

2. O processo descolonial em perspectiva: mapeando o debate teórico.

Colonialidade, colonialismo interno, diferença colonial e descolonização consistem em algumas das noções amplamente abordadas pelos teóricos pós-coloniais e que adquirem um sentido distinto de acordo com as particularidades dos casos abordados. No que tange a América Latina, em especial a partir de fins dos anos 90 e início do século XXI, alguns destes conceitos são retomados pelo debate regional, inspirado em grande medida pela atuação dos movimentos indígenas que, na região andina, alcançou entre seus desdobramentos a reformulação do Estado nacional. Seguindo um processo assistido na Venezuela, no Equador e na Bolívia a onda de protestos, partindo da sociedade civil organizada, encontrou na escrita de uma nova Constituição o símbolo de um projeto que, embora permeado pela retórica anti-imperialista e anti-americanista, extrapolava estas questões: distinto daquele país, nestes últimos a existência dos indígenas e sua forte organização apontava para a idéia de descolonização enquanto liberação. Esta era evocada não apenas em relação ao plano internacional, representado na implementação de medidas neoliberais, mas também ao plano interno. Neste sentido, suas demandas por reconhecimento, respeito aos seus direitos e participação nas instituições do Estado desvelavam as fissuras presentes em suas sociedades, intrinsecamente associadas à permanência de estruturas coloniais. No caso boliviano, seu particularismo reside, entre outras características, no fato de sua “minoria” indígena consistir, na verdade, na maior parte da população, guardando diferenças entre si e com aqueles considerados branco-mestiços, atravessadas pela questão étnico-racial, econômica, política, cosmológica.

Ainda sobre o debate regional, sua intensificação responderá não apenas ao contexto, como também à ressonância internacional dos discursos pós-coloniais. Centrados na experiência indiana e no que se convencionou apontar como o Oriente, tais discursos puseram em evidência a dominação inglesa e francesa como a base para se pensar sobre o pós-colonialismo e a modernidade, desconsiderando o legado colonial na América Latina. Dessa maneira, o silêncio sobre a região reflete a sua marginalização na produção acadêmica internacional

sobre o tema, cuja “divisão do trabalho” legitima a permanência de um imaginário que ratifica, em maior ou menor medida, concepções críticas desenvolvidas no seio da literatura “Ocidental moderna” ou mesmo que não se apartam “radicalmente” da mesma. Entretanto, a tentativa de “mundializar” a América Latina, buscando espaço para seus teóricos, não significa afirmar uma generalização de posições. Com efeito, entre os próprios teóricos latino-americanos impera uma diversidade de temas e abordagens, assim como uma hierarquização pautada pelo “lugar de onde se fala” e pelo diálogo com as teorias e autores reconhecidos pela academia. Nessa geopolítica do conhecimento, que Mignolo identifica e vivencia, mais repercussão obtêm autores que, como o próprio, situam-se em universidades americanas, ou mesmo européias, e cujos trabalhos tornam-se referências obrigatórias, enquanto tantos outros permanecem localizados e, assim, conhecidos na medida em que são mencionados pelos demais. Também, determinadas temáticas tratadas por estes teóricos vão assumindo preponderância em detrimento de outros conceitos, entre os quais destacamos o colonialismo interno.

Por outro lado, alguns autores cujos trabalhos não refletem necessariamente a experiência latino-americana (mais precisamente, a hispano-americana) e que se destacam entre os pilares da crítica pós-colonial parecem ter sido minimizados neste processo de empoderamento da literatura regional, e mesmo do debate geral sobre as relações coloniais no período ora em tela. Neste sentido, entre os grandes trabalhos lançados, poucos foram os que resgataram e se detiveram de fato nas contribuições de Fanon¹⁶ e Memmi, por exemplo, para se refletir sobre os papéis do colonizador e colonizado, sua perenidade e subversão. Isto vale principalmente para a formação de subjetividades na América Latina, já que este tema perpassa grande parte das análises de autores com as mais diversas bases teóricas. Esta observação nos revela que uma das condições deste repensar a região (considerando seu legado colonial bem como sua inserção nos estudos pós-coloniais) foi, sobretudo, o diálogo com a produção literária “Ocidental moderna”, a pós-estruturalista e aquela referente aos Estudos Subalternos¹⁷. Neste processo, a

¹⁶ Entre os autores que se debruçam sobre as obras de Fanon, destacamos Hommi Bhabha (1998).

¹⁷ Sobre o diálogo entre os autores latino-americanos e a produção literária “Ocidental moderna”, pós-estruturalista e os Estudos Subalternos, ver Moraña, Dussel and Jáuregui (2008), “Coloniality at Large, Latin America and the Postcolonial Debate”. Ver também: Latin American Subaltern Studies Group (1993), “Founding Statement” e Mallon (1994), “The Promise and Dilemma of

crítica e o intercâmbio de idéias com estas matrizes consistiram numa mola propulsora para se reconstruir uma narrativa e um arsenal teórico que redimensionassem a região, mas que ainda demonstram sua debilidade no que tange o debate com as demais perspectivas pós-coloniais, este subsumido de maneira geral ao primeiro movimento. E, uma vez incorporada tal narrativa em trabalhos subsequentes, reproduz-se este distanciamento entre ambas as partes.

Nosso objetivo neste capítulo consiste em, a partir do caso boliviano, repensar as categorias mencionadas acima, as quais cruzam as discussões pós-coloniais e se mostram presentes no discurso dos atores envolvidos no processo local, sejam estes vinculados às estruturas do Estado ou da sociedade civil. Para isto, adotaremos uma abordagem que busca recuperar e estabelecer um debate entre diversos autores, grande parte inseridos na matriz pós-colonial de pensamento, o que não implica desconsiderar tantos outros que se debruçaram de alguma maneira sobre a experiência colonial e indígena. Pelo contrário, ampliar o leque de perspectivas nos permite, ainda, transpassar as barreiras disciplinares que engessariam nossa compreensão sobre o fenômeno estudado. Nossa discussão será norteadada pela permanência das relações coloniais e sua renovação ao longo das gestões de Evo Morales, conforme a hipótese descrita no capítulo anterior, bem como pela ênfase no fator intersubjetivo e seu papel na dinâmica entre os atores em meio a disputas de poder. Por fim, atentamos igualmente para a apreciação dos trabalhos de acadêmicos bolivianos, imprescindíveis para se tratar do contexto em questão.

2.1. Sobre descolonização, América Latina e Bolívia.

Entre os proponentes de uma mudança política, econômica e social na América Latina, teóricos como Dussel, Quijano e Mignolo adotaram a ideia de descolonização em suas obras como um processo que implicaria numa liberação do colonizado não apenas no plano material, mas também no cognitivo. Neste aspecto, avançam em debates anteriores, calcados em maior ou menor medida numa abordagem marxista, na dinâmica entre centro e periferia, na teoria da dependência. Retomando o tema em voga nas décadas de 60 e 70, com a

Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History”. Na Bolívia, ver os trabalhos de Silvia Rivera, muitos destes mencionados ao longo desta tese.

independência das ex-colônias africanas e asiáticas, esta tríade é citada de modo recorrente por autores distintos, destacando-se entre as principais referências da literatura “decolonialista”. Neste sentido, inserem-se num movimento crítico que visa analisar os rumos tomados na região, fomentando um debate que resgata o pensamento latino-americano e estabelece um diálogo com as proposições daqueles considerados os pilares das Ciências Sociais e da Filosofia. Ao fazê-lo, os “decolonialistas” procuram diferenciar-se dos demais pensadores pós-coloniais, estabelecendo uma identidade própria.

Também, o termo foi absorvido pelos atores da sociedade civil organizada, que o mencionam com frequência sem necessariamente defini-lo. Na Bolívia, a descolonização mostra-se presente nas reivindicações de uma gama de atores, em especial entre indígenas e camponeses, que por vezes atribuem-lhe significados distintos. Desse modo, para alguns a descolonização encontra seu equivalente na superação da exploração exercida pelas transnacionais e da dominação pela população branco-mestiça boliviana sobre a indígena, consistindo igualmente na noção promovida e constantemente evocada pelo discurso estatal. Para outros, esta implica na revalorização do “tradicional” em detrimento de objetos tidos como fundamentalmente “ocidentais” e “modernos”, a exemplo do *laptop* e demais produtos eletrônicos. Alguns, como o líder guarani Celso Padilla, entendem que a descolonização reflete um processo mais complexo o qual, possuindo como origem uma transformação do indivíduo, deve ampliar-se paulatinamente para a coletividade¹⁸. Já o historiador aymara e ex vice-ministro de Descolonização do governo Morales, Roberto Choque, conceitua-a como um “processo político, ideológico e sociológico cujo propósito é dar fim a uma situação colonial de um território habitado por povos e nações submetidas a uma série de submissões e explorações” e agrega: “A descolonização significa conhecer a dimensão do processo colonial desde a invasão hispânica ou européia até os nossos dias” (2010, p. 1).

Por isso, ao ser indagado sobre o assunto, Choque se remete a uma série de acontecimentos que passam pela constituição das relações sociais na Potosí colonial, bem como pelas lutas de resistência que irrompem na colônia e seguem ao longo da república, incluindo as relações de dominação que persistem no

¹⁸ Entrevista de Celso Padilla. Santa Cruz de la Sierra, 09/10/2012.

período mais recente¹⁹. O historiador estabelece, então, uma ponte entre o tema e a experiência colonial na América Latina, fenômeno capturado por uma gama de teóricos cujas interpretações trouxeram à tona questões importantes para se entender o cenário regional e que foram eclipsadas por um debate marcado pela primazia do econômico e das relações classistas. Entre tais questões, destacam-se a “idéia de raça” e o caráter intersubjetivo presente nas relações coloniais, tratadas por estes autores através de análises que recorrem a embasamentos teóricos diversos, mas que possuem em comum uma percepção quanto à perenidade destas relações, mesmo após a independência formal das antigas colônias. Também o conceito de “colonialidade do poder”, elaborado por Quijano, mostra-se relevante, na medida em que resgata o elemento colonial como estruturante das assimetrias nas distintas sociedades e na própria configuração da geopolítica mundial. Neste sentido, o autor confere ao termo uma face multidimensional e atemporal, visto que a colonialidade não se limita ao local ou ao nacional, tampouco ao período formal da colonização, mostrando-se manifesta em maior ou menor grau na contemporaneidade.

De acordo com Quijano, a “colonialidade do poder” difere-se do “poder colonial” por remeter-se à emergência de um padrão mundial que permanece e perpassa modos e projetos de dominação identificados a momentos variados, como o colonialismo nos séculos XIX e XX e o imperialismo²⁰, e cujas raízes remontam ao processo de colonização da América Latina. Aqui, entendemos que a “colonialidade”, mais do que indicar uma qualidade do poder, guardaria um caráter estruturante das relações de dominação, pautadas não apenas pelo uso da força e a exploração econômica, mas também por um lado intersubjetivo, crucial para sua sustentação. Tais relações começam a se desenvolver com a experiência colonial ibérica ao longo do século XVI, num período de transformação tanto para os povos colonizados como para a Europa, algo que Quijano identifica na figura de Dom Quixote²¹. Tratar-se-ia, portanto, de um momento de transição, no qual a

¹⁹ Entrevista com Roberto Choque. La Paz, 21/01/2013.

²⁰ Para Marc Ferro (1996), o imperialismo difere-se do colonialismo fundamentalmente por sua relação estreita com o capital financeiro, prescindindo da conquista e ocupação de territórios estrangeiros para a sua existência. Aqui, entendemos o colonialismo, tanto no período concernente às Grandes Navegações quanto nos séculos posteriores, como um projeto de dominação, caracterizado pela conquista territorial, a exploração econômica e a existência de uma lógica subjacente a um discurso racista, reproduzido na dinâmica colonial. Sobre Ferro, ver “A História das Colonizações. Das conquistas às independências. Séculos XIII a XX”.

²¹ Ver Quijano(2008), “Don Quijote y los Molinos de Viento”

concepção medieval de mundo, seus valores e instituições cediam lugar a novas percepções e relações na sociedade, ao mesmo tempo em que persistiam. É também neste período que a acumulação de riquezas mostrar-se-á estreitamente ligada à “idéia de raça”, a qual formará o substrato da diferença colonial bem como da relação simbiótica entre dominação e classificação racial nos séculos seguintes. A idéia de raça guardaria sua origem no período de Reconquista Espanhola²², quando a noção de “pureza de sangue” estabelece a distinção entre cristãos e não-cristãos, a saber, judeus e mouros em sua maioria. Transposta para as relações na sociedade colonial hispano-americana, tal distinção é reproduzida de modo a erigir a “fronteira” entre colonizadores europeus católicos e os colonizados indígenas e negros.

Será neste continente, portanto, que será levada adiante uma experiência sem precedentes até então, a qual tecerá as bases dos demais projetos coloniais e da emergência do que será conhecido como capital e raça enquanto fatores fundamentais na divisão geopolítica do mundo e na formação de uma cultura pretensamente universal. Calcada no etnocentrismo, tal cultura teria alcançado preponderância devido, entre outros fatores, ao aniquilamento de saberes e conhecimentos “outros”, atribuídos ao colonizado, e à sua inferiorização pelo colonizador²³. A naturalização desta assimetria embasará e dará legitimidade ao discurso colonial e à exploração das regiões, ao despojo de riquezas as quais, transferidas ao continente europeu, fomentarão uma dinâmica que culminará no desenvolvimento do sistema capitalista mundial moderno. Neste sentido, ao distinguir a “colonialidade” enquanto a lógica subjacente ao novo padrão de poder mundial, dotando-lhe de um aspecto singular, Quijano propõe uma revisão da Teoria do Sistema-Mundo de Wallerstein, atribuindo à América Latina um protagonismo na formação da modernidade. E justamente pelas observações anteriores, a colonialidade figura como constitutiva da modernidade, embora tal fato tenha sido desconsiderado pela literatura, de modo geral. O sociólogo busca, assim, subverter a exclusividade associada ao continente europeu, colocando em xeque um imaginário sobre o qual se fundamentou a separação entre povos e lugares a partir de sua compartimentação em categorias múltiplas e que, sobrepostas, relegam grupos e partes do mundo ao campo do “a posteriori”.

²² Idem.

²³ Idem, (2005), “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”.

A desconstrução da modernidade enquanto própria da Europa já havia sido tratada por autores como Guha (2011), que questionava a visão preconceituosa da historiografia indiana em relação aos camponeses locais, cuja religiosidade era vista como sinônimo do “arcaico”. Mais recentemente, Chakrabarty (2000) resgata o debate em sua proposta de “provincializar” a concepção defendida por especialistas de diversos continentes e que atribui à Europa a primazia da civilização moderna. Este autor entende que um mesmo espaço admite a coexistência de temporalidades distintas, as quais não se subsumem uma a outra. Ambas as análises (a de Guha, principalmente) abrem a possibilidade para se pensar a modernidade enquanto um fenômeno que, embora constantemente identificado à racionalidade, universalidade, linearidade temporal e compartimentação espacial, assume, na verdade, facetas particulares e localizadas. A isto, por exemplo, referia-se Martín-Barbero (2006) ao utilizar a noção de “modernidades”, refutando uma interpretação estanque sobre o tema, que estigmatizava a América Latina enquanto o lugar do atraso. Contudo, a crítica promovida pelos primeiros, e que consistirá em uma das grandes questões da literatura pós-colonial, não foi seguida por um questionamento que ampliasse o lócus deste debate e que, ao fazê-lo, fosse capaz de “transtornar” o próprio fundamento do imaginário moderno. Ao estabelecer uma convergência com o projeto colonial inglês e francês, em especial, estes autores ratificam o pensamento que associa a modernidade ao papel destas ex-metrópoles, à Revolução Industrial, ainda que a refutem como um fenômeno exclusivamente europeu. Neste sentido, negligenciam os acontecimentos que aludem aos séculos anteriores, XV e XVI, envolvendo outros estados europeus e sua atuação em outras partes do mundo, o que contribui para limitar temporal e geograficamente suas análises.

