

3. Narrativas sobre o Suma Qamaña/Viver Bem: entre modos de vida e disputas de poder.

Bom Viver/Sumak Kawsay, Viver Bem/Suma Qamaña, “economia solidária”. Esses são alguns dos termos que têm suscitado, ao longo da última década, o interesse de uma gama diversificada de teóricos, cujos objetivos oscilam entre a busca por uma alternativa ao desenvolvimento, ou mesmo a emergência de um “outro pensamento” capaz, epistemologicamente, de colocar em xeque o modelo vigente de “civilização”. Nesse sentido, seja enfatizando sua potencialidade enquanto um modelo econômico singular, em contraposição às políticas e programas calcados nas metas de desenvolvimento e crescimento econômico, ou partindo do argumento de que tal modelo distinto encontra seu fundamento numa epistemologia “outra”, as expressões acima encontraram na literatura de resistência à ordem atual um campo de possibilidades.

Por um lado, possibilidade para romper um isolamento territorial, sendo catapultadas por acadêmicos, em sua maioria estrangeiros que atuam nas universidades americanas e européias, a outros planos para além do local. Alcançam, desse modo, visibilidade e, por vezes, reconhecimento, liberando-se do rótulo negativo de “tradicional” enquanto sinônimo de “não-científico”, cuja lógica não seria condizente com a racionalidade requerida pelos postulados ontológicos e epistemológicos da ciência moderna. Possibilidade também para lograr um outro posicionamento dentro das próprias sociedades nacionais, angariando, ainda, uma posição menos marginal para aqueles que o produzem localmente e que ocupam o epicentro de tal discurso na condição de atores: os povos indígenas. Assim, paralelamente à produção de conhecimento pelos indígenas e sua incorporação nas práticas discursivas de teóricos não-indígenas, o Bom Viver/Viver Bem encontra na literatura de resistência um espaço para posicionar-se para além das margens e, nessa movimentação, fortalecer o indígena enquanto sujeito desse discurso.

Por outro lado, essa relação não ocorre de maneira unilateral. Se sua recorrência nos trabalhos de teóricos estrangeiros tem o caráter de “informar” e empoderar os indígenas, que se apropriam de conceitos utilizados e pensados por estes mesmos teóricos, as produções dos intelectuais indígenas também

funcionam de modo a legitimar a literatura da resistência. Assim, a centralidade do Bom Viver/Viver Bem não ocorre simplesmente pela novidade que anuncia em si, mas também por articular-se com o comprometimento ideológico destes teóricos não-indígenas com as lutas de contestação, dotando-lhes de um arsenal poderoso para validar suas teorias. Neste sentido, como um princípio-chave da discursividade, o Bom Viver/Viver Bem não surge apenas como um discurso de denúncia às representações da ordem dominante: corresponde a um campo de disputas teórico-políticas entre seus proponentes e seus críticos, e mesmo entre os primeiros, envolvendo indígenas e não-indígenas em ambos os casos. Ainda, reflete embates que não estão apartados dos contextos locais em que são produzidos, como no caso boliviano, no qual o Suma Qamaña/Viver Bem assume destaque, sendo incorporado também pelo discurso governamental. Dessa maneira, o discurso em tela aponta para dinâmicas múltiplas: disputas de poder subjacentes, que ao mesmo tempo lhe impulsionam, fortalecem o indígena em sua “outredade” como ator político, portador da alternativa ao desenvolvimento, isto inserido, ainda, nas disputas locais, evidenciando uma relação constante e multidirecional entre discurso e prática. Mas em que consiste esse pensamento, tido como potencialmente transformador?

Neste capítulo, buscamos analisar o Suma Qamaña/Viver Bem, entendendo-o como *uma estratégia de poder*. Por um lado, uma estratégia de poder indígena que, na Bolívia, é elaborada por intelectuais aymaras. Sua crítica, pautada em torno do desenvolvimento, também se remete a uma temática “outra”, crucial para sua luta por resistência e reconhecimento dos movimentos indígenas: a construção de identidade, num contexto marcado historicamente por relações coloniais, calcadas na assimetria de poder, violência, exploração e sua articulação com a questão racial. Contexto este que, naquele país, vem sendo paulatinamente reconfigurado econômica, política e socialmente, possuindo entre seus exemplos a ascensão de uma “elite” aymara-quéchuas. Por outro lado, o Suma Qamaña/Viver Bem também representa uma estratégia de poder do governo Morales na medida em que a instrumentalização do discurso funciona de forma a legitimar as práticas da elite governante, que reedita projetos desenvolvimentistas e ações repressivas. Isto, num contexto externo marcado pela execução de uma agenda regional com vistas ao crescimento econômico, sobretudo, aliando políticas de distribuição de riqueza com a exploração dos recursos naturais. Simultaneamente, ao

instrumentalizar o Suma Qamaña/Viver Bem, o governo busca manter o apoio de parte das organizações indígenas e camponesas no país, criando um ambiente minimamente favorável à governabilidade.

Neste sentido, procuramos demonstrar que o “Suma Qamaña/Viver Bem”, enquanto uma estratégia de poder indígena aymara, é construído em relação a um contexto “doméstico” ainda marcado pelo colonialismo interno e por uma divisão entre seus proponentes. Tal divisão espelha não apenas um problema conceitual inerente ao discurso, mas uma fratura no movimento indígena no país, cujos integrantes sustentam diferenças ideológicas entre si e com o governo. No que se segue, discorreremos sobre o surgimento de tal discurso e seu lugar na literatura internacional sobre o Sumak Kawsay/Bom Viver. Ainda, debatemos seus mecanismos textuais e sua relação com a questão identitária indígena, principalmente aymara. Concluimos com uma análise sobre a incorporação do Suma Qamaña/Viver Bem ao discurso governamental enquanto uma estratégia de legitimação no âmbito nacional e internacional.

3.1. Narrativas sobre o Viver Bem: Suma Qamaña como Sumak Kawsay

O Suma Qamaña/Viver Bem consiste em uma das expressões encontradas na literatura acadêmica internacional sobre o surgimento de uma lógica “outra” própria do indígena andino e oposta à moderna, sendo apontada indiscriminadamente como o equivalente aymara do termo quéchua Sumak Kawsay/Bom Viver. Para além da tradução ao espanhol, ambos significam, grosso modo, “vida em plenitude”, indicando um processo dinâmico, uma vez que tanto “qamaña” quanto “kawsay” denotam uma relevância do “estar” como condição de existência⁶⁰. Nada simplesmente é: no grande tecido da vida (Pacha), formado pela complementaridade entre forças opostas (cósmicas e telúricas), tudo está conectado⁶¹. De acordo com esta lógica, o ser humano é apenas parte integrante de um todo, o qual engloba o plano material e sua manifestação em formas minerais,

⁶⁰ Qamaña é traduzido como “estar sendo” e Kawsay como “ser estando”. Ver Huanacuni (2010) “Vivir Bien/Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales” e Oviedo (2012) “Qué es el SUMAKAWSAY. Tercera Via: Vitalismo, alternativa al capitalismo y el socialismo”.

⁶¹ Pacha, em aymara e quéchua, significa vida. “Pa” indica o número dois, “paya”, e “cha” provém de “chama”, que denota força/energia. Anotações pessoais.

vegetais e animais, e o sobrenatural. Por isso, a existência implica uma busca constante por equilíbrio, harmonia entre as forças, entre o homem e a natureza, o que se expressa no modo de vida de povos chamados “ancestrais”, como os indígenas. Central neste modo de vida seria a prática de cerimônias, as quais estabelecem uma conexão entre os planos e orientam as relações sociais em comunidade. Expressão fundamental dessa relação simbiótica entre homem, natureza e cosmos, as cerimônias não se apartam, portanto, de outras atividades, como a produção econômica, embora venham sendo paulatinamente marginalizadas no cotidiano destes grupos, principalmente nos que migram para as cidades⁶².

Enquanto o Sumak Kawsay/Bom Viver é associado ao Equador, o Suma Qamaña/Viver Bem guarda relação com a experiência indígena na Bolívia, silenciando-se de modo geral as demais formas de vida, como no caso dos grupos indígenas que habitam a parte amazônica de seus respectivos países. Gudynas, ao discorrer sobre o “Viver Bem” enquanto uma alternativa ao desenvolvimento o equipara ao seu correlato quéchua, o qual ilustra o próprio título do texto. Recorrendo às definições de intelectuais indígenas e não-indígenas, o autor enfatiza a crítica ao progresso, consumo, crescimento econômico e a “outredade” presente nas distintas propostas, assim como seu potencial para a “descolonização de saberes” (2011, p.12), com vistas a estabelecer uma “plataforma compartilhada sobre o Bom Viver”. Isto embora reconheça que cada termo guarde suas particularidades culturais. Lander (2010) identifica-as a alternativas anticapitalistas, capazes de promover uma transformação civilizatória rumo à formação de sociedades que congreguem democracia, equidade e preservação da natureza.

Escobar (2012) menciona ambas as experiências políticas boliviana e equatoriana, concentrando-se no “Bom Viver” como representativo de uma ruptura epistemológica com a modernidade na medida em que se trata de um

⁶² Nestas comunidades indígenas, as cerimônias estão relacionadas ao calendário andino-amazônico, marcado pelos ciclos agrícolas. Consistem em atos de celebração à vida, caracterizados pela realização de rituais dirigidos pelos amawtas ou yatiris, seguidos de música, dança e, por vezes, da participação dos animais da comunidade. Muitos indígenas preferem utilizar a expressão “festa-cerimônia”, por entenderem como um conceito mais fidedigno, o que também sugere um esforço por recuperar sua cultura e explicá-la por si mesmos, recobrando, desta maneira, um sentido de agência.

conhecimento que logrou conservar sua “outredade” apesar das práticas colonizadoras, mantendo-se às margens dos discursos dominantes. Fortemente influenciado pelas análises de autores “decolonialistas”, como Mignolo, Dussel e Quijano, Escobar situa o “Bom Viver” como uma racionalidade distinta, cuja crítica ao desenvolvimento e ao modo de vida moderno-ocidental guardaria um potencial transformador para a humanidade, com vistas à descolonização de mentes e práticas e, assim, da construção de um projeto que supere o desenvolvimento. Catherine Walsh (2010) também detém sua investigação no “Bom Viver”, o qual descreve como “um sistema de conhecimento e de vida baseado na comunhão dos homens e da natureza e na totalidade espacial-temporal-harmônica da existência. Ou seja, na necessária inter-relação de seres, conhecimentos, lógicas e racionalidades de pensamento, ação, existência e vida” (2010, p.18). De maneira similar aos demais autores, a análise de Walsh tem como parâmetro as possibilidades de construção de uma nova forma de desenvolvimento distinta ao que entende como o modelo ocidental, este baseado nas noções de progresso, crescimento econômico e civilização.

Já Enrique Dussel⁶³, estabelece uma distinção entre o “Bom Viver” e o que entende como “viver bem”. Enquanto o primeiro encerraria um postulado teórico ético-político diante do eurocentrismo assistido não apenas na vida cotidiana, mas no campo acadêmico, o “viver bem” estaria relacionado a uma questão empírica, a saber, a modos de vida diversos no mundo. O “Bom Viver” implicaria, por conseguinte, um “dever”, uma noção normativa associada à vida comunitária e a uma cosmologia outra, oposta ao conhecimento científico moderno, que marginaliza as narrativas indígenas atribuindo-lhes a ideia de mito. O termo consistiria numa concepção “econômico-ecológica”, uma alternativa ao modelo capitalista vigente, capaz de transcender a modernidade, em outras palavras, de se atingir uma “transmodernidade”, uma nova era na humanidade. Ademais, o conceito suporia algo “não-jacobino” em suas palavras, já que o revolucionário teria perdido seu sentido, devendo ser re-simbolizado.

Boaventura de Souza Santos, por sua vez, caracteriza o termo como exemplo de uma cosmovisão ancestral indígena, distinta da ocidental. Seria compatível com sua definição de “epistemologia do sul”, própria de povos

⁶³ Palestra proferida durante Primer Encuentro del Buen Vivir, março/2012. Disponível em: http://memorias-encuentrodelbuenvivir.blogspot.mx/2013/10/blog-post_3642.html

subalternizados, os quais tiveram seus conhecimentos silenciados e marginalizados pela modernidade. Posteriormente, Souza Santos utilizará a expressão “Socialismo do Bom Viver”, adaptando o termo à sua conceituação de Ecologia dos Saberes, isto é, um debate entre duas cosmovisões, objetivando o estabelecimento de um pensamento “pós-abissal”, híbrido⁶⁴. Nesse sentido, o Socialismo do Bom Viver refletiria uma “mistura de saberes, saber ancestral com o saber moderno, eurocêntrico, progressista” (2010, p.7), estando em conformidade com a inclusão do Sumak Kawsay/Bom Viver nas normativas do Estado-nação. A expressão também condensaria uma transição do capitalismo ao socialismo e do colonialismo à descolonização, as quais o autor identifica como coexistentes na América Latina, o que confirmaria sua hipótese.

Para Souza Santos, a mudança social seria precedida por ambas as transições, inscrevendo-se, assim, em seu entendimento de superação da modernidade, processo pautado pela tensão entre regulação e emancipação social. Neste sentido, a recuperação de saberes considerados locais seria crucial para se impulsionar uma globalização contra-hegemônica e a formação de um cosmopolitismo subalterno, a partir de um diálogo entre culturas, uma relação simétrica entre seus participantes, envolvendo múltiplas dimensões. Este diálogo, inscrito em sua concepção de “sociologia das ausências”, torna-se factível na medida em que entendemos que todo e qualquer saber, científico e “tradicional”, guarda um caráter incompleto, possibilitando a construção de um pluralismo epistemológico e de medidas propositivas. Esta concepção possibilitaria, igualmente, um diálogo entre formas de conhecimentos, a construção de futuros possíveis, de alternativas evidenciando uma “sociologia das emergências”⁶⁵.

A preponderância do “Bom Viver” nas análises dos autores não-indígenas e estrangeiros deve-se a motivos diversos, entre estes, a incorporação do conceito à Carta Constitucional do Equador. Tal fato consistiu em um acontecimento sem precedentes na região, o reflexo (pelo menos num primeiro momento) de um reconhecimento do indígena enquanto sujeito político após séculos de exclusão e de intensas mobilizações ao longo dos anos 90. Tais mobilizações, que contribuíram para a queda de diversos presidentes da República, evidenciaram a

⁶⁴ Ver Sousa Santos (2009), “Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”.

⁶⁵ Idem (2008), “Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria”.

capacidade de organização e a força política que adquiria o movimento indígena naquele país, despertando a atenção dos pesquisadores e servindo de inspiração para outros movimentos indígenas nos Andes⁶⁶. Ademais, devemos ressaltar a ampla presença destes movimentos, entre estes o equatoriano, nas várias edições do Fórum Social Mundial⁶⁷, as quais também contaram com a participação de intelectuais estrangeiros, criando um espaço para o intercâmbio de ideias e o estreitamento de vínculos entre estes atores. Nesse sentido, o Fórum teria constituído um espaço privilegiado, permitindo a proliferação de um ativismo transnacional, como nos indicam Keck e Sikkink e, sobretudo, a formação de uma “comunidade epistêmica”, a saber, de uma rede transnacional de especialistas que compartilham conhecimentos específicos sobre determinado tema⁶⁸. Este ponto será aclarado mais adiante, quando analisarmos a utilização do *Suma Qamaña/Viver Bem* pela administração Morales.

O interesse no “Bom Viver” enquanto um tema de pesquisa não está apartado, portanto, de uma dinâmica político-social multidimensional, abarcando ações para além do local e do nacional, e que encontram nos teóricos um aliado para o movimento, um mediador que contribuirá para projetar o termo, “traduzindo-o” ao ambiente acadêmico internacional⁶⁹. Ainda, serve como confirmação de hipóteses previamente desenvolvidas nas formulações teóricas destes autores estrangeiros. Desse modo, o “Viver Bem” foi assumindo uma posição secundária na literatura sobre o tema, muito embora a Bolívia concentre uma gama de intelectuais indígenas que fomentam o debate em tela, situação distinta à assistida em solo equatoriano, onde a maioria das publicações referentes ao “Bom Viver” cabe aos intelectuais não-indígenas e críticos ao

⁶⁶ Entre os autores que se ocuparam do tema, ver os trabalhos de Yashar (2005), “Contesting Citizenship in Latin America – The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge” e Van Cott (2005), “From Movements to Parties in Latin America: the evolution of ethnic politics”.

⁶⁷ Entre as várias edições da revista *América Latina en Movimiento*, é possível encontrar algumas que fazem alusão direta entre o tema do *Viver Bem* e os encontros do Fórum Social Mundial. Ver, em especial, os números 457 e 452.

⁶⁸ Ver Keck & Sikkink (1998), “Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in international Politics”. Sobre o termo “comunidade epistêmica”, Haas salienta as seguintes questões em sua definição: um conjunto compartilhado de crenças normativas e causais sobre determinado domínio do conhecimento, de noções de validação deste conhecimento, além de um conjunto de práticas aplicados à resolução de problemas. Ver Haas (1992), “Epistemic Communities and International Policy Coordination”.

⁶⁹ Para saber mais sobre o papel do mediador (*broker*), ver Tarrow & McAdam (2005), “Scale Shift in Transnational Contention”.

desenvolvimento, como Alberto Acosta⁷⁰. Este teórico entende o “Bom Viver” como o equivalente a uma forma de economia solidária, passível de se construir um “novo regime de desenvolvimento” alternativo ao extrativista (2009). Em suas palavras:

“O desenvolvimento, melhor dizendo, um renovado conceito de desenvolvimento a partir desta perspectiva – apresentada por latino-americanos como Aníbal Quijano, Manfred Max-Neef, Antonio Elizalde, Jürgen Schuldt, José Luís Coraggio, entre outros – implica a expansão das potencialidades individuais e coletivas que devem ser descobertas e fomentadas. Não se trata de desenvolver a pessoa, a pessoa deve se desenvolver. [...] O Estado irá corrigir as deficiências do mercado e atuará como promotor do desenvolvimento nos campos que seja necessário. E se o desenvolvimento exige a equidade e a igualdade, estas só serão possíveis com a democracia – não como simples ritual eleitoral –, e com liberdade de expressão, como verdadeiras garantias para a eficiência econômica e o alcance do Bom Viver, caminho e objetivo por sua vez.

