

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

AUREA CRISTINA MOTA

LUTAS POR RECONHECIMENTO E MULTICULTURALISMO NA AMÉRICA LATINA  
CONTEMPORÂNEA:  
UMA ANÁLISE DA BOLÍVIA, DO CHILE E DO URUGUAI

BELO HORIZONTE  
2010

Aurea Cristina Mota

LUTAS POR RECONHECIMENTO E MULTICULTURALISMO NA  
AMÉRICA LATINA CONTEMPORÂNEA:  
UMA ANÁLISE DA BOLÍVIA, DO CHILE E DO URUGUAI

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Área de Concentração: Sociologia

Linha de Pesquisa: Teoria Social e América Latina

Orientador: Professor Otavio Soares Dulci

Belo Horizonte  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG  
2010

301 Mota, Aurea Cristina  
M9171 Lutas por reconhecimento e multiculturalismo na América Latina  
2010 contemporânea [manuscrito]: uma análise da Bolívia, do Chile e do  
Uruguai / Aurea Cristina Mota. – 2010.

162 f.

Orientador : Otavio Soares Dulci

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1.Sociologia – Teses. 2. Conflito social – América Latina – Teses.

3.Multiculturalismo – América Latina – Teses.4. Direitos coletivos – América

Latina - Teses I. Dulci, Otávio Soares . II. Universidade Federal de Minas Gerais.

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Departamento de Sociologia e Antropologia  
Programa de Pós-Graduação Sociologia

Dissertação intitulada “Lutas por Reconhecimento e Multiculturalismo na América Latina Contemporânea: uma análise da Bolívia, do Chile e do Uruguai”, de autoria da postulante ao título de mestrado Aurea Cristina Mota, aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

---

Prof. Dr. Otavio Soares Dulci – Universidade Federal de Minas Gerais (Orientador)

---

Profa. Dra. Cristina Almeida Cunha Filguerias – Pontifícia Universidade Católica de  
Minas Gerais

---

Prof. Dr. Antonio Fernando Mitre Canahuate – Universidade Federal de Minas Gerais

---

Prof. Dr. Silvio Salej Higgins  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Sociologia  
SOA-UFMG

Belo Horizonte, 13 de Dezembro de 2010.

## **Agradecimentos**

Aquele que consegue como ninguém fazer do trabalho ininterrupto de orientação um exercício de amizade e conhecimento humano, Otávio Dulci;

Ao exemplo de dedicação e ensinamento constante, Leonardo Avritzer;

Ao facultador, Departamento de Sociologia e Antropologia;

Aos possibilitadores, Professor Renan Springer, Assis e Alessandro, pessoas que fazem a nossa universidade se manter viva;

Aos leitores que avaliaram a qualidade não somente acadêmica, mas também pessoal desse trabalho, Prof. Antonio Mitre e Profa. Cristina Filgueiras. Os comentários, críticas e elogios que vocês fizeram foram essenciais para o argumento aqui desenvolvido.

Ao que me possibilitou descobrir um pouco da América Latina e fazer com que minha paixão deixasse de ser “platônica”, Conselho Latino Americano de Ciências Sociais (CLACSO);

À força constante, meus irmãos, especialmente ao Aécio, e cunhados;

À amizade que supera distâncias, Fabiana, Helga, Elaine, Cibele, Preta e Cançado;

Aos companheiros indispensáveis, que, até de forma inconsciente, orientam diariamente meu olhar sobre o mundo, Lola, Vanvan, Little, Biscoito e Titi;

À força motriz e exemplo de vida, mãe;

À amizade que sustenta e torna tudo possível, Laura (Ridi). Sem ela esta dissertação não existiria e nunca teria chegado ao “fim”;

Ao olhar atencioso e companheirismo incondicional, Lê;

Aqueles que fortificam, ensinam, tomam meu tempo e atenção, mas, sobretudo, estão sempre me inspirando, Mel, Gui, Bil, Mandica, Lara, Hugo, Gu e Princesca;

Aquele que é constante, onipresente e imprescindível, meu pai. Tudo que faço é com, através e para você.

*Que fazer se, no curso da vida, uma questão nos pega, nela nos envolve e nos obseda? Uma alma saudável, entre irônica e irritada, se dirá: converta-a em um bom bife e aproveite. Mas, se por ambição ou desleixo, for inviável a conversão? Se passeios, conversas ou o azul da praia se mostrem ineficazes? E o obsedado, metido em seu novelo, for incapaz de transformar o lobo interno em cordeiros e a idéia em projetos rentáveis? Então há de conviver com ela, como o doente com sua azia, o jogador com sua mania ou o anão com seu corpo.*