Daí, a contribuição de Quijano que, ao utilizar-se da “colonialidade do poder”, desloca o foco de uma discussão pautada em determinadas experiências da dominação colonial, produzindo a sua renovação e uma reflexão sobre as categorias de análise do pós-colonialismo. Neste sentido, a liberação do colonizado encerraria uma descolonização do poder, de sua colonialidade, o que sugere a necessidade de uma transformação mundial. Aliando o material ao intersubjetivo, Quijano promove um “retorno” à América Latina, posto que a mudança radical nas relações identificadas à modernidade não se aparta da

experiência colonial ocorrida na região. Não por acaso, suas preocupações encontraram ressonância nas reflexões de outros teóricos, alguns dos quais procuraram incorporar a argumentação do sociólogo e aprimorar suas análises. Este seria o caso de Mignolo (2006) que, ao discorrer sobre colonização e descolonização no entorno regional, estabelece de forma clara a colonialidade entre seus pontos-chave diferenciando-a do colonialismo, o qual define como uma ideologia da colonização. A partir do diálogo com os grandes teóricos do chamado “pensamento ocidental moderno”, em especial os filósofos europeus, bem como uma vasta produção literária latino-americana (cujas grande parcela, ao nosso ver, não deixa necessariamente de ser moderna por ser crítica) e aquela produzida pelo colonizado e associada a um pensamento de resistência à dominação, Mignolo salienta a necessidade da construção de um “pensamento liminar”.

Por “pensamento liminar”, o semiólogo entende como o conhecimento surgido a partir da diferença colonial e que, distinto de uma síntese de duas lógicas distintas, consistiria numa dupla crítica por parte do colonizado: à tradição de pensamento ocidental e àquela silenciada pela colonização. Em sua narrativa, Mignolo busca asseverar o que seria uma autenticidade deste “pensamento outro”, identificando-o em contraposição ao pretensão universalismo da filosofia moderna, como sugere o trecho: “[...] a nomadologia é uma afirmação universal a partir de uma história local, enquanto um outro pensamento é uma afirmação universal a partir de duas histórias locais, entrelaçadas pela colonialidade do poder [...]” (2003, p.111). Para além de tantas críticas possíveis ao trabalho deste autor – desde uma novidade excessiva, relacionada à criação de nomenclaturas com vistas a demonstrar uma ruptura com a tradição moderna e distingui-lo de outros escritores pós-coloniais, até a noção de universalismo do pensamento liminar etc. –, o que nos interessa aqui é enfatizar que seu foco na construção do conhecimento guarda relação com uma determinada interpretação sobre a descolonização e a diferença colonial.

Em sua análise, ambos os conceitos são expressos em termos epistemológicos, entendendo-se a descolonização como uma ruptura com um projeto global de dominação, capaz de ser alcançada na medida em que emergem das margens pensamentos contestatórios e duplamente críticos. Aqui, Mignolo atenta não só para o trabalho acadêmico, centrado em intelectuais como Khatibi, como também para a criação de espaços que fomentem este exercício, como é o

caso da universidade Amawtay Wasi, ou Universidade Intercultural das Nacionalidades e Povos Indígenas, localizada no Equador, que promove o diálogo entre culturas distintas (2006, p. 122). Dessa maneira, Mignolo situa-se próximo a outros autores que teorizam sobre a ascensão de conhecimentos “outros”, silenciados pelo projeto colonial, ao mesmo tempo em que procura se destacar dos mesmos ao absorver contribuições variadas, entre estas as expostas por Quijano, encontrando lugar como um dos mais citados representantes atuais da perspectiva “decolonialista”.

Dussel consiste em outro autor cuja preocupação com a temática da alteridade também procurou trazer a região para o centro do debate de forma a desconstruir a modernidade enquanto um acontecimento eminentemente europeu. Neste ponto específico, sua interpretação converge com a idéia defendida por Todorov (2003) no sentido de identificar na Conquista da América a origem da modernidade, posto que a partir do encontro, ou desencontro, entre colonizador e colonizado desenvolvia-se a subjetividade do homem moderno e o mundo fechava-se em uma totalidade. Inspirado pela leitura de filósofos como Levinas, Ricoeur, entre outros, e suas influências para a construção da Teologia da Libertação, Dussel observa em 1492 e em seus desdobramentos o cenário para se analisar a relação entre o “eu” e o “outro”, aos quais se sobrepõem as figuras do opressor e oprimido, colonizador e colonizado. Nessa relação, a posição do “outro” enquanto exterior à modernidade, exterioridade entendida como “diferente da Totalidade”, torna-se condição para a formação da subjetividade do “eu” e, dessa maneira, da centralidade européia em detrimento da periferia do mundo, composta por América Latina, Ásia e África (Dussel, 1995). Isto porque para Dussel, o homem moderno, simbolizado pelo “ego cogito” de Descartes, encontra suas raízes no “ego conquiro”, nas figuras de Cortéz e Pizarro, em uma afirmação sistemática do “eu” a partir da dominação do “outro”. E, se num primeiro momento a dominação evidencia-se no plano militar, rapidamente esta será observada em práticas diversas no cotidiano, englobando desde a expropriação de riquezas e a transformação do indígena em mão-de-obra servil à extirpação de “idolatrias”, conversão religiosa, apropriação das mulheres como objetos sexuais, nomeação das diferentes etnias como indígenas, promovendo sua homogeneização.

Desse modo, a colonização refletia-se não apenas em seu aspecto espaço-temporal, apontado anteriormente, mas também na dominação de corpos e mentes do “outro”, implicando uma violência física e psicológica. Neste sentido, a Conquista teria significado não a descoberta da América, do “outro”, mas o seu encobrimento, sua exclusão e opressão, silenciadas por uma narrativa que mitifica a colonização enquanto um encontro com a alteridade e atribui à modernidade um caráter intrinsecamente europeu. Dussel, ao associar a modernidade a um processo relacional, de construção das subjetividades do “eu” e do “outro”, vislumbra a região como a sua face oculta, conclusão que Quijano expressaria, guardadas as devidas particularidades entre as análises dos autores, na idéia de que colonialidade e modernidade formam os dois lados da mesma moeda. O caminho para a libertação, o filósofo aponta na noção de “transmodernidade”, que pressupõe a superação da modernidade por meio do diálogo entre opressor e oprimido. Dussel o descreve como um “projeto de racionalidade ampliada, onde a razão do Outro tem lugar numa “comunidade de comunicação” na qual todos os humanos [...] possam participar como iguais, mas ao mesmo tempo no respeito a sua Alteridade, ao seu ser-Outro [...]” (1993, p. 173).

Se por um lado estes autores trouxeram contribuições inegáveis para o estudo da questão colonial, especialmente no que tange a região, por outro a centralidade que assumiu a discussão sobre a modernidade e a colonização formal parece ter deslocado uma análise mais robusta sobre a descolonização contemporânea. Certamente, a descolonização pressupõe uma conscientização e, para isso, faz-se mister conhecer o processo colonial em todas as suas dimensões. Contudo, a preocupação em inserir a América Latina num debate mais amplo, mundializando-a, acarretou na minimização de um debate sobre a descolonização enquanto um processo em si, e não como uma prescrição. Mesmo no caso de autores que, como Mignolo, consideram iniciativas pontuais neste sentido, suas análises estão calcadas num prognóstico já formulado sobre o tema, a saber, no encaixe da prática àquilo que entendem previamente como o sentido da descolonização. Não é por acaso, portanto, que Mignolo menciona a universidade Amawtay Wasi como um exemplo, já que para ele a descolonização consiste num fenômeno epistemológico. Também Escobar cita o Sumak Kawsay, ou Bom Viver, como uma prática econômica indígena-comunal que espelharia seu projeto

de pós-desenvolvimento²⁴. A prática serve, então, para corroborar o plano das idéias e seu caráter prescritivo. Neste sentido, as proposições explanadas acima parecem nos revelar que a descolonização, em algum momento, transformou-se num “dever ser” com facetas variadas, perdendo-se assim a complexidade das relações que envolvem o processo, que se desenvolvem no local e, muitas vezes, a despeito das prescrições deste ou daquele autor. Isto porque a liberação consistirá não apenas em iniciativas particulares, mas num processo mais profundo e amplo, do qual estas iniciativas fazem parte, pautado por idas e vindas, por um caráter contingencial, envolvendo uma série de desdobramentos.

Este seria o caso da Bolívia, local onde a descolonização assume muitos dos postulados ressaltados por Fanon, que a conceitua como um processo histórico violento, radical, que enfrenta a resistência do opressor à liberação do oprimido em uma sociedade construída sobre o maniqueísmo e a divisão racial. Nesse sentido, assim como a colonização, entendemos que a sua superação também constitui um fenômeno avassalador, pautado por disputas de poder e pela luta entre a permanência e a aniquilação das instituições e da mentalidade colonial, em um mundo marcado pela exacerbação e a polarização de ações e idéias. Neste processo, a recorrência às figuras do colonizador e colonizado e sua reprodução no discurso descolonial convertem-se em uma constante na medida em que, através da retórica, o oprimido visa legitimar sua liberação. Por isso, no caso boliviano, assistimos não impunemente a permanência de expressões como “colonizador”, “criollo”, “mestiço”, principalmente das duas últimas, as quais são utilizadas frequentemente de modo indiscriminado por lideranças e intelectuais indígenas como sinônimos, sobrepostas ao primeiro, não obstante o que supostamente seria apontado como um anacronismo histórico. Aqui, vitimização e denúncia são algumas das estratégias discursivas adotadas para se revelar os mecanismos da dominação, de uma dinâmica assistida no nível mais basilar da interação entre ambos. Desse modo, devemos salientar que se por um lado a lógica que permeia as relações coloniais se mostra presente no desenho de medidas institucionais, por outro a implementação das mesmas não ocorre de maneira divorciada da introjeção desta lógica no seio da sociedade, refletindo-se

²⁴ Sobre o Sumak Kawsay e as particularidades pertinentes ao tema, ver o capítulo seguinte.

nos embates em torno do sujeito colonizado²⁵. Neste quadro, a liberação encontrará na perenidade destas relações e no seu agravamento a sua mola propulsora.

O que propomos nesta tese é dar um passo para trás, a saber, promover um retorno ao local onde as relações se desenvolvem, salientando seu aspecto processual sem que, nem por isso, elas percam seu potencial explanatório sobre o colonial. Neste sentido, nosso objetivo não consiste em debater fundamentalmente o tema da modernidade, ainda que este perpassa a discussão mais ampla, ou mesmo propor soluções para os dilemas e contradições inerentes à dinâmica colonial. A questão aqui tratada requer, sobretudo, uma análise sobre como esta dinâmica se desenvolve, como iniciativas e acontecimentos específicos aí se inserem e são assistidos no caso boliviano, considerações que poderão contribuir para se aprofundar o diálogo acadêmico multidisciplinar. Por isso, nosso exercício teórico se descolará em grande medida do debate “decolonialista”, o que não significa abandonar as contribuições de seus proponentes, às quais recorreremos eventualmente. Neste sentido, à temática da subjetividade, tão cara aos mesmos e fundamental para as relações coloniais, agregaremos as proposições de outras perspectivas e teóricos pós-coloniais, como a expressão “colonialismo interno”, ou mesmo outros fatores, como o cosmológico. No que se segue, aprofundamos a discussão sobre a descolonização e a experiência boliviana.

2.1.1. A descolonização e seus percalços: violência e racismo

Ao debruçar-se sobre este assunto, Fanon remetia-se à situação da Argélia durante os anos 60, o que atribui particularidades à sua narrativa, as quais obviamente a distanciarão de alguma maneira do contexto latino-americano e sua contemporaneidade. Contudo, sua perspectiva nos fornece elementos substanciais, que demonstram sua pertinência no cenário boliviano e nos levam ao questionamento sobre a permanência e o recrudescimento de fenômenos como o racismo e a opressão, especialmente no caso de sociedades constituídas por uma maioria indígena, historicamente excluída. Fanon demonstra como esta clivagem atua e repercute no período mais imediato da liberação, o qual ele vivencia

²⁵ Aqui, optamos por utilizar o qualificativo colonizado em vez de colonial por entendermos que este último refere-se a uma situação de dominação, cujo exercício pressupõe a presença tanto do

intensamente e que, por isso mesmo, o leva a declarar o colonialismo não como uma ideologia da dominação, mas como o exercício da violência “nua e crua”. Isso não significa afirmarmos que a relação colonial não estará pautada também por princípios e idéias, por sua face psicológica e, inclusive, por uma visão de mundo, da qual trataremos mais adiante. Mesmo Fanon, na posição de um psiquiatra negro da Martinica que migra para França, experimenta os dissabores da vida do colonizado e sua relação estreita com a formação de subjetividades em cenários distintos, a saber, tanto na colônia quanto na metrópole. Todavia, influenciado pelos acontecimentos da guerra de descolonização da Argélia, ao autor interessa ressaltar a materialização das relações coloniais no uso da força, o que não necessariamente a desvincula de um estado de consciência que permeará a ação do colonizador e do colonizado, pelo contrário. Justamente porque a dominação colonial consiste em uma atividade violenta, a contestação a mesma suscitará o conflito e sua intensificação, tanto maior quanto for a oposição do primeiro.

É nesse cenário, portanto, que o autor percebe na violência física um fator crucial das relações entre colonizador e colonizado e que, junto ao racismo, estrutura e cruza o mundo colonial, sua divisão. De fato, no caso da América Latina esta violência brutal é mencionada em relatos diversos, que incluem desde as obras de Las Casas a trabalhos mais recentes, como o de Todorov, que já nas primeiras páginas de seu livro, dedica-o “à memória de uma mulher maia devorada pelos cães”. Ou mesmo por Dussel, ao descrever o massacre de nobres astecas realizado por Pedro Alvarado²⁶, entre tantos outros. Tais acontecimentos formarão o substrato para a construção das relações na colônia, sendo observados

colonizado quanto do colonizador, repercutindo na subjetividade de ambos, como ressaltam Nandy (2007) e Memmi (1991).

²⁶ Sobre este episódio, Dussel recorre ao relato presente no Códice Florentino: “Vieram (os espanhóis) para fechar as saídas, as entradas... Já ninguém (dos astecas) pôde sair. Imediatamente (os espanhóis) entram no pátio sagrado para matar as pessoas. Vão a pé, levam seus escudos de madeira, alguns os levam de metal, e suas espadas. Imediatamente cercam os que dançam, se lançam ao lugar dos tambores; deram um talho no que estava tocando; cortaram seus dois braços. Depois o decaptaram; longe foi cair sua cabeça cerceada. A um tempo todos (os espanhóis) esfaqueiam, lanceiam as pessoas e lhes dão talhos; com as espadas os ferem. Atacam alguns por trás; imediatamente caíam por terra dispersas suas entranhas. De outros separaram a cabeça, deceparam-lhes a cabeça, inteiramente dilacerados ficaram seus corpos. Ferem aqueles nas coxas, estes nas barrigas da perna, os outros lá em pleno abdome. Todas as entranhas caíam por terra. E havia alguns que ainda em vão corriam; iam arrastando os intestinos e pareciam enredar seus pés neles. Ansiosos por se pôr a salvo, não achavam para onde se dirigir. Pois alguns tentavam sair: ali na entrada os feriam, os apunhalavam. Outros escalavam as paredes; mas não puderam salvar-se....” (1993, p. 49-50).

em momentos distintos nestas sociedades, mesmo após a independência formal, irrompendo de maneira extrema a partir de ambos os lados nos momentos de resistência do colonizado. Assim, não apenas os levantamentos de Tupak Katari, no século XVIII, os ocorridos no XIX, como também a guerrilha tupakatarista nos anos 90²⁷ e os embates ocorridos no início nos anos 2000 evidenciam a violência como um fator estruturante das relações na sociedade boliviana, por exemplo. Aí também se inserem as reações exaltadas da elite às marchas de apoio à Assembléia Constituinte e ao governo de Evo Morales, envolvendo igualmente a violência discursiva, como veremos no capítulo 4.

