado nacionalista.

De entrada, o indianismo ataca o marxismo e o enfrenta com a mesma veemência com que critica a outra ideologia forte da época, o cristianismo, considerados ambos como os principais componentes ideológicos da dominação colonial contemporânea. Nesta desqualificação indianista do marxismo como projeto emancipador há de contribuir a própria atitude dos partidos de esquerda que seguirão subalternizando ao campesinato diante dos operários, se oporão à problematização da temática nacional indígena no país e, como hoje fazem as classes altas, considerarão um retrocesso histórico em relação à “modernidade” qualquer referência a um projeto de emancipação sustentado em potencialidades comunitárias da sociedade agrária.

A partir deste fortalecimento, em oposição, o discurso katarista indianista, no final dos anos 70, vai se dividir em quatro grandes vertentes. A primeira, a sindical, que vai dar lugar à formação da Confederação Sindical Única de Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB), fato que sela simbolicamente a ruptura do movimento dos sindicatos camponeses com o Estado nacionalista em geral e, em particular, com o pacto militar camponês que havia inaugurado uma tutela militar sobre a organização camponesa. A outra vertente é a política partidária, não somente com a formação do Partido Índio, no final dos anos 60, mas do Movimento Índio Tupac Katari (MITKA) e do Movimento Revolucionário Tupak Katari (MRTK), que vão participar, de maneira frustrada, em várias eleições até o final dos anos 80. A terceira vertente, ao lado da política e da sindical, será a corrente acadêmica, historiográfica e de pesquisa sociológica. Diz-se que todo nacionalismo é no fundo um revisionismo histórico e daí que não seja raro que uma ampla geração de migrantes aimarás, que entra no mundo universitário entre os anos 70 e 80, se dedique precisamente a levar adiante, de maneira rigorosa, este revisionismo histórico mediante o estudo de casos de

levantamentos, de caudilhos, de reivindicações indígenas desde a Colônia ate nossos dias.

Se bem que há varias correntes neste momento, a força do movimento indianista katarista estará centrada na CSUTCB. Mas como em toda identidade dos subalternos, esta força de mobilização não vai deixar de apresentar a trama de múltiplos andares estratégicos de interpelação do Estado. Assim, se bem que por um lado é possível encontrar uma forte retórica etnicista nos discursos dos dirigentes, na simbologia usada para se identificar – os retratos dos líderes indígenas, a whipala –, de fato, a força discursiva mobilizável da CSUTCB há de estar basicamente centrada nas reivindicações de tipo classista e econômica, como aquelas que deram lugar ao primeiro grande bloqueio de estradas da flamejante direção sindical sob a direção de Genaro Flores, em dezembro de 1979. As mobilizações da CSUTCB, com predomínio na convocação política e étnica nacional, acima das reivindicações estritamente camponesas, se darão apenas com as rebeliões dos anos 2000, 2001e 2003.

Um segundo momento deste período de formação discursiva e de elite da identidade aimará vai se dar quando, desde os primeiros anos da década de 80, se produz uma lenta mas crescente descentralização deste discurso; os ideólogos e ativistas do indianismo katarista se fragmentam, dando lugar a três grandes correntes. A culturalista, que se refugia no âmbito da música, da religiosidade e que hoje é denominada de “pachamámicos”. É basicamente um discurso que perdeu a carga política inicial e tem uma forte carga de folclorização da indianidade. Uma segunda vertente, mais urbana que a anterior, se denominou a dos discursos políticos “integracionistas”, na medida em que propaga uma reivindicação do ser indígena como força de pressão para obter certos conhecimentos na ordem estatal vigente. Trata-se de uma formação discursiva do indígena como sujeito reivindicante, demandante de reconhecimento por parte do Estado, para se incorporar à estatalidade e à cidadania vigente, mas sem perder com isso suas particularidades culturais. A ala katarista do movimento de reivindicação da indianidade é a que dará corpo a esta posição. Aqui o indígena é a ausência de igualdade diante do Estado por um pertencimento cultural (aimará e quíchua), que se torna assim o signo identificador de uma carência de direitos (a igualdade), de um porvir (a cidadania plena) e de uma distinção identitária (a multiculturalidade).

Este discurso constituiu seu imaginário através da denúncia da existência de dois tipos de cidadania: a de “primeira classe”, monopolizada pelos q'aras, e a “cidadania de segunda classe”, a que pertenceriam os indígenas. Mediante esta hierarquização dos níveis de cidadania na sociedade boliviana, o que este discurso realiza é uma luta pelo reconhecimento da diferença, mas para lograr a supressão desta e alcançar a igualação e homogeneização, pelo menos política, no que se considera a “cidadania de primeira classe”.