Luiz Costa Lima

## RESUMO

O que norteia esta dissertação é uma tentativa de compreender algumas lutas sociais que acontecem na América Latina contemporânea. Tendo como base teórico-metodológica a perspectiva histórica aliada à teoria sociológica crítica, tratamos da luta dos povos originários e das populações afro-descendentes pela inclusão de suas demandas multiculturais, pela reforma de algumas estruturas dos Estados que, na perspectiva desses grupos, criaram uma situação de subjugação social. Na teoria social contemporânea, esses aspectos podem ser agrupados sobre a idéia guarda-chuva de reconhecimento. A partir de uma metodologia de escolha dos casos que levou em consideração as diferentes matrizes culturais encontradas na América Latina, focamos a discussão aqui apresentada no estudo da Bolívia, do Chile e do Uruguai. No decorrer do trabalho, percebemos que uma compreensão adequada do fenômeno “multicultural” latino-americano não poderia prescindir de uma discussão sobre a história de formação dos Estados independentes na região e que, principalmente, para entender os desenvolvimentos sociais contemporâneos, uma discussão sobre a modernidade não poderia ser abandonada. Concluímos que existe, sim, uma luta pela redefinição do que são as sociedades latino-americanas. Luta essa que tem levado a uma discussão sobre qual a estrutura ideal que nossos Estados deveriam assumir. Porém, as principais instituições modernas, como o Estado com sua forma de organização moral e política específica, não chegam a ser determinadamente questionadas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sociologia, América Latina, Povos Originários e Afro-descendentes, Direitos Coletivos, Organização Política.

## ABSTRACT

What drives this dissertation is an attempt to understand some social struggles which are happening in contemporary Latin America. Within the historical perspective as our theoretical and methodological frame, side by side with a critical social theory, we have dealt with the multicultural demands putting on movement by some indigenous population and black people peasants. The multicultural demands, the necessity of renovation of the State's structure which in these groups perspective has created a subjugated social situation, are aspects that the recognition theory are trying threat. We have focused on the Bolivian, Chilean and Uruguayan cases. The methodological idea which has led the cases election was based on the different cultural matrixes that could be finding in Latin America. While we are writing this dissertation, we have realized that a reasonable comprehension of the multicultural phenomenon in Latin America was asking for approach of the history of independent States formation and above all if we want to understand what is happening nowadays a modernity discussion must be made. There are struggles for a redefinition about what are Latin American societies. That struggle is making possible to think about what is the best frame for our States moral formation. Nevertheless the main modern institutions as the State and its moral importance and specific way to deal with the political organization are not being very strongly objected.

**KEY-WORDS:** Sociology, Latin America, Indigenous People and Black People, Collective Rights, Political Organization.



### **Lista de Quadros**

- Quadro 01 Índice de Desigualdade de Ducan para a Cidade de Montevideo  
Quadro 02 População segundo Auto-Percepção de Ascendência e Sexo  
Quadro 03 Configuração das Regiões Bolivianas

### **Mapa**

- Mapa 01 Divisões Territoriais na Bolívia Atual

### **Lista de Siglas**

- CERD-ONU Comitê para a Eliminação da Discriminação e do Racismo da Organização das Nações Unidas  
CLACSO Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais  
COB Central Obrera Boliviana  
FSTMB Federación Sindical de Trabajadores de Bolivia  
INE Instituto Nacional de Estadística  
LPP Ley de Participación Popular (Bolívia)  
MNR Movimiento Nacionalista Revolucionario (Bolívia)  
NCPE Nova Constituição Política do Estado Boliviano aprovada em 2009  
OIT Organização Internacional do Trabalho  
OMA Organización Mundo-Afro (Uruguai)  
ONU Organização das Nações Unidas  
OTBs Organizaciones Territoriales de Base (Bolívia)  
PAN Partido Autóctono Negro (Uruguai)  
PIR Partido de Izquierda Revolucionaria (Bolívia)  
PMC Pacto Militar Campesino (Bolívia)

## Índice

Esclarecimentos Iniciais .....	12
Introdução .....	16
Perspectiva Histórica, Metodologia e Organização do Trabalho .....	16
<b>I.I. Preliminares: perspectiva histórica e o experimento constitucional multicultural na América Latina .....</b>	<b>21</b>
<b>I.II. Metodologia: elegendo os casos.....</b>	<b>29</b>
<b>I.III. Organização da dissertação.....</b>	<b>35</b>
Capítulo 1 .....	37
1. Da invisibilidade da questão racial à conformação de um “problema” político no Uruguai.....	37
1.1. História: do “etnocídio” à formação da identidade afro-uruguaia.....	39
1.2. Quando a política volta a ocupar lugar central .....	49
Capítulo 2 .....	55
2. Os mapuches no Chile: resistência, independência, expropriação e criminalização do movimento indígena .....	55
2.1. Resistência e autonomia: primeiros relatos sobre a organização do povo mapuche.....	57
2.2. Chile independente: nova estrutura política e expropriação de terras no princípio da República .....	63
2.3. Os mapuches no século XX: formas que a luta foi assumindo, frustrações políticas, criminalização e resistência .....	68
2.4. Retorno democrático no Chile: novos tempos para o povo mapuche?.....	72
Capítulo 3 .....	78
3. Bolívia: análise do processo histórico que configurou o complexo quadro social do país .....	78
3.1. A conquista espanhola: início do processo de exploração estrangeira das comunidades indígenas da região.....	81
3.2. O movimento embrionário das Lutas independentistas na região: organização e contenção violenta .....	83
3.3. A independência <i>criolla</i> .....	86
3.4. A transição do século XIX para o século XX na Bolívia: a existência de “duas repúblicas”, movimento operário camponês e a Revolução de 1952 .....	91
3.5. O movimento katarista e início de um novo ciclo de mobilizações .....	99
Capítulo 4 .....	107