Todos estes eventos consistiram em tentativas de liberação do colonizado, cujas ações assumiram no período mais recente um caráter sistemático, ocorrendo em distintos departamentos, por vezes simultaneamente, e envolvendo uma série de demandas. Não obstante suas especificidades, tais demandas se cruzavam na crítica ao neoliberalismo e na exigência de uma mudança profunda nas estruturas do Estado e da sociedade, que garantisse aos historicamente dominados reconhecimento, representação, participação nos rumos do país e redistribuição de riqueza material. Almejava-se, então, um reordenar das coisas, algo capturado pela expressão “refundação do Estado”. Um olhar mais atento sobre a descolonização boliviana nesse momento nos revela que, tendo em vista a divisão do mundo colonial, a luta pela liberação é erigida a partir da radicalização de posições, da ênfase no essencialmente distinto, como observa Fanon. Neste ponto, devemos salientar não apenas o papel da violência, mas também o do racismo na sociedade colonial, ambos funcionando como os dois lados da mesma moeda, reforçando-se. Para isso, precisamos avançar num entendimento sobre a lógica que sustenta a dominação e que, tratada de maneira geral pelos autores pós-coloniais em suas distintas matrizes de pensamento, encontra seu ponto comum no par dicotômico superioridade *versus* inferioridade. Memmi sobressai-se como um dos que expressam a dinâmica colonial de maneira precisa, atentando para os mecanismos discursivos e psicológicos que permeiam as práticas na colônia, a ação tanto do colonizador quanto do colonizado. Neste ponto, voltamos à idéia de que o exercício do poder na colônia envolve, além do uso da força e o seu

²⁷ Aqui, referimo-nos ao Exército Guerrilheiro Tupac Katari (EGTK), formado em 1991 com o objetivo de liberar os indígenas e “capturar” o poder político centrado na figura do Estado.

recrudescimento em momentos conflituosos, um elemento intersubjetivo, fundamental para a nossa compreensão. Vejamos como o autor retrata o mundo colonial.

Ao mapear os atores participantes das relações coloniais com base em sua vivência na Tunísia, Memmi atribui ao colonizador o que aponta como “complexo de Nero”. Porque sabe que o projeto colonial consiste na apropriação indevida daquilo que não lhe pertencia, transformando-o num usurpador, caberá ao colonizador desenvolver um discurso que confira tanto a ele quanto ao sistema de exploração legitimidade, em outras palavras, justifique o injustificável. Neste contexto, o colonizador buscará afirmar-se diante do colonizado e para si mesmo, de modo que possa conviver com aquela realidade, e o fará por meio da exaltação daquilo que percebe como suas características em detrimento daquelas apontadas como próprias do colonizado. Obviamente, as peculiaridades do colonizado serão descritas como o contrário das pertinentes ao colonizador, de maneira que ambos são posicionados em dois pólos opostos, um positivo, outro negativo, observando-se uma estratégia na qual a auto-afirmação do “eu” vai acompanhada da negação do “outro”. A sobreposição dos pares superioridade-inferioridade e positividade-negatividade é explicada por Memmi pela impossibilidade de aniquilação do colonizado, uma vez que seu extermínio resultaria no colapso da empresa colonial. Por isso, e diríamos que também por consistir em um grupo numericamente reduzido, o colonizador constrói o mito de sua superioridade e o reproduz de maneira reiterada em práticas e discursos, criando estereótipos de modo a confirmar a assimetria, característica das relações coloniais. Pensando na Bolívia e em suas elites, nada mais atual que a reprodução deste pensamento, como observaremos nos capítulos seguintes.

O sentido desta narrativa colonial, ou seja, aquilo que a converterá em algo supostamente coerente e fidedigno, será dado na medida em que essa desigualdade for naturalizada e isto será alcançado ao se introduzir o conceito de raça. Será a diferença biológica que, explorada de acordo com a dupla superioridade-inferioridade e congelada no tempo, dará o tom auto-explicativo deste discurso, o qual penetrará todas as esferas da vida na colônia, sendo rotinizado. Dessa maneira, se por um lado fornece a justificativa para o “fardo do

Liderado por Felipe Quispe, o grupo teve entre seus integrantes Álvaro Garcia Linera, atual vice-presidente do Estado Plurinacional.

homem branco”, sendo incorporada pelo colonizador como uma auto-absolvição e igualmente para manter-se em posição privilegiada, por outro a rotinização dessa diferença essencializada será crucial para fazer com que o próprio colonizado a absorva. Aqui, estamos tratando do racismo como um dos aspectos do que Nandy (2007) entende como “colonização da mente” e que será sentida na introjeção da inferioridade pelo colonizado, na reprodução desta narrativa e do comportamento que lhe corresponde. Este ponto específico demanda algumas considerações. Memmi interpreta a autoafirmação do colonizador como um mecanismo de defesa não só em relação ao colonizado, como também ao estigma que o primeiro suporta dos metropolitanos. De fato, inúmeros são os exemplos sobre a carga negativa que as colônias representavam, associadas ao moralmente condenável, à degeneração, que “contaminava” aqueles que de uma forma ou de outra se vinculavam à vida colonial. Entretanto, aqui nos parece mais interessante analisá-la tendo em mente a colônia em si, uma vez que este será o lócus habitado pelo colonizador e seus descendentes.

E será como uma defesa que o colonizador exercerá sua superioridade calcada no racialmente distinto e sua interseção com a questão temporal, forjando uma distância em relação ao colonizado medida por sua “imperfeição” biológica que, fatalmente, também o posicionará no passado, num tempo anterior ao de seu opressor. A isto, Fabian denominou “negação da coetaneidade” a qual, atrelada à questão racial, irá compor a lógica subjacente ao discurso e à hierarquia do projeto colonial. Neste quadro, entendemos que na medida em que as relações de dominação possuem na resistência a sua outra face, a introjeção desta lógica pelo colonizado far-se-á um imperativo com vistas a resguardar a empresa colonial e, sobretudo, a vida do colonizador (e seus descendentes) em terras estrangeiras, cuja população originária viu-se expropriada e subjugada. Neste sentido, incorporamos a observação de Nandy, para quem esta narrativa encontra sua explicação também no medo do colonizador de que o colonizado se conscientize e, ao fazê-lo, oponha-se à farsa discursiva sobre a qual se fundamenta a opressão de seu povo. Por isso, a necessidade em construir este discurso e repeti-lo continuamente pois é na repetição dos estereótipos que, argumentamos, os mesmos são absorvidos pelos atores envolvidos no processo²⁸, produzindo uma mudança na subjetividade, uma

²⁸ Memmi faz uma analogia com a noção de “acusação” direcionada a um indivíduo, e aqui poderíamos agregar o caráter público do ato: quanto mais repetida a acusação publicamente, em

alienação que, no caso do oprimido, resultará na neutralização da resistência. Ou pelo menos, este seria o seu objetivo que, em muitos casos, nunca foi inteiramente alcançado, como demonstram os levantamentos indígenas ocorridos ao longo dos séculos na Bolívia, em especial o liderado por Tupak Katari, que tinha entre suas metas aniquilar a população espanhola e criolla no altiplano²⁹. Não impunemente, portanto, a diferença colonial deveria representar um abismo, que encontrará no racismo sua razão de ser.

No cenário ora em tela, o poder e o seu exercício adquirem outros contornos quando interpretados a partir das considerações acima. A relevância da intersubjetividade para a dinâmica colonial e seu vínculo com o exercício do poder já haviam sido salientados em momentos anteriores desta tese ao discorrermos sobre as contribuições de diversos autores para quem, apesar das análises distintas, o poder aparece estreitamente ligado à idéia de dominação. Isto porque as relações coloniais se sustentam sobre uma assimetria de posições entre seus participantes, a qual estabelece uma segregação no seio daquela sociedade, delimitando quem pode desempenhar determinadas atividades, quem governa, quem tem acesso a certos bens e riquezas etc. Aqui, tanto o uso da força quanto a reprodução do mito da superioridade do colonizador/inferioridade do colonizado consistirão em elementos necessários para o alcance e manutenção desta assimetria, na medida em que repercutem não apenas no plano físico, como também na formação de sujeitos, dotando de significado aquela experiência. Daí Memmi afirmar que, no mundo colonial, a “power politics” “não se origina somente do princípio econômico (mostre a sua força se você quiser evitar ter de usá-la), mas corresponde a uma necessidade profunda da vida colonial: impressionar o colonizado é tão importante como afirmar-se” (1991, p. 59). Ou seja, no mundo colonial, o exercício do poder enquanto dominação pauta-se não só pela materialidade como também pela cognição.

É, portanto, o fato de as relações de poder coloniais serem desiguais e estruturadas pela violência que nos permite entendê-las enquanto dominação.

algum momento o acusado poderá incorporá-la, duvidando de si mesmo e aceitando os “fatos” que lhe foram atribuídos.

²⁹ Sobre as formas de violência praticadas pelos indígenas durante a insurreição, Thompson afirma o seguinte: “Algumas formas de violência indígena – por exemplo, quando se decapitavam as vítimas, removiam o coração, bebiam seu sangue ou mutilavam seus corpos – eram atos rituais que simbolizavam a destruição radical de seu adversário” (2010, p. 296). Estas práticas também serão observadas quando do levantamento liderado por Zárata Willka, quase um século mais tarde.

Entretanto, entendê-las exclusivamente como dominação significa apresentar um cenário parcial de um quadro mais amplo que envolve, igualmente, o exercício do poder pelo colonizado/dominado. Significa, neste sentido, pressupor que o exercício do poder nesta assimetria de posições cabe somente àquele privilegiado, a saber, ao colonizador ou, melhor dizendo, à elite colonial. Nossa argumentação requer algumas considerações. A primeira consiste em asseverar que a violência, conforme explicitamos anteriormente, extrapola uma concepção simplista que a vincula unicamente à força bruta, apresentando-se também no plano discursivo, psicológico, atingindo todas as esferas da vida, como nos lembra Dussel³⁰. Desse modo, o exercício do poder neste mundo, pautado pela desigualdade e pela tensão entre dominação e resistência, não se divorcia do exercício da violência em suas múltiplas facetas, senão que se confunde mesmo com esta. Ambos conformam uma simbiose, um círculo vicioso que se apresenta como condição de possibilidade e razão de ser do projeto colonial e que, ao serem internalizadas, tornam-se parte da rotina de seus participantes. Nossa abordagem reflete, assim, a dinâmica própria da sociedade colonial segundo a qual idéias e práticas, ambas violentas, sustentam o processo de colonização e a empresa colonial, conformando uma mentalidade ou, como afirma Nandy, um “estado de consciência”.

A segunda questão alude à relação entre dominação e resistência, que se coaduna também com o próprio papel da percepção na interação social. Nessa tensão que permeia o mundo colonial, o poder é percebido como localizado por ambos os atores em cena e esta percepção tem entre seus desdobramentos a visão sobre o “outro” como uma ameaça latente. É por saber que o colonizado poderá resistir às “regras do jogo colonial” e tentar mudá-las, promovendo em última instância o desencaixe das posições e um reordenar das coisas, é por temer que isto se concretize que o colonizador irá adotar estratégias diversas, como relatamos anteriormente, com vistas a reforçar sua posição nesta hierarquia. Ora, como explicar o uso da força e, em especial, a reprodução de modo reiterado de uma narrativa que o inferioriza senão pelo medo que o dominado se conscientize

³⁰ Devemos lembrar que o caráter multifacetado sobre a violência já havia sido tocado por Bourdieu, ao tratar da violência simbólica enquanto algo distinto do exercício da força bruta, imerso numa assimetria de poder. Neste trabalho, contudo, as particularidades da abordagem deste autor não serão discutidas uma vez que buscamos manter o foco no nosso quadro analítico, o que não impede uma discussão futura, centrada especificamente sobre o tema.

do poder que possui e, a partir daí, procure exercê-lo? Como diria Sartre, o colonizado possui um segredo, leva dentro de si a possibilidade de destruição do mundo colonial³¹, que mais cedo ou mais tarde será questionado. Por isso, o ato de resistir encerra uma das formas de exercício do poder, que se constrói em contraposição à dominação, embora a assimetria do mundo colonial imponha inúmeros constrangimentos às ações do colonizado. Por isso também, dominação e resistência aparecem como as duas caras da mesma moeda, configurando as relações coloniais, inevitavelmente hierárquicas e violentas. E lembremos aqui que as tentativas de liberação do colonizado, quando levadas às últimas conseqüências, poderão assumir contornos tão violentos quanto os impetrados pela elite colonial em virtude das próprias características daquele mundo, vide as observações de Fanon e os exemplos que mencionamos referentes à Bolívia.

Concluindo este raciocínio, gostaríamos de retomar o debate sobre descolonização e racismo. No caso da América Latina, também a própria noção de raça merece atenção posto que, como destaca Quijano, este elemento está inicialmente atrelado à religião enquanto fator político, ao qual se sobrepõe posteriormente o caráter biológico. Lembremos que, se com relação ao projeto colonial-imperial o estabelecimento da diferença colonial teve na raça e seu contorno biológico o seu centro, na cena hispano-americana essa divisão da sociedade foi forjada em grande medida a partir da transposição de códigos vigentes na sociedade espanhola e sua releitura. Desse modo, Twinam (2009) explica que a “limpieza de sangre” aplicável aos não-cristãos com vistas à sua conversão e, assim, à sua limpeza, aqui teve o seu equivalente na obtenção do “gracias al sacar” – certificado real que, pelo menos em teoria, admitia a possibilidade de a população mestiça descendente de espanhóis ou criollos se branquear. Esta estratégia dos mestiços para driblar a segregação da sociedade colonial repousava justamente sobre sua condição miscigenada, que extrapolava a polarização entre categorias estanques e abria um precedente para que este se livrasse do estigma associado à sua herança indígena, em especial. Simultaneamente, esta iniciativa reiterava a polarização e a hierarquia colonial, pautada pelo privilégio dos brancos. Este ponto merece maiores esclarecimentos.

³¹ Ver Sartre (2006), “Colonialism and Neocolonialism”. O filósofo alude à máxima de Marx sobre o fato de o proletariado carregar consigo a possibilidade de destruição da sociedade burguesa.

Segundo Castro-Gómez, “ser branco” na sociedade colonial guardava significados distintos aos atribuídos pela ênfase na questão fenotípica, relacionando-se, acima de tudo, à “encenação de um dispositivo tecido por crenças religiosas, tipos de vestimentas, certificados de nobreza, modos de comportamento e [...] a formas de produzir conhecimentos” (2010, p. 18). Constituía, desse modo, aquilo que o autor define como “estilo de vida” que, associado primordialmente às figuras do espanhol e criollo, servia como um parâmetro para a classificação da sociedade, distinguindo também quem ocupava cargos da administração colonial, desfrutava de privilégios, possuía riquezas. Nesse sentido, “ser branco” denotava um prestígio naquele mundo e, sobretudo, um sinal de “poder”, que garantia o engessamento da estratificação social na medida em que ao mestiço lhe era vedada uma série de prerrogativas ainda que ele possuísse riquezas. Por isso, o branqueamento – fenômeno mais observado a partir da segunda metade do século XVIII e em determinados locais da América Hispânica, como é o caso de Nova Granada, embora não tenha se resumido a mesma – representou uma estratégia de poder para parte da população miscigenada, mestiça, em uma dinâmica perpassada, mas não centrada, no fator biológico. De fato, Twinam assevera que, independente do veredito, os autos dos processos que demandavam o branqueamento não expunham, da parte daqueles que os julgavam, qualquer alusão à cor de pele dos demandantes, o que nos chama atenção para a presença do fator cultural e étnico como um dos pilares para a diferença colonial.

Contudo, algumas considerações relevantes parecem apontar ora para uma sobreposição entre cultura – conjunto de símbolos e normas compartilhados por determinada sociedade ou grupo – e elementos biológicos, ora para a primazia do último, principalmente quando envolviam um questionamento à hierarquia colonial ou mesmo em momentos conflituosos de resistência e de auto-afirmação do colonizado. A primeira questão refere-se ao casamento com brancos e que, no caso do indígena, poderia com o tempo equivaler a uma “limpieza”, ao contrário do negro que, como escravo, encarnava uma condição irremediável. O fato desta “purificação no sangue” ser vinculada ao casamento com brancos e, assim, à possibilidade de seus descendentes romperem a barreira social nos mostra que a cor da pele e as feições associadas aos demais grupos étnicos pareciam sim desempenhar um papel tão relevante quanto o cultural. Não por acaso, a

população mestiça identificava os traços biológicos como um impedimento para ascender socialmente e, diante da recusa sistemática na obtenção do “gracias al sacar” pela elite colonial, alguns optaram por fazer constar em suas petições o fato de que “pareciam brancos” (2009, p. 156). E, embora esta percepção pudesse ter ocorrido de maneira infundada, sua exposição nos demonstra como, por vezes, o aspecto biológico vai se sobrepondo ao cultural e conformando a problemática racial e social na região.