O Bom Viver, mais que uma declaração constitucional na Bolívia e no Equador, se apresenta, então, como uma oportunidade para construir coletivamente um novo regime de desenvolvimento, uma nova forma de vida” (2011, p. 141).

Apesar das distintas interpretações, o “Bom Viver” e o “Viver Bem” são entendidos em maior ou menor medida como representantes de um pensamento próprio dos indígenas, pautado pela relação harmônica entre o homem e a natureza e pelo sentido de comunidade, refletindo muitas das proposições divulgadas por estes povos e por sua intelectualidade. Ademais, grande parte das análises concentra-se na relação com o conceito de desenvolvimento, avaliando-se seu potencial como uma alternativa a este, ao capitalismo, e mesmo à lógica dominante ocidental. Aqui, não procuramos avaliar a possibilidade para uma alternativa ou sua constituição enquanto uma “epistemologia do sul”, e mesmo um “pensamento liminar”, que atestem uma ruptura epistemológica ou uma transição para tal. Interessa-nos, sobretudo, compreender as narrativas sobre o “Viver Bem”, especificamente, em um contexto pautado por uma retórica governamental que enfatiza a necessidade de descolonização paralelamente a práticas de resistência de grupos indígenas e à formação de alianças com os mesmos⁷¹. Para

⁷⁰ Esse fato nos é asseverado por Atawallpa Oviedo em conversa informal.

⁷¹ Ainda que muito do que se observe na Bolívia já tenha sido antecipado pelo contexto equatoriano - como, por exemplo, a formulação de um Plano Nacional de Desenvolvimento que instrumentaliza o Sumak Kawsay e o impulsionar de políticas de infraestrutura e extrativistas -, o primeiro país ainda conserva a retórica da descolonização, possuindo um presidente aymara em um país de maioria indígena. Isso embora os dados do último censo apontem para o decréscimo desta população de 60% para 40% em apenas uma década.

isso, faz-se *mister* distanciar-nos de uma disputa teórica⁷² e, assim, da criação de conceitos os mais diversos que, por vezes, nos impõem condicionantes prévios ao entendimento do “outro”, ou mesmo que deturpam as propostas deste “outro”.

Este seria o caso tanto de Acosta como de Souza Santos, cuja instrumentalização do “Bom Viver” marca uma postura que muitos indígenas consideram como característica de uma “intelectualidade de esquerda”. Em ambos os exemplos, a expressão seria absorvida de modo a legitimar um projeto em si não-indígena, transformando-a e estabelecendo um distanciamento de seu conteúdo original, fundamentalmente contrário ao desenvolvimento e apontado pelos indígenas como um novo paradigma, a saber, algo que se insere, mas não se resume a ideia de “alternativa”. No que tange este ponto, devemos salientar que, de maneira geral, os autores tratados neste trabalho, ao vincularem o “Bom Viver” e o “Viver Bem” às “alternativas ao desenvolvimento”, por vezes contribuem para o estabelecimento de *slogans* que os esvaziam politicamente e em seu conteúdo cosmológico em detrimento de uma solução para a crise civilizatória da humanidade, lembrando as palavras de Lander. Isso, ainda que se remetam aos contextos em que surgiram estes conceitos, ou mesmo à ideia de que representam um “outro modo de vida” ou de pensamento, tendo em vista a ênfase que depositam no caráter econômico e de ruptura com a ordem atual. Nesse sentido, ao se converterem em *slogans*, tanto o Sumak Kawsay quanto o Suma Qamaña, e suas traduções para as línguas latinas, são mitificados como “alternativas ao desenvolvimento/capitalismo próprias dos indígenas andinos”. Se por um lado isto potencializa sua projeção internacional, sua mudança de escala e visibiliza o movimento indígena, por outro consiste em uma expressão carente de maiores significados, quando não sujeita a modificações visando à construção de outros conceitos.

Com relação a Sousa Santos, a manipulação do “Bom Viver” evidencia não apenas uma tentativa de enquadrá-lo em sua teoria, como também sinaliza um comprometimento ideológico deste autor com as experiências no plano estatal. Daí, a ênfase no processo de formulação de normas, na qual o Socialismo do Bom Viver se insere como espelho de uma resistência que encontra no Estado o agente

⁷² Nesse ponto, refiro-me especificamente às discordâncias apresentadas entre Mignolo e Boaventura de Sousa Santos, evidenciando uma disputa por posições no seio da literatura pós-colonial centrada na América Latina. Ver Sousa Santos (2008).

propulsor de uma “mudança radical”, em suas palavras (2010, p. 4). Nesse sentido, Sousa Santos corrobora (pelo menos inicialmente) os projetos estatais equatoriano e boliviano, um paradoxo posto que os mesmos reproduzem e, por vezes, reelaboram os mecanismos de um colonialismo interno, da dominação direcionada a grupos que permanecem excluídos. Isto porque, para além do fato destes projetos serem observados já nos primeiros anos dos respectivos governos, mudanças normativas não necessariamente se traduzem na prática em si, espelhando um *gap* entre forma e substância. Já no caso de Acosta, um crítico às práticas extrativistas do governo de Rafael Correa, o Bom Viver (e o Viver Bem, incluído como sinônimo do primeiro) é absorvido de modo a dar origem a um “novo regime de desenvolvimento” estadocêntrico, já que cabe ao ente estatal a tarefa de regular o mercado e impulsionar o desenvolvimento, e em consonância com equidade, democracia, liberdade, termos liberais utilizados como mecanismos de expansão internacional de uma lógica de dominação⁷³. Em ambas as análises, o “Bom Viver/Viver Bem” é, portanto, “capturado”, num mecanismo empregado também na elaboração de normativas governamentais, como discutiremos mais adiante.

No que se refere às propostas do “pós-colonialismo” latino-americano ou “decolonialismo”, devemos salientar que na medida em que se posicionam como “novas” perspectivas dominantes dentro de um movimento de crítica, recriam e reforçam uma estrutura de divisão do conhecimento que *a priori* criticam, incorrendo no perigo de recolonizar o pensamento. Neste capítulo, buscamos, portanto, liberar-nos relativamente deste arsenal teórico a fim de entender esse “mundo outro” a partir do alcance de um encontro entre cosmologias distintas (não como uma tábula rasa, mas como nos indica Fabian), e não de uma estrutura que nos permita simplesmente encaixar o Suma Qamaña/Viver Bem em determinada formulação teórica, reproduzindo-a. Do mesmo modo, não nos ocuparemos em averiguar as possibilidades de uma transformação, situada frequentemente no futuro⁷⁴, mas em avaliar a formação dos discursos sobre o

⁷³ Ver Hindess (2008), “Sovereignty as Indirect Rule”. O autor centra sua análise na noção de soberania como um dos valores liberais cuja expansão funciona de modo a reproduzir, ainda que sob novas roupagens, as relações hierárquicas no sistema internacional.

⁷⁴ Sobre a ideia de transformação, esta consiste numa questão encontrada de modo frequente nas análises que buscam soluções para o global ou o internacional, situadas temporalmente no futuro, como nos revela grande parte dos trabalhos sobre “sociedade civil global”, ou sobre

Suma Qamaña/Viver Bem, a saber: como surgiram, em que condições, como se posicionam em meio à assimetria de poder, suas formas de instrumentalização, conforme nos sugere Foucault (2004), que aqui tomamos como uma inspiração.

Ainda, buscaremos analisar sua relação com a problemática identitária, que na literatura “decolonialista” é tratada em função da desconstrução da modernidade eurocêntrica. Nesse sentido, a formação da subjetividade moderna é entendida mediante a violência intrínseca à colonização de modo a demonstrar que a modernidade pressupõe uma relação entre colonizador e colonizado. Devemos lembrar que nesse marco analítico, a subjetividade é vinculada à hipótese de que a modernidade encontra na colonização hispânica sua primeira fase, marcando o desenvolvimento de uma lógica que perduraria até a atualidade e espelhando um projeto acadêmico que prioriza a inserção da América Latina nos debates pós-coloniais, mundializando-a. Não obstante suas contribuições, salientadas no capítulo anterior, ao centrar-se na desconstrução da modernidade e situar-se num momento histórico específico, tal esquema teórico exclui a relação mais contemporânea entre (ex)colonizador e (ex)colonizado, os mecanismos de introjeção deste último e seu comportamento na sociedade, fundamentais quando se entende a descolonização em termos processuais. Desse modo, mais relevante que entender as narrativas sobre o Suma Qamaña/Viver Bem mediante unicamente à perspectiva “decolonialista” sobre a subjetividade e a ruptura epistêmica, nos parece identificar e avançar na relação entre o fenômeno estudado e as perspectivas apresentadas na discussão teórica; ainda, em que medida os conceitos dos “decolonialistas” são absorvidos por tais narrativas, o que será observado principalmente no que se refere à retórica governamental.

Outro ponto relevante relaciona-se à caracterização do Bom Viver e Viver Bem na literatura. De fato, ambos os conceitos se fundamentam em culturas que compartilham modos de pensar e entender o mundo de maneira bastante similar, colocando em xeque as concepções modernas. Contudo, ao tratá-las como equivalentes, negligencia-se a experiência boliviana, subsumida ao Sumak Kawsay/Bom Viver, e assim, uma série de disputas políticas subjacentes às relações coloniais experimentadas naquele país. No caso do Suma Qamaña/Viver Bem, sua construção emerge num momento marcado pela resistência de

“cosmopolitismo”. Sousa Santos (2009) nos sugere a expressão “cosmopolitismo subalterno”, ao passo que Dussel (1993) nos traz o termo “transmodernidade”, tratado no nosso debate teórico.

organizações indígenas e camponesas às políticas de ajustes neoliberais, que levaram a um empobrecimento da sociedade de maneira geral, afetando de modo contundente sua base, formada por estes atores. Ainda, insere-se numa trajetória de formação de uma intelectualidade aymara, que emerge de maneira mais intensa a partir dos anos 70, com o crescente êxodo rural, procurando romper seu posicionamento inferior em uma sociedade racista que, uma vez na cidade, os relegava a trabalhos considerados “menores”, como o de empregada doméstica, artesão, entre outros.

3.1.1. Suma Qamaña e a questão identitária

As primeiras menções ao Suma Qamaña datam do início dos anos 2000, período de intensas mobilizações na Bolívia, muitas protagonizadas por indígenas, camponeses e cocaleiros. Em Cochabamba, este último grupo, aliado às *Juntas de Vecinos*⁷⁵, liderou as manifestações contra a privatização dos serviços de abastecimento de água pelo consórcio encabeçado pela multinacional Bechtel. Sob o nome de *Aguas del Tunari*, o qual elevou o preço das tarifas em mais de 50%, o consórcio atuava com a proteção legal da normativa 2029, que regulamentava a privatização do setor e representava para muitos uma ameaça de desestruturação do sistema de abastecimento comunitário, comum no interior do país. O governo boliviano procurava, assim, seguir à risca o receituário de políticas promovidas pelos organismos internacionais, entre estes o Banco Mundial. O episódio, conhecido como Guerra da Água, evidenciou a paulatina pauperização da sociedade e o crescente descontentamento com a implementação de programas neoliberais pelos sucessivos governos, sendo observado de modo similar na cidade de El Alto, em 2005.

Ainda, significou a ampliação da arena política para os cocaleiros, os quais deixavam paulatinamente a circunscrição local, no Chapare, avançando rumo à urbe e ao âmbito nacional, com sua institucionalização no Instrumento Político pela Soberania dos Povos, denominado posteriormente de Movimento ao Socialismo (MAS-IPSP). Sem nos determos no histórico de formação do partido,

⁷⁵ As “juntas” são formadas por vizinhos de um mesmo bairro. Em alguns casos, como durante a Guerra do Gás, em outubro de 2003, Mamani argumenta que podem se transformar em “microgovernos”, com autonomia e poder de decisão, colocando em xeque a governabilidade por parte das instituições do Estado. Ver Mamani (2005), “Geopolíticas Indígenas”.

aqui ressaltamos que a formação do MAS-IPSP, possuindo como seu representante máximo o líder cocaleiro Evo Morales, assim como a criação do Movimento Indígena Pachakuti (MIP), este ligado ao movimento indígena do altiplano, exprimiam a crise política em que se encontrava a sociedade boliviana: uma descrença nos partidos políticos tradicionais que, associada ao recrudescimento da situação econômica e da repressão aos protestos, implicou na derrubada de dois governos seguidos em menos de dois anos e na emergência do MAS como uma alternativa mais moderada, se comparado ao MIP.

Devemos salientar que, desde os anos 80, os cocaleiros da região cochabambina do Chapare já se destacavam pela resistência às políticas de erradicação forçada dos cultivos de coca, no que resultou em sucessivos confrontos com as forças policiais⁷⁶. Desde aquela época, com a restauração da democracia na América Latina, os governos bolivianos inseriram-se nos projetos de liberalização em voga na região, traduzindo-se não apenas nas reformas políticas e econômicas, mas também nos planos de combate ao narcotráfico. Dessa forma, o tripé neoliberal – que pressupunha a desregulamentação do mercado, a descentralização do Estado (simultaneamente à concentração de poder no Executivo, através da prerrogativa de criar medidas provisórias ou decretos) e a privatização – foi acompanhado por práticas que intercambiavam a erradicação forçada com a consensual, sendo recorrente a aplicação da primeira em detrimento da segunda. Associam-se a este fato as fracassadas tentativas de substituição do cultivo da coca por outros produtos menos rentáveis e/ou mais suscetíveis às variações de preço no plano internacional. Isso em um período marcado pelo “boom” da cocaína, que alimentava os mercados norte-americano, europeu, financiou projetos como os Contra da Nicarágua e tinha na figura do boliviano Roberto Suárez seu maior produtor mundial, cujo laboratório produzia cerca de uma tonelada diária da substância⁷⁷.

⁷⁶Entre os episódios mais conhecidos, destaca-se o “Massacre de Villa Tunari”, em 1987, quando a marcha cocaleira contra a promulgação da Lei 1008 foi reprimida e gaseificada pela UMOPAR (um dos grupos especiais vinculados à Força Especial de Luta contra o Narcotráfico). A Lei 1008, aprovada no ano seguinte, estabelecia regulamentos para o cultivo e a comercialização de coca, classificando as distintas regiões produtoras da folha. O Chapare enquadrava-se nesta classificação como “zona excedentária”, cuja produção excedia a demanda para o uso tradicional da coca, o que abria o precedente para as políticas de erradicação. Ver García Linera (2004) e Delgado & Gusmão (2007).

⁷⁷ Ver Levy (2012), “El Rey de la Cocaína. Mi vida con Roberto Suárez”.

No departamento de La Paz, o panorama de mobilização constante encontrava na figura do então Secretário Executivo da Confederação Sindical Única dos Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB), Felipe Quispe, *El Mallku*, sua liderança. Por meio dos chamados *bloqueos de caminos*, aliados por vezes ao uso de táticas de guerrilha, comunidades aymaras e quéchuas lograram isolar a capital administrativa do país em momentos distintos ao longo dos anos de 2000 e 2001. Entre as demandas, destacavam-se as críticas à Lei INRA, instaurada em 1996, denunciando o estado de abandono em que se encontravam os pequenos produtores e comunários, a miséria no campo, além da forte discriminação aos indígenas. A tais reivindicações poderiam ser somadas tantas outras, de acordo com o momento, como a crítica à Lei 2029, a defesa da coca como folha sagrada e do respeito ao meio ambiente, além do controle dos preços dos combustíveis.

Devemos ressaltar que, ao passo em que os conflitos foram escalando, as reivindicações também foram se ampliando, passando a englobar, além de seus pontos constantes, uma crítica à corrupção, aos partidos políticos tradicionais e, de modo geral, à estrutura colonial e racista sob a qual se fundou o país e que implicava um abismo entre duas figuras, cristalizadas nas práticas da sociedade boliviana: o indígena e o branco-mestiço. E será sobre essa diferença que será construída uma gramática de empoderamento e recuperação/revalorização da identidade por parte do indígena, reforçando-se uma separação entre o “eu” e o “outro”. Como assevera Pablo Mamani, os bloqueios das estradas se converteram em momentos excepcionais, cujas práticas contribuíram para desenvolver uma identificação comum entre seus participantes, reforçando e reconstruindo a identidade aymara, num primeiro momento, estendendo-se para seu correlato andino na medida em que os quéchuas foram incorporando-se às medidas de pressão. Referindo-se aos levantamentos de setembro de 2000 em Qalachala, no entorno do Lago Titikaka, que levaram à organização de um “quartel indígena” e contaram com a participação de comunários de diversas províncias do departamento de La Paz, não apenas da região do Lago, onde se concentra uma população de origem aymara, Mamani escreve:

“[...] Qalachala é o centro político e militar desta extensão do levantamento indígena, que não é somente aymara, mas também quéchua. As populações que

chegaram da província Bautista Saavedra, Muñecas, são populações que falam quéchua e, inclusive, têm uma rica indumentária, baseadas na organização dos ayllus. Nessa relação, há uma articulação estratégica e identitária, organizacional e territorial com a qual se construiu uma irmandade indígena, mediados pelas inter-relações sociais tanto em Qalachala e imaginados nas distintas comunidades do altiplano e dos vales. É pela primeira vez que estas populações dispersas no extenso território do altiplano e dos vales do norte de La Paz se juntam como uma entidade coletiva com decisões autônomas com capacidade de exercer autoridade sobre o extenso território” (2012, p. 140).