<b>4. Reconhecimento e Transformação: reconstrução do debate teórico entre os autores e uma proposta de análise dos casos estudados.....</b>	<b>107</b>
<b>4.1. O resgate da “perspectiva da luta” para a compreensão do processo de socialização e evolução moral da sociedade na teoria de Axel Honneth.....</b>	<b>110</b>
<b>4.1.1. Por uma inflexão empírica dentro do sistema de eticidade hegeliano: a construção da teoria do reconhecimento de Honneth .....</b>	<b>111</b>
<b>4.1.2. As fases do reconhecimento: persistência do sistema de eticidade hegeliano e incorporação da dimensão do “desrespeito” em cada uma delas .....</b>	<b>115</b>
<b>4.2. Charles Taylor: quebra das configurações e a possibilidade do retorno à “substância” da norma.....</b>	<b>120</b>
<b>4.2.1. Especificidades da modernidade: sobre a relação entre direito subjetivo e respeito .....</b>	<b>122</b>
<b>4.2.2. Implicações da idéia de quebra das configurações para a teoria do reconhecimento .....</b>	<b>124</b>
<b>4.2.3. O multiculturalismo e o reconhecimento na perspectiva de Taylor: a crítica à perspectiva liberal.....</b>	<b>127</b>
<b>4.3. Nancy Fraser e a perspectiva bidimensional do reconhecimento .....</b>	<b>129</b>
<b>4.3.1. Reconhecimento e democracia: a perspectiva bidimensional de Nancy Fraser aplicada aos casos estudados .....</b>	<b>131</b>
<b>4.4. Aproximações, Distanciamentos e Críticas .....</b>	<b>134</b>
<b>Conclusões .....</b>	<b>141</b>
<b>Por uma compreensão ampla do ‘Constitucionalismo Multicultural’ Latino-Americano: Estado, Direito, Justiça, Modernidade e Reconhecimento .....</b>	<b>141</b>
<b>II.I. Direito e Modernidade: a complexificação social crescente e o surgimento do multiculturalismo .....</b>	<b>143</b>
<b>II.II Palavras Finais.....</b>	<b>151</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>155</b>

## Esclarecimentos Iniciais

O trabalho apresentando nesta dissertação é fruto de uma ansiedade intelectual constante que perpassou toda minha trajetória acadêmica. Por tal motivo acredito que a epígrafe que abre este trabalho sintetiza bem o tipo de relação que tenho estabelecido com objeto de estudo aqui apresentado. Há tempos, desde o semestre em que cursei uma disciplina oferecida pelo Prof. Antonio Mitre sobre pensamento político latino-americano, em meados da minha graduação em ciências sociais, tentava, ainda que de forma bem introspectiva e desordenada, construir alguma questão sociológica que tomasse a formação histórico-social da América Latina como objeto. Tarefa que, diga-se de passagem, não é difícil, dado a complexidade e importância inegável dos acontecimentos que atravessam a história do subcontinente. Porém, devido a algumas pedras encontradas nessa trajetória, declinei desse desafio, tanto ao construir meu trabalho de conclusão de curso de graduação, quanto ao fazer o projeto para a admissão ao mestrado.

Em um primeiro momento, tinha a intenção de trabalhar no campo da sociologia da cultura, aliando meu gosto por literatura latino-americana com conhecimento sociológico. Porém, no ano de 2006, quando o Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (doravante CLACSO) realizou um concurso de projetos intitulado “*Las Deudas Abiertas de América Latina e Caribe*”, do qual participei e fui contemplada na categoria “jovens pesquisadores”, pude transformar a antiga inquietação em um projeto acadêmico que a cada etapa cumprida ganhava mais concretude. No momento em que escrevi o meu projeto de pesquisa contemplado no concurso do CLACSO, já tinha alterado o foco sob o qual pretendia olhar a América Latina. O projeto, completamente centrado no campo da sociologia política, do reconhecimento, acrescido da perspectiva histórica – que devo de forma direta e inegável ao Prof. Otavio Soares Dulci, que se tornou meu amigo e orientador – versava fundamentalmente sobre a formação dos Estados-Nação na América Latina e as ausências observadas nesse momento com grupos não assimilados de forma positiva ao processo de construção nacional que se concretizou ao longo dos séculos XIX e XX. Assim, nesse projeto trabalhei com a idéia de “dívida histórica” que os Estados latino-americanos, no seu desenvolvimento moderno, adquiriram com a sua população originária e com os afro-descendentes que aqui chegaram como escravos.

Com a bolsa recebida pelo CLACSO, realizei, no ano de 2007, um trabalho de campo nos três países analisados nesta dissertação, a saber: Uruguai, Chile e Bolívia. Durante este trabalho, consegui ter acesso a uma bibliografia indisponível no Brasil. Além de ter estabelecido contato com estudiosos de outros países que possuem inquietações semelhantes e, sobretudo, a chance de conversar com lideranças dos grupos sociais analisados. Dessa forma, através da bolsa recebida, tive a oportunidade de experimentar um pouco do cotidiano de pessoas e instituições que hoje “fazem história” na América Latina.