Ainda no mesmo período, esta relação entre fenótipo e cultura mostrar-se-á presente na Bolívia, onde a cor da pele também será evocada, porém em meio a uma situação completamente distinta ao branqueamento. Estamos nos referindo ao levantamento do Tupak Katari, cujo projeto de aniquilamento direcionado ao colonizador coincidirá com uma clivagem racial mais marcada no altiplano, com uma incidência menos intensa da população mestiça e uma forte presença indígena. Se nos ativermos ao ponto de vista dos insurgentes indígenas, o episódio reflete uma sobreposição entre as categorias étnicas e a cor da pele, bem como a redução das identidades ao binarismo do mundo colonial: tanto criollos como espanhóis eram enquadrados negativamente como “brancos”, ao qual se subsumiam de certa maneira os mestiços uma vez que eram igualmente apontados como “espanhóis” e, portanto, “inimigos”, estando na mesma posição do colonizador. Assim como os demais, os mestiços deveriam ser eliminados³². Neste sentido, as questões raciais que afloraram ao longo do conflito não apenas compartimentavam as categorias conforme a dualidade do mundo colonial como também lançavam luz sobre a relevância dos fatores biológicos os quais, entrelaçados aos culturais, pareciam prever a tensão reativada séculos mais tarde, quando o mestiço será identificado e se identificará como “branco”: branco-mestiço, em contraposição ao indígena.

Com isso, não desconsideramos a relevância que o elemento cultural desempenhou na problemática racial na região, senão que chamamos a atenção para o papel que o fator biológico também cumpriu e que, muitas vezes, vê-se obliterado por uma ênfase no primeiro. Sobre o assunto, Marisol de la Cadena nos demonstra em sua análise sobre Cuzco como o enfoque da elite local no componente educacional permitiu uma construção do conceito de raça que se

³² Sobre isto, ver Thompson, Ibid.

diferencia de uma abordagem calcada exclusivamente no biológico, o que, por sua vez, repercutiu em uma ampliação do sentido por trás do racismo. Nesta formulação, a racialização das relações assume contornos culturais os quais, justamente por isso, funcionam como uma maneira de se encobrir a discriminação racial dotando-lhe de capas as mais distintas, inclusive geográfica, ao classificar hierarquicamente um grupo étnico de acordo com a sua localização espacial. Ainda que atribua ao cultural um aspecto primordial, a antropóloga mostra-se cônica da presença da “cor de pele” na própria subjetividade da elite peruana ao admitir que a “auto-percepção acerca da cor de pele pode ter influenciado [os intelectuais daquela sociedade] a minimizar a relevância do fenótipo e privilegiar, em vez disso, o mérito intelectual, refletindo hierarquias raciais” (2000; 18). Neste sentido, o trecho em destaque revela como o fator biológico – associado no século XIX à noção de raça – foi introjetado por uma elite mestiça a qual, simultaneamente à ênfase no étnico-cultural como um subterfúgio para driblá-lo, utilizou este mesmo artifício como uma forma de asseverar a segregação se considerarmos que, na região, a educação consistiu numa instituição elitista, que pouco alcançava o mundo indígena e a população pobre de maneira geral. Ademais, é sabido que junto à questão educacional, a imigração européia consistiu paralelamente em um projeto de branqueamento das populações nacionais, cujo resultado mostrou-se variado na América Latina.

De todos os modos, esta relação estreita entre o étnico-cultural e o fenótipo, relatada acima, permanecerá latente na sociedade boliviana e ressurgirá de modo escancarado em momentos agudos de embate pela descolonização nos anos 2000, vinculando-se ao emprego de métodos violentos de repressão. Também, não impunemente, os pejorativos atribuídos aos indígenas, e que serão retratados no capítulo 4, convivem com tentativas de parte deste grupo e seus descendentes para “mascarar-se” em solo urbano, os quais abarcam não apenas a mudança de vestimenta e hábitos como também a utilização, no caso das mulheres, de cremes para clarear a pele do rosto³³. Com relação a este ponto, devemos ponderar para o fato de o fenótipo vinculado ao “branco”, o que inclui a cor de pele, aparecer na contemporaneidade como um parâmetro algo que, se

³³ Este caso nos foi relatado durante conversa informal por alguns amigos aymaras e, ainda que pertinente à cidade de La Paz, esta mesma estratégia é empregada por mulheres consideradas não-brancas em outras partes do mundo e que, desse modo, buscam enquadrar-se nos padrões atuais.

atentarmos para o histórico destas sociedades, representou uma constante, junto com o “estilo de vida”. De todos os modos, isto basta para o nosso argumento na medida em que nos mostra que cultura e biologia andam lado a lado, em especial em sociedades cuja segregação, ou seja, a diferença colonial, mostra-se mais presente que nunca, muito embora esta divisão tenha sido por vezes ultrapassada. Neste sentido, entendemos que nestas sociedades o racismo corresponde a um discurso e a uma relação social discriminatória, cujo elemento legitimador repousa sobre uma lógica pautada pela assimetria de poder e pela dupla superioridade-inferioridade considerando a tensão entre os aspectos biológicos e culturais dos envolvidos nesta dinâmica. Uma vez introjetada pelos atores, esta lógica passa a ser reproduzida no dia-a-dia da sociedade local, consagrando a naturalização da diferença, condição *sine qua non* do mundo colonial. O racismo converte-se, portanto, no que Balibar conceitua como um “fenômeno social total”, o qual “se inscreve em práticas (formas de violência, desprezo, intolerância, humilhação, exploração), em discursos e representações” sobre o “outro” (1991; 17).

Antes de encerrarmos este subitem, discorrendo sobre as iniciativas do colonizado com vistas à descolonização, devemos ressaltar o seguinte: uma vez que a divisão sobre a qual se funda o mundo colonial é ameaçada pela luta do colonizado, o colonizador busca a todo custo manter a sua posição, principalmente se a percepção da ameaça se concretiza, ou seja, se as ações do primeiro não cessam ou mesmo se intensificam a partir dos mecanismos de repressão que, na Bolívia, serão exercidos pelo Estado e por parte da sociedade civil organizada. Como declara Fanon, “O homem colonizado é um homem invejoso. O colonizador está ciente disso na medida em que nota o olhar furtivo e constante sobre si, e amargamente percebe que: “Eles querem tomar o nosso lugar”. E é verdade que não existe um sujeito colonizado que não sonhe, pelo menos uma vez ao dia, em tomar o lugar do colonizador” (2004, p. 5). O trecho ora em tela significa que a meta do colonizado ao liberar-se consiste em assumir sua posição enquanto sujeito de sua história, o comando do lugar a que pertence, da terra que lhe foi expropriada. Isto ainda que seu desejo em também assumir o status do seu opressor, algo rebatido pelo autor, seja discutível justamente pelo fato de o colonizado (assim como qualquer outra categoria) não representar um ator coeso, homogêneo, e pela introjeção do mito da superioridade. Aqui, nos limitaremos ao primeiro ponto, salientando que, para alcançá-lo, o colonizado fará uso de

estratégias diversas, inclusive aquela que se baseia no realce do “essencialmente distinto” e que poderá culminar no que Fanon denomina de “racismo antirracista”.

Engessado pela segregação na sociedade colonial, ao discurso do colonialismo contrapõe-se a retórica do colonizado que, ao apontar aquilo que lhe seria próprio, atribuindo-lhe um caráter positivo, visa através do maniqueísmo reverter o *status quo*. Neste processo de diferenciação, o colonizado recorre ao resgate da memória, por vezes redimensionando e glorificando eventos históricos de resistência, associando a auto-afirmação, mencionada por Memmi, ao mecanismo de denúncia. Sua construção discursiva funciona, assim, como um meio para reinventar uma identidade, recuperando sua autoestima, promovendo o seu empoderamento. Simultaneamente, o colonizado reforça a dicotomia colonial, revelando e esgarçando este abismo na medida em que a valorização do “eu” ocorrerá mediante a negativização daquilo que percebe e ressalta como característico do “outro”, do colonizador, ou mesmo a recusa desde “outro”. Não por acaso, em conversas informais tivemos a oportunidade de ouvir frases como as seguintes: “Queremos ser criollos?! Não!”, ou “O mestiço não tem identidade, não tem nada”. Estas declarações sugerem também que a mesma estratégia discursiva utilizada pelo dominador, e que aqui definimos como “inversão do eu”, será apropriada pelo colonizado de modo a reverter os estereótipos coloniais que lhe são apontados. Tal estratégia funcionará como condicionante para promover a conscientização do colonizado e, desse modo, alcançar sua liberação, legitimando-a. Ainda, devemos mencionar que o “retorno do passado”, evocado para desvelar a opressão histórica, especialmente nos momentos mais conflituosos, também permeará o vocabulário de alguns que, na parte andina da Bolívia, utilizarão de maneira cotidiana em suas falas expressões como “ancestrais”, “avós”, referindo-se não apenas aos antepassados como também aos elementos da natureza: “avô fogo”...

No que tange a recuperação da memória, uma iniciativa institucional de destaque consiste na criação do *Taller de Historia Oral Andina* (THOA), que teve no trabalho de intelectuais aymaras um fator crucial. Isto porque, fluentes nas línguas indígenas, estes intelectuais lograram trazer à tona narrativas silenciadas pela disciplina e que constituem, junto a outros relatos, a história da dominação, antes e após a formação do Estado nacional. Desse modo, ao analisarem contos, lendas, e testemunhos de determinados eventos, estes intelectuais inseriam seus

participantes como protagonistas da história. Ainda, ao promover este resgate e a publicação de documentos em aymara³⁴, o grupo atentou para a importância da língua “nativa” enquanto um fator de conscientização e resistência e que, num contexto de inferiorização do indígena, tendia a perder terreno para a sua aculturação e preponderância do castelhano. Assim, diversos são os casos na cidade de La Paz de aymaras que, ao migrarem da área rural, decidiram por não transmitir sua língua aos seus descendentes, procurando livrar-se de um estigma que, na verdade, extrapola a barreira lingüística. Diversos teóricos indígenas atentaram para este fato. Wa Thiong’o (1986), por exemplo, defende a necessidade da manutenção da língua local enquanto um meio para a transmissão da cultura e valores da população subjugada, influenciando na construção da identidade do colonizado. Nessa dinâmica, a língua constitui um elemento de sobrevivência do colonizado em sua outredade, em contraposição às tentativas de homogeneização e negação atribuídas ao colonialismo.

Nessa mesma linha, tantos outros teóricos indígenas bolivianos vêm não apenas incorporando palavras de suas línguas originárias à sua produção, como também procuram refletir em seus textos a autenticidade identificada ao “essencialmente distinto” recorrendo à questão cosmológica. Neste sentido, sua produção não pode ser pensada separadamente de iniciativas, como a promovida pelos intelectuais do THOA, os quais já se preocupavam em salientar a visão de mundo do indígena, embora não necessariamente atentando para a essência. Para alguns, este seria o caso do Suma Qamaña/Viver Bem, absorvido também pela administração Morales, assunto sobre o qual trataremos na segunda parte desta tese. De todos os modos, a cosmologia consiste em um fator cada vez mais presente nos trabalhos de intelectuais indígenas, a maioria de origem aymara e centrada no altiplano, e que vem sendo paulatinamente incorporada por seus homólogos do Oriente³⁵. Em seguida, iremos nos deter na relevância da cosmologia para se entender a diferença colonial, conferindo-lhe outro contorno.

³⁴ Ver Historia Oral, No.1, Nov. 1986.

³⁵ Ver Urañavi Yeroqui (2012), “No defender el TIPNIS sería acelerar el fin del mundo: Una mirada al problema desde la cosmovisión gwarayu”.

2.2. A diferença colonial como cosmológica.

Uma vez que consiste no pilar sobre o qual se erige a divisão do mundo colonial, a diferença forjada e asseverada entre colonizador e colonizado perpassa necessariamente a literatura pós-colonial, assumindo expressões variadas de acordo com a interpretação de cada teórico e a experiência específica a que se remetem. Neste sentido, em alguns trabalhos sobressai o papel das normas e instituições trazidas pelo primeiro à colônia e que substituirão oficialmente as que estruturavam a sociedade originária. Aqui, salientamos seu caráter oficial devido à preponderância que irão adquirir na esfera pública, sendo praticadas também na privada, especialmente no interior da propriedade do colonizador. Porém, isto não significa afirmar que as normas originárias tivessem desaparecido, pois sua existência será condição de possibilidade desta dicotomia do mundo colonial e, assim, da colonização em si. Mais prudente seria afirmar que tais normas foram exercidas fora do escopo do colonizador, ou mesmo que foram subsumidas e sujeitadas à lei daquele. A isto alude o fenômeno das “Duas Repúblicas” tratado por Thurner (2006) e que, assistido em maior ou menor medida na América Hispânica, mostrou-se fundamental para o funcionamento da empreitada colonial. Isto porque a divisão entre a “república dos espanhóis” e a “república de índios”, forjada e institucionalizada pela Coroa em fins do século XVI, serviu como um artifício para dirimir os conflitos decorrentes da colonização na medida em que estabelecia soberania e regras para ambos, embora as mesmas refletissem a desigualdade entre colonizador e colonizado. Ainda, como assevera Thurner, vale ressaltarmos que as próprias relações coloniais por vezes extrapolavam esta divisão supostamente estanque, com a promoção de casamentos interétnicos, a migração de indígenas para os núcleos urbanos, constituindo paulatinamente uma população miscigenada, que ampliou as categorias existentes. Aqui, asseveramos que estas mudanças variavam de acordo com a localização geográfica de modo que, no que virá a constituir um mesmo país, tenha-se observado regiões mais miscigenadas e outras menos.

Na parte andina da Bolívia, o fenômeno foi examinado por Thompson ao debruçar-se sobre os levantamentos indígenas de fins do século XVIII. O historiador nos revela como a instituição do *cacicazgo*, pilar para a “república de índios”, se constituiu de forma tal que, no período investigado, tornou-se alvo de

contestação pela população indígena. A insatisfação crescente devia-se ao desgaste do papel desempenhado pelos *kurakas* (caciques), cargo de máxima autoridade na comunidade, ocupado então pelos descendentes da nobreza no Império Inca. Estes, junto aos integrantes mais velhos nas comunidades, deveriam mediar a tensão entre a sociedade “espanhola”, a qual pertenciam também os criollos, e a sociedade indígena comunal. Deveriam, portanto, posicionar-se de forma a fazer cumprir as leis da Coroa³⁶ e, simultaneamente, regular as relações no seio das comunidades que governavam, protegendo-as dos desmandos externos. Entretanto, este quadro foi experimentando modificações com o próprio desenrolar da dinâmica colonial ao longo do tempo: por vezes, a posição de *kuraka* foi assumida pelo colonizador, ou pelo seu descendente que, através do matrimônio, penetrava nas comunidades indígenas, desestruturando-as. Também, muitos passaram a atuar de maneira mais próxima das autoridades coloniais em detrimento da população que governavam, o que contribuía para estreitar o pacto colonial e, conseqüentemente, asseverar os mecanismos de dominação sobre os indígenas.

Por um lado, este fortalecimento do pacto e a arbitrariedade dos *kuraras* refletiam, como nos demonstra Thompson, uma maneira destes se sustentarem no dividido mundo colonial, conservando sua posição privilegiada por meio de sua atuação não só dentro das comunidades, como também nas guerras de conquista territorial. Por outro, espelhavam também a absorção do par dicotômico superioridade-inferioridade pelos mesmos os quais, buscando diferenciar-se de seus “súditos”, reproduziam “o discurso colonial espanhol sobre os índios como seres toscos, patéticos, irracionais, solapados e, de maneira geral, incivilizados” (2010, p. 67). Em contraposição à população indígena plebéia forjava-se, dessa forma, a identidade e a subjetividade de sua elite, que se mostrou crucial para a construção do mundo colonial e a implementação de uma dupla dominação. Neste sentido, a diferença colonial permeará não apenas o dualismo colonizador/colonizado, como também atravessará a relação entre os próprios colonizados, mantendo-se ao longo do tempo e repercutindo no processo de descolonização, algo percebido por Fanon. Disto trataremos mais adiante. Por enquanto, para o nosso argumento, basta ressaltarmos que, não obstante a

³⁶ Entre as normas que o *kuraka* deveria fazer cumprir destacavam-se a cobrança de tributos e o trabalho compulsório nas minas, também conhecido como *mit'anaje*.

tentativa de diferenciação entre *kurakas* e seus súditos, o colonizado jamais ocupará posição semelhante ao do colonizador pelo simples fato disto ser incompatível com a experiência colonial.