Neste caso, a diferença não é exibida como portadora de direitos, o que requereria pensar em uma cidadania multicultural ou na reivindicação de direitos políticos coletivos, cidadanias diferenciadas e estruturas político-institucionais plurais, mas com iguais prerrogativas políticas diante do Estado. A diferença é aqui um passo intermediário na nivelação, pelo que o horizonte político com que o katarismo projeta ao indígena continua sendo o da cidadania estatal exibida pelas elites dominantes há décadas. De certo modo à distância com o discurso modernizador do nacio-

nalismo revolucionário não radica neste destino fatal do que se deve entender por cidadania e pelo marco institucional para exercê-la, mas no reconhecimento da pluralidade para poder aceder a ela, que será precisamente a contribuição do modesto discurso liberal frente à problemática dos “povos” e das “etnias”. Não será raro, portanto, que muitos dos personagens do katarismo, elaboradores deste discurso, colaborem posteriormente com propostas modernizantes e multiculturalistas do antigo partido nacionalista que em 1993 chegará outra vez ao governo.

Paralelamente, nos anos 80, esta corrente ideológica, mais vinculada ao sindicalismo camponês, será a mais propensa a se aproximar às correntes marxistas e ao ainda predominante movimento operário organizado em torno da Central Operária Boliviana (COB). Por exemplo, Genaro Flores conseguirá estabelecer alianças com a frente esquerdista Unidade Democrática Popular (UDP) nas eleições de 1980 e alguns de seus quadros políticos se incorporarão à gestão do governo de Siles Suazo.

Nos anos posteriores, dirigentes desta fração katarista buscarão modificar desde dentro a composição orgânica da representação social da COB, dando lugar a uma das mais importantes interpelações indígenas para a esquerda operária.

Uma terceira variante discursiva deste movimento indianista katarista será a vertente já estritamente nacional indígena, promovida de maneira intuitiva inicialmente por militantes, ativistas e teóricos indianistas influenciados por Fausto Renaga¹¹, que buscam a constituição de uma República Indígena. Trata-se de um discurso que não pede ao Estado o direito à cidadania, mas coloca de manifesto que devem ser os próprios indígenas que devem, porque querem, ser os governantes do Estado. Um Estado que, precisamente por essa presença indígena, terá de se constituir em outro Estado e em outra república, na medida em que o Estado Republicano contemporâneo foi uma estrutura de poder construída sobre a exclusão e o extermínio do indígena.

Sob este olhar o indígena aparece então não só como um sujeito político, mas também como um sujeito de poder, de mando, de soberania. A própria narrativa histórica do indígena que constrói este discurso vai mais além da denúncia das exclusões, das carências e dos sofrimentos que caracteriza a reconstrução culturalista; é uma narrativa heróica, até certo ponto guerreira, marcada por levantamentos, por resistências, por contribuições, por grandezas cíclicamente reconstruídas, de várias formas e que algum dia terá de ser restabelecida de maneira definitiva mediante a “revolução indígena”.

Neste caso, o índio é concebido como projeto de poder político e social substitutivo do regime republicano de elites q'aras, que são consideradas como desnecessárias no modelo de sociedade propugnado. Em sua etapa inicial, este discurso toma a forma de um panindigenismo, na medida em que se refere a uma mesma identidade indígena que se estende ao longo de todo o continente, com pequenas variantes regionais. Este olhar transnacional da estrutura civilizatória indígena pode se considerar imaginariamente expansiva na medida em que supera o localismo clássico da demanda indígena; mas, ao mesmo tempo, apresenta uma debilidade na medida em que minimiza as próprias diferenças intra-indígenas e as diferenças estratégicas de integração, dissolução ou resistência pelas que cada nacionalidade optou dentro dos múltiplos regimes republicanos instaurados

no século passado.

Daí que, em uma segunda etapa, uma corrente interior desta vertente indianista encabeçada por Felipe Quispe e a organização Ayllus Rojos¹² realiza as novas contribuições ao que foi herdado por Reinaga. Por um lado, o reconhecimento de uma identidade popular boliviana resultante dos séculos de mutiladas mestiçagens culturais e sindicais em diferentes zonas urbanas e rurais. Isto é importante porque na ótica inicial do indianismo o “bolíviano” era meramente uma invenção de uma reduziðssima elite estrangeira, cujo papel era o de se retirar aos seus países europeus de origem. Sob este novo olhar, em compensação, as formas de identidade popular bolívianas, como a operária, até certo ponto a camponesa em determinadas regiões, aparecem como sujeitos coletivos com os quais é preciso traçar políticas de aliança, acordos de mútuo reconhecimento etc. Este será o significado político da chamada teoria das “duas Bolívias”.

A segunda contribuição deste discurso é a da especificidade da identidade indígena aimará. Se bem que há um esforço por inscrever no indígena múltiplos setores urbanos e rurais, há uma leitura mais precisa e efetiva desta construção identitária em torno do mundo aimará, não apenas a partir da politização do idioma e do território, mas também de suas formas organizativas, de sua história diferenciada em relação aos outros povos indígenas. Desta forma, o índio aimará aparece de maneira nítida como identidade coletiva e como sujeito político encaminhado a um destino de autogoverno, de autodeterminação. Certamente, trata-se de uma articulação peculiar entre as leituras da tradição histórica das lutas indígenas de autonomia, com as modernas leituras de autodeterminação das nações desenvolvidas pelo marxismo crítico e cuja importância radica em que permite centrar o discurso nos âmbitos territoriais específicos, em massas da população verificáveis e em sistemas institucionais de poder e mobilização mais compactos e efetivos que os da panindianidade. Daí que se pode afirmar que a partir desta formação discursiva o índio e o indianismo se transformam em um discurso estritamente nacional: o da nação indígena aimará. Estas duas contribuições do indianismo como estratégia de poder descentrarão a inimizade desta corrente ideológica com algumas vertentes do marxismo, dando lugar a um diálogo, certamente tenso, entre esta corrente indianista e emergentes correntes intelectuais marxistas críticas que ajudarão a definir de uma maneira muito mais precisa a direcionalidade da luta e a construção de poder político nesta estratégia indianista.