Entre as instituições ligadas ao meu tema que visitei, destaco duas que foram essenciais, a Organização Mundo Afro (OMA), localizada em Montevideu (Uruguai), e o Instituto de Estudios Indígenas de *La Universidad de La Frontera*, em Temuco, região da Araucania (Chile). A OMA vem tentando com muito esforço e persistência reconstruir a história dos negros no país e fazer dessa reconstrução uma ferramenta de luta. Porém, como veremos no decorrer deste trabalho, essa tarefa não é muito fácil. E o Instituto de Estudios Indígenas de La Universidad de La Frontera merece lugar de destaque entre os possibilitadores que ofereceram condições concretas para a execução deste trabalho, tanto por sua organização e importância regional, quanto pelas pessoas que hoje fazem o instituto funcionar. Neste sentido, a funcionária Ximena Rodriguez, que cuida com um zelo invejável desse espaço, oferece-nos um exemplo de como fazer do nosso trabalho cotidiano uma arma sutil, porém efetiva, de luta contra as desigualdades.

Assim, embora esteja apresentando um trabalho cujo corpo acadêmico só foi gestado muito recentemente, ele faz parte deste processo de contato com o tema cujas marcas no tempo não coincidem perfeitamente. Por tal motivo insisto no fato de que, sem a oportunidade de realizar o trabalho de campo durante esse agora longínquo ano de 2007, não somente essa dissertação não seria possível, mas, arrisco-me a dizer que meu plano antigo de tomar a América Latina como objeto de estudo ficaria cada vez mais confinado.

Neste manifesto inicial, que foi o espaço escolhido para me expor de maneira mais pessoal, não poderia deixar de destacar o papel político que atribuo às ciências sociais, em geral, e à sociologia, em específico. Não foi fortuitamente que a problemática escolhida para a pesquisa aqui desenvolvida teve como foco alguns grupos historicamente excluídos e as lutas que eles têm empreendido contemporaneamente para reversão da situação de desvantagem que sistematicamente têm experimentando.

Mesmo apresentando as questões de forma ainda carente de sínteses propositivas concretas, vejo que este estudo pode contribuir para retomar na sociologia seu viés “politicado”, preocupado com o impacto institucional que as transformações sociais podem adquirir, muito frequentemente esquecido em nome da objetividade científica ou em nome de outra bandeira qualquer.

Um bom exemplo deste abandono pode ser observado, por exemplo, quando Honneth (2007a) nos diz que as questões normativas, o dever ser das nossas sociedades, fazem parte do escopo da filosofia política. Esse aspecto será desenvolvido detalhadamente no trabalho, porém, para adiantar o tópico, para o autor a filosofia política moderna esteve sempre centrada na questão da normatividade, fazendo desse aspecto sua vocação principal. Enquanto a filosofia e teoria social têm como foco a preocupação com outras dimensões que cercam a temática do conflito, o que caracteriza o que o autor chama de “patologias sociais”. Esta divisão contraria o marco que norteou a execução deste trabalho. O ponto de partida que o leitor encontrará nesta dissertação diz respeito, justamente, a uma tentativa de ver como situações de desrespeito social foram criando contextos nos quais transformações normativas mostraram-se cada vez mais importantes para que um *status quo* de subjugação social começasse a ser alterado. Acredito que “no mundo real”, aquele que às vezes fica esquecido nas análises sociais, normatividade e conflito estão inexoravelmente imbricados.

Darcy Ribeiro (1972), talvez de maneira irônica, diz que o trabalho dentro das ciências sociais pode ser dividido da seguinte forma: a Antropologia aborda os grupos que estão fora do Estado; a Sociologia reflete sobre os que estão incluídos no Estado; e a Ciência Política fica a cargo do próprio Estado. Definitivamente, o estudo doravante desenvolvido não se enquadra nesta divisão. Parto, ao contrário, da idéia de que uma abordagem dos fenômenos impulsionados pelos afro-descendentes do Uruguai, os mapuches do Chile e as diversas populações originárias que compõem a Bolívia, principalmente os aymaras e quechuas, expõe questões que só poderão ser compreendidas adequadamente se utilizarmos uma abordagem relacional, que parta das contribuições analíticas de cada uma das três principais áreas das ciências sociais, ademais da história e filosofia.

Já no início do trabalho, quando estava completamente voltada para compreender a história social do meu objeto, percebi que não dava para tanto fragmentar o olhar e focar, por exemplo, só nas relações que os grupos estudados estabeleciam com o Estado, quanto cometer o assassinato sociológico de separar o

objeto do todo no qual está inserido. Assim, embora tenha assumido o caminho aparentemente mais complicado, espero que, ao menos, minha perspectiva inicial esteja correta. E, se possível for, espero que nesse percurso consiga transformar o meu “lobo interno em cordeiro”.

Para finalizar, uma questão prática-temporal deve ser acrescentada. Sem entrar nos méritos da questão, essa dissertação está pronta desde 2008. Todas as informações colhidas no trabalho de campo nos países analisados são referentes ao que aconteceu até, basicamente, 2006 e 2007. Embora no ano de 2010 tenha realizado algumas modificações no texto, essas ficaram limitadas a pouquíssimas agregações de dois novos livros importantes. Porém, optei por não alterar a estrutura original dado que: i) o argumento se mantém; ii) devido ao que têm acontecido no Chile e na Bolívia, sobretudo, a incorporação de dados empíricos poderia demandar uma nova dissertação; iii) por uma questão de fidelidade com um momento específico de minha formação acadêmica. Qualquer grande alteração no trabalho original deixá-lo-ia contaminado pelas idéias que tenho atualmente. O que, a meu ver, faria com que esta dissertação deixasse de ser original, no sentido mais puro do termo.