Os trabalhos apontados acima demonstram que, assim como em outras empreitadas coloniais, e considerando as devidas particularidades, o caráter institucional da segregação entre colonizador e colonizado não se mostrou menos relevante na região que se converterá posteriormente na Bolívia. Além disso, esta face da dominação não se aparta de seu lado (inter)subjetivo e relacional, como viemos insistindo até o momento, característica apontada pela literatura pós-colonial em geral e aplicável ao caso latino-americano. Com relação a este último ponto, Dussel e Quijano, em especial, nos fornecem narrativas que, não obstante suas particularidades, reconstróem o processo colonial e o desencontro entre dois mundos, dois modos de vida. Estes, ao desenvolverem sua argumentação sobre a formação da subjetividade do homem moderno e de uma cultura mundial, respectivamente, abrem uma brecha para refletirmos sobre a colonização como um processo que se desenrola também entre cosmologias, o que significa atribuir uma dimensão outra à diferença colonial. Neste sentido, entendemos que, além de uma questão institucional, epistemológica e racial, a divisão do mundo colonial se constrói igualmente sobre uma diferença cosmológica, em uma dinâmica de reforço mútuo e interseção entre as mesmas. Além disso, assim como as demais “fronteiras” mencionadas e justamente por este caráter fronteiro, a diferença cosmológica será, por vezes, ultrapassada e, mesmo, reafirmada³⁷.

Ainda, é importante asseverarmos que, ao abordarmos a diferença colonial também em seu aspecto cosmológico, não procuramos ratificar um essencialismo

³⁷ Com relação à diferença colonial em termos de “fronteira”, nos inspiramos na análise de Balibar e a noção de “fronteira interior”. Ao discorrer sobre o trabalho de Fichte, Étienne Balibar define a fronteira como algo ambíguo que ao mesmo tempo em que delimita, divide, também permite o contato com o “outro”. Com efeito, justamente porque representa uma separação entre o “eu” e o “outro”, podemos entender a fronteira como a condição de possibilidade para este contato entre entes “distintos”, o que sugere não apenas uma problemática territorial, mas intersubjetiva. Este aspecto da fronteira enquanto algo invisível, e nem por isso menos presente, é revelado pelo filósofo ao utilizar-se da expressão “fronteiras interiores”, as quais extrapolam a concepção geográfica de separação entre regiões na medida em que resgatam uma tensão que se desenrola dentro do próprio sujeito ou, se se quer dizer, no mundo do “espírito”. Neste sentido, por fronteira entendemos não somente o limite que separa o “eu” e o “outro” espacialmente mas, sobretudo, aquele que os divide no plano interior, atuando na constituição dos sujeitos e que, por isso mesmo, funciona igualmente como um “traçado” que une dois mundos singulares: o visível e o invisível, o interior e o exterior, como as linhas de um *awayu* (tecido tradicional aymara). Assim, a diferença colonial enquanto fronteira reflete um limiar delicado entre colonizador e colonizado, ora

atribuído a duas categorias estanques, a saber, colonizador e colonizado. Com efeito, mencionamos diversas passagens ao longo do texto as quais colocam em xeque um caráter supostamente intransponível desta compartimentação, ao mesmo tempo em que a reconhecemos como uma ferramenta analítica indispensável e problemática, principalmente quando se trata de um contexto dividido e polarizado como o colonial. No que tange o assunto deste subitem, muito embora os exemplos a serem citados evoquem uma sobreposição entre visões de mundo e os sujeitos que a exprimem, sabemos que nem todos os indígenas compartilham uma cosmologia “outra”, o que não os torna “menos” indígenas. Este é o caso da Bolívia, cuja população auto-identificada como tal representa um leque de crenças e valores, com alguns de seus integrantes distanciando-se de uma relação que os associe com qualquer traço de “originalidade” associado ao indígena e que, de maneira freqüente, repousa sobre o que se convencionou apontar como “espiritualidade”. Contudo, sabemos também que grande parte dos povos indígenas do mundo destaca-se por esta cosmologia “outra”, o que não os impede de transitar de modo constante pelas “fronteiras”, nem de enquadrá-la de modo estratégico, enfatizando-a como o “essencialmente distinto”. Como já discutimos, a ênfase no radicalmente diferente consiste num recurso crucial para a conscientização do colonizado, seu empoderamento e, assim, a sua resistência. No caso dos indígenas, podemos afirmar que a resistência implica, antes de tudo, sua persistência em existir, o reconstruir de uma “outredade” enquanto pilar de sua identidade, que será evocada entre os mesmos e em relação ao Estado, ao sistema internacional (que não deixa de ser colonial), como ressaltam Taiaiake & Corntassel (2005). Neste sentido, o apelo cosmológico e à recuperação dos saberes ancestrais funciona como um “chamado à consciência” e se traduz como uma questão de sobrevivência que, em última instância, poderá sustentar ações em busca de uma mudança na sociedade como um todo, a exemplo da descolonização boliviana.

A palavra cosmologia, muito identificada aos antropólogos, obteve pouca ressonância na disciplina de Relações Internacionais, mesmo em trabalhos que se

transposta, ora evocada com vistas a marcar o essencialmente distinto entre ambos. Ver Balibar (2011), “Fichte y la frontera interior. A propósito de los Discursos a la nación alemana”.

centram na figura do indígena e sua exclusão³⁸. Situação oposta é observada entre as publicações de teóricos de diversas etnias, o que reflete no âmbito acadêmico um distanciamento entre indígenas e não-indígenas. Em sua obra “Decolonizing Methodologies”, Linda Tuhiwai Smith captura este distanciamento, associando-o à dominação colonial e ao choque entre visões de mundo distintas. Neste processo, a relação falha entre o colonizador e o colonizado estará pautada não só pela construção de uma lógica que justifique a opressão, como asseveramos anteriormente, mas também pela própria incompreensão que a acompanha, uma incapacidade em entender o “outro” em sua diferença, nos seus termos. Este ponto é facilmente observado em avaliações corriqueiras, que aprisionam o indígena ao período pré-colonial e, por conseguinte, não reconhecem sua manifestação contemporânea na medida em que esta não seria “autêntica” o suficiente. O mesmo vale para a sua presença nos centros urbanos, especialmente em locais onde a repressão constitui num processo relativamente bem-sucedido, como no Brasil. De todos os modos, a interpretação sobre esta figura, especialmente quando atrelada ao seu reclame sobre o “essencialmente distinto”, estará vinculada em grande medida à suspeita ou ao descrédito por parte daqueles que a julgam. Sobre isto, a intelectual *maori* afirma que:

“Os argumentos de povos indígenas distintos baseados na relação espiritual com o universo, a natureza, rochas, pedras, insetos e outras coisas, o visível e o invisível, consistem em argumentos difíceis de serem aceitos e tratados pelos sistemas de conhecimento ocidentais. Estes argumentos fornecem uma indicação parcial sobre as visões de mundo diferentes e modos alternativos de conhecer e ser, que permanecerão no mundo indígena. Conceitos pertinentes à espiritualidade, os quais a cristandade buscou destruir, e depois se apropriar, são locais de resistência cruciais para os povos indígenas. Os valores, atitudes, conceitos e língua subjacentes às crenças espirituais representam, em muitos casos, o contraste claro e a marca da diferença entre os povos indígenas e o Ocidente. Trata-se de uma das poucas partes nossas que o Ocidente não pode decifrar, não pode entender e não pode controlar... ainda” (2008, p. 74).

O trecho ora em tela poderia ser resumido na expressão *Take kunas jakaskiwa*. Embora traduzido de maneira simples como “Tudo vive”, este princípio aymara guarda a complexidade de um entendimento “outro” sobre a vida que ultrapassa os significados e binarismos presentes no pensamento dominante,

³⁸ Entre as exceções, citamos o trabalho de Beier (2009), “International Relations in Uncommon Places”. Possuindo como ponto de inflexão o caso do povo Lakota, o autor estabelece uma crítica ao silêncio da disciplina, marcada pela preponderância de uma narrativa particular que se pretende universal, em relação às cosmologias indígenas.

associado ao colonizador e seus descendentes. Reproduzido de maneira geral entre as populações indígenas dos diversos continentes, este entendimento não pode ser dissociado de uma forma de se perceber no mundo, e mesmo de identificar os elementos neste mundo. Neste sentido, não estamos tratando exclusivamente de um “como conhecer”, subjacente à epistemologia, mas de uma lógica que encerra, sobretudo, um fundamento ontológico, “aquilo que é”. Por isso, quando Smith cita uma pedra, por exemplo, o faz justamente por saber que o significado desta pedra será distinto para a lógica “ocidental”, para utilizar suas palavras. Enquanto esta última vinculará o não-humano, e principalmente o inanimado, à noção de “objeto”, sem maiores significados para além de suas características geológicas, valor de mercado, o indígena perceberá a pedra como um ser vivo, cuja remoção poderá implicar no desequilíbrio das relações no ambiente. Isto porque sua cosmovisão não admite a separação entre homem e natureza, assim como tantas outras, que consistem em construções mentais do mundo moderno. Se todo e qualquer ser possui vida, então cada qual terá um papel relevante na manutenção da harmonia que rege o universo, sendo o homem apenas um destes seres. Aqui, não se observa a hierarquia pertinente ao pensamento antropocêntrico, tampouco a primazia do indivíduo sobre a comunidade.

Também a relação estreita e de co-constituição entre o visível e o invisível, tocada por Smith, consiste em algo problemático para ser compreendido pelos que se localizam fora desta lógica. Na medida em que o pensamento moderno divorcia o sobrenatural das práticas racionais, inserindo-as em pólos contraditórios, para a cosmovisão indígena o pensar e o agir, bem como todos os acontecimentos observáveis no mundo “real”, são cruzados pela presença do primeiro. Aquilo que se convencionou apontar como “sobrenatural” consiste para os indígenas na manifestação de algo que, embora invisível, situa-se no plano natural das coisas, e não para além destas. Esta lógica confere sentido não apenas ao caráter sagrado de determinadas montanhas como o lócus dos ancestrais, os “achachilas e awichas” (avôs e avós), na Bolívia, mas também às declarações que as posicionam junto ao indígena como ambas as partes de um diálogo, que se assemelharia a uma interação entre humanos. Algo similar é relatado por Marisol de la Cadena, baseando-se em seu trabalho etnográfico sobre Cuzco. Assim descreve a antropóloga ao se remeter à conversa que teve com uma liderança indígena no

contexto de um protesto contra as atividades de mineração na região onde se localiza Ausangate, uma das montanhas sagradas da cordilheira:

“[...] perguntei a Nazario: “Ausangate é o mesmo que Machu Pichu?” Ele respondeu: “Não, elas são diferentes. Conheço a Ausangate muito melhor; eu sei do que ela gosta, e ela me conhece também. Eu conheço mais ou menos Machu Pichu porque tenho ido lá agora com os turistas. Estou começando a conhecê-la. Mas eu não sei exatamente como ela é, então faço o melhor que posso para agradá-la”. Nazario entendeu a minha pergunta; eu tinha que levar em consideração o equívoco. Nós estávamos claramente falando das mesmas “coisas” – Machu Pichu e Ausangate. Não minha visão de mundo, elas são montanhas; na de Nazario, são seres.” (2010, p. 351).

Ao citar a palavra “equívoco”, De la Cadena refere-se à concepção de Viveiros de Castro sobre este desentendimento entre sujeitos embasados por cosmologias distintas: mais especificamente, uma interpretação viciada do homem moderno calcada em pré-concepções que lhe são próprias, e que resulta na incompreensão a que aludimos anteriormente. Neste ponto, não se trata de perspectivas distintas sobre uma mesma realidade mas, como argumenta o autor, de mundos distintos, de uma irredutibilidade da cosmologia indígena às noções do debate racional-moderno, o que demandaria a suspensão das mesmas³⁹. A isto se devem declarações como a do líder aymara Fernando Huanacuni, para quem “a lógica é limitadora”⁴⁰, a saber, a racionalidade consiste numa barreira para se compreender o “outro” em sua alteridade. Isto porque a razão, conforme apregoada pela subjetividade moderna, insere-se em um enquadramento epistemológico e ontológico que a opõe diametralmente ao plano dos sentidos de maneira que torna inconcebível a coexistência de ambos. Desse modo, enquanto o pensamento indígena admite a simultaneidade, o racional-moderno vê na contradição um parâmetro para a exclusão, não por acaso uma das marcas da dominação colonial.

As considerações acima nos permitem pensar, assim, na formação da subjetividade moderna não apenas como o emergir de uma cultura mundial, e sim de uma cosmologia a qual, apesar de sua pretensão universal, possui

³⁹ Ver Viveiros de Castro (1996), “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio”.

⁴⁰ Palestra de Fernando Huanacuni. La Paz, 29/04/2013. Anotações pessoais. Também sobre esta incompreensão, destacamos a estranheza demonstrada por Choque, em conversa informal durante congresso em Santiago do Chile, no que tange a expressão “pachamamismo”, uma crítica à execução de rituais e à reprodução do Suma Qamaña/Viver Bem pela administração Morales. Sobre isto, Choque afirmou que “Se não fosse historiador, não entenderia (a expressão), pois sempre acreditamos na Pachamama”.

características bastante particulares, como sugere Fabian. Ao discorrer acerca da “negação da coetaneidade”, o autor a insere em uma narrativa sobre a constituição do Ocidente moderno em relação ao resto do mundo através de uma análise calcada nas mudanças assistidas na noção de “tempo”. Para Fabian, a naturalização do tempo presente nos discursos científicos, em especial o antropológico, permitiu a comparação de distintas culturas a partir de um parâmetro evolucionista que, ao compartimentá-las de acordo com as etapas que a humanidade teria percorrido, também permitia localizá-las geograficamente. Aqui, fazemos uma analogia à idéia de escala, cujos extremos são ocupados pelas expressões “evoluído”/“civilizado”/“superior” e “atrasado”/“incivilizado”/“inferior”. De acordo com o autor, o tempo sacralizado, atribuído à tradição cristã, à Idade Média e ao período das grandes navegações, teria dado lugar durante o Iluminismo ao um tempo que, por basear-se supostamente na ciência, desempenharia um caráter universal; mais, tratava-se de uma formulação na qual o tempo, que retoricamente aparta-se do espaço, era espacializado, funcionando como justificativa irrefutável para classificação dos povos e regiões do mundo na medida em que se baseava em comprovações fornecidas por disciplinas diversas.

Esta construção do tempo serviu, portanto, como um fator político, atuando diretamente na relação com o “outro” e constituindo o substrato de uma narrativa que legitimava a dominação a partir deste distanciamento entre o colonizador e o colonizado e tantas outras formas de opressão, na qual o oprimido deve ser subsumido à lógica do opressor, mas mantendo-se sempre inferior ao último. Lembremos que esta maneira de pensar e agir não admite a coexistência do “outro” em sua outredade, pois a diferença figura como uma incompatibilidade necessária para a própria manutenção do sistema colonial. Sua força é tal que permeia ainda as interações no plano mais interpessoal, institucional e multidimensional, logrando firmar-se também como a “lógica” constitutiva de tantas outras disciplinas, entre elas a de Relações Internacionais⁴¹. É neste processo que esta subjetividade impõe-se como preponderante e transforma o pluriverso em um universo, perpassando todas as esferas da vida. Por isso,

⁴¹ Sobre a relação entre o tratamento da “diferença” na disciplina e seu legado colonial ver, além de Beier (Ibid.), o trabalho de Inayatullah & Blaney (2004), “International Relations and the Problem of Difference”.

definimo-la em termos de uma cosmologia e, devido a isto também, ao remeter-se à perenidade da “negação da coetaneidade”, Fabian a interpreta como “expressiva, em última instância, de um mito cosmológico de magnitude e persistência assustadora” e acrescenta: “Demanda imaginação e coragem visualizar o que aconteceria ao Ocidente (e à antropologia) se a sua fortaleza temporal fosse invadida de repente pelo Tempo do seu Outro” (2002, p. 35). Curiosamente, a isto se remete a idéia de *Pachakuti*...