A cooptação estatal

O segundo período da construção do discurso nacional indígena é o da cooptação estatal. Este se inicia em fins dos anos 80, em um momento em que se atravessa por uma forte frustração política de intelectuais e ativistas do movimento indígena, na medida em que suas tentativas de converter a força da massa indígena sindicalizada em votação eleitoral não dão os resultados esperados. Isto vai dar lugar a uma aceleração fragmentação de correntes aparentemente irreconciliáveis dentro do movimento indianista katarista, sem que nenhuma delas consiga articular hegemonicamente o resto. A integração e competição no interior das estruturas liberal-republicanas de poder (sistema de partidos, delegação da vontade política etc.) marcarão os limites estruturais da leitura integracionista e pactista do indianismo katarista. Tam-

bém é uma época na qual, ao mesmo tempo em que uma maior permeabilidade deste discurso na sociedade, dão-se as primeiras tentativas de reelaboração destas propostas por partidos de esquerda e intelectuais bolívianos, mas não com o afã de entender esta proposta, e sim de instrumentalizá-la na busca de apoio eleitoral e financiamento estrangeiros.

Ao mesmo tempo em que a sociedade e os partidos de esquerda marxista assistem ao brutal desmoronamento da identidade e força de massa obreira sindicalmente organizada, a adoção e reelaboração de um discurso etnicista se lhes apresenta como uma opção de nova alteração nos sujeitos suscetíveis de serem convocados. Desta maneira, a estrutura conceitual com a que esta esquerda em decadência se acerca à construção discursiva indígena não recupera o conjunto da estrutura lógica desta proposta, o que teria requerido um desmonte da armação colonial e vanguardista que caracterizava o esquerdismo da época.

Curiosamente, este também é um momento de confrontação ao interior da CSUTCB, entre o discurso étnico-camponês katarista e indianista e o discurso esquerdista frugalmente etnizado. A derrota de Genaro Flores no congresso de 1988 fechará um ciclo de hegemonia discursiva do katarismo indianista na CSUTCB, dando lugar a uma longa década de domínio de verões despolitizadas e culturalistas da identidade indígena, muitas vezes diretamente emitidas desde o Estado ou as organizações não-governamentais. Paralelamente a este refluxo sindical e frustração eleitoral, uma parte da militância indianista adotará posições organizativas mais radicais formando o Exército Guerrilheiro Tupac Katari (EGTK), baixo a proposta teórica de autogoverno indígena aimará e a consolidação de estruturas militarizadas nas comunidades do altiplano, influin-do quinze anos depois nas características organizativas e discursivas das rebeliões indígenas no altiplano norte no século XXI.

O MNR é o partido político que com maior clari-dade detecta o significado da formação discursiva de um nacionalismo indígena, visto como um perigo, assim como também as debilidades que atravessava o movimento indígena. Por meio da aliança com Victor Hugo Cárdenas e uma série de intelectuais e de ativistas do movimento indígena, o MNR converte em política de Estado o reconhecimento retórico da multiculturalidade do país, enquanto que a Lei de Participação Popular habilita mecanismos de ascensão social local capazes de sugar o discurso e a ação de uma boa parte da intelectualidade indígena crescente descontente.

A aplicação da Lei de Participação Popular, embora contribuindo em alguns casos a um notável fortalecimento das organizações sindicais locais que têm logrado projetar-se eleitoralmente no âmbito nacional, também pode ser vista como um mecanismo bastante sofisticado de cooptação de líderes e de ativistas locais, que começam a propugnar suas lutas e suas formas organizativas ao redor dos municípios e das instâncias indianistas expressamente criadas pelo Estado. Ele há de inaugurar um espaço de fragmentação étnica, na medida em que também fomenta o ressurgimento e a invenção de etnicidades indígenas locais, de *ayllus* e associações indígenas separadas entre si, mas vinculadas verticalmente a uma economia de demandas e concessões do Estado. Desta maneira, a identidade indígena autônoma e assentada na estrutura organizativa dos “sindicatos”, formada desde os anos 70, vai contrapor uma caleidoscópica fragmentação de identidades de *ayllus*, de

municípios e de “etnias”.

Este será um momento de reacomodação das forças e correntes internas do movimento indígena, de um rápido amansamento dos discursos de identidade aos parâmetros emitidos pelo Estado liberal, de desorganização social e de escassa mobilização de massas indígenas. Com a exceção da grande marcha de 1996 contra a lei do INRA, o protagonismo social das lutas sociais terá de deslocar-se do altiplano aimará às zonas cocaleiras do Chapare, onde predominará um discurso de tipo camponês complementado com alguns componentes culturais indígenas.