Nesse sentido, o uso de vestimentas tradicionais, associadas à presença de *wiphalas* e do *pututu*⁷⁸, a troca de turnos para a manutenção dos bloqueios, assim como a ajuda mútua expressa no *ayni*, conforme salienta Mamani, mostraram-se cruciais durante os bloqueios visto que consistem em códigos do modo de vida do indígena andino comunário. Dessa maneira, a troca de turnos expressa a organização política do *ayllu*, bem como as deliberações ocorridas em cada sindicato local e que, não raramente, tardavam dias, pois o objetivo era alcançar o consenso; o *ayni* reflete o trabalho comunitário, também entendido na ideia de “complementaridade” da cosmovisão aymara-quéchua e de reciprocidade⁷⁹. Outro ponto relevante consiste no amadurecimento das questões envolvidas que, de críticas a Lei INRA, desenvolvem-se de modo a solidificar a demanda histórica de recuperação do território indígena e a busca por autonomia, ainda que não se precisasse naquele momento que tipo de autonomia buscavam estes atores. Nessa dinâmica, a diferenciação entre indígenas e brancos/mestiços tornava-se mais aguda e atravessada por um sentimento anti-estatal na medida em que o Estado usava as Forças Armadas na tentativa de desarticular a resistência dos primeiros, o que resultava no recrudescimento dos conflitos, na ocorrência de massacres.

Desse modo, estes levantamentos marcavam não apenas o retorno daquele cujas lutas por liberação foram encobertas ao longo dos séculos, mas junto a isso, de um ator político em sua “outredade”, com um discurso próprio sobre o indígena andino. Moldado em grande medida sob a influência do indianismo de Fausto Reinaga, tal discurso encontrava seu fundamento na reconstrução da memória de resistência aymara, evocada na menção de líderes como Tupak Katari

⁷⁸ *Wiphala* é a bandeira quadricular utilizada como símbolo do movimento indígena na América Hispânica, embora muitos grupos já não a utilizem devido às divisões existentes no mesmo. O *Pututu* é um instrumento de sopro, feito de caracol marinho.

⁷⁹ Lembramos aqui que, na cosmovisão aymara-quéchua, o mundo é entendido por seu caráter de “indivisibilidade” na medida em que se constitui por forças que se complementam e que estão interligadas. Neste sentido, o *ayni* reflete essa visão comunitária da vida, distinta de uma percepção atomizada que privilegia o papel do indivíduo.

e Bartolina Sisa. Primeiro intelectual aymara cuja obra voltava-se para o empoderamento do indígena como mola propulsora para o restabelecimento do Kollasuyu e do Tawantinsuyu⁸⁰, Reinaga influenciou as gerações subseqüentes e teve suas concepções incorporadas e relidas por Quispe como uma forma de motivar e impulsionar as resistências de 2000/2001 e nos anos posteriores. Nesse sentido, o então dirigente da CSUTCB aliava a ideia de conscientização do indígena como força para a liberação às táticas de luta armada, experimentadas por ele durante o período que permaneceu em Nicarágua, El Salvador e Cuba e aplicadas quando de suas atividades no Exército Guerrilheiro Tupak Katari (EGTK):

“Como aymara, como kolla, podemos dizer que desde a morte de Chacha Kapak, perdemos, embora nos tenham respeitado durante o Incanato. [...] Mas o que deve ser frisado é que desde 1563, quando morre Attawallpa, matam-no os espanhóis, desde esse dia perdemos o Estado, depois o poder político, e depois o direito de ter nosso próprio presidente. O que pretendemos? Nós pretendemos restaurar o Tawantinsuyu, e esse pensamento golpeia os aymaras que estão em Arica, norte do Chile, faz palpitar os corações dos aymaras do Peru e aqui também estamos em mais de 20 províncias aymaras... Mas isso traria uma guerra internacional, seria um pensamento muito altruísta...[...] Desde que chegaram os espanhóis nós não dirigimos nada, e esses brancos/mestiços perderam, o Oceano Pacífico eles perderam, o Chaco [...], fomos carne de canhão, nada mais. A verdade é que esta pátria é nossa, eles são apátridas, não tem pátria. Então, a partir dessa perspectiva, entendo que devemos voltar a reconstituir o Tawantinsuyu. Por isso, falamos nisso; não é simplesmente um enunciado, um discurso lírico, tem suas raízes, troncos ancestrais, tem seu conteúdo, seu espírito. [...]

[...] Vejam: quem varre a rua? Nós, os índios. Quem é a empregada de quem vive na Zona Sul – Calacoto, Sopocachi, Obrajes? Aí estão as *millas* do campo. Estão criando as *wawas*, estão cozinhando, estão lavando... Quem constrói a cadeia? Vejam, atente para isso, você está aqui... [...] Ser branco aí está como um arquiteto, engenheiro, observando os índios que estão trabalhando. Quem são esses policiais gordinhos, baixos, com cara de pedra? Aí estão com seu apito, mas o oficial é mestiço. [...] Eu levantei ao povo com esse discurso. Eu me formei em Cuba, aí estive em 80/81, eu era marxista convicto. Quando cheguei aqui, queria aplicar a mesma coisa. As pessoas não entendiam... “Ah, de que ele estará falando?” Era como falar de Cristo, ninguém conhece Cristo, só tem medo de morrer e ir para o inferno. Então, pensei: “Como posso levantar essa gente? Ah, devemos falar sobre os incas, Katari, sobre o aymara, nossa vida, o ayllu, a comunidade, o ayni”. Levantavam o pescoço como uma llama. Então, aí estava o segredo”. (Entrevista de Felipe Quispe. La Paz, abril/2013)

⁸⁰ O Kollasuyu consistia em uma das divisões do Império Inca (Tawantinsuyu), englobando desde o altiplano do Peru e da Bolívia até o norte do Chile e parte da Argentina. Por vezes, os que defendem a restauração do Kollasuyu, equiparam-no ao território boliviano, embora o mesmo exceda as divisões do incanato.

Os trechos acima expressam uma dinâmica de redefinição identitária e de autoafirmação, apontadas por Mamani como uma das particularidades dos levantamentos aymara-quéchuas de La Paz, na medida em que as ações coletivas propiciaram e foram permeadas por um discurso de diferenciação entre “eles”, brancos/mestiços/criollos, e “nós”, comunários/indígenas/camponeses. É o momento, por conseguinte, de uma conscientização deste último, envolvendo uma gramática discursiva já presente nas obras de Reinaga e que, reproduzida e recontextualizada nas palavras de Quispe, formava o tupakatarismo. A ideia era “indianizar” o indígena, recuperar sua identidade e autoestima, preparando-o para a “revolução índia”⁸¹, que consistiria não na reforma do Estado, mas na restauração do poder político por meio de uma estratégia retórica e militar, estabelecendo uma diferença em relação ao katarismo⁸². A liberação para ser alcançada, portanto, implicaria um processo violento e radical, em consonância com a ideia de descolonização empregada por Fanon e sua percepção de que o objetivo do colonizado é assumir o lugar ocupado pelo colonizador, a saber, assumir as instituições do poder, e não se tornar necessariamente o último, ainda que esta última proposição possa ser contestada, como já asseveramos.

Outro ponto em destaque na entrevista se refere à diferença colonial, que engessa as categorias de colonizador e colonizado, equiparadas às figuras do indígena e do branco/mestiço/criollo, e estabelece suas posições na sociedade a partir da questão étnico-racial. Tais posições funcionam de modo a sedimentar as relações hierárquicas, que se refletem no plano político, econômico, na medida em que cabe ao primeiro as tarefas consideradas menores e, ao segundo, aquelas mais “ilustradas”. Nesse sentido, a citação em tela evidencia a afirmação de Fanon de que a problemática racial é determinante no contexto colonial, definindo e atravessando as demais relações entre colonizador e colonizado, característica também presente na definição de Silvia Rivera sobre colonialismo interno, posto que:

“[...] o que divide este mundo é acima de tudo a qual espécie, a qual raça uma pessoa pertence. Nas colônias, a infra-estrutura econômica é também uma

⁸¹ Ver Reinaga (2011), “La Revolución India”

⁸² Ver Ayar Quispe (2011), “Indianismo”. Os kataristas consistem em outra vertente ideológica influenciada pelo indianismo de Reinaga, tendo entre seus representantes Victor Hugo Cárdenas (vice-presidente durante o primeiro governo de Gonzalo Sánchez de Lozada, nos anos 90), Roberto Choque, Silvia Rivera, entre outros intelectuais aymaras.

superestrutura. A causa é o efeito. Você é rico porque é branco, é branco porque é rico. [...] Nas colônias, o estrangeiro se impõe usando seus canhões e máquinas. Apesar do sucesso da pacificação, de sua apropriação, o colono sempre permanece um estrangeiro. Não são as fábricas, os estados, a conta bancária que caracterizam primordialmente a “classe dominante”. A espécie dominante é primeiro e acima de tudo o outsider vindo de outro lugar, diferente da população indígena, “os outros” (2004, p. 5).

Fanon expressa, assim, o abismo estabelecido nas relações coloniais, o que Homi Bhabha descreve como a “racialização da desigualdade” (2004, xiii), e que não é superado uma vez que estas sociedades alcançam sua independência formal. Tendo em vista que a descolonização consiste em um processo histórico com vistas à ruptura, seriam mantidos, portanto, a diferença negativa entre o “eu” e o “outro” e o lugar ocupado pelo último nestes novos Estados. Assim, se por um lado o estrangeiro posiciona-se no topo da pirâmide, será o colonizado que de fato exercerá o papel de estrangeiro no período colonial/republicano, muitas vezes nas próprias regiões que habitaram seus antepassados, como no caso dos indígenas. A grande questão é que, ainda que o colono e o colonizador atuem como o “eu” nessa relação desigual, para o colonizado, segundo Fanon, são percebidos como o “outro”, o estrangeiro, forasteiro, que usurpa as terras, a vida do indígena. O autor, desse modo, desconstrói e subverte o discurso colonial racista, apresentando uma interpretação do processo de dominação a partir do ponto de vista do dominado, algo patente também na entrevista de Quispe e no trecho que se segue:

“Nós lhes chamamos, lhes demos nosso território, hospedamos vocês, estrangeiros, e agora? Matam-nos. Carniceiros! E agora, por que não me matam? Por que matam os meus irmãos quéchuas? Por que matam os meus irmãos aymaras? Por quê? Quero saber a resposta. O único delito que cometemos é reclamar por justiça e liberdade, o único delito que cometemos é reivindicar que o poder político nos seja devolvido. Assassinos! Por que nos matam? O povo inteiro tem que saber disso, a face do mundo tem que saber. Me dá pena ver que estes sanguinários se sujaram com o sangue indígena, se não existissem os índios vocês não seriam gente, nós somos seus fuzis. Fomos manipulados, fomos seus instrumentos, suas massas votantes e escada política desses q`aras. Vocês tem que recolher seu aparato repressivo, que está plantado ao longo do nosso território. Não virei ajoelhar-me e baixar as calças para vocês. Matem-me se são homens, fuzilem-me agora. Ou senão, podem me esquarterar como Tupaj Katari. Se vocês esquarteraram Tupaj Katari com quatro cavalos, irão me esquarterar com quatro tanques, ou senão com quatro aviões e esse sangue será derramado na população boliviana. Queria que o povo soubesse, basta de votar nesse senhores, ADN, MIR, UCS. Como agradecimento, mataram em Warina, em Jesús de Machaca, em Vinto, mataram e massacraram no Chapare. Não vou olhar nos seus olhos, porque eles estão manchados de sangue indígena. Não vou olhar nos seus rostos, porque eles estão banhados de sangue indígena. Como um Mallku Mayor, isso

me dói. Não sou pelego político. Me dói isso porque vocês, inquilinos, se fizeram donos de nossas terras”. (Apud Mamani, 2010, p. 41)

A declaração de Quispe a ministros do governo de Hugo Bánzer, jornalistas e padres, logo após as mortes ocorridas em Huarina, em setembro de 2000, e sua entrevista nos revelam a reformulação da identidade indígena e sua revalorização, mencionadas anteriormente, por meio da desconstrução da dinâmica colonial na sociedade boliviana e da inversão de posições entre colonizador e colonizado. Assim, a divisão entre “eu” e “outro” e sua expressão na cadeia de equivalentes são re-enquadradas: o “outro” cabe ao branco/mestiço/criollo, termos sobrepostos a “apátrida”, “estrangeiro”, “inquilino”, ao passo que o “eu” é identificado ao indígena, o verdadeiro dono do território transformado no Estado boliviano. Sua retórica, permeada pela face estratégica e emocional, ao marcar as figuras do (ex)colonizador e (ex)colonizado, reconstrói a identidade indígena de modo a afastá-la do estigma negativo, este atribuído agora ao primeiro. Promove, então, um reordenamento do discurso dominante e, através do tom de denúncia, reforça a diferença, sua particularidade. Considerando que o mundo colonial é construído em bases dicotômicas e maniqueístas, o caminho encontrado pelo colonizado seria a ideia de que “seu mundo é fundamentalmente distinto”, como assevera Fanon⁸³ (2004, p. 6).

Desse modo, se a essência foi utilizada pelo discurso colonial de maneira a sobrevalorizar a figura do colonizador, tendo sido reeditada pelas elites dos Estados independentes, esta será apropriada também pelo colonizado e funcionará como um princípio discursivo capaz de fomentar a construção de identidade e o empoderamento do indígena. A este processo de autoafirmação, que encontra na reconstrução da diferença e seu reforço um ponto de inflexão, Memmi denomina de “o retorno do pêndulo”. Na medida em que as relações coloniais são estruturadas pela dimensão racial, na qual a diferença exprime a desigualdade, o mito de superioridade do colonizador, o autor argumenta: “aquilo que restou ao colonizado [...] foi simplesmente aceitar a si mesmo, na medida em que ninguém mais os aceitaria. [...] Não havia outra saída. [...] Afirmar a diferença se torna a condição para a autoafirmação, a propaganda para a reapropriação individual ou

⁸³Devemos destacar que Fanon entende o discurso do colonizado não em termos racionais, mas como algo movido pela paixão. Aqui, compreendemos que o discurso, seja do colonizado ou do

coletiva do `self`” (2000, p.48). Neste processo, observamos, ainda, a utilização do que o autor define como “contra-mitos” a partir da exaltação de um passado glorioso, identificado ao Kollasuyu, Tawantinsuyu, e às lideranças aymaras (Katari e Bartolina Sisa, em especial), evocados como fonte de legitimidade e particularidade do dominado, como revelam os trechos acima.

Esta característica também se mostra presente nas narrativas sobre o Suma Qamaña/Viver Bem, ainda que de maneira distinta à propagada por Quispe. Neste caso, a ênfase em mundos essencialmente distintos estará atrelada a um esforço dos intelectuais indígenas em demonstrar sua validade enquanto um novo paradigma comunitário para a humanidade, apresentando a cosmovisão aymara em meio a um arsenal teórico, por vezes. De todos os modos, essa outra forma de apresentar o “essencialmente distinto” através das narrativas do Suma Qamaña será crucial na medida em que, para além da questão identitária, indicará uma outra singularidade da diferença colonial: a de que esta não consiste simplesmente em uma questão epistemológica, espacial, ou um impedimento do colonizado em assumir determinados cargos nas instituições da empresa colonial. A diferença colonial é isso tudo e mais: é uma diferença cosmológica, a saber, implica em uma distinção fundamental entre modos de vida, entre cosmovisões que, embora se cruzem e sejam atravessadas uma pela outra ao longo dos séculos de contato e apesar da intencionalidade de seus interlocutores em atestar este abismo cosmológico, permanecem diferentes em maior ou menor medida. É neste contexto que Simon Yampara, sociólogo aymara da Universidade Pública de El Alto (UPEA), cunha a expressão Suma Qamaña, referindo-se a este modo de vida outro, quando até então a literatura corrente versava sobre outros temas, como demonstram os estudos sobre o *ayllu*, a forma de organização comunal aymara e quéchua no campo. Assim relata Mamani sobre os levantamentos de La Paz e sua conexão com o Suma Qamaña:

“Por outro lado, está em discussão a concepção de mundo andino, o mundo andino e o dos ayllus, seu sentido da história. Também está em debate a concepção da vida. Simón Yampara visibiliza isso como *suma qamaña*, a forma de vida dos aymaras. Nesse processo há uma reconstrução das concepções de vida andina com a qual está se questionando abertamente as formas de vida senhorial oligárquica: comer em hotéis, os gostos na comida, viver com

colonizador, é dotado de intencionalidades e, por conseguinte, envolve tanto um fator estratégico quanto o emocional, subjetivo.

empregados, etc. Também está em debate a concepção do território entre o que é o território estatal parcelado em cantões, seções, departamentos, os quais não correspondem às estruturas políticas das sociedades andinas”. (2010, p. 38)

De fato, o trabalho de Yampara, ao se pautar na centralidade do ayllu e sua relação com a cosmologia aymara, revela a importância da trajetória dos estudos destes intelectuais para a concepção do Suma Qamaña, identificado pelo autor igualmente como Ayllu Qamaña. Ainda, sua narrativa nos demonstra que a criação destas expressões, as quais em si são nomeadas por uma intelectualidade indígena, guarda relação com um momento em que as comunidades buscam recuperar seus valores tradicionais e restaurar a forma organizativa territorial de seus ancestrais. Nesse processo, não apenas reconstroem cerimônias, afastando-se assim do catolicismo e do protestantismo, como também restabelecem suas autoridades políticas e espirituais, *jilakatas* e *amawtas/yatiris*, respectivamente. Em determinados grupos, isto ocorre paralelamente à permanência dos sindicatos agrários, alguns cujas estruturas incorporaram os costumes e a organização política comunitária, envolvendo, por exemplo, a *muyta* (a troca rotativa dos cargos entre os membros do ayllu) e a tomada de decisões por consenso, ambas indicativas para muitos teóricos não-indígenas da chamada “democracia comunitária”. Isto, embora o sindicalismo camponês boliviano conserve um histórico clientelista em relação às instituições estatais, em muito motivado pela disponibilidade de recursos financeiros e oportunidades políticas⁸⁴.