Embora o trabalho de Fabian traga contribuições inestimáveis para se refletir sobre o fenômeno colonial, sua análise segue a tendência de outros teóricos que vinculam a modernidade ao Iluminismo, obliterando a relevância da dinâmica da colonização ibérica. Com efeito, o autor posiciona aquele período como “pré-moderno”, associando-o ao tempo sacralizado do Cristianismo, pautado pela idéia de “salvação” e, destarte, por um caráter inclusivo, contrapondo-o ao tempo moderno, como sinônimo de secularização e exclusão. Neste ponto, precisamos salientar que esta noção de inclusão presente na prática da conversão religiosa não necessariamente manteve-se independente de uma percepção de superioridade do colonizador, algo que também indicava o distanciamento em relação aos conquistados e, de determinada maneira, os excluía. Aqui, mais do que expor a religião enquanto um fator político, algo que já fizemos, nos interessa evidenciar como inclusão e superioridade estiveram presentes nas relações coloniais. Para isso, recuperamos as reações de Colombo em seu desencontro com os ameríndios, as quais oscilavam entre o reconhecimento dos últimos como semelhantes e, por conseguinte, passíveis de serem cristianizados, e a atribuição aos mesmos de aspectos bestiais. Assim escreve Todorov:

“A atitude de Colombo para com os índios decorre da percepção que tem deles. Podemos distinguir, nesta última, duas componentes que continuarão presentes até o século seguinte e, praticamente, até nossos dias, em todo colonizador diante do colonizado. Estas duas atitudes já tinham sido observadas na relação de Colombo com a língua do outro. Ou ele pensa que os índios (apesar de não utilizar estes termos) são seres completamente humanos com os mesmos direitos que ele, e aí considera-os não somente iguais, mas idênticos, e este comportamento desemboca no assimilacionismo, na projeção de seus próprios valores sobre os outros, ou então parte da diferença, que é imediatamente traduzida em termos de superioridade e inferioridade (no casos, obviamente, são os índios os inferiores): recusa a existência de uma substância humana realmente outra, que possa não ser meramente um estado imperfeito de si mesmo. Estas duas experiências básicas da alteridade baseiam-se no egocentrismo, na

identificação de seus próprios valores com os valores em geral, de seu eu com o universo: na convicção de que o mundo é um.” (2003, p. 58-59)

Neste ponto, argumentamos que estes dois comportamentos de Colombo não se anulam mutuamente, pelo contrário. De fato, se este assimilacionismo, espelhado na cristianização, pressupõe a inclusão do “outro” sob as normas e convenções daquele que o inclui, isto significa afirmar que a assimilação implica, senão a homogeneização, a minimização deste “outro” em sua “outredade”, sua inferiorização. Além disso, este “outro” assimilado, por mais que se aproxime do colonizador, nunca ocupará o mesmo patamar deste último tendo em vista o aspecto desigual das relações coloniais. Neste processo, a conversão do “outro” – assim como as demais formas de opressão que convergirão para que a colonização, em seus diversos aspectos, resulte no retorno econômico – será acompanhada por uma percepção do colonizador cristão de que seus valores são aqueles que devem prevalecer não simplesmente para assegurar seu domínio sobre o “outro”, mas igualmente por acreditar saber ‘aquilo que é melhor para este “outro”’, equiparando-o basicamente a uma tábula rasa. Assim, se por um lado a religião serviu como mais um meio para a dominação e a obtenção de riquezas tanto para a Coroa quanto para a Igreja, por outro esta situação não excluiu a ação daqueles que, cristãos fervorosos como Colombo, realmente acreditavam que o único caminho para os indígenas seria a “salvação”. E lembremos que o fato de “alguém pensar que sabe o que é melhor para o outro”⁴² em si já consistir em um pensamento que posiciona potencialmente estes dois atores numa relação assimétrica, especialmente quando acoplada à dominação, contexto em que as noções de superioridade e inferioridade tornam-se decisivas.

Outro ponto relevante no que tange a “dinâmica de inclusão sob os termos daquele que inclui” remete-se à administração colonial. Estamos nos referindo à idéia de Duas Repúblicas, esboçada brevemente, cuja dinâmica ao longo dos séculos foi asseverando a exclusão dentro da inclusão, algo que permeará também a formação do Estado-nação e do sistema internacional⁴³. Neste quadro, a absorção do indígena à sociedade colonial foi sendo paulatinamente marcada pela preponderância do colonizador e de seus códigos, fenômeno reforçado pela

⁴² Aqui, nos inspiramos no artigo de Inayatullah (2010), “Why do some people think they know what is good for the others?”.

⁴³ Sobre o papel da “inclusão excludente” no sistema internacional, em específico, ver Walker (1993), “Inside/Outside: International Relations as Political Theory”.

atuação dos *kurakas*. Dessa maneira, preferimos utilizar a palavra inclusão, e não reconhecimento, já que sua realização ocorre via exclusão, ao passo que o reconhecimento demanda não necessariamente um entendimento sobre o “outro” em seus próprios termos, mas uma aceitação da diferença enquanto tal. Ou seja, na medida em que a diferença não mais é percebida como um problema, que precisa ser modificada de forma a enquadrar-se ao pensamento e o modo de vida dominantes, abre-se uma porta para imaginarmos a coexistência, tão necessária às sociedades de modo geral e, em especial, às pós-coloniais. Este tema nos reporta a outras questões, cruciais para o tema da colonização e descolonização e que constituem matéria do próximo tópico: a formação do Estado pós-colonial e suas desventuras, bem como a noção de “colonialismo interno”.

2.3. Sobre o colonialismo interno e a formação do Estado-nação pós-colonial.

O fenômeno do “colonialismo interno” foi mencionado por diversos autores que, embora não utilizassem necessariamente o termo, identificaram-no a uma situação segundo a qual, não obstante a descolonização formal, a sociedade “livre” seguia experimentando os mesmos dilemas e assimetrias pertinentes à relação colonizador-colonizado. Nesta dinâmica renovada, a posição que cabia anteriormente ao primeiro passava a ser ocupada pelo o que Fanon chamou de “elite colonizada”, na qual também se inseriam a intelectualidade local (com ares “metropolitanos”) e os partidos políticos recém-criados, os quais mantiveram a lógica colonial servil através de mecanismos variados. Entre estes, destacam-se o estabelecimento de relações clientelistas, a defesa de ideais pretensamente universais propagados pelas antigas metrópoles, a dependência econômica, assim como o emprego da repressão sobre grande parte da população local. Memmi retrata este quadro em meio a um desencanto sobre o processo, concluindo que “Houve uma mudança de mestres, mas, como novos sanguessugas, as novas classes governantes são frequentemente mais gananciosas que as antigas” (2006, p. 4). Na América Latina, a expressão foi cunhada em fins dos anos 60, merecendo destaque nas obras de Casanova e Stavenhagen os quais, a partir de perspectivas distintas, irão discorrer sobre a permanência das relações coloniais tomando como base sua vivência do México: enquanto o primeiro irá enfatizar o

lado econômico, o segundo dará prioridade à tensão entre o que identifica como etnia e classe.

Ao discorrer sobre o assunto, Casanova atenta para o fato de o colonialismo não se resumir a um sistema de dominação e exploração de caráter estritamente internacional, representado seja pela dupla metrópole-colônia ou mesmo pelas relações desiguais entre países independentes. De fato, o colonialismo consiste em um fenômeno que, desde o processo colonial formal, abarca dimensões múltiplas em termos geográficos e esferas distintas da vida, como mencionamos anteriormente, assumindo particularidades locais que, especialmente após a descolonização, colocam em xeque a divisão estanque entre colonizador e colonizado ao mesmo tempo em que a reforça. Neste sentido, estamos nos referindo a um conjunto de práticas as quais, não obstante a mudança de status da antiga colônia, permanecem sendo exercidas naquela sociedade por parte de seus integrantes; nesta dinâmica, o colonizado em posição privilegiada converte-se igualmente no colonizador, ao passo que aquele em desvantagem é duplamente colonizado. Esta situação, contudo, não resulta em algo “novo”: considerando as circunstâncias em regiões distintas onde o colonialismo foi exercido, membros da elite local por vezes ocuparam postos na administração colonial ou se inseriram nesta estrutura de maneira que se transformaram em peças fundamentais para a realização de tal empreitada. Este último caso refletiria, por exemplo, o papel assumido pelos *kurakas* junto aos seus súditos e à Coroa Espanhola. A novidade repousaria, então, sobre um asseverar da diferença colonial, contrariando as expectativas quanto ao rumo destes países após a liberação formal, às possibilidades que poderiam se abrir para grande parte da população liberada, o que denota um vínculo entre descolonização, colonialismo interno e formação do Estado-nação. Este último assumiu, na América Hispânica, peculiaridades intra-regionais já ao longo do processo de independência.

Sabemos que na Bolívia, assim como em outros países sul-americanos, as lutas pela independência foram asseguradas pelos revolucionários portenhos, encontrando a adesão de uns e a resistência de outros⁴⁴, posturas que, à época, também atravessaram as populações indígenas. Como salienta Larson (2005), os

⁴⁴ Sobre o processo de independência boliviano e as disputas entre liberais e realistas, contabilizando um período de quase 20 anos, ver Soux (2008), “De súbditos de rey a ciudadanos de la república: la construcción de la ciudadanía y el proceso de independencia (1808-1826)”.

clamores lançados pela elite crioula, inspirados nos ideais liberais com vistas à criação de Estados que fossem governados pela mesma, foram recebidos de maneira reticente entre alguns grupos indígenas na medida em que isto significaria transformar um sistema o qual eles já conheciam e sabiam quais eram as regras. Com efeito, a independência representou, para muitos destes, uma exacerbação das relações de dominação colonial posto que, se por um lado, práticas, como o pagamento de tributos, foram abolidas por Bolívar, por outro, as mesmas permaneceram na rotina da sociedade boliviana, tendo se diversificado. Neste sentido, o tributo cobrado outrora foi renomeado como “Contribuição Indígenal” e, não apenas a *mita'naje*, como também outros trabalhos compulsórios deveriam ser prestados pelos indígenas, tanto no altiplano como nas terras baixas⁴⁵. Também, com o fim do *cacicazgo*, promoveu-se: 1) uma expansão da fronteira agrícola em terras antes pertencentes aos *kurakas* e reconhecidas pela Coroa, e cuja penetração de não-indígenas tinha-se mostrado menos efetiva até então no altiplano, ao contrário dos vales, como Cochabamba, que contava com uma forte presença das *haciendas*; 2) um isolamento mais acentuado destes grupos na medida em que as novas leis, como o voto censitário, lhes vedavam a participação política, repercutindo na sua “estrangeirização” dentro das fronteiras estatais.

É neste contexto que emergem resistências organizadas ao longo do país, entre estas as lideradas pelo guarani Apiaguaiqui-Tumpa e pelo aymara Pablo Zárate, *El temible Willka*, ambas em fins do século XIX. A última destaca-se na literatura boliviana e é apresentada como um dos maiores e mais importantes levantamentos aymaras, comparável apenas ao de Katari. Tendo como pano de fundo a guerra entre liberais e conservadores (também conhecidos como federalistas e centralistas, respectivamente), Willka – sol sagrado, em aymara – viu no apoio aos primeiros, representados pelo coronel Pando, um meio para mobilizar a população indígena com vistas a recuperar seu território e, dessa forma, dar fim às arbitrariedades cometidas pela oligarquia crioula/ branco-mestiça. À medida que o conflito se desenrolava, acirrava-se a violência entre indígenas e a oligarquia, cujos embates lembravam aqueles liderados por Katari, pautados pela destruição do inimigo, e culminando numa mudança de postura de Pando com vistas a conter o que havia se tornado uma “guerra de raças”, como

⁴⁵ Sobre o assunto, ver Roberto Choque (2012), “Historia de una lucha desigual. Los contenidos ideológicos y políticos de las rebeliones indígenas de la Pre y la Post Revolución Nacional”.

assevera Choque (2012, p. 50). Outra iniciativa, dentre muitas, além das rebeliões que continuaram ocorrendo durante o período republicano, consistiu no movimento dos “Caciques Apoderados”, durante as primeiras décadas do século XX. Estes procuraram, inclusive junto às autoridades competentes, restaurar suas terras e obter o reconhecimento do *cacicazgo*, denunciando os desmandos a que eram submetidos e apresentando os títulos outorgados pela Coroa. Vejamos alguns trechos do memorial elaborado pelos caciques, pertencentes aos departamentos de La Paz, Chuquisaca, Cochabamba, Oruro e Potosí, ao governo boliviano:

“Pelos contínuos atropelos, exações, usurpações, desteros, injustiças, viemos a esta cidade para pedir garantias porque em nossas províncias não há justiça e talvez incomodar as altas autoridades com as nossas solicitações, porque não temos recursos para pagar bons advogados [...]

Somente uma ação enérgica e sem contemporizações poderia, senhor Ministro, aliviar a situação de subjugo a que estamos submetidos. As instituições pátrias, infelizmente, não trouxeram vantagens para a nossa raça, que vive na mesma ignorância e escravidão dos tempos coloniais, variando unicamente os nomes das nossas cargas; continuamos como párias em nosso próprio solo [...]

Hoje inventaram uma nova forma de nos castigar quando demandamos garantias, acusam-nos de amotinadores e basta uma alegação de nossos perseguidores diante dos juízes, estes ordenam nossa captura e por delitos os quais nem pensávamos que nos levariam à prisão, perseguem-nos sem trégua, ou seja, a inflexibilidade da lei somente existe quando é solicitada pelos nossos inimigos. Esta desigualdade tem origem no fato de se ter legislado de maneira idêntica para os brancos e para os índios. Não sabemos ler nem conhecemos a língua em que está escrita a legislação pátria e, entretanto, devemos nos sujeitar a ela. Legalmente, consideram-se abolidos nossos costumes, *cacicazgos*, etc., entretanto eles se mantêm vivos entre nós; o que é pior, as leis e os costumes são aplicados desde que estejam contrários a nós [...]

[...] estamos obrigados a prestar todo tipo de serviços e proporcionar víveres e combustível para as despesas do corregedor, do padre, do juiz local, do sub-governador e demais funcionários subalternos, a edificar as suas casas e fazer tudo que nos mandam, sem obter a menor remuneração pelo nosso trabalho.

[...]

Resumindo, senhor Ministro, rogamos para que se elabore uma Circular Suprema para cortar de uma vez por todas os abusos dos quais somos vítimas da parte dos vizinhos dos povoados e suas autoridades; uma disposição que não seja letra morta, como tantas outras [...] que declare abolidos os serviços forçosos [...] que determine que por qualquer serviço prestado por nós seja pago um preço justo [...]

[...] Enfim, uma disposição que seja o começo de uma nova era para a raça autóctone, que com ela comece a nossa verdadeira incorporação à nacionalidade boliviana e o reconhecimento de nossos direitos (...)

É tudo que solicitamos em justiça.

La Paz, 15 de janeiro de 1924.” (Memorial de los Caciques Apoderados al Ministro de Gobierno, 1924).

Este quadro de descolonização formal equivaleu, por conseguinte, para a população indígena na Bolívia a uma recolonização, caracterizada pela expropriação de suas terras, o fim de qualquer tipo de proteção associada às “Duas Repúblicas” simultaneamente à permanência de instituições coloniais. Este contexto convergirá para a intensificação da diferença colonial em suas múltiplas dimensões mencionadas anteriormente (ou seja, no plano institucional, epistemológico etc.), construindo-se uma fronteira interna aos limites nacionais, a qual irá sacramentar a condição do indígena como um *outsider*, um estrangeiro. Lembremos aqui que os grupos indígenas na América Hispânica, ainda que explorados, diferenciavam-se formalmente dos escravos negros na medida em que eram considerados pela Coroa como súditos, sobre quem recaía, além dos serviços compulsórios, o pagamento de tributos e o exercício de direitos, como aponta Díaz (2009). Nesse sentido, ao pertencerem à “república de índios”, operavam em um contexto particular, distinto àquele pertinente ao colonialismo em outras partes do mundo. No novo Estado-nação, a elite que ocupará o lugar das antigas autoridades coloniais irá esgarçar a dualidade do mundo colonial, exacerbando as relações de dominação, alimentando-se da servidão indígena e de tantas outras restrições que lhe impunham. Por isso, uma vez alcançada a descolonização formal, o exercício da lógica colonial no Estado-nação, o qual denominamos como colonialismo interno, corresponderá à construção e ao reforço de fronteiras no seio da própria sociedade nacional. Por isso também, a nova elite – composta por criollos e mestiços – será comparada ao colonizador tendo em vista sua identificação no documento à figura do explorador e, sobretudo, do “inimigo”. E esta, por sua vez, também percebe o indígena enquanto tal. Para o indígena, então, não importa se espanhol, criollo ou mestiço, todos são brancos e *q`aras*, ou *karays*⁴⁶, que seguirão explorando-o e criminalizando-o, agora com os instrumentos jurídicos liberais.