*Time present and time past  
 Are both perhaps present in time future?  
 And time future contained in time past,  
 If all time is eternally present  
 All time is unredeemable.  
 What might have been is an abstraction  
 Remaining a perpetual possibility  
 Only in a world of speculation.  
 What might have been and what has been  
 Point to one end, which is always present  
 (...)*

Buirnt Norton/ Four Quartets, Número 01  
 T. S. Eliot

## Introdução

### Perspectiva Histórica, Metodologia e Organização do Trabalho

Na América Latina vários países implementaram políticas de reconhecimento e efetivação de direitos específicos das comunidades indígenas e afro-descendentes, sobretudo na década de 1990. Foram eles: Panamá em 1971; Nicarágua em 1986; Brasil em 1988; Colômbia em 1991; México em 1992 e 2001; Guatemala, El Salvador e Paraguai em 1992; Peru e Chile em 1993; Equador em 1994 e 1998; Argentina e Bolívia<sup>1</sup> em 1994; Venezuela em 1999. Acreditamos que esse processo de incorporação pode ser entendido como uma primeira onda de um momento que é marcado pelo reconhecimento e institucionalização, dentro das estruturas do Estado, da complexificação social, moral e étnica existente na América Latina. Além das pressões exógenas, como por exemplo, o Convênio nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que coloca as principais diretrizes do direito internacional sobre povos indígenas e tribais, os movimentos impulsionados pelas populações originárias e de afro-descendentes tiveram uma importância proeminente para que estas mudanças fossem colocadas em curso.

---

<sup>1</sup> Não estamos tratando nesta dissertação da Nova Constituição Política do Estado Boliviano (NCPE/2009) na qual a aparece de maneira sem precedentes uma tentativa de transformação do Estado rumo à constituição de um país plurinacional, comunitário e com a questão das autonomias (departamentais e dos povos originários, principalmente). Embora não concordemos com o termo, esse processo observado na Bolívia, bem como o que ocorre no Equador, têm se mostrado tão fortemente contestador que alguns analistas usam o termo “refundação do Estado” para se referir a eles. Porém, na nossa visão, não se trata de uma refundação e sim de adaptação e legitimação. Para mais detalhes sobre a nova Constituição Boliviana, bem como uma crítica à idéia de “refundação” do Estado, ver Mota (2009).



Baseando-nos nesses casos de incorporação de direitos coletivos, podemos começar este trabalho partindo da constatação de que observamos contemporaneamente, nos países da região, movimentos que demonstram a existência de um campo tenso de luta no qual a re-significação de práticas sociais e a institucionalização de demandas por reconhecimento se apresenta como um fenômeno social e político extremamente proeminente e instigante. Um dos fatores que torna esse processo portador dessas características seria o fato de que, uma vez alcançadas, as demandas multiculturais atingem um público muito mais amplo do que aquele que é o foco e que impulsionou o movimento. Pois, embora o conteúdo das reformas propostas, na grande maioria dos casos, esteja voltado diretamente para os grupos-alvo, o campo de incidência destas demandas, por atingirem as Cartas Constitucionais dos Estados, faz com que toda a sociedade nacional seja envolvida. Como veremos no decorrer do trabalho, vários autores diretamente e indiretamente tratam dessa questão (DOMINGUES, 2007a; 2007b; DÁVALOS, 2005). Os aspectos mais destacados por eles seria que existe certo tipo de demanda por “experimentos” constitucionais mais abrangentes que abarquem a pluralidade de noções éticas e morais, em espaços e situações sociais diferenciadas, processo esse que foi denominado “constitucionalismo multicultural” (VAN COTT, 2002; SIEDER, 2002).

O que tentamos traçar nesta dissertação é um quadro no qual as Reformas Constitucionais empreendidas no final do século XX em dois desses países da América Latina – Bolívia<sup>2</sup> e Chile – e dos processos em curso em outro – Uruguai – possam ser vistos como desenvolvimentos sociais que têm raízes cravadas na própria forma como o subcontinente foi se conformando social e politicamente nos últimos séculos. Na literatura que tem sido produzida recentemente, existe uma tendência em observar nas lutas sociais que grupos tradicionalmente excluídos um movimento no qual determinados “prejuízos históricos” (HONNETH, 2003a) precisam ser revertidos para que políticas efetivas de reconhecimento sejam colocadas em prática. Grande parte do trabalho desenvolvido nesta dissertação foi, através de uma abordagem histórica, justamente recompor o quadro no qual esses prejuízos foram se constituindo.

Porém, tentamos não tratar esses eventos históricos de maneira determinista. Pois a idéia aqui trabalhada de desenvolvimentos históricos se aproxima mais do modelo weberiano de “afinidades eletivas” do que de necessidade e elos causais

---

<sup>2</sup> Trataremos especificamente da reforma constitucional empreendida no país em 1994 e de grande parte dos eventos que antecederam a criação e aprovação da Nova Constituição Política do Estado da Bolívia.

essenciais. Ademais, partimos de uma idéia de História que carrega uma forte marca da proposta de Kosselec (2006) de que o “tempo histórico” é algo que se situa no processo de distinção entre passado (experiência) e futuro (expectativa). No caso aqui apresentado, poderíamos dizer que a experiência foi o que deu significado para que determinados movimentos fossem colocados em prática contemporaneamente. Na perspectiva de Kosselec, o tempo histórico está associado de maneira indissolúvel “à ação social e política, a homens concretos que agem e sofrem as conseqüências de ações, a suas instituições e organizações” (KOSSELECK, 2006, p. 14), mas isso ocorre de maneira não predeterminada.