O indianismo dos anos 90

O terceiro período deste novo ciclo indianista pode ser qualificado como estratégia de poder e se dá em fins dos anos 90 e princípios do século XXI. É o momento no qual o indianismo deixa de ser uma ideologia que resiste nos resquícios da dominação e se expande como uma concepção de mundo proto-hegemônica, tentando disputar a capacidade de direção cultural e política da sociedade e da ideologia neoliberal que havia prevalecido durante os últimos dezoito anos. De fato, hoje se pode dizer que a concepção de mundo de corte emancipativo mais importante e influente na atual vida política do país é o indianismo, e é o núcleo discursivo e organizativo do que hoje podemos denominar a “nova esquerda”.

Independentemente de se os atores desta reconstrução do eixo político contemporâneo aceitem o denominativo de esquerda como identidade¹³, em termos de classificação sociológica, os movimentos sociais indígenas, em primeiro lugar, e os partidos políticos gerados por eles, têm criado uma “relação de antagonismo entre partes contrapostas”¹⁴ no universo político, precisamente representável por uma dicotomia espacial como o é “esquerdas e direitas”, o que não significa que, como antes, seja uma identidade, pois agora estas vêm mais do lado da auto-adesão ao indígena (aimará e quíchuas), ao originário (nações ancestrais) ou ao laboral (o “povo simples e trabalhador” da Coordenadora da Água de Cochabamba).

A base material desta colocação histórica do indianismo é a capacidade de sublevação comunitária com as quais as comunidades indígenas respondem a um crescente processo de deterioração e decadência das estruturas comunitárias camponesas e dos mecanismos de mobilidade social cidade-campo. Manifesta já desde os anos 70, as reformas neoliberais da economia incidirão de maneira dramática no sistema de preços do intercâmbio econômico urbano-rural. O estancamento da produtividade agrária tradicional e a abertura da livre importação de produtos, os termos de troca regularmente desfavoráveis para a economia camponesa se intensificaram drasticamente¹⁵, comprimindo a capacidade de compra, de poupança e de consumo das famílias camponesas. A isto se somará um maior estreitamento do mercado de trabalho urbano e um descenso no nível de ingresso das escassas atividades laborais urbanas com as que periodicamente complementam seus ingressos as família camponeses. Isto restringe a complementariedade laboral urbano-rural com a que as famílias camponesas desenham suas estratégias de reprodução coletiva.

Bloqueados os mecanismos de mobilidade social internos e externos às comunidades, com uma migração acelerada às cidades nos últimos anos, mas com uma ampliação da migração de dupla residência daquelas populações pertencentes a zonas rurais

com condições de relativa sustentabilidade produtiva (que mais adiante serão zonas de maior mobilização indígena camponesa), o ponto de início das sublevações e expansão da ideologia indianista se dá no momento em que as reformas de liberalização da economia afetam as condições básicas de reprodução das estruturas comunitárias agrárias e semi-urbanas (água e terra). Diferentemente do estudado por Bourdieu na Argélia¹⁶, onde a deterioração da sociedade tradicional deu lugar a um subproletariado desorganizado, atrelado a redes clientelares e carente de autonomia política, a deterioração crescente da estrutura econômica tradicional da sociedade rural e urbana deu lugar a um fortalecimento dos laços comunitários como mecanismos de segurança primária e reprodução coletiva. Foi em parte por isto e pelo esvaziamento ideológico que esta ausência do porvir modernizante provoca que se pôde expandir a ideologia indianista capaz de brindar uma razão do drama coletivo, precisamente a partir da articulação política das experiências cotidianas de exclusão social, discriminação étnica e memória social comunitária de camponeses índios deixados à sua sorte por um Estado empresário, dedicado exclusivamente a potenciar os diminutos enclaves de modernidade transnacionalizada da economia. A politização que fará o indianismo da cultura, do idioma, da história da pele, elementos precisamente utilizados pela “modernidade” urbana para bloquear e legitimar a contração dos mecanismos de inclusão e mobilidade social, serão os componentes palpáveis de uma ideologia comunitarista e de emancipação que rapidamente erodirá a ideologia neoliberal, então colhedora de frustrações pela excessiva inflação de ofertas que fez ao momento de consagrar-se. Paralelamente, este indianismo coesionará uma força de massa mobilizável, insurreccional e eleitoral, conseguindo politizar o campo político-discursivo e consolidando-se como uma ideologia com proteção estatal.