Não impunemente, portanto, Mamani identifica na obra do sociólogo um questionamento à concepção estatal de território uma vez que, para além de uma questão fundiária, o clamor indígena está relacionado a outros fatores, como identidade, poder, outro entendimento do mundo. Tais fatores sugerem, dessa forma, a existência de relações materiais, espirituais e culturais imbuídas num espaço que não se circunscreve à compartimentação territorial promovida pelos Estados, suas fronteiras e suas sucessivas políticas de redução e desestruturação dos ayllus, no caso em tela. Isto porque sua organização expressa a ideia de

⁸⁴ Aqui, nos referimos especificamente ao vínculo entre sindicato e o partido Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR), durante a Revolução de 52, e ao Pacto Militar-Camponês. Este último foi selado ao longo do período ditatorial (a partir de meados dos anos 60), e que tinha entre seus objetivos conformar uma massa de apoio ao governo que, controlada pelo Exército, pudesse se contrapor às manifestações promovidas pela Central Operária Boliviana (COB), principal organização sindical do país até os anos 80 e grande protagonista da Revolução. Sobre

“manejo de diversos pisos ecológicos”, o que pressupõe uma inter-relação constante entre a região andina, os vales, Chaco, litoral etc., através do intercâmbio de produtos e do deslocamento e posicionamento de famílias nestes locais. Posto que tal inter-relação, associada e permeada pelas percepções de vida indígena, mencionadas anteriormente, foram paulatinamente intervencionadas ao longo da colônia e da república, o Suma Qamaña refere-se a um retorno do ayllu e, destarte, da busca por recuperar um equilíbrio entre as forças que compõem a Pacha e a comunidade, forças que se refletem nas diversas práticas de seus membros e que, em última instância, contribuem para definir o significado de ser aymara.

Tal pensamento é reproduzido de modo geral por seus proponentes, não obstante as particularidades de cada narrativa. O Suma Qamaña seria, portanto, uma construção teórica atribuída, a princípio, a parte da intelectualidade aymara, com vistas a promover um “chamado”, um “despertar de consciência”, processo que segue em curso. Se em um primeiro momento, este discurso esteve marcado pelos levantamentos no altiplano frente ao Estado, passados dez anos, assistimos a um contexto em que muitos migrantes citadinos e seus descendentes já não se reconhecem como tais, como sugere Benjo Alconz. Membro do Conselho Nacional de Ayllus e Markas do Qullasuyu (Conamaq), Alconz afirma que o indígena do século XXI já não consistiria no mesmo de 40 anos atrás, adotando uma mentalidade pertinente ao branco/mestiço⁸⁵. De fato, uma observação mais atenta da sociedade nos revela uma desmistificação deste indígena enquanto comunário ou empregado, meramente; estamos igualmente diante do surgimento de uma classe de comerciantes aymaras e quéchuas, também definida como “hegemonia kolla” por Untoja (2012a), nas terras altas e baixas da Bolívia, além de empresários, e médios e grandes proprietários de terras, os quais engrossam as fileiras da CSUTCB. Isto ocorrendo paralelamente à disputa por poder político-econômico e à manipulação do discurso no âmbito governamental, como analisaremos mais adiante. Estamos testemunhando, sobretudo, um processo em que a procura por uma melhora das condições de vida vem acompanhada, por

isto, ver Rivera Cusicanqui (2003). No que se refere à literatura de mobilização de recursos e oportunidades políticas, ver McAdam, McCarthy & Zald (1996).

⁸⁵ Intervenção de Benjo Alconz durante o Foro Estado Plurinacional VS Estado Republicano, realizado em 02/11/2012. La Paz, Bolívia. Notas pessoais.

vezes, pelo abandono, ou a desvalorização da cosmovisão ancestral, expressa em grande medida pelas gerações mais jovens, cujos pais e avós migraram às cidades.

Assim, o quadro delineado acima sugere uma conexão entre a desvalorização de tradições e costumes originários, melhor posicionamento na sociedade e um deslocamento dentro da linha classificatória, expressa por Silvia Rivera, e que situa o indígena e o branco/mestiço em extremos opostos. Embora a Meso-América e a região andina tenham experimentado em menor intensidade os processos de branqueamento e assimilação assistidos em outras sociedades da América Hispânica, como afirma Castro-Gómez ao se debruçar sobre o caso do Vice-Reino de Nova Granada, este fato não minimiza o vínculo entre ascensão socioeconômica e mestiçagem também observado na sociedade boliviana. O fenômeno em questão, relatado por Fanon (2008), retrata a interiorização do racismo pelo colonizado, o qual se comporta de acordo com a lógica colonial dicotômica, reproduzindo-a sob a forma de “branqueamento” ou a transição para uma identidade “mestiça”. Por isso, a permanência dos debates sobre o Suma Qamaña entre seus proponentes: se o “branqueamento”, em uma sociedade colonial racista, pode representar uma estratégia de poder, como nos sugere Castro-Gómez, então o Suma Qamaña pode refletir uma contra-estratégia nesta dinâmica. Tal fato está relacionado, portanto, a um problema identitário e às transformações em uma sociedade que permanece racista, refletindo um “horizonte colonial de longa duração”, cuja lógica é reproduzida e reinventada, dando nova roupagem às mesmas estruturas coloniais. Nesse sentido, responde, ainda, às possibilidades de cooptação pelo aparato estatal, como evidenciam as propagandas governamentais da administração Morales. Desse modo, o potencial discursivo do Suma Qamaña deve ser entendido não apenas no que tange o âmbito internacional, como também o nacional e o local. Vejamos, então, as propostas de alguns intelectuais sobre o tema.

3.1.2. Em busca de um novo paradigma para a humanidade

Na seção anterior, discutimos o significado geral atribuído ao Suma Qamaña, mencionando tratar-se não apenas de uma alternativa ao desenvolvimento, mas de algo mais amplo, segundo seus proponentes, e que implicaria em um novo paradigma para a humanidade. Tal paradigma seria

baseado em um modo de vida distinto, comunitário e atribuído aos povos indígenas andinos, em especial ao aymara. Outro ponto relevante e que se relaciona ao anterior refere-se à classificação dicotômica entre o que seria próprio do indígena-originário e do Ocidente, esse último termo como o equivalente a desenvolvimento, capitalismo, modernidade (ou como um qualificador desta). Devemos ponderar que estes termos mostram-se associados frequentemente às elites dominantes locais, por vezes caracterizadas como mestiças ou criollas, e ao Estado republicano. Neste sentido, observamos a diferenciação, presente nos discursos de Quispe, também no plano acadêmico, embora de modo menos extremo, o que reforça a relação co-constitutiva entre discurso e prática. Ainda, sugere a articulação das estratégias de poder também no ambiente intelectual, encontrando no Suma Qamaña sua plataforma de projeção e de disputas entre teóricos indígenas e entre estes e não-indígenas, como mencionaremos adiante.

Para Yampara, o modo de vida no ayllu caracteriza-se por um modelo trelético, composto pelo território, produção econômica, práticas culturais e rituais, além da estrutura política, organizada hierarquicamente. É a relação entre estes fatores, mediados pelo sobrenatural, pela conexão entre o material e o espiritual, que rege a vida no ayllu de modo a garantir um equilíbrio com o entorno e entre seus semelhantes. Como asseverado previamente, o autor insere seu trabalho no processo de reconstituição do ayllu como parte da luta política indígena geral de reconstrução e afirmação de sua identidade étnica visando a liberação/descolonização. Neste sentido, o Suma Qamaña, entendido como “viver em harmonia com e entre todos” (2001, p. 33), seria uma das estratégias de empoderamento indígena, aymara especificamente, na medida em que interpela a desestruturação de seu modo de vida em virtude da dominação colonial, a qual não se restringe ao período da colonização, como já assinalamos. Entre as consequências de tal desestruturação está a negação da identidade indígena aymara, sua submissão e introjeção da relação de superioridade/inferioridade que, na (ex)colônia, é atravessada de maneira preponderante pela questão étnico-racial, como ressaltam as discussões do capítulo anterior.

O retorno do ayllu e da Qamaña consistiriam, assim, em um movimento de resistência que se posicionaria em meio a duas formas de pensar radicalmente distintas, caracterizadas por Yamapa como contrárias e não-complementárias. Considerando que a cosmologia indígena interpreta a vida a partir da

complementaridade entre opostos, como já expresso, o autor procura então marcar a diferença entre o “indígena” e o “ocidental”. Este último é associado aos projetos de desenvolvimento e modernização, implementados nas comunidades indígenas com o auxílio de organizações não-governamentais e sindicatos, como tentativas de civilizar e homogeneizar o (ex)colonizado, o outsider na sociedade local frente às elites dominantes. Yampara situa igualmente a emergência da proposta aymara como um paradigma para a humanidade, cujo diferencial cosmológico teria a capacidade de contribuir para o alcance de um desenvolvimento mais sustentável e ecológico, em contraposição à lógica do mercado e do lucro. Devemos ressaltar, ainda, que ao longo de sua elaboração do modelo trelético, o autor procura transpor para o plano teórico a concepção de mundo aymara, baseada, entre outros fatores, na relevância da paridade chachawarmi (homem-mulher), Pachamama e Pachakama (Mãe Natureza e Pai Cosmos), encontrando no número quatro sua derivação. Essa mesma paridade é observada em sua descrição de funcionamento e subdivisões do ayllu, obedecendo à inter-relação entre matéria e espírito.

As propostas lançadas por Yampara consistiram num divisor de águas, influenciando direta ou indiretamente publicações posteriores, como as de Javier Medina e Josef Estermann (2012). Enquanto o último entende o Suma Qamaña/Viver Bem como um paradigma alternativo ao que identifica como “crise civilizatória” da modernidade ocidental sustentada pelo capitalismo neoliberal e que alcançaria os âmbitos político, social, econômico e ecológico, Medina (2006) aponta para o papel deste paradigma não apenas em relação às mudanças no plano global. Para ele, a emergência do Suma Qamaña, em um período caracterizado pelo fim da modernidade e da colonização, traria também perspectivas de se refundar o Estado Boliviano. Assim como Estermann, Medina busca asseverar a diferença radical da cosmologia expressa no Suma Qamaña em relação ao Ocidente. Central para a sua análise é a noção de “terceiro incluído”, que se origina da complementaridade de opostos como uma nova possibilidade, o “lugar do contraditório”, um todo que não se resume às forças contraditórias, e não consiste na síntese dessa complementação. Se nos remetermos à formação da Pacha, sua relação com o modelo trelético de Yampara e a co-constituição entre a matéria o sobrenatural, temos então este “terceiro incluído” como a representação de um “multiverso”, a saber, uma totalidade composta de múltiplas

dimensões e interações entre as partes. Tais interações e a noção de “multiverso” exprimem o princípio aymara de que “tudo tem vida, tudo está conectado” e de que existe, portanto, uma relação que está para além do mundo palpável, daquilo que se vê.

Voltando a ideia de “divisor de águas”, devemos ressaltar que as formulações de Yampara também fomentaram debates acadêmicos muitas vezes marcados pela crítica a um essencialismo, ao que seria uma mitificação do indígena, e mesmo atestando a inexistência do Suma Qamaña⁸⁶. Nesse sentido, enquanto Untoja (2012) aponta para um romanticismo acadêmico em torno do tema e aposta no desenvolvimento de uma “mentalidade empresarial”, Spedding (2010), baseando-se em sua experiência nos Yungas, identifica um problema conceitual e sugere que a expressão que mais se aproximaria a um “viver bem” seria “Sum Sarnaqaña”. Esta observação é também mencionada por outros teóricos, como Roberto Choque, para quem o termo correto seria “Suma Jakaña”⁸⁷, ou mesmo por Illapa Kallisapa, que assevera a necessidade de se refletir sobre a expressão, defini-la de maneira mais precisa⁸⁸.

De todos os modos, estas críticas refletem a repercussão do termo Suma Qamaña entre os intelectuais bolivianos, impulsionando os esforços de alguns para tentar aprimorar seus estudos sobre a temática, compreendê-la mais profundamente⁸⁹, ou mesmo para marcar posições ideológicas distintas. Este seria o caso de Macusaya e Portugal Mollinedo, que buscam por meio de um discurso crítico e da desconstrução da “ancestralidade” a valorização do movimento

⁸⁶ Entre os diversos debates sobre o assunto, citamos o ciclo de palestras organizado pelo CIDES e pelo UNICEF, intitulada “Desarrollo y Vivir Bien”, com destaque para a exposição de Ascarrunz. A socióloga critica o Viver Bem como uma mitificação do indígena a partir de uma construção teórica formulada por intelectuais indígenas, atestando sua inexistência nas práticas cotidianas. La Paz, 25/10/2012. Ver também a crítica de Stefanoni (2012), que pontua o que observa como inconsistências no discurso sobre o Suma Qamaña, sua falta de precisão e de transformação em projetos propositivos.

⁸⁷ Entrevista de Roberto Choque. La Paz, janeiro/ 2013. Segundo Choque, jakaña significaria “viver”, ao passo que qamaña estaria relacionada à figura do *qamiri*, a pessoa da comunidade com mais recursos econômicos. Esta etimologia é contestada por Medina (2006) que, baseado nas concepções de Mario Torrez, afirma que qamaña englobaria a comunidade, distinto de jakaña, circunscrito ao entorno familiar. Mamani (2011), em consonância com Medina, atenta para a relevância das palavras *qamiri* como aquele detentor de riqueza material e espiritual, e *qhapaq*, a saber, aquele que compartilha permanentemente seus pertences e transmite a plenitude da vida.

⁸⁸ Comentários ao livro de Bautista (2012). La Paz, MUSEF, 08/05/2013.

⁸⁹ A publicação de Bautista reproduz esta necessidade entre os teóricos que se ocupam do tema. Mamani, por exemplo, menciona em entrevista a realização de reuniões informais entre os mesmos com vistas a debater o Suma Qamaña, entender em que consistiria de fato este discurso e como aprimorá-lo.

indianista e de seus principais expoentes, muitos destes desconhecidos/esquecidos atualmente. Ambos atentam para o fato de não apenas os símbolos, como também a gramática empregada por integrantes do movimento indígena andino e a noção de Suma Qamaña, serem reinvenções, ou seja, construções sociais e culturais que têm sido enquadradas como algo milenar, perdendo-se todo o seu conteúdo histórico e político⁹⁰. Portugal, especificamente, entende a crença na cosmovisão indígena enquanto radicalmente distinta à ocidental e pautada por uma relação simbiótica com a natureza como uma visão dominante na sociedade boliviana, obscurecendo tantas outras e associada a um pensamento pós-moderno⁹¹. Não obstante as controvérsias em torno do tema, o debate parece refletir-se, ademais, para além do território estatal. Neste sentido, Oviedo, que antes situava o Suma Kawsay como uma alternativa para a humanidade, tem adotado em revisões mais recentes o termo “paradigma”⁹².

Tal conceito é asseverado igualmente por Huanacuni, que se refere ao discurso como um “paradigma comunitário” para a humanidade, inserindo-o num quadro mais amplo na medida em que menciona os equivalentes ao Suma Qamaña para outros grupos indígenas no continente americano, como mapuches, mayas, kollas da Argentina, guaranis, entre outros. Ademais, o objetivo de situar o termo internacionalmente é revelado no título de sua obra: ao equiparar Bom Viver e Viver Bem, o autor projeta o segundo termo no debate acadêmico promovido, em especial, por acadêmicos estrangeiros, como apontado. Neste sentido, o uso do conceito de “paradigma” mostra-se crucial pois, ao sedimentar este caráter intelectual, inaugurado por Yampara, possibilita que o indígena também se posicione no campo teórico-acadêmico como um sujeito propositivo, capaz de nomear seu modo de vida e promover uma identificação. Vejamos o que nos diz Cecilia Pinedo sobre a noção de paradigma e da obra de Huanacuni:

“O Viver Bem, sim, é aymara, surge da visão aymara. Aqui o povo aymara está muito fortalecido, não só pela questão numérica, mas porque em relação ao povo amazônico, por exemplo, e ao qual respeitamos muito também, foi menos cristianizado. [...] Mas, sim, aludimos a algo que está relacionado com absolutamente todos os povos indígenas, originários, como queira chamar [...]. Há muitas correntes, mas isso não importa. O importante é que estejamos unidos,

⁹⁰ Ver palestra de Macusaya, disponível em <https://soundcloud.com/alberto-del-monte-03/la-idea-de-los-abuelos-carlos-macusaya-cruz-minka-28>

⁹¹ Ver Portugal Mollinedo (2013), disponível em <http://www.markapacha.com/blog/?p=814>

⁹² Conversa informal com o autor. Notas pessoais. Quito, 20/06/2013.

e nessa unidade vimos que há um paradigma em comum, que é o paradigma comunitário [...]