Dada a amplitude desse processo que pode ser abordado de várias formas e a conseqüente impossibilidade de compreendê-lo de maneira totalizante focaremos, nesta dissertação, nossos esforços na tentativa de construir um quadro sócio-histórico onde as lutas por reconhecimento e as políticas multiculturais implementadas recentemente possam ser localizadas. Para isso, antes de entrarmos diretamente na discussão, algumas questões de foco precisam ser esclarecidas.

A primeira refere-se à diferenciação entre o multiculturalismo enquanto prática e as políticas por reconhecimento tal como abordadas nesta dissertação e as chamadas políticas culturais. A noção de política cultural é utilizada por Alvarez *et al.* (2000) para definir processos pelos quais determinadas práticas culturais empreendidas por grupos específicos tornam-se fator político. Embora exista todo um importante campo que toma as políticas culturais, especialmente as artísticas, como objeto de análise (BRANT, 2003) não é sob esta perspectiva que estamos nos movendo. Pois, como veremos, ao trazer a questão civilizacional da formação social da América Latina como sendo o ponto de partida para construir nosso argumento, práticas culturais são importantes, porém elas são geradas por fatores que operam em um nível mais profundo da diferenciação e integração social.

O que observamos nos processos reformistas empreendidos contemporaneamente na América Latina é que, além de uma clara preocupação com a dimensão político-cultural de afirmação das especificidades das populações originárias e/ou afro-descendentes, as demandas por reconhecimento nas sociedades englobam tanto a alteração da forma de organização moral das nossas sociedades – de onde vem, a nosso ver, a incidência nas Constituições dos países destas lutas – quanto uma redefinição do status subalterno que deve orientar a execução de políticas de redistribuição econômica (HONNETH, 2003a; 2003b; FRASER, 2003). Neste trabalho

discutimos os casos com uma forte preocupação com a forma como os grupos específicos analisados foram se construindo historicamente em relação à sua incorporação nos Estados formados na região – mesmo que se trate de uma incorporação incompleta. Nesse percurso, é importante não perder de vista que este processo acarreta uma mudança de perspectiva que atinge a sociedade como um todo.

Uma segunda questão analítica que pretendemos tratar nessa introdução diz respeito à especificidade de uma análise voltada para perceber esse processo reformista colocado em curso na América Latina. Trataremos, nesta dissertação, das duas vertentes teóricas que mais têm se voltado para compreender a emergência do “fenômeno da diversidade” enquanto um fator determinante para compreender os novos formatos de organização do conflito nas sociedades complexas. Para compreender o caso latino-americano, no qual não podemos observar a mesma intensidade conflitiva que envolve as questões em outras partes do mundo (GURR, 2000; KYMLICKA & HE, 2005; KYMLICKA, 2007), as chamadas teorias do reconhecimento e do multiculturalismo, que embora aqui estejam apresentadas de maneira separadas, por vezes se interpenetram, podem nos ajudar a traçar um quadro analítico e explicativo satisfatório.

Encontramos três nomes que se destacam nas análises que podem ser englobadas sob a idéia ampla de reconhecimento, Axel Honneth, Nancy Fraser e Charles Taylor. Este último representando uma linha nítida de interseção entre as teorias sobre o reconhecimento e o multiculturalismo. Como veremos no decorrer do trabalho, esses autores trouxeram para o centro das ciências sociais questões que até recentemente não eram teorizadas com o peso que provavelmente mereciam. Como, por exemplo, a questão do conflito que, para Honneth (2003a), deve ser visto como a principal dimensão constitutiva da vida social. Este mesmo autor coloca que o excessivo foco na questão da normatividade e da possibilidade de estabelecimento da ordem social herdada da filosofia política moderna fez com que a dimensão do conflito enquanto elemento constituidor da vida social fosse deixado de lado (HONNETH, 2007a). Essa é uma dimensão teórica importante que pode ser resgatada através de um estudo mais detalhado das contribuições dessa vertente.

Do ponto de vista prático, outra característica propositiva que essa vertente coloca, bem apresentada por Fraser (2003), refere-se à necessidade de se atrelar políticas de redistribuição às políticas de reconhecimento para que elas possam atingir o cerne do problema que cerca a inserção de grupos subjugados nas nossas sociedades

contemporâneas<sup>3</sup>. Em Charles Taylor (sobretudo em seu texto de 1994) aparecem claramente as questões filosófico-morais como, por exemplo, a relacionada às limitações do liberalismo jurídico para dar conta da pluralidade de noções de bem que existem no mundo. Sinteticamente, essas três formas de olhar para o problema compõem o que percebemos como as principais contribuições que essa perspectiva nos oferece.