Este indianismo, como estratégia de poder, apresenta na atualidade duas vertentes: uma de corte moderada (MAS-IPSP) e outra radical (MIP-CSUTCB). A vertente moderada é articulada em torno aos sindicatos camponeses do Chapare enfrentando as políticas de erradicação dos cocaleiros. Sobre um discurso campesinista que foi adquirindo conotações mais étnicas recentemente nos últimos anos, os sindicatos cocaleiros conseguiram estabelecer uma gama de alianças flexíveis e plurais, em função de um “instrumento político” eleitoral que permitiu aos sindicatos, especialmente os agrários, ocupar postos de governo local e uma brigada parlamentar significativa. Reivindicando um projeto de inclusão dos povos indígenas nas estruturas de poder e colocando maior ênfase em uma postura antiimperialista, esta vertente pode ser definida como indianista de esquerda por sua capacidade de atingir a memória nacional-popular, marxista e de esquerda formada nas décadas anteriores, o que lhe permitiu uma maior recepção urbana, multi-setorial e pluri-regional a sua convocatória, fazendo dela a principal força político parlamentar da esquerda e a principal força eleitoral municipal do país.

Por sua vez, a corrente indianista radical tem um projeto de indianização total das estruturas de poder político, com o que, segundo seus líderes, os que deveriam negociar seus modos de inclusão no Estado são os “mestiços”, na qualidade de minorias incorporadas em condições de igualdade política e cultural às maiorias indígenas. Se a temática camponesa sempre está no repertório discursivo deste

indianismo, todos os elementos reivindicativos estão ordenados e direcionados pela identidade étnica (“nações originárias” aimará e quíchuas). Trata-se portanto de uma proposta política que se conecta diretamente com o núcleo duro do pensamento indianista do período formativo (Reinaga) e com ele herda a crítica à velha esquerda marxista, a sua cultura que ainda influi passivamente em setores sociais mestiços. Por isto, esta corrente se foi consolidando só no mundo estritamente aimará, urbano, rural, pelo que pode ser considerada como um tipo de indianismo nacional aimará.

Em que pesem suas notáveis diferenças e enfrentamentos, ambas as correntes compartilham trajetórias políticas similares:

a) Têm como base social-organizativa os sindicatos e comunidades agrárias indígenas.

b) Os “partidos” ou “instrumentos políticos” parlamentares resultam de coalizões negociadas de sindicatos camponeses e, no lado do MAS, urbano-populares, que se unem para aceder a representações parlamentares, com o que a tríade sindicato/massa/partido, tão própria da antiga esquerda, é deixada de lado por uma leitura do “partido” como prolongação parlamentar do sindicato.

c) Sua liderança e grande parte de sua intelectualidade e base ampla (em maior medida no MIP) são indígenas aimará ou quíchuas e produtores diretos, com o que a incursão na política toma a forma de uma auto-representação de classe e étnica simultaneamente.

d) A identidade étnica, integracionista em uns casos ou autodeterminativa em outros, é a base discursiva do projeto político com o que se enfrentam ao Estado e interpelam ao resto da sociedade, incluindo o mundo obreiro assalariado.

e) Se a democracia é um cenário de partida de suas reivindicações, há uma proposta de ampliação e complexificação da democracia a partir do exercício de lógicas organizativas não liberais e a postulação de um projeto de poder em torno a um tipo de governo de nações e povos.

O que resta saber deste avanço diverso do pensamento indianista é se será uma concepção de mundo que tome a forma de uma concepção dominante de Estado ou se, como parece insinuar-se pelas debilidades organizativas, erros políticos e fracionamentos internos das coletividades que o reivindicam, será uma ideologia de uns atores políticos que só regularão os excessos de uma soberania estatal exercida pelos sujeitos políticos e classes sociais que tradicionalmente têm estado no poder.

Por último, no que se refere a uma nova relação entre estes indianismos e o marxismo, diferentemente do que sucedia nas décadas anteriores, nas que a existência de um vigoroso movimento obreiro estava acompanhada de uma primária, mas estendida, cultura marxista, hoje o vigoroso movimento social e político indígena não tem como contraparte uma ampla produção intelectual e cultural marxista. O antigo marxismo de Estado não é significativo nem política nem intelectualmente e o novo marxismo crítico provém de uma nova geração intelectual, tem uma influência reduzida e círculos de produção ainda limitados. Contudo, não deixa de ser significativo que este movimento cultural e político indianista não venha acompanhado de uma vigorosa intelectualidade letrada indígena ou indianista. Se o indianismo atual tem uma crescente intelectualidade prática nos âmbitos de direção de sindicatos, comunidades

e federações agrárias e comunitárias, o movimento carece de uma intelectualidade letrada própria e de horizontes mais estratégicos. O grupo social indígena que poderia ter desempenhado este papel se encontra ainda adormecido pelo impactada cooptação geral de quadros indígenas pelo Estado neoliberal na década de 90. E, curiosamente, são precisamente parte destes pequenos núcleos de marxistas críticos os que com maior dinamismo reflexivo vêm acompanhando, registrando e difundindo este novo ciclo do horizonte indianista, inaugurando assim a possibilidade de um espaço de comunicação e enriquecimento mútuo entre indianismo e marxismo, que serão provavelmente as concepções emancipatórias da sociedade mais importante no século XXI.