Nossa proposta é mudar de cosmovisão, mudar de paradigma. E por que não podemos (os povos originários) propor uma nova forma de vida? Isso é o que estamos fazendo, e nisso o Viver Bem é um pretexto para reposicionar nossa proposta e (por que não?) recuperar a nossa identidade, sobretudo. Por que permitimos que pessoas, as quais não guardam qualquer relação conosco, governem? O que aconteceu? Perdemos algo...” (Entrevista. La Paz, novembro/2012)

Associado à ideia de conscientização e reconstrução da identidade ancestral-originária como crucial para os rumos e objetivos dos movimentos indígenas, suas concepções evidenciam o Suma Qamaña como uma estratégia de poder, capaz de fomentar uma aliança entre os distintos povos indígenas da região em contraposição às elites governantes, o que não ocorre em detrimento de seu caráter cosmológico, presente de maneira geral nas propostas sobre esta temática. De fato, esta particularidade é ressaltada na medida em que a chave para a união de povos indígenas diversos repousa em sua diferença cosmológica em relação ao não-indígena, classificado também como “Ocidente” e seus equivalentes: “Na atualidade, a modernidade impõe o horizonte do “viver melhor” e o desencontro não só entre seres humanos, mas também com a natureza e o cosmos. Ainda, o Ocidente supervalorizou a razão, deixando de lado a sensibilidade e o afeto, tão presentes na forma de vida dos povos ancestrais” (2010, p. 11). Assim, estabelece-se uma cadeia de significantes que se contrapõem: de um lado, ocidente/modernidade/individualismo/“viver melhor”/razão e, de outro, povos ancestrais/comunidade/“viver bem”/afeto. Isso, associado a outros termos, como desenvolvimento/mercado/civilização/antropocentrismo/patologia *versus* visão integral da vida/espiritualidade/harmonia/bem-estar/ayni, como nos relata Yampara:

“Uma é a cosmovisão ocidental, onde não só se privilegia a teoria teológica, mas nela, o papel protagônico e privilegiado do homem sobre os outros seres membros da comunidade biótica, como se o mundo estivesse em suas mãos e tivesse os atributos naturais de domesticar, pegar e saquear territórios, recursos e povos – Uraqit yanaka yaqha markanakampi apsuyasa jakaña, essa é a lógica da mundialização do capital e o papel das transnacionais. Nesta cosmovisão, estão separadas, divorciadas a expressão material das coisas das expressões espirituais: enquanto o primeiro está mobilizado pelas forças do mercado, o segundo está pelas forças da fé cristã, onde a religião parece dizer que se deve religar ambos os espaços [...]. Lamentavelmente, este parece ser o papel da religião e a gama de igrejas cristãs, que continuam domesticando com o controle mental-espiritual de colonização mental [...]. Mais, afirmam e nos fazem acreditar que são mais

civilizados, modernos, que estão vivendo na pós-modernidade e a globalização do mercado e do capital. Mas não dizem que estão com a patologia da doença pandêmica do etnocídio, economicídio, ecocídio territorial da pacha-mama. Ou seja, com o processo da industrialização e grande produção, estão contagiados com a pandemia etnociária.

Outra muito distinta é a cosmovisão Qamañ-Pacha de convivência harmônica de bem-estar integral de todos os seres membros da comunidade biótica, portanto, respeito à vida integral e não só a humana; para isso, deve-se conversar permanentemente e periodicamente, chegar a um consenso entre os membros para estabelecer harmonia e bem-estar. Isso é o *ayni* emulativo – *munasiña ayni*. [...] Aqui, o problema do tratamento espiritual é parte da vida. Mais, interagir por meio das deidades essas forças e energias com vistas a alcançar a harmonia e o bem-estar, embora isso seja entendido como paganismo e superstição a partir do espaço ocidental. Na cosmovisão andina, isso é parte vital da vida [...]”. (2005, p. 57)

Yampara, por meio de mecanismos como a denúncia/acusação, classificação e do tensionamento da diferença, nos revela a construção de um abismo entre duas cosmologias distintas, em um contexto dicotômico no qual a preponderância ocidental, em detrimento de modos de pensar “outros”, teria levado a humanidade a um processo suicida. Não por acaso, o autor identifica-a a uma pandemia, estabelecendo uma ligação entre dinâmicas de expansão territorial, como a globalização, com etnocídio, economicídio, ecocídio, para as quais a cosmovisão andina, enquadrada como um paradigma, funcionaria como uma alternativa. Seria a partir deste entendimento, marcado pela conotação moral, da recuperação da identidade e dos esforços em conceituar seus modos de vida, apontando o que seria ancestral-originário como radicalmente contrário ao ocidental, que os movimentos indígenas encontrariam um fortalecimento e novas formas de atuação, como sugerem as leituras acima. E embora esta conceituação destes modos de vida seja impulsionada por uma intelectualidade, algumas lideranças de povos diversos, como Pacha Cabascango, vislumbram este processo como uma estratégia necessária, apesar das tergiversações que os termos sofreram. Assim nos relata a líder kayambi, pertencente à Confederação dos Povos da Nacionalidade Quéchuá do Equador (Ecuadorunari), sobre seu entendimento do Sumak Kawsay: “talvez não possa dar um conceito preciso sobre o que significa o Sumak Kawsay, porque ao conceituar se perde a essência e se teoriza muito, mas sei que é necessário fazê-lo” (Caballero, Periodico Sariri, marzo/2011).

Neste sentido, as discussões ocorridas entre os proponentes do Suma Qamaña e seus críticos mostram-se relevantes pois, ainda que o demonstrem enquanto uma construção teórico-intelectual, isto não significa afirmar que o termo está apartado de práticas cotidianas. Por um lado, sua criação ocorre, em maior ou menor medida, a partir da experiência vivida por intelectuais aymaras nos ayllus e seu enquadramento teórico, funcionando também como um discurso que conecta a área rural à cidade e que recupera e reconstrói a memória e identidade deste grupo⁹³. Por outro, contribui para criar um campo de significados, sobre os quais se estabelece uma disputa entre acadêmicos no âmbito nacional, capaz de reverberar para além das fronteiras, uma vez que muitos de seus proponentes circulam por espaços também frequentados por integrantes e diplomatas⁹⁴ dos movimentos indígenas, como fóruns, congressos. Em ambos os casos, observamos a conexão entre conhecimento e poder, partindo da reconstrução de costumes ancestrais e informando as estratégias discursivas de parte das lideranças indígenas em seu objetivo de recuperar seus territórios e de sua intelectualidade em posicionar-se melhor no mundo acadêmico.

Uma leitura mais atualizada sobre o Suma Qamaña é proposta por Mamani, distanciando-se do que considera uma concepção idílica, assim como do destaque atribuído exclusivamente à vida no campo e seu suposto caráter ambiental. O autor coloca em xeque a noção de que no ayllu haveria uma “harmonia perfeita” entre homem e natureza, posto que a ação do primeiro gera inevitavelmente um impacto ambiental. Não se trata, assim, de uma concepção ecológica da vida, tampouco de um contra-mito, mas de uma proposta que igualmente ressalte o elemento “originário” como fonte de resistência, de autoafirmação e de um “outro” posicionamento na sociedade colonial racista. Da mesma forma, o teórico enfatiza a necessidade de se pensar este modelo igualmente para as urbes e para o plano nacional. Neste sentido, a exemplo de El Alto, composta majoritariamente por migrantes aymaras, a presença de códigos sociais observados nas comunidades rurais e adaptados à cidade ilustraria para o autor um campo abrangente para se teorizar o Suma Qamaña e refletir sobre suas

⁹³ Salazar et alli (2012) mencionam o papel da intelectualidade aymara cidadina como mediadora entre estes dois espaços. Aqui, entendemos que o Suma Qamaña também pode assumir esta característica na medida em que é formulado num primeiro momento por esta intelectualidade.

possibilidades de expansão para o território boliviano. Mamani apresenta um modelo circular que, paulatinamente, englobe outras esferas, para além dos ayllus e markas:

“O fato é que possamos pensar num paradigma de uma outra maneira. Não acredito, francamente, que o Suma Qamaña possa funcionar com esse modelo capitalista como se conhece hoje, nem com o socialismo, porque os valores são absolutamente outros. É outro sistema político, outros horizontes civilizatórios, outra coisa [...] Então, se nesse paradigma está a questão do uso material em benefício coletivo, associado à plenitude da vida, nós seremos bem-vindos em outros espaços, outros lugares. [...] Se nós temos estes valores, estes princípios - e isso não é uma teoria, é uma prática que está presente, são linguagens que existem, estão dadas ali - , por que não podemos esquematizar e pensar ambiciosamente que esse é um modelo diferente, absolutamente diferente e que está aí? Mas tampouco isso significa “idealizar”[...] É um novo modelo, mas enquanto exista esse sistema (capitalista), este modelo está subjacente aos modelos dominantes. Inclusive nisto temos limites, claro. Como poderemos implementá-lo? Este é um problema muito sério. Eu proponho uma economia de base ampla, na qual todos tenham materialmente tudo aquilo necessário e justo, mas conforme a dimensão social, iremos adquirindo mais coisas. Mas que uns não permaneçam sem nada, nem outros se adiantem à máxima velocidade do capitalismo. Se temos que crescer em termos dessa economia de base larga, teria que ser um crescimento sustentável, coletivo [...] Isso eu chamo de “radical promédio social”, mas não seria a Terceira Via, de Giddens, ou a ideia de Terceiro Sistema. É impossível evitar essa sociedade capitalista e com todos os problemas coloniais que temos. Não podemos nos dar ao luxo de que o Brasil cresça a tal ponto e o Chile a 5%, 7%, e nós continuemos em -0,5%. Devemos crescer a 5%, 7%, mas que isso seja na base larga da sociedade. [...]” (Entrevista. El Alto, abril/ 2013).

Mamani se refere, assim, a uma necessidade de se repensar a proposta do Suma Qamaña inserindo-a no contexto nacional e regional, ambos interligados. Seria necessário um engajamento teórico não apenas no que se refere às nomenclaturas utilizadas, como também em se avaliar o potencial do discurso para além dos limites entre o rural e o urbano. Esta iniciativa implicaria um refletir sobre o Estado boliviano, suas possibilidades de implementação e de criação de uma estrutura estatal sobre novas bases, consistindo num passo mais substancial rumo à universalização do Suma Qamaña como um paradigma para a humanidade. Desse modo, se num primeiro momento observamos as tentativas de seus proponentes em defini-lo como um paradigma, num segundo momento as palavras de Mamani indicam um esforço contínuo de reajuste do termo diante dos

⁹⁴ A diplomacia indígena consiste em uma das formas de relação política destes povos, cujos representantes atuam entre eles e junto aos governos nacionais, bem como aos organismos internacionais.

constrangimentos que se apresentam ao longo do tempo, de modo a dotar-lhe de maior consistência. Vejamos, no ítem que se segue, como o Suma Qamaña se insere no discurso estatal.

3.2. “Para Vivir Bien”

A frase acima desponta como crucial para qualquer pesquisador que se atenha ao cenário boliviano, especialmente quando se constata que, para além dos debates teóricos suscitados sobre o tema, tal expressão consiste no principal slogan adotado pelo governo e replicado de maneira avassaladora em todos os meios de comunicação. Seja nos informes lançados pelo Vice-ministério de Terras (“Plantando esforços para viver bem”), na Agenda Presidencial, ou mesmo na propaganda do Serviço de Impostos Nacionais⁹⁵, o Viver Bem foi incorporado ao marketing oficial das instituições estatais de tal forma que, para muitos, figura como uma expressão vazia de significado. De fato, na medida em que é representado como um slogan, a saber, passível de ser aplicado a matérias distintas, o Viver Bem é esvaziado em seu conteúdo político de resistência, apartado de sua carga cosmológica, de sua “outredade” simultaneamente à sua identificação como uma “proposta indígena”. Neste sentido, sua diferença é conservada apenas na superfície do discurso, na insistência de um automatismo que associa o Viver Bem irremediavelmente ao indígena, obscurecendo uma estratégia retórica que busca legitimar as práticas governamentais. Justamente porque o isola de seu conteúdo, paralelamente à identificação imediata e à exaltação do “outro”, tal estratégia possibilita o uso exaustivo do Viver Bem, naturalizando-o, estereotipando-o, e promovendo o que Mamani entende como um “novo tipo de racismo”⁹⁶ com vistas a manter a dominação de uma minoria:

“[...] os momentos grandiosos da luta social, política e cultural indígena/originária/popular parecem ocultar também os momentos mais evidentes de uma expropriação descarada do projeto dos movimentos sociais indígenas a partir de elites branco-mestiças nascentes. A tecnologia discursiva é a sustentação desta nova possibilidade para ter um efeito real, ainda que esta visibilize o

⁹⁵ Vice-ministério de Terras: Memória 2012, “Sembrando esfuerzos para vivir bien”. Ver também: Agenda Presidencial 2012, “El Presidente en Acción...”, Año 1, No. 1, Ministerio de Comunicación, Estado Plurinacional de Bolivia, e página do Serviço de Impostos Nacionais: http://www.impuestos.gob.bo/index.php?option=com_content&view=featured&Itemid=435

⁹⁶ Expressão utilizada por Pablo Mamani em sua exposição no “Foro Estado Plurinacional VS. Estado Republicano”. La Paz, 02/10/2012.

indígena/popular de forma descolada, mas para conseguir paradoxalmente manter o projeto civilizatório ocidental, já que está se produzindo uma refuncionalização da lógica da luta anti-poder indígena/originária a favor do Estado colonial republicano [...]” (2007, p.19)

A passagem em destaque nos remete à permanência de uma lógica de exclusão subjacente ao colonialismo interno, atentando para a sua reconstrução face à circulação das elites, a saber, a ascensão de atores outrora excluídos e que, uma vez que alcançam o aparato estatal, procedem de forma a conservar a assimetria de poder⁹⁷. Neste sentido, se ao longo do período republicano o mecanismo adotado consistia em valorizar a diferença no passado, mantendo-a aprisionada no tempo e no espaço, como nos indica Earle, nos anos recentes a diferença segue capturada, mas através de seu enaltecimento na contemporaneidade paralelamente ao seu alijamento de fato do processo decisório e de formulação de políticas no âmbito nacional, circunscritos à cúpula do Executivo. Desse modo, a apropriação do “outro” nas práticas discursivas governamentais, associada à incorporação de cerimônias indígenas no protocolo oficial com a presença de membros da elite governante, à criação de normas, ou mesmo à realização de avaliações anuais com organizações sociais que apóiam a administração Morales⁹⁸, atuam, sobretudo, como formas de se manter a legitimidade e o vínculo com tais organizações, compostas por uma maioria indígena e camponesa. Este é o caso da CSUTCB ou da Confederação Nacional de Mulheres Camponesas Indígenas Originárias da Bolívia Bartolina Sisa (CNMCIOSB – BS). Isso ocorre em um contexto de intensa mobilização social, pautado pela ruptura com outras organizações, algumas exclusivamente indígenas, como o Conamaq e a CIDOB (Confederação dos Povos Indígenas do Oriente, Chaco e Amazônia da Bolívia), ou classistas, como a COB, o que torna imprescindível a manutenção dos laços com a maioria numérica dos atores historicamente excluídos do processo político formal. No caso em especial da COB, essa relação será pautada por rixas e alianças, respondendo a interesses corporativistas e ao pragmatismo da organização.

⁹⁷ O tema concernente à ascensão de novas elites governantes e sua sustentação nas instituições foi debatido por diversos autores na Ciência Política. Entre eles, ver as contribuições de Pareto (1984), Mosca (1968) e Wright Mills (1968).

⁹⁸ Se por um lado a noção de “consulta cidadã” está prevista na Constituição, por outro nem todas as garantias constitucionais são cumpridas à risca, como nos sugere a ausência de consulta prévia

Mas ainda que o quadro acima possa indicar a inclusão de setores marginalizados, seja através do *accountability social* (prestação de contas) ou do redesenho institucional do Estado, por outro lado observamos a quase ausência de indígenas nos ministérios – algo apontado por diversos críticos ao governo –, a criminalização de algumas lideranças⁹⁹, e mesmo a falta de um projeto condizente com a retórica que frisa a descolonização enquanto uma “transformação profunda” calcada em uma cosmologia “outra”. No que tange este último ponto, Mamani aponta a “ausência de um projeto indígena/popular no governo, ainda que com uma crítica importante ao neoliberalismo”. A este respeito, cabe ressaltarmos que tal crítica ao neoliberalismo não se converteu na implementação da lógica subjacente ao Viver Bem, ou sua aplicação ao âmbito estatal, posto que as medidas para o desenvolvimento e crescimento econômico, adotadas também pelo entorno regional, continuam na ordem do dia, como veremos adiante. Procura-se, assim, incluir a diferença até certo ponto, de forma a garantir um ambiente minimamente favorável à governabilidade e que assegure, mediante o artifício retórico e a formação de alianças com as organizações, a sustentação das elites nas instituições estatais.

Alguns exemplos consistem na inclusão do Viver Bem na Carta Constitucional do Estado Plurinacional¹⁰⁰ e no Plano Nacional de Desenvolvimento “Bolívia Digna, Soberana, Produtiva e Democrática Para Viver Bem” (PND) nos quais o termo, apropriado pelo governo, também funciona como uma estratégia de poder. No caso do primeiro documento, o Viver Bem é citado em algumas passagens, isoladamente ou junto aos seus equivalentes em outras culturas indígenas/originárias em território boliviano. Outro fator relevante é que ora se mostra associado a valores morais, ora a uma pluralidade política e econômica no país, sem que se especifique o sentido do termo, pulverizado ao longo da normativa. Assim, no artigo 8, a Carta Magna atesta que:

“I. O Estado assume e promove como princípios ético-morais da sociedade plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (não seja malandro, não seja mentiroso

aos indígenas habitantes do TIPNIS por parte do governo. No que tange as avaliações de gestão do governo, ver “Los cocalleros respaldan la gestión de los 20 ministros”, *La Razón*, 01/01/2013.

⁹⁹ Ibid. Aqui, destacam-se os processos judiciais contra líderes indígenas críticos ao governo, entre estes Adolfo Chávez, Fernando Vargas, Pedro Nuni, das terras baixas, e Rafael Quispe, membro do Conamaq e da Coordenadora Andina de Organizações Indígenas (CAOI).

¹⁰⁰ Aprovada pela Assembleia Constituinte em 2007.

nem ladrão), suma qamaña (viver bem), ñandereko (vida harmoniosa), teko kavi (vida boa), ivi maraei (terra sem mal) e qhapaj ñan (caminho ou vida nobre).

II. O Estado se sustenta nos valores de unidade, igualdade, inclusão, dignidade, liberdade, solidariedade, reciprocidade, respeito, complementaridade, harmonia, transparência, equilíbrio, igualdade de oportunidades, equidade social e de gênero na participação, bem-estar comum, responsabilidade, justiça social, distribuição, redistribuição dos produtos e bens sociais, para viver bem” (CPE, p.14)

O fragmento acima consiste na única menção de fato ao Suma Qamaña visto que, ao ser incorporado aos demais artigos, apresentar-se-á sob as expressões “viver bem” ou “para viver bem”. Aqui, algumas das características identificadas ao termo – complementaridade, harmonia, equilíbrio – são pontuadas de modo a promover uma interface com outras questões, que devem ser asseguradas pelo Estado. Uma vez posicionada ao extremo da sentença, a expressão “para viver bem”, que em si já guarda um sentido de finalidade, adquire também um tom auto-explicativo: seu uso justificaria por si só os deveres e atribuições do ente estatal, bem como seu caráter de novidade, o *ethos* do Estado Plurinacional. Algo similar apresenta-se em outros artigos, especialmente naqueles que versam sobre a organização econômica do Estado e que se referem ao “viver bem” como um objetivo e pilar, simultaneamente.