A vertente multicultural latino-americana é bem representada pelas contribuições de Rodolfo Stavenhagen, Donna Lee Van Cott, Guillermo de la Peña e Rachel Sieder publicadas no livro *Multiculturalism in Latin America* (SIEDER, 2002). Para além desse livro, que condensa a discussão de maneira bem satisfatória, trabalhos tais como os de Cocarico Lucas (2006), Dannemann (2004), Rossana Barragán (2006), Walsh (2000; 2002) autora que prefere trabalhar com o conceito de interculturalidade, complementam o debate desenvolvido em torno à questão. A principal preocupação dos autores incluídos nesse grupo está voltada para compreender a emergência dos movimentos das populações originárias da América Latina no final do século XX; analisar o impacto institucional que esses movimentos alcançaram; e pensar em que medida esse impacto pode caracterizar o que atualmente tem se chamado de “refundação” do Estado (MONASTERIOS *et all*, 2007). Salvaguardando a riqueza e importância do debate que esses autores colocam em pauta, que foca de maneira muito frutífera na relação entre a concessão de um tipo específico de direito e a possibilidade de reposicionamento positivo de grupos tradicionalmente excluídos da sociedade, seus estudos acabam ficando presos a contextos específicos, sem fazer uma reflexão teórica mais ampla sobre estas mudanças. Inclusive, oferecendo poucos estudos comparativos entre os diferentes casos específicos estudados.

Ademais desse primeiro fator, talvez o que constitua uma de suas principais limitações esteja no fato de que eles trabalham com a concessão de direitos específicos como aquilo que por si só representa o objetivo dos grupos que demandam por este rearranjo. Faltaria a eles perceber que a “justiça é uma questão muito mais lata que aquilo que pode ser regulado pelo direito” (DOMINGUES, 2002, p. 114). Com isso, a análise do impacto na “estrutura básica da sociedade”, que até na proposta liberal clássica de Rawls (2002) aparece como o objeto primário da justiça, ficaria

---

<sup>3</sup> Essa questão fez-nos lembrar a idéia difundida por Martin Luther King Jr. de que a conquista dos direitos civis dos negros norte-americanos seria a parte “mais fácil” da luta. Para esse líder e ativista, a grande luta a se vencer seria a garantia de que os negros pudessem experimentar as mesmas igualdades de condições econômicas, sociais e políticas que os não-negros.

impossibilitada pela limitação analítica desses trabalhos. Assim, resumidamente, uma das tarefas que nos propusemos e que retomaremos na conclusão deste trabalho, refere-se à possibilidade de trabalhar conjuntamente com essas duas vertentes na tentativa de encontrar uma chave analítica mais propícia para entender o fenômeno empírico latino-americano. Não de forma isolada, mas como algo que faz parte de desenvolvimento histórico comum.

O debate que subjaz a essa questão refere-se especificamente a dois casos estudados nesta dissertação, o Chile e a Bolívia, ao choque da incorporação dos direitos coletivos às Cartas Constitucionais que, em sua maioria, tiveram como principal norte a adoção de uma feição liberal democrática individualizante (AGUILAR RIVERA, 2000). E, no caso do Uruguai, procuraremos identificar um dos grupos que historicamente foi colocado à margem do sistema para, posteriormente, observar quais os tipos de demandas que levam atualmente para dentro do jogo político. Nesse último caso, adiantando um pouco da exposição que faremos no momento oportuno, a demanda por uma reforma constitucional voltada para a incorporação de direitos coletivos dos afro-uruguaios, que repararia os possíveis prejuízos históricos que sofreram, só foi pautada recentemente.

### **I.I. Preliminares: perspectiva histórica e o experimento constitucional multicultural na América Latina**

É difícil refletir sobre a América Latina sem nos reportarmos às especificidades formativas das diferentes nações que compõem o subcontinente, aspecto esse que foi decisivo para pensar em uma metodologia de escolha dos casos estudados neste trabalho. Para além da diferença lingüística entre os países de colonização portuguesa, espanhola, francesa, etc. podemos observar diferenças entre os países de uma mesma matriz colonial dadas por aspectos tais como: diferentes grupos que habitavam a região antes da chegada dos europeus; diferentes processos de assimilação e participação no novo curso histórico pelo qual o mundo passava; imigração espontânea e compulsória de diferentes grupos advindos de diversas partes do mundo, etc. Neste sentido, retomar um pouco da forma como a historiografia trabalhou a idéia de América Latina, antes de expormos o método utilizado propriamente dito, faz-se necessário na introdução a este trabalho.

Segundo Weinberg e Damas (2006), grande parte da historiografia produzida sobre a América Latina fora do subcontinente parte do pressuposto de que, qualquer que tenha sido o tipo de relação estabelecido entre os países da região com a Europa e o resto do mundo, a hierarquia que prevaleceu foi sempre de uma região que impõe o que deseja sobre outra que é sempre subordinada. Nesse sentido, os autores supracitados ressaltam quatro grandes feitos que foram processados no subcontinente e que acabaram “esquecidos” pela historiografia estrangeira convencional, seriam eles: 1) quebra da mentalidade colonial e formação de uma mentalidade de emancipação em relação à(s) coroa(s); 2) a força e a forma com que as idéias liberais foram adotadas na região; 3) a constituição da república moderna como contribuição fundamental da América do Norte e Sul; 4) a formação de uma idéia de unidade latino-americana (WEINBERG & DAMAS, 2006).

Um estudo exemplar que não pode ser enquadrado na crítica anterior, tanto pela origem do autor, quanto por sua forma de olhar para o que aconteceu na região, é fornecido por Aguilar Rivera (2000) que discute o que seria “experimento constitucional atlântico” do século XIX. Para o autor, as reformas liberais européias que ocorreram entre os séculos XVIII e XIX necessitavam de uma espécie de “campo” onde as inovações propostas pudessem ser “testadas”.