** Alvaro García Linera, atual vice-presidente da Bolívia, é matemático, sociólogo e professor titular de sociologia e ciências políticas da Universidad Mayor de San Andrés, La Paz; prêmio en ciencias sociales Agustín Cuevas 2004, da Escuela de Sociología e Ciencias Políticas de la Universidad Central de Ecuador; estudioso e teórico dos movimentos sociais e da “esquerda indígena” boliviana. Publicou vários livros sobre o tema, sendo que o mais recente é Sociología de los movimien-tos sociales en Bolívia (La Paz, Oxfam/Diakonia, 2004). É também colaborador da edição boliviana de Le Monde Diplomatique.*

- Dibbits I. Walsworth, *Polleras libertarias. Federación Obrera femenina, 1927-1965*, Taipamu-Hisbol, Bolívia, 1989; também Agustín Barcelli, “Medio siglo de luchas sindicales revolucionarias”, em *Bolívia, 1905-1955*, Editorial del Estado, 1965.
- Tristan Marof, *La justicia del inca*, Bruxelas, 1926.
- Álvaro García Linera, *La condición obrera. Estructuras materiales y simbólicas del proletariado de la minería mediana*, CIDES-UMSA-La Comuna, La Paz, 2000.
- René Zavaleta, *Lo nacional popular en Bolívia*, Siglo XXI (México), 1986.
- Notáveis exceções de uma leitura marxista muito mais consistente sobre o tema agrário na Bolívia se podem encontrar em Danilo Paz, *Estructura agraria en Bolívia*, La Paz, Editorial Popular, 1983; Jorge Echazu, *Los problemas agrarios campesinos de Bolívia*, La Paz, 1983.
- G. Ovando Saenz, *El problema nacional y colonial en Bolívia*, La Paz, 1984.
- José Antonio Arce, *Sociología marxista*, Oruro, 1963; Guillermo Lora, *Historia del movimiento obrero*, tomo III, La Paz, Los Amigos del Libro, 1980.
- Sobre a comunidade no pensamento de Marx, revisar *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*, PyP, 90, México, 1980; *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, Editorial Pablo Iglesias-Siglo XXI (Espanha), 1988.
- Luis Tapia, *La condición multisocietal*, CIDES-UMSA-Muela del Diablo, La Paz, 2002; Raúl Prada, *Largo octubre*, Plural, La Paz, 2004; vários autores, *Tiempos de rebelón*, La Comuna, La Paz, 2001; vários autores, *Memorias de octubre*, Comuna, La Paz, 2004.
- Javier Hurtado, *El katarismo*, Hisbol, La Paz, 1985.
- Fausto Reinaga, *La revolución india*, La Paz, 1970; *La razón y el indio*, La Paz, 1978.
- Felipe Quispe, *Tupac Katari vive y vuelve carajo*, La Paz, 1989.
- O indianismo forte nunca aceitou ser qualificado como de esquerda, pois a esquerda tradicional reproduzia os critérios antidígenas e colonialistas das direitas políticas.
- Norberto Bobbio, *Derecha e izquierda*, Taurus (Espanha), 1998.
- Mamerto Pérez, *Apertura comercial y sector agrícola campesino*, La Paz, Cedla, 2004.
- Pierre Bourdieu, *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Les Editions de Minuit, 1977.

A dimensão multicivilizatória da comunidade política

Extraído de *Estado plurinacional: Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indígenas*, Editorial Malatesta (Bolívia), 2004.

Por Álvaro García Linera

O problema a resolver em nosso país não é somente o da multiculturalidade ou plurinacionalidade de seus integrantes, mas também o da diversidade de sistemas ou de técnicas políticas mediante os quais as pessoas assumem o exercício e a ampliação de suas prerrogativas públicas. A cidadania é um estado de autoconsciência e de auto-organização política da sociedade que é reconhecida como legítima pelos direitos estatais. O problema surge quando o Estado prescreve um conjunto de normas, de rotas exclusivas mediante as quais os cidadãos podem expressar e praticar essa produção de mandatos políticos de eficácia pública, anulando, desconhecendo ou reprimindo outras rotas, outras formas institucionais, outras práticas, culturas políticas ou sistemas de autoridade.

Não existe uma só forma de exercer direitos políticos, nem de intervir na gestão social do bem comum. A democracia liberal, mediante o voto individual, a competição eleitoral, a formação de comunidades políticas eletivas e o mercado político¹, é um modo democrático de constituição da cidadania correspondente a sociedades que passaram por processos de individuação modernos que erodiram as fidelidades normativas e os regimes de agregação de tipo tradicional (parentesco, comunitárias etc.). Isso, geralmente, sucede nos países que se integraram de forma majoritária e dominante a processos econômicos industriais substitutivos de economias camponesas, artesanais ou comunitárias que sustentam materialmente a existência de modos normativos de constituição da agregação social. Na Bolívia, a economia apresenta uma heterogeneidade tal que apenas 20% pode ser qualificado de mercantil-industrial moderno, enquanto o resto está constituído por sistemas técnico-processuais tradicionais, semimercantis, ancorados em uma forte presença dos sistemas gremiais e comunitários na organização dos processos produtivos. Daí que as formas de filiação corporativa, gremial e comunitária se apresentem como sistemas de constituição de sujeitos coletivos majoritariamente

praticados nas cidades e zonas agrárias como modos de filiação social, de resolução de conflitos, de mediação e auto-representação política

É verdade que essas técnicas de democracia deliberativa, de democracia direta e cidadania corporativa tradicional, regidas por parâmetros morais e políticos distintos aos liberais, e efetivadas mediante instituições não partidárias de tipo associativo e assembleístico, têm uma existência preponderantemente local e regional. Entretanto, distintos momentos da história mostram que esses sistemas podem articular-se em redes ou sistemas macro de democracia abarcadoras de milhares de comunidades, numerosos grêmios, assumindo a forma de exercício democrático em grande escala (federações sindicais provinciais, federações ou confederações de *ayllus*, bloqueios de caminhos, participação eleitoral etc.).