Outros meios também foram utilizados para marcar a diferença colonial e a segregação nos Estados recém-independentes, como a criação de uma história nacional que glorificava as civilizações indígenas no passado distante e, simultaneamente, os denegria na contemporaneidade, reproduzindo a “negação da coetaneidade”. O tema, observado de modo geral na América Latina, foi estudado

⁴⁶ *Q`ara*, no altiplano, e *karay*, nas terras baixas, são os termos atribuídos pelos grupos indígenas ao colonizador espanhol e seus descendentes.

por Rebecca Earle em relação às jovens republicas hispânicas que, como tais, também deveriam “alcançar” os demais estados do sistema internacional. Considerando que a História funcionou como uma das maneiras de também se classificar povos e regiões no mundo enquanto um indício de civilização e progresso, nada mais apropriado para as elites desses novos estados que forjar sua própria história rumo ao futuro, distanciando-se das antigas metrópoles e do estigma da colonização⁴⁷. Ao mesmo tempo, buscava-se a construção de uma identidade nacional que proporcionasse à população uma idéia de pertencimento, de coesão. Entre os hispânicos, emerge a chamada *historia patria* presente, segundo Earle, não apenas em publicações científicas e literárias, como também em museus, na criação do folclore, constituindo um movimento de colonização discursiva sobre o indígena. Neste contexto, as elites buscarão imortalizar um passado memorável atribuído às civilizações pré-colombianas, comparando-as principalmente à Roma e à Grécia Antiga, ao passo que apontavam a colonização como fonte de seu declínio.

Desse modo, as elites nacionais aproximavam-se da Europa, seu grande referencial, e esperavam “moldar” sua população para que esta avançasse segundo os parâmetros civilizatórios projetados por aquele continente. De acordo com Turner, em regiões como a Bolívia e o Peru, o enaltecimento do indígena, embora congelado num tempo longínquo (no Império Inca), teria sido menos evocado em relação a outras regiões da América Hispânica, justamente pelo histórico de sublevações indígenas. Mas como assevera Earle, “ser inca é bem diferente de ser indígena” (2007, p. 110) o que, associada à observação de Turner, talvez explique em parte a vasta produção cultural peruana citada pela autora se comparada à boliviana, onde o levantamento de Katari assumiu feições mais radicais se comparadas ao de Amaru. De todos os modos, entendemos que a inserção desta construção no imaginário social boliviano não deve ser descartada na medida em que seu substrato mostra-se presente em declarações proferidas por atores distintos, os quais aludem à noção de progresso e civilização enquanto um divisor de águas entre aqueles que compõem o tecido social, inclusive entre os próprios indígenas. Além disso, se considerarmos que a própria noção de desenvolvimento encontra suas raízes neste mesmo pensamento, como nos sugere

⁴⁷ Sobre o papel desempenhado pela História e sua relação com o colonialismo, ver Chakrabarty (Ibid.) e Young (2004), “White Mythologies: writing history and the west”.

Grosfoquel (2008), observaremos, assim, que a *historia patria* insere-se em uma gama de esforços promovidos nestes jovens Estados ao longo da república, todos com intuito de promover a construção do nacional e sua inserção no sistema internacional.

Também como os demais, a mestiçagem consistiu num mecanismo relevante, amplamente perseguido pelos sucessivos governos enquanto um fator crucial para a formação do Estado-nação e sua “modernização”. Isto porque, ao ser equiparado à síntese do colonizador e do colonizado, o mestiço representava uma tábula rasa sobre qual uma nova sociedade emergiria superando, assim, as polarizações entre seus “pais fundadores” e todo o passado colonial⁴⁸. Por um lado, esse pensamento, ao enfatizar a figura do mestiço, e não a do crioulo e seus descendentes, poderia refletir um contexto em que se reduzia a distancia entre os dois pólos do mundo colonial, indo de encontro às proposições da *historia patria*. Por outro, a mestiçagem constitui um reforço desta diferença colonial na medida em que a ênfase sobre este terceiro ator servia, em alguns casos, para obliterar o indígena, como ocorreu em muitas sociedades na América Hispânica, em meio a um debate sobre os benefícios e as mazelas atribuídas à figura do mestiço. E, na medida em que se transforma em uma política de Estado, a mestiçagem, tanto em seu aspecto biológico quanto cultural e classista, uniu-se às demais medidas com vistas à construção do nacional, ao estabelecimento de uma homogeneização que nunca foi totalmente alcançada e que teve como condição de possibilidade o silêncio e negação de outros modos de existência, a que Chaterjee denominou “tempos heterogêneos”, algo também aludido por Shapiro e por Rae⁴⁹. Neste processo, a homogeneização não implicou o desaparecimento das diferenças, mas a sua sujeição ao “nacional”, especialmente em espaços onde o indígena representa a maioria da população, contribuindo para a permanência de um contexto propício para o exercício das relações coloniais em meio às fragilidades para a construção de uma “comunidade imaginada”, nas palavras de Anderson⁵⁰.

⁴⁸ Ver Rivera (1993), “La Raíz: Colonizadores y Colonizados”.

⁴⁹ Sobre a homogeneização e a negação da diferença, ambas associadas à construção do Estado-nação, ver Chaterjee (1993), “The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories”; Rae (2002), “State Identities and the Homogenisation of Peoples”; Shapiro (2000), “National times and the other times: re-thinking citizenship”, e (2004) “Methods and Nations. Cultural Governance and the Indigenous Subject”.

⁵⁰ Não obstante as críticas em torno da obra de Anderson, este autor logrou colocar em xeque um conjunto de assunções sobre a formação do Estado-nação, que o associavam a pressupostos étnicos, geográficos, desconsiderando o papel da representação na construção desta entidade

Na Bolívia, a absorção do mestiço e o destaque atribuído ao mesmo foram perseguidos enquanto política de Estado no âmbito da Revolução Nacional de 1952, acontecimento que representou um marco em sua história e que Zavaleta Mercado considera como “o segundo ciclo estatal boliviano” durante o século XX, pautado pela democratização e pela reconfiguração das forças políticas⁵¹. Durante este período, que se conclui com a instauração do regime militar, em 1964, diversas medidas são implementadas, entre estas a nacionalização das minas, a reforma agrária e o voto universal, estando a mestiçagem associada à implementação destas políticas “progressistas”. Se nas urbes isto significava a criação e consolidação de sindicatos, no agro, que concentrava a produção boliviana e grande parte dos indígenas, muitos vivendo em sistema comunitário, além da sindicalização, a modernização trazia consigo a privatização e o parcelamento da terra. Desse modo, seja por meio da figura do operário ou do *campesino*, o nacionalismo revolucionário buscava integrar o indígena, dotando-lhe de outra identidade capaz de sustentar a idéia de “ser boliviano” sobre a de “ser aymara, quéchua, guarani” com vistas a forjar e consolidar o nacional e, paralelamente, impulsionar a economia e sua diversificação, promovendo o desenvolvimento do país.

Consideramos este ponto fundamental pois, na medida em que os distintos grupos indígenas designavam-se sobretudo por sua identidade étnica, cujo pertencimento territorial ultrapassava as fronteiras nacionais, ao atrelar o alcance da cidadania ao “ser boliviano”, buscava-se naquele momento fazer da identificação pertinente ao Estado um referente primordial entre esta população. Era preciso, portanto, superar a auto-identificação étnica, forjando identidades de classe as quais, paralelamente à idéia do nacional, funcionaram também como o pilar deste pacto político-social “integrador”, mediado pelo clientelismo entre partido e sindicatos. Esta estratégia, contudo, não logrou se firmar inteiramente diante da tensão entre o sentimento nacional e o étnico, em especial com a ascensão dos movimentos de reconstrução da identidade indígena, em meio à redemocratização e à implementação de políticas neoliberais, nos anos 80 e 90. No altiplano, estas mudanças foram acompanhadas por um debate ideológico e

imaginada. Ver Anderson (2006), “Imagined Communities. Reflexions on the Origin and Spread of Nationalism”.

⁵¹ Ver Zavaleta Mercado (2008). “Lo nacional-popular en Bolivia”, p.11.

pela defesa, entre alguns, de uma rejeição ao nacional. Esta tensão é observada ainda hoje, principalmente entre os aymaras, envolvendo alguns temas que permeiam o debate político boliviano, como a disputa marítima com o Chile, retomada pelo governo Morales. Enquanto uns se posicionam de maneira “patriótica”, ou seja, em conformidade com a demanda nacional, outros assumem postura crítica, emitindo declarações como as seguintes:

“Os chilenos não têm mar, os bolivianos tampouco têm mar. Nós temos mar, o Kollasuyu, o Tawantinsuyu tem mar [...] Os mapuches têm mar, os aymaras de Arica têm o seu mar. Pense bem, se você se remontar um pouco ao passado, é assim. E o que está dizendo este ignorante do Evo Morales? [...]” (Entrevista de Felipe Quispe. La Paz, abril/2013).

Também:

“Todos estes dias temos escutado sobre o mar, o mar, o mar... Uma das coisas que Fausto Reinaga expunha nitidamente é que o mar nunca deixou de ser nosso, o mar é nosso. Para o aymara é o seu mar, para o quéchua é o seu mar, porque os nossos povos tinham o seu mar. Então, certamente o governo que temos, apesar das mudanças, apesar de tudo isso, ainda não chegou nem perto do que propôs Reinaga [...]” (Hilda Reinaga, Universidad Pública de El Alto, março/2013. Colóquio sobre Fausto Reinaga).

Esta tensão entre o nacional e o seu “outro”, representado pelo indígena, constituirá um reflexo da dualidade do mundo colonial e sua exacerbação, observados em maior ou menor grau na América Latina e que, em casos como o da Bolívia, aparecerá como uma constante. Não impunemente, o tema da descolonização encontrará eco nesta sociedade, ao contrário de outras no entorno regional, que refletirão de maneira mais acabada a coesão associada ao nacional, fazendo da descolonização uma luta marginalizada, identificada a determinados grupos, ainda que não menos importante. Isto, porém, não impediu que teóricos de distintas partes do continente capturassem a perenidade da diferença colonial. Assim, Casanova afirma que a “comunidade indígena é uma colônia no interior dos limites nacionais” (2009; 96), cujas relações são marcadas pelo racismo, pela exploração dos comunários e por uma interação entre o que o autor aponta como civilizações distintas, ideia próxima à noção de “multisocietal”, discutida por Tapia em relação à sociedade boliviana⁵². Posteriormente, na tentativa de

⁵² Tapia, tomando como inspiração os escritos de Zavaleta Mercado, entende que a sociedade boliviana caracteriza-se não necessariamente por seu aspecto multicultural mas, sobretudo, pelo “multisocietal” na medida em que, num mesmo território, co-existem sociedades que correspondem a civilizações distintas e, desse modo, a concepções de mundo também distintas. Na

aprimorar suas proposições, o teórico irá centrar sua investigação na face econômica do colonialismo interno, a qual ele atribuirá um caráter estrutural e que, articulada com o histórico de constituição e internacionalização do capital, promoverá uma renovação das formas de dominação. Por meio do econômico, Casanova sugere, então, a necessidade de se repensar o colonialismo interno relacionando-o a dimensões múltiplas do fenômeno colonial, ao mesmo tempo em que minimiza a presença da dupla etnia-cultura, do fator racial, tão relevantes para o caso boliviano, nesta complexa relação.⁵³

Entretanto, sua contribuição reside no fato de, como revela o trecho acima, o autor ter trazido a fronteira para dentro dos limites nacionais, possibilitando sua inserção num debate mais amplo, no qual a descolonização formal e o colonialismo interno representaram o estabelecimento de uma dupla fronteira: uma internacional, que separava as populações indígenas pertencentes a uma mesma etnia; outra que dividia internamente indígenas e não-indígenas, representando um limite que, em nossa abordagem, não se resume à demarcação geográfica, abarcando também o aspecto temporal e intersubjetivo, em outras palavras, a diferença colonial. Ambas as fronteiras reproduzem de maneira mais radical a divisão subjacente e necessária para sustentar as relações de dominação. O primeiro caso, amplamente discutido pelos acadêmicos e no âmbito dos diversos movimentos indígenas, não consistirá no foco de nosso exercício. Ao contrário do que muitos esperariam para um trabalho na área das Relações Internacionais, nos concentraremos no segundo fenômeno, tendo em vista nossa proposta de promovermos um “retorno ao local”, onde os acontecimentos estão estreitamente relacionados às demais esferas e serão absorvidos nas demandas e denúncias dos grupos indígenas para além dos limites estatais. E, assim como o colonialismo, que adquiriu particularidades de acordo com o contexto, região, período e administração pela metrópole, também o colonialismo interno desfrutará de características próprias, segundo não apenas o “passado” colonial como também a dinâmica assistida em cada Estado. Ao mesmo tempo, sua manifestação em distintas regiões poderá guardar semelhanças entre si. Trata-se, portanto, de uma questão eminentemente local e, simultaneamente, multidimensional.

Bolívia, o autor identifica três tipos de civilização: agrária, moderna e nômade. Ver Tapia (2006), *Ibid.*

⁵³ Ver Casanova (2006), “Colonialismo Interno [Una Redefinición]”.

Em seu estudo sobre a Bolívia, Silvia Rivera ressalta não o econômico, mas o racial (em seu aspecto cultural e biológico) como estruturante das relações coloniais e que, como tal, assumirá papel primordial na dinâmica daquela sociedade nacional. Neste sentido, a socióloga desenvolve a tensão entre raça e classe, tratada por Stavenhagen, para quem o caráter colonial das relações no México dos anos 60 ainda se sobrepunha ao classista⁵⁴. Outro ponto relevante é que, justamente pelo foco de sua obra e também por ser elaborada nos anos 90, a autora está ciente das peculiaridades relativas ao caso boliviano e que envolvem, entre outras questões, o fato de a população indígena ter migrado paulatinamente para as grandes urbes, implicando em mudanças na própria subjetividade de seus descendentes. Como grande parte das investigações publicadas no país, a de Rivera concentra-se no altiplano e vales, o que, embora sinalize uma falha em relação à dinâmica assistida no Oriente, não compromete seu argumento central, bem como suas noções conceituais. Entre estas, destacamos as expressões “horizonte colonial” e “colonialismo interno”, as quais assumem caráter co-constitutivo, ainda que não consistam em equivalentes ou não se resumam uma à outra. Vejamos como a autora constrói sua narrativa.

Para Rivera, a sociedade boliviana possui no fator colonial o fundamento de suas relações, não obstante os diversos momentos históricos e as mudanças observadas no país ao longo de sua formação. Isto encontra explicação na noção de “horizonte” que, diferentemente de um período delimitado, permite ao colonial atravessar a história e, ao fazê-lo, subverter um “anacronismo” associado à compartimentação do tempo. Ao sobrepor-se ao horizonte liberal e ao populista, identificados ao período pós-independência e à Revolução de 52, respectivamente, a perenidade do colonial evidencia uma coexistência temporal e de modos de vida, justamente o contrário do observado na cosmologia Ocidental-moderna, conforme interpretada por Fabian. Neste sentido, rompe-se o mito discursivo que atesta a superação de um período histórico pelo seguinte e sugere uma linearidade que não encontra lugar neste cenário o qual, apesar da descolonização formal, segue marcado pelo exercício de uma lógica pertinente ao colonialismo. Rompe-se, igualmente, o mito sobre o Estado-nação como uma unidade homogênea e, em especial, como uma folha de papel em branco onde as elites nacionais buscariam

⁵⁴ Ver Stavenhagen (1965), “Classes, Colonialism, and Acculturation. Essay on a System of Inter-Ethnic Relations in Mesoamerica.”

livrar-se do passado colonial ao mesmo tempo em que mantinham sua estrutura. Dessa maneira, o mundo republicano irá singularizar-se não pela separação rígida entre as esferas “colonial”, “liberal”, “progressista”, ou por quaisquer outras que possamos identificar, mas pela interseção entre as mesmas, de forma que a primeira assume um caráter basilar nas relações sociais, constituindo o que a historiadora denomina como “colonialismo interno”:

“[...] na contemporaneidade boliviana opera, de forma subjacente, um modo de dominação sustentado em um horizonte colonial de longa duração, ao qual se articularam – mas sem superá-lo nem modificá-lo completamente – os ciclos mais recentes de liberalismo e populismo. Estes horizontes recentes conseguiram tão somente refuncionalizar as estruturas coloniais de longa duração, convertendo-as em modalidades de colonialismo interno que continuam sendo cruciais na hora de explicar a estratificação interna da sociedade boliviana, suas contradições sociais fundamentais e os mecanismos específicos de exclusão-segregação que caracterizam a estrutura política e estatal do país e que estão na base das formas de violência estrutural mais profundas e latentes” (1993, p. 30).