Neste ponto, o qual concentra grande parte dos registros sobre o termo, assistimos à conexão do “viver bem” com passagens que caracterizam a economia boliviana como plural, com a existência de “formas de organização econômica comunitária, estatal, privada e social-cooperativa” (art.306, inciso II). Ainda, os artigos enfatizam o papel do Estado em garantir e fomentar esta pluralidade, de maneira que congregue os valores pertinentes ao Suma Qamaña e a responsabilidade estatal, reiterando a mesma lógica subjacente no artigo 8. Nesta quarta parte da Carta, destaca-se a busca pela redistribuição de riquezas, presente em diversas passagens. Outro tema relevante remete-se à noção de segurança jurídica para o funcionamento das distintas formas de organização econômica. Assim, se por um lado afirma-se o direito à propriedade privada, estabelecendo garantias constitucionais aos empresários e grandes proprietários de terras (pertencentes à outrora elite governante), por outro também se contempla outros personagens, como cooperativistas e comunários, por exemplo. Em paralelo, ao estabelecer os deveres do Estado na estrutura econômica boliviana, o documento

atribui-lhe não apenas o papel de regulador das atividades, mas o de promotor na medida em que estipula sua “participação direta” em diversos setores:

“Artigo 316. A função do Estado na economia consiste em:

1. Conduzir o processo de planificação econômica e social, com participação e consulta cidadã. [...]
2. Dirigir a economia e regular, em conformidade com os princípios estabelecidos nesta Constituição, os processos de produção, distribuição, e comercialização de bens e serviços.
3. Exercer a direção e o controle dos setores estratégicos da economia.
4. Participar diretamente na economia mediante o incentivo e a produção de bens e serviços econômicos e sociais para promover a equidade econômica e social, e impulsionar o desenvolvimento, evitando o controle oligopólico da economia.
5. Promover a integração das diferentes formas econômicas de produção, com o objetivo de alcançar o desenvolvimento econômico e social.
6. Promover prioritariamente a industrialização dos recursos renováveis e não-renováveis, no marco do respeito e proteção do meio ambiente, para garantir a geração de emprego e de insumos econômicos e sociais para a população.
7. Promover políticas de distribuição equitativa da riqueza e dos recursos econômicos do país, com o objetivo de evitar a desigualdade, a exclusão social e econômica, e erradicar a pobreza e suas múltiplas dimensões.
8. Determinar o monopólio estatal das atividades produtivas e comerciais
9. Formular periodicamente, com participação e consulta cidadã, o plano geral de desenvolvimento, cuja execução é obrigatória para todas as formas de organização econômica.
10. Gestar recursos econômicos para a pesquisa, a assistência técnica e a transferência de tecnologias para promover atividades produtivas e de industrialização.
11. Regular a atividade aeronáutica no espaço aéreo do país.” (CPE, p.120)

Neste sentido, caberá ao Estado não apenas gerenciar os recursos naturais, mas impulsionar industrialização dos mesmos, a qual adquire caráter prioritário, algo também elaborado no Plano Nacional de Desenvolvimento. Responsáveis pelos maiores ingressos obtidos no comércio exterior, os recursos naturais sobressaem como o fator que poderá impulsionar o desenvolvimento do país e como fonte de soberania. Por isso, a menção nesta parte à autodeterminação frente a outros Estados, instituições multilaterais e empresas transnacionais. Procura-se, assim, expressar no âmbito econômico a idéia de “Bolívia livre”, amplamente vinculada à de “refundação do Estado” e, para muitos, ao governo Morales. Por isso também, a administração dos recursos naturais é atribuída ao Estado o que,

associado à participação direta deste ente em outros setores da economia, consagrará a centralização do poder. Embora se estipule a consulta cidadã e a descentralização da renda entre os departamentos, municípios e os territórios indígenas, os artigos desta parte da normativa salientam em sua quase totalidade o papel do Estado como o grande protagonista do “desenvolvimento econômico-social”. Cabe salientarmos que, não obstante as menções ao “viver bem”, estas ainda são muito pontuais, não esclarecendo, por exemplo, seu significado, tampouco seu real papel na organização econômica estatal, sua relação com o desenvolvimento. De fato, a relação entre esta expressão e a planificação econômica do país, assim como os demais assuntos tratados acima, é elaborada de modo mais detalhado no PND, como observaremos a seguir.

3.2.1. Uma nova proposta de desenvolvimento...

Elaborado para o período 2006-2011, o PND apresenta uma série de contradições, sobressalentes já no título adotado, na medida em que o Viver Bem aparece como um apêndice do desenvolvimento. Sua importância radica não apenas no seu conteúdo e na utilização de uma gramática mais acadêmica (distinta da Constituição), mas por consistir num dos primeiros documentos a antecipar alguns pontos debatidos durante a Assembléia Constituinte, como o papel do Estado no gerenciamento da economia, a interface com a temática da transformação de suas estruturas e a relação com os movimentos sociais. Além disso, o Plano tecerá uma discussão em torno do Viver Bem:

“A nova proposta de desenvolvimento baseia-se na concepção de Viver Bem, própria das culturas originárias e indígenas da Bolívia. A partir dos elementos comunitários enraizados nos povos indígenas, comunidades agrárias, nômades e urbanas das terras baixas e altas, o Viver Bem postula uma visão cosmocêntrica que supera os conteúdos etnocêntricos tradicionais do desenvolvimento.

O Viver Bem expressa o encontro entre povos e comunidades, respeita a diversidade e identidade cultural. Significa “Viver Bem entre nós”, é uma convivência comunitária com interculturalidade e sem assimetrias de poder, “não se pode Viver Bem se os demais vivem mal”. Trata-se de viver como parte da comunidade, com proteção dela, em harmonia com a natureza, “viver em equilíbrio com o que nos rodeia”. Também significa “Viver Bem contigo e comigo”, que é diferente do “viver melhor” ocidental, que é individual, separado dos demais e inclusive às expensas dos demais e separado da natureza.

O Viver Bem é a expressão cultural que condensa a forma de entender a satisfação compartilhada das necessidades humanas, para além do âmbito material e econômico. Diferente do conceito ocidental de “bem-estar”, que está

limitado ao acesso e à acumulação de bens materiais, inclui a afetividade, o reconhecimento e o prestígio social.” (PND, p. 11. Tradução livre. Grifo nosso)

Sob um primeiro olhar, isto significaria afirmar que o Plano, ao basear-se no Viver Bem como uma proposta crítica ao desenvolvimento, teria como objetivo implementar um projeto que levasse à uma mudança mais profunda nas próprias estruturas do Estado-nação, a saber, sua refundação. Isso na medida em que o Viver Bem é entendido não simplesmente como distinto ao desenvolvimento, mas como uma espécie de “inverso do eu”. Nesse sentido, refletiria a incorporação, no projeto Estatal, da bandeira indígena de descolonização da sociedade, expressão que encontra seus equivalentes em termos como “emancipação”, “liberdade”, ou um modo de livrar-se da “dominação”/“imposição cultural” e de “recuperar a capacidade de decidir”. Entretanto, mais relevante que a incorporação em si é verificar como esta bandeira indígena é capturada, para além da implementação de uma ruptura ou não. No caso do PND, uma análise mais atenta releva que o Viver Bem, identificado por alguns como uma proposta subversiva¹⁰¹, é na verdade subvertido ao ser “fagocitado” pela lógica estatal.

Neste processo, suas proposições e a ideia de resistência presentes nesse discurso “outro” são reconstruídas de modo a se tornarem compatíveis como os projetos do Estado, refletindo a estratégia de exaltação da diferença e esvaziamento de seu conteúdo político. Isto porque este mesmo conteúdo é absorvido e adaptado aos parâmetros estatais, numa re-significação que dota o discurso oficial de uma nova roupagem, mas que no substrato permanece o mesmo, como nos sugere o enfoque em uma “nova forma de desenvolvimento”, um “desenvolvimento alternativo”, algo repudiado por diversos intelectuais indígenas que escrevem sobre o Viver Bem, como já discutido aqui¹⁰². Paralelamente à exaustiva descrição do termo como “um novo padrão de desenvolvimento”, o documento faz uma pequena menção à expressão “novo

¹⁰¹ O Viver Bem se encaixa no que Raquel Gutiérrez interpreta como possivelmente um “caminho subversivo em direção ao Bem Viver”, ou seja, uma proposta que procura desestruturar a ordem instituída e que teria como fundamento a autonomia política, a busca pelo autogoverno. Primer Encuentro del Buen Vivir, março/2012. Disponível em: http://memorias-encuentrodelbuenvivir.blogspot.mx/2013/10/blog-post_2859.html

¹⁰² Huanacuni é muito enfático nesse sentido. Em diversas reuniões, sustentava que o Viver Bem não consistia em uma alternativa ao desenvolvimento, e sim em um “novo paradigma à humanidade”. Notas pessoais.

paradigma” confirmando, assim, a incorporação estratégica da gramática discursiva do Suma Qamaña no Viver Bem estatal. Vejamos algumas passagens do PND:

“O Viver Bem é a demanda de humanização do desenvolvimento, onde a diversidade cultural assegura a responsabilidade e obrigação social no desempenho da gestão pública. Dessa maneira, o desenvolvimento se converte num processo coletivo de decisão e ação da sociedade como sujeito ativo, e não como receptora de diretivas verticais. Desse modo, o Viver Bem é o acesso ao desfrute dos bens materiais e da realização efetiva, subjetiva, intelectual e espiritual, em harmonia com a natureza e em comunidade com os seres humanos. [...]

A concepção linear e sequencial do progresso é insuficiente para compreender a nova proposta de desenvolvimento porque requer uma compreensão integral, holística, radical e acumulativa, capaz de abarcar situações não-homogêneas, e também incorpora aspectos do cultural, econômico, político e social. Une diversas práticas e conhecimentos provenientes de atores sociais diferentes [...]” (p.12. Grifo nosso)

“A nova política propõe o conceito de “padrão de desenvolvimento” em oposição ao “modelo de desenvolvimento” porque não persegue nem utiliza um protótipo provado e validado, mas busca construir um novo padrão de desenvolvimento em substituição ao primário exportador. Parte da convicção de que em um país diverso, multicultural e plurilíngue, o desenvolvimento só pode ser um processo plural, conjunto coletivo, atento à diversidade e pronunciado em distintas línguas e concepções de mundo.” (p.16. Grifo nosso)

“[...] o Viver Bem corresponde a um padrão de desenvolvimento e de democratização integral, plurinacional e diversificado, onde o desenvolvimento e a democracia tem a mesma importância. Não existe desenvolvimento sem democracia, sem estender a participação social na atividade e as decisões políticas, econômicas e culturais.

[...] Este processo está relacionado com a representação, legitimidade, e a forma em que os movimentos sociais, as organizações camponesas e os povos indígenas participam, aportam e intervêm na configuração democrática do país.

Esta ênfase no popular obedece ao fato de que são as organizações sociais, os povos indígenas e os trabalhadores camponeses os legítimos impulsores históricos da transformação democrática no exercício do poder político [...]

O crescimento econômico também se concebe como a estimulação de formas de comunidade e convivência [...]. Em consequência, a mudança quantitativa, a expansão da economia e o aumento percentual do produto interno bruto (PIB) e do produto real por habitante não expressam o crescimento que se deriva da diversidade, da identidade e da interculturalidade”. (PND, p.17).

Os trechos destacados acima suscitam uma gama de questões, entre estas, a de que o Viver Bem, em sua cosmologia “outra”, promoveria uma mudança na concepção de desenvolvimento, humanizando-o, adaptando-o à realidade boliviana, e levando à criação, por parte do Estado, de uma nova proposta de desenvolvimento. Daí a ideia de “padrão de desenvolvimento”, em contraposição

a de “modelo”, considerando as noções de comunitarismo, visão cosmocêntrica, participação social como indicador de democratização, e harmonia, entre outras, associadas ao Viver Bem. A partir da inclusão destes termos, o discurso estatal estabelece uma crítica ao desenvolvimento como próprio de um entendimento etnocêntrico do mundo, que reproduz uma assimetria de poder e, desse modo, o subjugo e obscurecimento de outras formas de saber. Nesse sentido, procura em um primeiro momento transpor para o documento as tensões expressas pelas narrativas sobre o Suma Qamaña, seguindo os mecanismos de classificação, denúncia/acusação, delimitando uma fronteira entre dois mundos contrários. Ainda, estabelece um nexos com as interpretações de autores “pós/descolonialistas”, expressando o que apontamos anteriormente como “comunidade epistêmica”.

Ao contrário de Haas, aqui não atentamos necessariamente para a influência dos especialistas na formulação de políticas e mudanças comportamentais dos estados, mas na inclusão de determinados conceitos à retórica governamental como fonte de validação do discurso. Dessa maneira, ressaltamos o emprego de termos como “interculturalidade”, definido como um diálogo entre culturas, o que pressupõe uma simetria entre as partes, distinto do multiculturalismo, modelo sob o qual as diferenças seriam geridas pelo Estado, encerrando uma ação *top-down*. Mignolo fornece como exemplo do primeiro a Amawtay Wasi, mencionada previamente, como indicativo de um “paradigma de coexistência” entre formas de conhecimento indígena e Ocidental. Outro conceito, também presente no PND e extremamente utilizado por autores decolonialistas como sinônimo de liberação, consiste na ideia de “descolonização”, que encontra no documento este mesmo equivalente além de outros já citados. Enquanto no plano econômico este processo seria alcançado por meio de um novo padrão de desenvolvimento baseado no Viver Bem, no plano político a descolonização é entendida como a desestruturação de um aparato estatal colonial. Entre expressões como colonialismo, Estado colonial e colonialidade, este último cunhado por Quijano e seguido por Dussel e Mignolo, o documento destaca como imprescindível o fortalecimento do papel do Estado, na medida em que este figura como o grande vetor para a ruptura:

“O Estado é concebido com potência transformadora da mudança e seu caráter essencial se expressa em um novo poder que surge dos setores populares e dos povos indígenas, das comunidades camponesas e dos trabalhadores do campo e da cidade. Este Estado representa o novo bloco de poder que enuncia os interesses dos que foram marginalizados e excluídos durante séculos. [...]

A proposta da nova institucionalidade do Estado boliviano consiste em assumir sua descolonização a partir de suas estruturas, práticas e discursos. A composição colonial do aparato estatal, e a urgência de desmontar todos os mecanismos explícitos e implícitos que conotam e denotam esta colonialidade, deve-se ao fato de estar impregnada na estrutura do Estado e em seu funcionamento cotidiano” (PND, p.20. Grifo nosso)

Dessa maneira, para expressar suas propostas, a estratégia governamental faz uso não apenas do arsenal discursivo do Suma Qamaña, mas dos conceitos apresentados pelas grandes escolas teóricas das Ciências Sociais. Não impunemente, as propostas governamentais encontraram eco entre alguns pensadores decolonialistas, entre estes Dussel. Como salientamos anteriormente, este filósofo destaca a expressão “Revolução Cultural”, utilizada por Evo Morales, como o reflexo de um diálogo intercultural e de uma defesa identitária contra as políticas homogeneizantes implementadas pelas elites locais¹⁰³. Desse modo, a retórica governamental incorpora estrategicamente o Suma Qamaña junto a uma gramática teórica específica de modo a se legitimar no âmbito nacional e no internacional, obtendo o respaldo (pelo menos, em um primeiro momento) de acadêmicos de renome, cujas ideias são compartilhadas com outros intelectuais bolivianos, entre estes Álvaro García Linera. O vice-presidente da Bolívia funciona, neste sentido, como peça fundamental neste processo de legitimação internacional: para além de seu reconhecimento acadêmico no país, possui alguns de seus trabalhos publicados pelos decolonialistas, como indica o livro “Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento”, que conta com os artigos de García Linera, Catherine Walsh e Walter Mignolo. Ademais, devemos atentar para o papel de suas publicações no plano nacional, as quais funcionam simultaneamente para fundamentar as políticas governamentais, rebatendo as críticas, bem como para informar a sociedade e obter seu apoio.

O trecho acima também nos fornece outras particularidades da retórica governamental. Não obstante a ênfase inicial no empoderamento de atores historicamente marginalizados, o PND vai paulatinamente dando lugar a uma valorização da figura do Estado como o único ente capaz de assegurar as

mudanças necessárias à sociedade boliviana mediante o seu “retorno” como o promotor do desenvolvimento. Esta centralização do poder é observada, ainda, na relevância atribuída à nacionalização de empresas que haviam sido privatizadas nas administrações anteriores e na recuperação do controle dos recursos naturais. Lembramos que esta última iniciativa desponta como crucial na medida em que fornece o substrato para a criação de políticas de redistribuição de riquezas a partir do Estado, como nos sugere a passagem a seguir:

“Os setores estratégicos são integrados pelos hidrocarbonetos, mineração, eletricidade e recursos ambientais, que resguardam a nacionalidade porque abarcam os recursos naturais, recuperados e reconhecidos como patrimônio do Estado. Requerem investimentos elevados em tecnologia, são intensivos em capital e têm grande capacidade para gerar excedentes.

Esta característica explica a necessidade de que o Estado seja protagonista do desenvolvimento mediante a criação ou refundação de empresas estatais que promovam o desenvolvimento destes setores, maximizem o excedente econômico, sua apropriação, uso e distribuição através do reinvestimento, além de investimentos e transferências a outros setores que compõem a matriz produtiva e a matriz sócio-comunitária, otimizando o seu uso para diversificar a economia e melhorar o bem-estar social em um contexto de equilíbrio com o meio ambiente” (PND, p.133-134).