Com um pouco de esforço, como aquele que dá o Estado aos partidos para não desaparecer, essas práticas democráticas não liberais facilmente poderiam ter uma existência regular e a escala macro-estatal. Considerar que a democracia representativa de corte liberal é a única maneira de exercício de responsabilidade política é supor erroneamente que a Bolívia é um país economicamente moderno em seu aparato técnico organizativo e que a individuação é majoritária, pois esses são os requisitos prévios à implantação de modelos de democracia representativa.

Na Bolívia, as identidades coletivas normativas por bairro, *ayllu*, comunidade ou grêmio de trabalhadores precedem majoritariamente qualquer manifestação de individualidade e são utilizadas cotidianamente para exercer controle social, planejar demandas, eleger representantes, introduzir disputas igualitárias, formar uma moral cívica de responsabilidade cidadã. Entretanto, essas instituições de corte democrático² que têm suas próprias técnicas de deliberação, de prestação de contas, de eleição de autoridades, de introdução de disputas, de formação da opinião pública, de dissensos, de consensos, de igualação política entre seus membros, isto é, de

exercer direitos democráticos em sua definição substancial, não são tomadas em consideração pelo Estado atual, que, pelo contrário, faz sistemáticos esforços para disciplinar de maneira autoritária, impondo os moldes demo-liberais ao conjunto dessas outras expressões de democratização social.

Essas técnicas políticas diferenciadas, esses sistemas de autoridade indígenas camponeses³ e urbano plebeus⁴ forma parte da complexa trama multicivilizatória da realidade boliviana, visível também através de outras práticas sociais, como as que se derivam no entendimento e exercício da justiça do *ayllu*⁵, nas técnicas escriturais andinas (têxtil e trançado), na predominância dos repertórios textuais (a oralidade, a visualização etc.).⁶, na gestão dos recursos coletivos, na gestão de direitos familiares vinculados às responsabilidades políticas⁷ etc.

A possibilidade de uma real igualdade política da sociedade passa então por uma supressão da estrutura mono-organizativa do atual Estado boliviano, que simplesmente reconheceu e instituiu como únicas instituições legítimas de exercício político de direitos (cidadania e democracia liberal) as instituições da civilização dominante (mercantil-industrial) e minoritária. Uma igualdade política substancial entre culturas e identidades requer uma igualdade dos modos de produzir política em todos os níveis da gestão governamental (geral, regional e local), isto é, de igualdade de práticas políticas, de instituições políticas e sistemas de autoridade política diferentes, pertencentes às distintas comunidades culturais e regimes civilizatórios que co-existem em território boliviano.

A essa composição de instituições e formas políticas provenientes de diversas matrizes civilizatórias ou societais que co-existem em condições de igualdade Luis Tapia chamou de política mestiça⁸, capaz de gerar processos de democratização e cidadanização sólidos e extensos.

Na medida em que essas distintas formas de produção técnica e organizativa da política per-

tencem a regimes civilizatórios distintos, seus ritmos e tempos históricos são heterogêneos, para o que é necessário pensar em uma sincronicidade pontual, por períodos curtos, a fim de que “se inclua na deliberação e ação global sua presença, força, opinião e decisão”⁹.

Exemplo dessas sincronicidades pontuais dos regimes políticos civilizatórios é o que, na escala regional, se dá nos municípios do Chapare ou do norte de Potosí, quando, no momento da eleição das autoridades municipais via partido ou voto individual (regime liberal), a decisão de escolher as pessoas que integraram o conselho é tomada sob formas de deliberação e participação de sindicatos agrários e *ayllus*. Em alguns casos, essa composição de instituições políticas também se dá no momento das eleições de representantes parlamentares, fato eventual que se sustenta sobre circunstâncias excepcionais de politização e organização das comunidades e *ayllus*. Uma composição democrática de instituições e formas políticas diferenciadas suporia a regulamentação, expansão e institucionalização dessas experiências locais e efêmeras de articulação civilizatória. Isso poderia ficar normatizado mediante os seguintes pontos:

a) O reconhecimento constitucional de sistemas políticos e sistemas de conformação de autoridade praticados por comunidades camponesas, *ayllus*, bairros, e grêmios (federações, confederações, associações) como sistemas legítimos de eleição e tomada de decisões em âmbitos pontuais do sistema de governo a escala geral, regional e local.