O trecho acima condensa a proposta da autora que, ao utilizar-se da idéia de “horizonte colonial” e sua sobreposição aos demais, permite-nos pensar a permanência do primeiro para além do período populista, abarcando o neoliberal e, em última instância, o momento mais atual, pautado por uma retórica descolonial e de ruptura em relação aos momentos anteriores. Neste sentido, ao identificar nas medidas políticas em tempos distintos a refuncionalização da lógica e de práticas coloniais, a historiadora atenta para o fato de, não obstante as formas que assume, a essência do mundo colonial persistir no dia-a-dia da sociedade boliviana, sendo reproduzida por seus integrantes. Esta perenidade da mentalidade colonial está intimamente vinculada à introjeção da mesma, o que faz da intersubjetividade um fator poderoso, constitutivo do comportamento dos atores na medida em que, para além do material, este reflete também a questão racial e os pares binários associados à mesma. Lembremos que a raça, enquanto uma categoria que engloba o cultural e o biológico, é enquadrada pelo discurso dominante de modo a legitimar a segregação e a dominação, consistindo na estrutura do mundo colonial. E, sobreposto ao econômico, o racial atuará de modo a delimitar quais atores desempenharão determinadas atividades e, principalmente, quem desfrutará dos privilégios os quais, num primeiro momento, estão associados ao “ser branco”.

Este quadro irá paulatinamente estruturando-se de acordo com as gradações entre os dois pólos iniciais – brancos e indígenas, representando o topo e a base da pirâmide social, respectivamente, na qual o negro escravo ocupará a posição mais inferiorizada. Entre estes dois extremos encontram-se tantas outras classificações, exploradas por Castro-Gómez em seu trabalho sobre o colonialismo interno em Nova Granada e que estão para além do mestiço (mais próximo ao branco/espanhol/criollo) e do cholo (indígena que se urbaniza), frequentemente apontadas pelos teóricos bolivianos⁵⁵. Mas a questão a ser destacada aqui é que, na dinâmica colonial, o comportamento social reflete esta interseção entre a atividade econômica e a vinculação racial bem como a absorção do pensamento que confere significado a esta relação. Assim, aqueles que ocupam determinada posição comportam-se de maneira a inferiorizar aquele localizado em um estrato imediatamente abaixo ao seu na escala social e assim por diante, estabelecendo um mimetismo que corrobora a assimetria das relações naquela sociedade e a lógica subjacente às mesmas. A isto, Rivera denomina de “cadeia de relações de dominação colonial”, algo tocado por outros pós-colonialistas, como Nandy, para quem, diante do cenário inexorável que assola a vida na colônia, este mimetismo refletiria um mecanismo de defesa do colonizado.

Também Memmi associa este cenário ao que define como “a pirâmide dos pequenos tiranos”, “cada um, sendo socialmente oprimido por alguém mais poderoso que ele, sempre encontra outro menos poderoso contra quem possa se apoiar, convertendo-se em um tirano” (1991, p.17). E é contra esse menos poderoso que será levada adiante a sua inferiorização, negação, segregação, discriminação por aquele que também é discriminado, inferiorizado, porque, ainda que possua riquezas e seja cultural e biologicamente mais próximo ao “branco”, nunca o será de fato. Por isso, o elemento cognitivo desponta como crucial pois, em nossa interpretação, a permanência do horizonte colonial explica-se não só pela formulação de medidas institucionais com vistas a manter a assimetria entre os estamentos mas, sobretudo, pela interiorização desta lógica e pela alienação associada à mesma. Por isso também, embora esta alienação não tenha sido

⁵⁵ Em sua obra, Castro-Gómez oferece uma tipologia utilizada na Nova Granada do século XVIII, na qual se encontram mais de quinze classificações de acordo com a mescla entre as raças e seus descendentes. Assim, tem-se o mestiço como o produto da mistura de espanhol com indígena, *castizo* para a mescla de mestiço com espanhola, *morisco* para a de mulato com espanhola, e assim por diante. Ver Castro-Gómez (Ibid.), pp. 74-75.

suficiente para assegurar à elite a manutenção de seus privilégios indefinidamente – pois assumir o contrário equivaleria encobrir todo o histórico de resistência nas sociedades coloniais (na boliviana, em especial), subestimar o colonizado e ignorar os paradoxos intrínsecos ao projeto colonial – a mesma mantém-se viva no imaginário de muitos, inclusive entre os diversos grupos indígenas, que reproduzem esta inferiorização entre si em meio a disputas de poder junto ao Executivo e por terra/território. Disto trataremos no capítulo 4. Contudo, devemos asseverar que a mesma lógica que embasa este quadro específico também se aplica ao branqueamento enquanto uma estratégia de poder e de sobrevivência em meio à exploração e ao complexo de inferioridade que marcam a vida do colonizado e que Fanon experimentou durante os anos que permaneceu na Martinica e na França. Por isso, a promoção de casamentos inter-étnicos e a busca pelo clareamento facial – as quais mencionamos anteriormente – não consistem em exemplos isolados, senão expressões distintas de um mesmo fenômeno, mais amplo e que promove uma graduação artificial entre os participantes deste mundo maniqueísta de acordo ao binômio superioridade-inferioridade e seu equivalente colonizador-colonizado⁵⁶.

As considerações expostas até o momento parecem sugerir que este círculo vicioso não se encerra, portanto, a partir das mudanças introduzidas com a chegada de Morales à Presidência e a fundação do Estado Plurinacional. Neste sentido, é plausível cogitarmos que este acontecimento sem precedentes na história boliviana vai acompanhado de medidas, as quais por um lado promovem um transtornar da ordem anterior, mas, por outro, reproduzem os mecanismos de segregação que, no decorrer da república, foram descolando-se de sua face abertamente excludente e adotando a capa da “inclusão excludente”. Todavia, precisamos salientar que um mecanismo não anula o outro, ambos podendo ser empregados em um mesmo período histórico, ou durante uma mesma administração governamental, reforçando-se mutuamente. Este seria o caso, por

⁵⁶ Em “Black Skin, White Masks”, Fanon (2008) explora a introjeção da inferioridade pelo colonizado, o que explicaria suas tentativas de aproximação a tudo o que representa o colonizador e a metrópole na medida em que o primeiro encarnaria um “desejo de ser branco”. Ademais, tal situação espelharia uma neurose, que se traduz no dilema do oprimido entre a busca pela liberação e, simultaneamente, a permanência de um fascínio em relação ao seu opressor, a algo também tratado por Memmi e Nandy. Segundo Fanon, esta mentalidade colonial seria verificada igualmente na relação entre os colonizados pertencentes a regiões distintas do mundo, como no caso de muitos antilhanos os quais, ao se pensarem mais evoluídos que seus homólogos africanos, reproduziriam a escala do mundo colonial racista.

exemplo, do neoliberalismo, cujas medidas no plano político procuraram promover uma inclusão sob o manto de um multiculturalismo em sua versão estatal e, paralelamente, uma franca exclusão no âmbito econômico. Aqui, já nos referimos à exclusão escancarada do pós-independência e da “inclusão excludente” vigente no período populista através da ênfase no nacional e da promoção da cidadania. Cabe a nós discorrermos brevemente sobre o período neoliberal, tendo em vista que o mesmo será resgatado ao longo deste trabalho.

Como mencionamos anteriormente, as medidas neoliberais começaram a ser introduzidas na Bolívia a partir de meados dos anos 80, paralelamente à redemocratização e à reforma na estrutura do Estado, inserindo-se num panorama de ampliação das instituições liberais pelo mundo. No plano local, esse reforço entre o político e o econômico traduziu-se em acontecimentos diversos. No primeiro âmbito, a liberalização foi sentida na concentração de poder no Executivo, atribuindo-lhe prerrogativas legislativas. O fenômeno, conhecido como hiperpresidencialismo, permitia ao presidente governar por meio de medidas provisórias ou, no caso boliviano, através de decretos (os Decretos Supremos), algo presente até os dias atuais. Ademais, a ênfase na face liberal das instituições correspondia à promoção da inclusão, seja através do ajuste de leis já existentes ou da elaboração de novas normativas. Entre estas, destacamos a Lei de Participação Popular (Lei 1551), promulgada no primeiro governo de Sánchez de Lozada, em 1994, e que reconheceu como municípios povoados rurais, compostos majoritariamente por indígenas, abrindo a possibilidade dos mesmos ocuparem cargos locais. Mas se por um lado a lei promoveu uma abertura democrática, por outro, a mesma o fez de acordo com as normas liberais do Estado-nação, excluindo as autonomias indígenas e associando a ocupação dos cargos à vinculação partidária. Neste sentido, a integração ocorreu, novamente, por meio de uma homogeneização no âmbito político, cujas instituições e os postos mais altos na hierarquia do Estado mantinham-se primordialmente nas mãos da elite branco-mestiça.

Já no campo econômico, seguindo o receituário dos organismos internacionais, como o Banco Mundial, as políticas neoliberais englobaram a capitalização das empresas públicas, algumas em setores estratégicos, atrelando a privatização à criação de fundos de pensão, responsáveis por 50% de suas ações; o surgimento de agências reguladoras; a precarização do trabalho; o fechamento das

minas, o qual agravou o enfraquecimento do movimento operário; o aumento do custo de vida e o empobrecimento da maioria dos bolivianos, asseverando o abismo em relação à elite, entre outros fatores. No que diz respeito aos hidrocarbonetos, a *Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos* (YPFB) teve seu papel extremamente reduzido na medida em que a cadeia de produção (composta pela exploração, prospecção, refino, transporte, comercialização), passava a ser assumida pelas transnacionais, atuando sob os contratos de *joint ventures*. Ainda, a nova legislação estipulava a reversão para o Estado boliviano de 50% dos *royalties* para as reservas já existentes e de apenas 18% para aquelas que fossem descobertas, num país altamente dependente da exportação do gás natural⁵⁷.

Este panorama, que repercutiu numa crescente insatisfação popular e na mobilização da sociedade civil organizada, alcançou o seu ápice no segundo governo de Lozada, com o aumento dos impostos, a privatização dos serviços de água em El Alto e o desenho de um projeto de exportação do gás natural através do Chile para os EUA. Tais medidas consistiram em detonantes de um sem-número de manifestações, que persistiram mesmo após a renúncia do presidente. Durante o governo de seu sucessor, Carlos Mesa, o país foi palco de cerca de 800 enfrentamentos num período de 20 meses⁵⁸. Entre os mais relevantes, ressaltamos a Guerra da Água – cinco anos após a onda de protestos desencadeada em Cochabamba pelo mesmo motivo, a qual abordaremos no próximo capítulo – e a Guerra do Gás, esta última, em especial, assumindo contorno extremamente violento e com forte repressão estatal. Desse modo, o período neoliberal congrega as duas formas de exclusão mencionadas acima em episódios que, embora aparentemente divorciados, fazem parte de um só quadro. Mesmo o que poderíamos vislumbrar como uma ampliação da cena democrática consiste, na verdade, em mais um modo de absorver a diferença sem reconhecê-la posto que sua implementação obedece a moldes exclusivamente liberais. Além disso, este processo convive com a manutenção da segregação pelo uso da força, como destacamos.

Por fim, salientamos que a permanência do colonial no âmbito institucional formal sucede paralelamente ao seu exercício na rotina da sociedade, como apontado previamente. Este ponto assevera nossa percepção de que a

⁵⁷ Ver Alexandre (2006), “A política boliviana de nacionalização do petróleo e gás”.

⁵⁸ Idem (2007), “Bolívia: instabilidade política e dificuldade de inserção regional”.

descolonização se desenrola não apenas em relação ao internacional, representado pelas transnacionais e pelos Estados Unidos enquanto o bastião do neoliberalismo, ambos funcionando como a figura do “inimigo”, capaz de unir momentaneamente uma sociedade fragmentada. A descolonização trata-se, sobretudo, de um processo no e a partir do plano interno, do “nacional”, do próprio tecido social boliviano, envolvendo todos os seus integrantes e, principalmente, aqueles que foram sistematicamente marginalizados, não obstante as medidas de “inclusão” em que se inseriram: estamos nos referindo aos camponeses e indígenas, identidades que por muito tempo foram tratadas como sinônimos. Daí, diversos autores no país atribuírem ao último, em particular, uma espécie de “vanguarda revolucionária”⁵⁹, algo que será reproduzido pelo governo Morales e que, na verdade, encobre uma série de contradições neste mesmo ator coletivo. Com efeito, o papel do indígena explica-se pelo fato deste representar a figura do colonizado, duplamente dominado e explorado, algo apontado também por Fanon, o que não equivale a desconsiderar sua heterogeneidade e a complexidade das relações no cenário boliviano, pautadas por uma crescente mudança sócio-econômica e pelo rearranjo das forças políticas. Por enquanto, as questões que discutimos até o momento parecem ser suficientes para avaliarmos nossos dois casos subseqüentes, os quais contribuirão para traçarmos um panorama sobre a descolonização naquele país, enfatizando o período compreendido pela emergência de Morales à Presidência e o primeiro governo sob as normas do Estado Plurinacional.

2.4. Conclusão

Neste capítulo procuramos mapear o debate teórico e, sobretudo, pensá-lo em relação ao cenário boliviano de modo que, a partir da incorporação de fatos históricos, possamos vislumbrar como este arsenal nos ajuda a entender o processo de descolonização contemporâneo. Neste ponto utilizamo-nos de perspectivas e campos de estudo distintos, articulando discussões que, embora calcadas em disciplinas variadas, possuem como ponto de inflexão a alteridade. Esta consiste num tema fundamental para se compreender as relações de

⁵⁹ Ver Raúl Prada (2012), “La guerra de la madre tierra” e Rafael Bautista S (2012), “El 18 de Brumario del “Kananchiri””.

dominação e resistência no mundo colonial uma vez que tal dinâmica envolve a presença e o asseverar da diferença, seja como garantia para a manutenção de privilégios decorrentes da assimetria de poder para o colonizador, seja como meio para a conscientização do colonizado, transformando esta diferença negativa em fonte de poder. De todos os modos, o enquadramento da diferença enquanto algo natural ou autêntico, procurando dotar o discurso daqueles que o reproduzem de legitimidade, demonstra como a mesma funciona como um campo de disputas, ora para a mudança, ora para a contestação das regras do jogo colonial.

Em ambos os casos, o fator “biológico-cultural” associado à da idéia de raça na região permanecerá como uma constante a ser evocada nestes discursos, como um reflexo do colonial ao mesmo tempo em que se mostra em interseção com as singularidades cosmológicas em que são produzidas. Neste sentido, a diferença colonial entendida como uma fronteira simboliza o lugar não só das possibilidades, mas também das contradições. Outra questão refere-se ao fato de as relações discutidas neste trabalho serem perpassadas pela violência enquanto um elemento estrutural e que cruzará dimensões diversas daquele mundo para além do uso da força física, apresentando-se, igualmente, como uma violência discursiva e psicológica, todas elas introjetadas e rotinizadas por seus integrantes, sinalizando uma tensão intrínseca à dinâmica colonial e que se reflete na descolonização. Nos capítulos que se seguem buscamos, através de casos específicos, analisar a interação desenvolvida no tecido social boliviano, nas alianças articuladas entre governo e organizações sociais e entre as últimas, colocando-as em perspectiva. Ainda, observamos as estratégias utilizadas por ambos os lados bem como a questão intersubjetiva presente entre os atores, considerando a perenidade e reinvenção do colonial em meio aos esforços empreendidos com vistas à liberação. Por fim, assinalamos o transbordar dos acontecimentos locais e sua constante interface com outros planos de atuação, conferindo-lhes caráter plural.