A industrialização destes recursos também tem assumido posição preponderante em anos recentes, como indicam as iniciativas voltadas para o processamento do gás natural, a instalação de uma indústria de uréia em parceria com a Samsung, entre outros. Tais iniciativas em si não guardam qualquer relação com as propostas do Suma Qamaña, e sim com um projeto de desenvolvimento calcado nos seguintes pilares: intervencionismo estatal, redução da pobreza extrema por meio da redistribuição de riqueza, industrialização e crescimento econômico¹⁰⁴. Neste sentido, tal projeto se insere na pauta regional, que prioriza, ainda, o investimento em infra-estrutura, como a construção de estradas, e o extrativismo, afetando diversos povos indígenas. Entre os exemplos, destacamos a construção de barragens no Norte do Brasil, a exploração do Parque Yasuní no Equador, a estrada que passará por meio do Parque Nacional Território Indígena

¹⁰³ Ver o capítulo introdutório deste trabalho.

¹⁰⁴ Ver Agenda Patriótica 2025, disponível em <http://www.bcb.gob.bo/webdocs/2013/AgendaPatriotica/AgendaPatriotica.pdf>. Ver também “Redistribución de La riqueza impulsa La economía”, La Razón, 23/01/2013; “Ministro Arce asegura que Bolivia redujo em 60 veces La brecha entre ricos y pobres”, La Razón, 14/01/2013; “Ban K i-moon destaca crecimiento económico de Bolivia y liderazgo mundial de Morales”, La Razón, 25/09/2013.

Isiboro Sécore (TIPNIS), todos sem qualquer consulta prévia aos indígenas que habitam estas localidades. Simultaneamente a isto e à implementação de medidas macroeconômicas para regular a inflação, assistimos à adoção das chamadas “políticas sociais”. Presentes em quase toda a América Latina, na Bolívia têm-se os chamados “bonos” Juancito Pinto, Juana Azurduy e Dignidad, que procuram contemplar parte da população desassistida: crianças, grávidas e idosos, respectivamente¹⁰⁵.

A este respeito, Vidal nos esclarece que a idéia de “retorno” do Estado à economia a partir, principalmente, dos anos 2000, reflete uma revisão das políticas estimuladas pelo Conselho Econômico para a América Latina (Cepal). Estas previam a substituição das importações via o desenvolvimento da indústria nacional, a construção de infra-estrutura, a distribuição de renda, entre outros:

“[...] os neoestruturalistas reconhecem as vantagens de orientar as economias nacionais para a exportação e atrair investimento estrangeiro. Sobre esta base, propõem ampliar a economia nacional incentivando aquelas exportações que acreditam ter um alto valor agregado dentro dos territórios nacionais. O incremento da produtividade permitiria introduzir critérios de justiça social designados como “equidade” (CEPAL). A equidade se torna factível com uma melhor distribuição do ingresso, ativando o empresariado nacional, os trabalhadores e a sociedade civil para que busquem conjunta e consensualmente a inserção das áreas mais eficientes da economia nacional na economia global com um decidido apoio estatal. Para isso, tem em mente o exemplo do “capitalismo supervisionado/administrado” da social-democracia, da democracia cristã européia, da Coreia do Sul, Cingapura, Japão, China e Índia no sentido de equilibrar políticas econômicas e sociais “estadocêntrica” e “mercado-cêntricas”. [...]” (2008, p.273)

Para além das demais diferenças em relação ao estruturalismo da Cepal, as quais seriam suficientes para escrevermos outra tese, a passagem acima nos basta para atentarmos para as especificidades do cenário boliviano diante de uma caracterização generalizada do cenário latino-americano por Vidal. Distinto de países com economias mais diversificadas e a presença de uma forte indústria nacional, como é o caso do Brasil, o vizinho andino destaca-se por sua parca industrialização e, portanto, pela ênfase no setor agrário e nos recursos naturais. Embora a estrutura econômica boliviana seja descrita como plural em sua Constituição, isso não significa afirmar a sua diversidade. Pelo contrário, é a alta

¹⁰⁵Sobre as distintas políticas de redistribuição de renda na América Latina, ver: Bastagli (2009), disponível em <http://www.ipc-undp.org/pub/IPCWorkingPaper60.pdf>.

dependência em relação aos recursos naturais, em especial os hidrocarbonetos, e a necessidade de industrializá-los que tecerá as bases não apenas para uma “supervisão estatal”, mas para a sua “participação direta”. Dado o peso de tais recursos na economia, observamos na Bolívia a ênfase em medidas “estadocêntricas”, associadas, principalmente, aos “setores estratégicos”. Contudo, é preciso ressaltarmos que este intervencionismo, seja direto ou indireto, englobará tantos outros setores, aplicando-se à promoção do turismo comunitário e indígena, à difusão de saberes ancestrais etc., todos a partir do protagonismo do Estado, apesar de o documento atestar a descentralização do poder e vinculá-la em grande medida à noção de democracia participativa e ao Viver Bem:

“Canalizar-se-á a presença efetiva e integradora dos setores sociais excluídos como sujeitos políticos para que assumam co-responsabilidade no serviço público e na construção do novo Estado, que velará pelo Viver Bem de todos os seus habitantes e permitirá que os povos originários se convertam em sujeitos políticos na tomada de decisões, em formular políticas nacionais e em sua efetiva inclusão no Estado.” (PND, p.144)

A participação de setores historicamente marginalizados consiste, sem dúvida, em uma mudança significativa em relação aos períodos anteriores. De acordo com as informações contidas no PND, o documento, apresentado em junho de 2006, foi discutido posteriormente pela sociedade civil organizada, contando com as sugestões de indígenas, camponeses, empresários, acadêmicos. Ainda, prevê entre suas disposições a criação de conselhos regionais de desenvolvimento, espaços de diálogo com a sociedade civil, a ênfase na criação de associações nos municípios, o que refletiria a noção de “poder social”. Neste sentido, o PND estaria em conformidade com o tema da “geração de consenso” sobre o desenvolvimento nacional, tratada por Vidal e por Boschi & Gaitán (2009), em relação aos governos que adotam o neoestruturalismo. Neste cenário, a releitura estatal do Viver Bem e o uso de sua gramática acadêmica e descolonial também poderiam ser entendidos como uma estratégia para se criar uma concertação social: contempla-se, então, não apenas a rede de intelectuais estrangeiros, como também os nacionais e aqueles que, independente do debate acadêmico, apostam pela descolonização. Promove-se, portanto, legitimidade, apoio e unidade em uma sociedade extremamente organizada, cujos grupos possuem interesses setoriais distintos e grande capacidade de mobilização e contestação ao Estado.

Entretanto, tal estratégia suscita algumas considerações. A primeira refere-se à ponderação do Chanceler David Choquehuanca sobre o uso do “desenvolvimento” no documento e sua relação com a proposta do Suma Qamaña: “Talvez estejamos ainda utilizando conceitos ocidentais. Em vez de falar de um Plano Nacional de Desenvolvimento, tenhamos talvez que falar de um Plano Nacional de Retorno ao Equilíbrio, ou Plano Nacional da Vida, porque o desenvolvimento está relacionado com o *viver melhor*, e não com o Viver Bem” (2012, p.33). Na verdade, deveríamos nos perguntar se, para além da preocupação com uma incompatibilidade entre estes dois conceitos e seu “mal-uso” no documento, a fala do chanceler também não ocultaria uma preocupação com a preponderância do “desenvolvimento” em detrimento do Viver Bem enquanto projeto econômico, como destacamos anteriormente.

A este respeito, a relevância atribuída aos recursos naturais no plano e seu gerenciamento pelo Estado despontam como cruciais na medida em que encerram uma lógica de mercado diametralmente oposta à idéia de harmonia e respeito à natureza, presentes na literatura do Suma Qamaña/Viver Bem. Isto porque, uma vez inseridos nos chamados “setores estratégicos” que geram excedentes, os recursos naturais são transformados em *commodities*, cuja extração faz-se necessária e é incentivada para a manutenção da economia. Neste processo, a cosmologia indígena comunitária – que pressupõe a relação entre homem e natureza como uma relação entre sujeitos, pautada pela união entre a espiritualidade e a materialidade – não encontra lugar na cosmologia que promove uma dissociação entre as partes como reflexo de um mundo supostamente dicotômico. Neste mundo, a natureza é convertida em objeto suscetível à intervenção, à dominação pelo homem. Embora promova uma crítica discursiva ao neoliberalismo, o PND o substitui na prática pelo neoestruturalismo, não se apartando, portanto, da lógica capitalista, associada pelos proponentes do Suma Qamaña e pelos autores decolonialistas à modernidade.

Outrossim, é preciso lembrarmos o fato de o Suma Qamaña/Viver Bem ainda consistir em um conceito relativamente recente e que carece de maiores formulações pelos seus proponentes, como salientamos em outras seções. Não é impunemente, portanto, que alguns intelectuais atentam para isto e procuram repensá-lo, atualizá-lo, principalmente em um contexto em que o termo é capturado pelas propagandas governamentais. Assim, faz-se mister para Mamani,

por exemplo, trazê-lo para a cidade, visto que o Suma Qamaña/Viver Bem estaria relacionado, no âmbito econômico, à produção agrícola comunitária, ou seja, realizada em terras compartilhadas pelos indígenas. Se pensá-lo para cidades majoritariamente indígenas, como El Alto, já constitui um desafio, muito mais complexa seria a tarefa quando pensada para o âmbito nacional.

Outro ponto diz respeito à transformação dos povos originários em “sujeitos políticos”, atuantes no processo decisório. Na verdade, a democracia participativa lhes permite atuar de maneira mais incisiva na formulação de políticas locais, administrando recursos destinados pelo Executivo para o cumprimento de projetos. Isto caracterizaria uma política menos centralizadora, e não descentralizadora, uma vez que o Estado é entendido como “potencia transformadora”, “protagonista e promotor do desenvolvimento” (PND; p.20). No âmbito nacional a participação não ocorre via a inclusão de suas lideranças na cúpula governamental, mas por meio dos mecanismos institucionais que lhes garantem, por exemplo, representatividade no Legislativo e a possibilidade de formular projetos de lei. No que tange a elaboração de políticas, os grupos originários, através de suas organizações de base, em espaços de diálogo com os representantes do governo, possuem cada vez mais o papel de fiscalizadores e não necessariamente de formuladores de políticas, como é o caso do Conselho Nacional de Controle Social¹⁰⁶, sendo por vezes consultados. E mesmo assim, este último caso não consiste numa unanimidade na relação entre governo e organizações, como já mencionamos¹⁰⁷. Por isso, a denúncia de muitos intelectuais indígenas, a qual se remete à noção de “incluir excluindo”, algo que se asseverou ao longo dos anos, como demonstra a repressão aos indígenas das terras baixas. Por isso também, a idéia de que não se trataria de um “co-governo”, para utilizar a expressão de Tapia, ou de um “mandar obedecendo”. A partir daí, estabelece-se claramente quem se inclui ou se exclui do processo político formal e da ligação direta com o governo central.

¹⁰⁶ Ver “Sectores y profesionales serán la cabeza del Control Social”, em La Razón, 04/11/2012. Na matéria, as lideranças consultadas afirmam que o Conselho consistirá em um mecanismo fiscalizador das políticas do Executivo e será conformado por representantes de organizações de base, comunitárias, sindicatos e demais organizações cidadãs, envolvendo distintos setores da sociedade.

¹⁰⁷ Além do isolamento político das organizações contrárias, devemos ressaltar que, por vezes, as demandas dos grupos de apoio ao governo, relativas à troca de ministros, foram minimizadas. Ver: “Campesinos paceños exigirán mañana renuncia de ministros”, Los Tiempos, 31/08/2010.

Ademais, o tema da “participação política” exclusivamente não se associa de maneira imediata e necessária ao Suma Qamaña/Viver Bem; consiste numa das bandeiras dos movimentos indígenas, vinculada à descolonização, à tomada das estruturas do Estado, independente da posição ideológica de seus integrantes. Neste sentido, abordar noções como a de “co-responsabilidade” e de “sujeitos políticos na tomada de decisões” não espelham necessariamente uma diferença cosmológica, e sim a idéia de “responsabilidade cidadã”, no primeiro caso, e de reconhecimento dos indígenas como atores políticos. Devemos salientar que o processo decisório nas comunidades indígenas envolve um extenso debate entre suas autoridades, capaz de durar dias até que se alcance um consenso entre todos os participantes. Enquanto indicativo das práticas comunitárias no âmbito político, o Suma Qamaña/Viver Bem talvez esteja refletido de maneira mais fidedigna nas deliberações das organizações indígenas e camponesas quando das resistências no altiplano boliviano no início dos anos 2000, por exemplo.

Desse modo, os mecanismos do PND não se apartam das experiências assistidas em outros países do entorno regional e que procuram, a partir do diálogo com a sociedade civil e sua participação na formulação de determinadas políticas, fomentar uma democratização. No caso boliviano, estes mecanismos são ampliados e diversificados, promovendo uma descentralização relativa, não obstante esta mesma descentralização possa ser questionada nos últimos anos enquanto um processo seletivo, que priorizaria determinados atores, tendo em vista o isolamento político dos grupos indígenas/originários que fazem oposição à administração Morales. Associado a este processo, está também uma mudança de imagem em relação ao governo na medida em que a participação na tomada de decisões no âmbito nacional converte-se em participação via fiscalização, algo que abordaremos também no próximo capítulo. Ainda, o planejamento econômico boliviano inscreve-se na lógica que percebe o Estado como “o único ator capaz de reverter as externalidades negativas”, em contraposição ao modelo neoliberal, que pressupunha a centralidade do mercado (BOSCHI & GAITÁN, 2008, p.6). Destarte, as diretrizes adotadas pelo PND, mais do que se basearem nas prescrições do Suma Qamaña/Viver Bem, refletem, na verdade, um projeto neoestruturalista/neodesenvolvimentista, perseguido por diversos governos na América Latina, muitos dos quais não impulsionam a idéia de descolonização.

Outro exemplo de ênfase no papel do Estado refere-se ao seu fortalecimento como crucial para garantir a soberania nacional, assim como para a construção de uma identidade boliviana como forma de se alcançar um novo pacto político-social. Neste sentido, embora sejam utilizadas expressões como “soberania alimentar”, “soberania sanitária” e mesmo “soberania dos territórios indígenas”, a soberania aparece como um princípio a ser alcançado via o empoderamento do Estado, capaz de assegurar o desenvolvimento e a unidade nacional¹⁰⁸. Assim, se por um lado o documento atesta uma participação popular fundamentada na descentralização do Estado e a relaciona ao Viver Bem, por outro expõe a recentralização do poder através de políticas de nacionalização, industrialização e de fornecimento de bens públicos, fazendo desta instituição o promotor por excelência das mudanças na sociedade boliviana. Neste processo, a ênfase no controle dos recursos naturais e a incorporação do Suma Qamaña/Viver Bem como o pilar para um “novo tipo de desenvolvimento” funcionam também como um meio para expressar a autoimagem do Estado Boliviano, sua singularidade na dimensão internacional. Nosso argumento vai ao encontro do que afirmam Inayatullah & Blaney¹⁰⁹ no sentido de que “o “direito à riqueza” garante a subsistência de projetos estatais particulares, apoiando o processo pelo qual as culturas projetam e realizam a diferença em relação aos outros” (1995, p. 20), como uma forma de alcançar a soberania. Disto trataremos na próxima seção.

3.2.2. O Viver Bem no sistema internacional.

No que tange o último ponto, sua instrumentalização discursiva como fonte de singularidade e legitimidade no sistema de estados encontra na figura do ministro das Relações Exteriores, David Choquehuanca, outro mediador relevante. Um dos poucos indígenas a frente de ministérios, Choquehuanca consiste em um dos principais idealizadores do Suma Qamaña/Viver Bem. A expressão, ao ser incorporada ao discurso presidencial a partir da articulação com a Chancelaria Boliviana, é catapultada a foros internacionais como um projeto estatal, projetando simultaneamente a administração Morales e o país. Assim demonstram as declarações de que a “[...] Bolívia inicia uma estratégia que visa alcançar a

¹⁰⁸ Ver PND, p. 26.

¹⁰⁹ Ver Inayatullah & Blaney (1995, p.13).

reconstrução do Viver Bem e salvar a Mãe Terra”¹¹⁰, além de discursos do ministro e textos preparados para cursos no exterior. Aqui, destacamos algumas passagens:

“O Ocidente, o mundo está ansioso para entender nossa formas de organização, nossa forma de vida. Quer saber tudo, quer saber qual é a proposta da nação indígena originária. O mundo está preocupado, necessita conhecer os valores do mundo indígena, da Cultura da Vida, está esperando propostas desse governo pela Vida” (Qamaña – El Vivir Bien, p.113)

Também:

“[...] a Bolívia consiste em um Mensageiro de Paz e Guardião da Vida para todo o planeta.

Estamos inaugurando o século XXI na Bolívia, mas também para o mundo, porque os olhos do mundo estão postos na Bolívia. O processo boliviano começa a ser de todos.

As mudanças e transformações profundas que estamos realizando não são só para nós, são propostas e alternativas para o mundo, para a humanidade e o planeta. São luzes para os outros povos que lutam para mudar suas histórias, já que não existe nesse momento no planeta outro projeto que represente alternativas que consideram o nível global.

Se antes o desafio era grande, agora a responsabilidade e os desafios são muito maiores, agora a esperança é compartilhada pela humanidade inteira e de todo o planeta, porque as crises ambiental, financeira, política e social, que estamos enfrentando em nosso território, afetam a nível global e abarcam o conjunto do planeta. Não há solução a nível local ou regional, requerem soluções e alternativas globais.