b) Os âmbitos legítimos de eleição de representantes onde vão atuar esses outros sistemas de deliberação são: 1) os representantes parlamentares do nível superior do Estado (ou comunidade política geral), nas regiões nas que essas formas de organização política são predominantes ou tenham uma presença parcial; 2) os parlamentos das regiões autônomas de autogoverno indígena. A combinação percentual dos representantes eleitos via partido ou via estruturas

corporativas será negociada, dependendo da amplitude, história e presença de cada uma dessas formas organizativas, em cada região autônoma e circunscrição departamental.

c) Obrigatoriedade de reconhecimento, na qualidade de sanção ou veto, de sua deliberação em torno a temas centrais da gestão estatal (propriedade estatal de recursos, investimento público global, reformas constitucionais etc.).

d) Reconhecimento institucional, com efeito de legalidade estatal, das formas de gestão comunal da justiça, do controle de recursos coletivos e de conhecimentos médicos praticados de maneira regular por comunidades culturais indígenas. Ampliação para a escala regional e estatal geral de instituições de administração burocrática e política que permitam sua legitimidade social, aprendizagem regular e obtenção de recursos para as ditas práticas.

e) Reconhecimento constitucional de sistemas de rotação de autoridades e de prestação de contas a entes coletivos (não apenas individuais, como também no regime liberal) das autoridades políticas que compõem os distintos níveis de verticalidade do Estado (municípios, regiões autônomas, governo departamental, Estado geral).

Um Estado multicivilizatório significaria precisamente o reconhecimento de múltiplos mecanismos, de múltiplas técnicas e sentidos para entender, praticar e regular as pulsões democráticas da sociedade em correspondência às múltiplas formas da cidadania a partir da pluralidade de matrizes civilizatórias da sociedade.

Devido às qualidades de sua formação histórica, a complexa realidade social boliviana tem produzido variadas técnicas de comportamento político democrático. E um Estado efetivamente democrático requereria reconhecer, em grande escala, no âmbito das tomadas de decisão fundamentais das políticas públicas, a legitimidade institucionalizada das distintas maneiras de praticar e entender a democracia como um fato que enriquece a compreensão da de-

mocratização do poder político. Isto é precisamente o caráter multiinstitucional da armadura estatal que, juntamente com uma redefinição das etnicidades legítimas e das normas práticas e soberanias étnicas, poderiam dar lugar a um tipo de Estado plurinacional multicivilizatório.

Se a Bolívia é uma sobreposição de várias culturas e várias civilizações, o Estado como síntese deveria ser uma institucionalidade capaz de articular e de compor uma engenharia que garanta a presença proporcional das culturas e identidades lingüísticas, ademais das instituições modernas, tradicionais, deliberativas, representativas e assembleísticas na tomada de decisões em escala geral, “nacional”.

- 1 Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*, FCE (México), 1995; Robert Dahl, *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1998.
- 2 Para uma discussão do fato democrático, mais além da perspectiva procedimental e minimalista liberal, ver Jacques Rancière, *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nova Visión, 1996; Luis Tapia, *Velocidad del pluralismo*, La Paz, Muela del Diablo, 2002.
- 3 Alison Spedding e Diego Llanos, *No hay ley para la cosecha: estudio comparativo del sistema productivo y de las relaciones sociales en Chari y Chulumani*, La Paz, PIEB/Sinergia, 1999.
- 4 Álvaro García Linera, “Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolívia”, em Álvaro García Linera e outros, *Tiempos de rebelión*, La Paz, La Comuna, 2001.
- 5 Marcelo Fernández, *La ley del ayllu*, La Paz, PIEB, 2000; ver também os dez livros sobre justiça comunitária elaborados pelo Ministério da Justiça e Direitos Humanos em 1999.
- 6 Denisse Arnold e Juan Yapita, *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educativas y tierras en los andes*, La Paz, UMSA, 2000.
- 7 G. Gerbrandt e P. Hoogendam, *Agua y acequias. Los derechos del agua y la gestión campesina del riego en los andes bolivianos*, La Paz, Plural, 1998.
- 8 Luis Tapia, *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*, La Paz, CIDES-UMSA/Muela del Diablo, 2002.
- 9 Idem.

É com muita satisfação que inauguramos este espaço para a divulgação de nossos livros em português. A linha editorial de Clacso é diversificada e crítica, contemplando diferentes coleções e obras, produzidas em co-edições com outras editoras e centros filiados. Para conhecer e adquirir tais publicações, visite a página da Editora Expressão Popular.

www.expressaopopular.com.br



20 TESES DE POLÍTICA
do filósofo argentino Enrique Dussel
184 págs.
Preço: R\$ 12,00



FILOSOFIA DA PRÁXIS
do filósofo espanhol-mexicano
Adolfo Sánchez Vázquez
488 págs.
Preço: R\$ 20,00



**QUESTÕES TERRITORIAIS
NA AMÉRICA LATINA**
das geógrafas Amalia Inés Geraiges de Lemos,
Monica Arroyo e Maria Laura Silveira (orgs.)
296 págs.
Preço: R\$ 15,00