Nesse contexto, diante da ameaça das crises globais, nosso irmão presidente lança para o mundo os Dez Mandamentos para salvar o planeta, a humanidade e a vida” (Los Guerreros del Arco Iris, p.72)

A noção do Suma Qamaña como uma alternativa para a humanidade é, então, absorvida e transposta para a figura do Estado-nação, como representante desta proposta e de seus equivalentes (Sumak Kawsay, Teko Kavi, em guarani) junto à arena internacional. Estas observações são também reproduzidas na fala do presidente, durante a Cúpula de Copenhague sobre a Mudança Climática, ilustrando nosso argumento:

“A realização da 15ª Conferência dos Estados-Parte da Convenção Marco das Nações Unidas sobre a Mudança Climática (COP15) [...] dá a Bolívia outra oportunidade de continuar nossa estratégia de reconstrução do Viver Bem e a defesa da Mãe Terra, de avançar nas propostas dos Dez Mandamentos para salvar

¹¹⁰ Estrategia de reconstrucción del Vivir Bien para salvar a la Madre Tierra y a la Humanidad. In: Ministerio de Relaciones Exteriores. *Vivir Bien, diplomacia por la vida*. La Paz, 2012.

o planeta, a humanidade e a vida, de defender os Direitos da Mãe Terra, de assumir nossa responsabilidade de manter a *Harmonia com a Natureza*” (Referéndum Mundial y Conferencia Mundial de los Pueblos sobre El cambio climático para elegir La Cultura de La Vida o *La Cultura de la Muerte*, 2009)

Associado a esta reconstrução do Suma Qamaña como Viver Bem/Cultura da Vida, destacamos que, entre os Dez Mandamentos citados por Choquehuanca e lançados por Morales nas Nações Unidas em 2008, o que se refere ao Viver Bem guarda uma particularidade. Não se trata meramente de desenvolver medidas de implementação deste modo de vida, mas de “construir um socialismo comunitário em harmonia com a Mãe Terra” na medida em que o “socialismo do século XXI deve ser melhorado com a incorporação da vivência, da experiência dos povos indígenas do mundo que defendem fundamentalmente a Mãe Terra”¹¹¹. Esta concepção é igualmente reproduzida na tese política, aprovada durante o VII Congresso do MAS, em março de 2012. O documento faz referência a declarações de integrantes do governo, emitidas em ocasiões anteriores, e que ora se remetem a um “socialismo comunitário”, ora a um “novo socialismo”, ambos a partir da incorporação do Viver Bem. Vejamos algumas passagens:

“Gostaríamos de apresentar um novo socialismo sobre as bases do Viver Bem; compartilhar, e não competir; um socialismo que não se esgota na luta de classes e procura viver em harmonia com a Mãe Terra para viver com dignidade e igualdade” (Evo Morales Ayma)

“Nós indígenas demos alguns passos em direção ao reencontro com os nossos valores e princípios. Estamos caminhando para o Pachakuti (renascimento e retorno ao equilíbrio nas pessoas, entre elas mesmas, e entre estas e a natureza). E esse caminhar, no qual incorporamos alguns valores e princípios, começamos a chamar de um Socialismo Comunitário” (David Choquehuanca)

“Proclamo o Socialismo Comunitário, levantando um exemplar da nova Constituição diante de 200 mil pessoas, e agora podem me matar” (Evo Morales Ayma)

“Estas são as fontes do nosso socialismo: por um lado, a classe trabalhadora, ciência e tecnologia contemporânea e por outro, comunitarismo, distribuição comunitária; a soma do mundo operário e o mundo comunitário, da ciência e tecnologia contemporânea e do trabalho e propriedade comunitária são as fontes do Socialismo Comunitário” (Álvaro García Linera)” (*¿Quo vadis socialismo comunitario para Vivir Bien?* In: Nueva Crónica y Buen Gobierno, n. 115, p.10)

Neste sentido, a postura governamental aproxima-se de interpretações como a de Sousa Santos (Socialismo do Bom Viver), descaracterizando e

¹¹¹ Diez Mandamientos para salvar al Planeta, a la Humanidad e a la Vida. Nueva York, 23 de abril de 2008.

recolonizando o discurso do Suma Qamaña/Viver Bem, engessando-o nos slogans e nas propostas políticas. Lembremos que os proponentes da expressão a definem como um paradigma cuja singularidade repousa na cosmologia indígena aymara, não-ocidental e, desse modo, radicalmente distinta dos modelos capitalista e socialista, os quais criticam. Aqui, o que está em xeque não é a implementação do Viver Bem nos moldes apresentados pelos intelectuais indígenas, mas a instrumentalização do discurso de modo a se criar um socialismo próprio que torne o modelo boliviano nas administrações Morales algo particular e autêntico em relação às demais experiências no mundo, além de atraente para o campo acadêmico. Devemos atentar para o fato de a rearticulação do “socialismo comunitário” – expressão outrora utilizada por alguns indianistas para diferenciar-se da esquerda tradicional, percebida como ocidental¹¹² – ocorrer num momento já não tão marcado pelo otimismo inicial dos teóricos em relação às perspectivas da dinâmica político-econômica boliviana, a qual muitos consideram como extrativista¹¹³, ou mesmo pós-neoliberal, como argumenta Sousa Santos. Para ele, essa característica pós-neoliberal seria expressa pela centralidade do Estado e tolerância à diferença cultural, embora outros considerem o governo como “direita”: “Tenho amigos intelectuais que consideram que o processo já se perdeu; que esse governo é de direita” (ATAHUICHI LOPES, *La Razón*, 27/10/2013)

Outra questão que asseverou as críticas refere-se ao exercício de medidas de repressão, seguindo o *modus operandi* adotado por distintos governos militares no país: “Na Bolívia, o governo de Evo Morales, um indígena levado ao poder pelo movimento indígena, impõe, sem consulta prévia e com uma sucessão rocambolesca de medidas e contramedidas, a construção de uma autoestrada em território indígena (Parque Nacional TIPNIS) para escoar recursos naturais” (Sousa Santos, *Carta Maior*, 21/08/2012), opinião que teria sido mal-recebida por García Linera, como pondera Sousa Santos. Suas declarações e as críticas de outros intelectuais reforçam nosso argumento referente à recolonização do Viver Bem como fonte de legitimação no plano externo, tanto junto ao âmbito teórico quanto ao das organizações internacionais. Principalmente no que tange os teóricos, a incorporação do discurso em um “novo padrão de desenvolvimento” e, posteriormente, no “socialismo comunitário” sugere a

¹¹² Ver Quispe (2011), *Ibid.*

¹¹³ Ver Escobar e Lander. *Ibid.*

busca por uma projeção do país e dos articuladores da proposta, a saber, a elite governante, através da ênfase em sua originalidade.

Ainda, no caso do segundo termo, indica também um esforço para recuperar ou manter o apoio da intelectualidade de esquerda, da rede transnacional de especialistas, paralelamente ao empoderamento de seus proponentes. Isto porque, na medida em que consistiria num projeto singular, a reivindicação da formulação do “socialismo comunitário”, ou seja, de uma experiência única que os demais não conhecem, encerraria uma fonte de poder, e mesmo o que Inayatullah (2009) denomina como “exclusive knowledge”. A expressão, subjacente às políticas “civilizatórias e evangelizadoras” da colonização, bem como às doações internacionais ao Terceiro Mundo, designa a ideia de superioridade de um grupo sobre outros com base neste conhecimento singular que o primeiro supostamente detém sobre o mundo, dotando-lhe de legitimidade e autoridade. No caso em questão, o “socialismo comunitário” funcionaria como uma forma de projetar-se internacionalmente, contrapondo-se às críticas de teóricos de renome, daquilo que estes entendem que seria “melhor” para a dinâmica boliviana, pensamento também indicativo de um “exclusive knowledge” exercido por esta intelectualidade e presente, portanto, ao menos em parte da comunidade epistêmica.

Simultaneamente, o governo procura obter o respaldo de atores importantes, como organizações indígenas e camponesas, ao absorver concepções atribuídas ao Viver Bem. Desse modo, assistimos uma dinâmica semelhante à observada em relação ao Bom Viver/Sumak Kawsay: se por um lado, a instrumentalização do Suma Qamaña pode mostrar-se uma oportunidade na medida em que projeta o tema internacionalmente, por outro isto consiste numa ilusão na medida em que esta projeção ocorre mediante a inclusão do discurso nas políticas e projetos do Estado-nação, este sim o protagonista em cena. Neste sentido, o Suma Qamaña é absorvido e deturpado em suas propostas originais, fornecendo nova roupagem às estruturas coloniais, paralelamente à manutenção da lógica de inclusão/exclusão, a qual atravessa o período republicano. Dessa maneira, o cenário boliviano evidencia situação semelhante abordada por Walsh em relação ao Sumak Kawsay no Equador e também a outras propostas indígenas, como a interculturalidade, que ao serem capturadas pelo aparato Estatal desempenham a função de legitimadoras das políticas governamentais e da lógica de inclusão/exclusão: “Parece que tudo que viemos testemunhando aqui consiste

na integração dentro dos paradigmas hegemônicos de conceitos originalmente concebidos pelos grupos subalternizados como indicadores da diferença colonial, esvaziando-os de sua posição política, ética e epistêmica” (2006, p. 45).

Este mecanismo, associado a outros, pode representar os “perigos” identificados à institucionalização de organizações e grupos indígenas e camponeses, como a desestruturação dos mesmos, sua divisão e perda de força política atrelada à menor intensidade dos protestos. Devemos lembrar que tais organizações são, por vezes, “convocadas” pelo governo em “defesa do processo de mudança” de maneira a apoiar suas políticas, mudando sua característica anterior de serem contestatórias ao Estado, o que Tarrow (2001) conceitua como “contention politics”. Tal característica foi observada durante os bloqueios de estradas e os cercos à cidade de La Paz, mencionados anteriormente. Também, as mobilizações que levaram à queda do então presidente Gonzalo Sánchez de Lozada e à renúncia de seu sucessor, Carlos Mesa. Destas questões, trataremos no capítulo seguinte. Para nosso argumento, basta salientarmos que a “captura” do Suma Qamaña pela retórica governamental encerra, entre outros fatores, uma aliança e aquiescência em maior ou menor grau destas organizações diante das instituições do Estado, o que será sentido em momentos críticos de perda de apoio ao governo.

Este cenário reflete o que Kriesi identifica como a “moderação de seus objetivos, a transformação de seu repertório de ações em algo convencional, e sua integração em sistemas estabelecidos de intermediação de interesses” (1996, p.156). Ainda, essa “abertura de oportunidades” materiais e políticas repercute na dinâmica entre estes atores coletivos, estabelecendo desacordos entre os mesmos. Esta questão é constatada, por exemplo, na divisão entre organizações indígenas e camponesas, as quais conformavam ao longo da primeira administração Morales o chamado Pacto de Unidade em defesa do processo de “transformação” sociopolítica, algo evidenciado durante os protestos envolvendo a defesa do TIPNIS. Recentemente, estas se posicionam contra ou a favor do governo, espelhando uma mudança de percepção e de identificação da figura do “inimigo”. Esta mudança também é refletida nas palavras de Celso Padilla, liderança guarani, sobre o Ñandereko ou Teko Kavi, que seria o equivalente ao Suma Qamaña para este grupo:

“O Viver Bem para nós é uma palavra muito utilizada no sentido da vida real, da vida prática. Não pode ser confundida com o discurso de um político, quando hoje em dia o governo está usando muito isso. O Viver Bem está relacionado à ideia de família e à manutenção de sua cultura, seus valores, sua espiritualidade [...] Estamos falando da cultura, mas também de um modelo econômico sustentável. Estamos pensando também o Viver Bem na sociedade, manter uma boa relação na família comunitária e para além desta. O povo guarani sempre foi historicamente muito integrador... O Viver Bem nós praticamos nas comunidades onde vivemos, nós vivemos isso, não deve ser pensado como um tema desenvolvimentista. O guarani nunca pensou no grande, em fazer algo grande para comercializar; trata-se de ter o necessário, praticar a reciprocidade, a hospitalidade [...] [...] Hoje em dia o governo diz `vamos implementar a segurança alimentar, a soberania alimentar`, mas em um sentido muito mais comercialista, mais sindicalista, falando de associações de microempresa, e isso não tem relação conosco [...]. Fazemos também o trabalho comunitário, como a faena, que significa “ajudar-se mutuamente”[...]. No pode haver outro termo mais adequado para nós que não seja o nosso [...] Se se quer impor outra visão mais desenvolvimentista, mais comercial, isto pode trazer uma mudança na vida mesma, uma mudança na cultura, uma mudança na identidade. No plano político, o Viver Bem significa ter território...” (Entrevista de Celso Padilla. Santa Cruz de La Sierra, outubro/2012)

Para além de sua caracterização sobre o guarani, aqui nos interessa revelar as tensões entre parte dos indígenas das terras baixas e o governo, algo transposto para o discurso sobre o Viver Bem. A noção guarani, pouco tratada na literatura sobre o tema, marcaria não apenas a identidade do grupo em questão, como também sua diferença em relação ao aparato estatal, cujas políticas são consideradas desenvolvimentistas, opostas ao modo de vida indígena. Aqui, portanto, trata-se não de posicionar o Ñandereko/Teko Kavi em relação ao Suma Qamaña e à sua preponderância no imaginário social, e sim de confrontá-lo com o Estado e manter uma posição independente, autônoma em relação ao mesmo. Este ente, ao absorver o conceito, recontextualiza-o simplesmente como Viver Bem, uma expressão mais homogeneizante e que encontra eco em grupos das terras baixas e altas que apóiam o governo, servindo, assim, como outro fator de divisão, por vezes acompanhado de um discurso racista, como veremos adiante. Dessa maneira, a absorção do termo, formulado a partir da intelectualidade aymara, pela retórica governamental, seja em documentos e propagandas oficiais, ou na elaboração de uma vertente teórica, exprime mais uma face das disputas e estratégias de poder subjacentes ao discurso, assim como os embates entre descolonização e recolonização no processo boliviano. Tais embates serão assistidos, igualmente, nas relações entre organizações e destas com o governo, a

exemplo do caso da construção da estrada San Ignacio de Moxos – Villa Tunari pelo TIPNIS.

3.3. Conclusão

Nas páginas anteriores, procuramos realizar um mapeamento do Suma Qamaña/Viver Bem, ressaltando as possibilidades de sua emergência enquanto um discurso de resistência e contestação à dominação colonial, as disputas de poder subjacentes ao mesmo e o lugar que ocupa nos âmbitos internacional e nacional. Central para a nossa análise mostrou-se o entendimento do Suma Qamaña/Viver Bem como uma estratégia de poder que, elaborada pela intelectualidade aymara, insere-se num plano mais amplo de iniciativas de fortalecimento do indígena. Aqui, a reconstrução identitária e sua transposição para os textos acadêmicos funcionam como medidas cruciais que reforçam a diferença, transformando-a em algo positivo, com vistas à auto-afirmação do subjugado e à desestruturação da ordem dominante, calcada na racialização das relações sociais. Neste sentido, o discurso em questão está estreitamente vinculado ao pensamento de Césaire (2000), para quem a liberação passa pela conscientização e recuperação da identidade enquanto fator de empoderamento do colonizado. Ainda, reflete não apenas uma estratégia de poder, mas uma contra-estratégia diante de uma dinâmica social marcada pela perda das tradições e costumes e pela assimilação de parte da população indígena e de seus descendentes, em especial, ao modo de vida considerado “ocidental/mestiço”.

No entanto, a construção do Suma Qamaña/Viver Bem não ocorre apartada de disputas de poder no campo discursivo. Por um lado, evoca críticas de uma gama diversa de intelectuais bolivianos. Por outro, sua inserção no campo acadêmico internacional ocorre mediante a preponderância atribuída ao Sumak Kawsay/Bom Viver e, por vezes, sua absorção de modo a confirmar as hipóteses teóricas daqueles que se apropriam do conceito. Mecanismo semelhante é observado no plano nacional, encerrando, porém, táticas mais sofisticadas de manutenção da lógica de inclusão/exclusão. Neste caso, destacamos que a captura da expressão pelo aparato estatal ocorre em dois movimentos, que se complementam: o uso de uma gramática pertinente ao Suma Qamaña, paralelamente à incorporação de conceitos teóricos que se remetem a uma

literatura de resistência às práticas de dominação e colonização. E se num primeiro momento sua instrumentalização indicaria a implementação de fato do Suma Qamaña nas políticas governamentais, esta percepção é colocada em xeque pela distância assistida entre discurso e prática.

A incorporação da proposta aymara no discurso da elite governante e, conseqüentemente, o esvaziamento de seu conteúdo político reproduzem a lógica colonial adotada por administrações anteriores; sua distinção reside no modo sofisticado em que a diferença é absorvida pelo discurso governamental. A exaltação da “outredade” funciona, neste processo, como uma “prestação de contas”/um dever aos grupos indígenas, construindo um imaginário segundo o qual estes atores assumem supostamente a posição de sujeitos na transformação do Estado, buscando garantir, em alguma medida, o apoio dos mesmos. Na prática, esta exaltação não ultrapassa os limites das instituições estatais. Ademais, a contínua utilização do Suma Qamaña como *slogan* nas propagandas oficiais oculta e fomenta uma divisão entre os movimentos indígenas na Bolívia. Na escala internacional, a ênfase na particularidade associada ao Suma Qamaña obedece ao propósito de projetar a Bolívia e seu governo diante do sistema de estados e do campo teórico, dotando-lhes de legitimidade.

Desse modo, o Suma Qamaña enquanto um princípio organizador do discurso está imerso nas relações e disputas expressas para além das fronteiras de Estado. Constitui uma fonte de poder para aqueles que o propagam, seja nos termos originais do discurso, seja mediante a captura promovida pelo aparato estatal. Por isso mesmo, grande parte de seus proponentes observam a necessidade de se aperfeiçoá-lo, com vistas a torná-lo um modelo mais robusto e propositivo diante de um contexto de críticas e manipulações que refletem uma tensão entre descolonização e dominação e de um ambiente internacional aberto a propostas que enfatizem uma solução para a humanidade.