Todos los gobiernos revolucionarios redactaron constituciones después de su independencia. Casi todas ellas proclamaron la existencia de derechos naturales inaliebables, muchas establecieron La libertad de prensa y algunas adoptaron los juicios por jurados. Casi todas buscaron proteger estos derechos a través de la separación de poderes y constityendo un legislativo dominante. (...) Nunca antes como en el mundo hispánico entre 1808 y 1830, se había intentado establecer el gobierno constitucional en tantos lugares de manera simultánea (AGUILAR RIVERA, 2000, p. 21).

Assim, para o ele, a “América Latina representa el gran experimento constitucional posrevolucionario”, contudo, “(...) rara vez se reflexiona sobre su importancia para la teoría liberal” (AGUILAR RIVERA, 2000, p. 24). Nessa mesma obra, Aguilar Rivera argumenta que as análises que ressaltam o caráter *iliberal* das sociedades latino-americanas não poderiam contrapor a este exemplo nenhuma sociedade na qual o liberalismo foi aplicado sem abrir espécies de concessões não liberais. O mesmo exemplo, porém tratando de um argumento distinto, pode ser encontrado na obra de Jessé Sousa (2000) que, ao analisar os processos de

modernização social em diferentes partes do mundo para mostrar seus critérios de “seletividade”, ressalta como as sociedades tidas como modelos de organização social na modernidade possuem modos operantes da vida social não compatíveis com o que idealmente se esperava. Assim, esses estudos poderiam servir como bons exemplos para essa forma tradicional de se escrever a história da América Latina fora do continente, sobretudo.

Acreditamos que, assim como no “experimento constitucional atlântico” do princípio do século XIX, a concomitância da forma, do tempo e do conteúdo das reformas contemporâneas analisadas nessa dissertação não é fortuita<sup>4</sup>. Poderíamos dizer que existe certo tipo de demanda por “experimentos” constitucionais mais abrangentes que abarquem a pluralidade de noções éticas e morais, em espaços e situações sociais diferenciadas. Nesse sentido, pensamos que o “constitucionalismo multicultural” (VAN COTT, 2002) latino-americano pode ser lido como um dos grandes experimentos constitucionais contemporâneos para a questão do reordenamento jurídico que as chamadas “sociedades complexas” multiculturais demandam.

Com exceção do estudo de Aguilar Rivera brevemente discutido anteriormente, os estudos encontrados sobre o período das independências ficam muito concentrados no campo das matrizes que influenciaram as concepções de Estado e organização social observadas na América Latina durante o século XIX. Acreditamos ter que partir do estudo do que guiou a implementação da matriz liberal na América Latina, para ver como ela foi se efetivando e como, nesse longo processo, uma forma contínua de exclusão de determinados grupos foi sendo processada.

A matriz liberal constitucional chegou à América espanhola através da incorporação do modelo implementado na Espanha de Cádiz em 1812 (SAFFORD, 2001). O que guiou a adoção dessa matriz constitucional na Espanha foi uma tentativa de introduzir os ideais liberais anglo-franceses na política espanhola. Mesmo fator que justificou a tomada desse modelo pela maioria dos países recém libertos do continente<sup>5</sup>. Outro modelo constitucional que travou disputa com a predominante matriz anglo-francesa foi o napoleônico-bolivariano.

---

<sup>4</sup> Embora não desenvolva essa hipótese neste trabalho, esta é uma questão que nasceu a partir do estudo desenvolvido na dissertação.

<sup>5</sup> Segundo Safford (2001), a matriz de Cádiz é visível nas Cartas Constitucionais da Gran Colombia (1821), Nova Granada (1830 e 1832), Venezuela (1830), Peru (1823 e 1828), Argentina (1826), Chile (1828) e Uruguai (1830). Somente na Bolívia e no Peru em 1826 o modelo bolivariano foi implementado, porém nos dois países a duração do mesmo foi bem curta.

Sobre o último modelo, podemos dizer que Simón Bolívar (1783-1830) demonstrava uma desconfiança muito grande em relação à matriz liberal-republicana por acreditar que ela dependia de virtudes que não estavam plenamente desenvolvidas em solo latino-americano. Para ele, uma matriz monárquica adaptada às idiossincrasias locais era a mais viável para o continente. Para Bolívar (LEIO BELLOTO & MARTINEZ CORRÊA, 1983), a saída constitucional para o continente deveria ser “(...) não a melhor, mas a que seja mais viável. (...) uma grande monarquia não será fácil consolidar, uma grande república, impossível” (p. 86-88). Embora tal marco seja evidente, Bolívar também não pode ser considerado um defensor da monarquia. A proclamação de algumas das virtudes desse modelo para o continente foi feita, porém, provavelmente o maior valor absoluto de tal tradição estava na possibilidade de, através da descendência e manutenção de valores que não se alteram com tempo, manutenção de uma determinada ideia de ordem que não ficaria perdida entre as liberdades proclamadas pela matriz liberal. Contudo, é importante ressaltar que seria não somente uma contradição em termos considerar o revolucionário Bolívar como um conservador, mas que, sobretudo, estaríamos deixando aspectos importantes da análise social e política que ele desenvolveu sobre a América Latina de lado.

Alguns poucos países optaram pelo modelo bolivariano nas suas cartas constitucionais do princípio do século XIX, mas, mesmo nestes casos, aos poucos a matriz liberal foi sendo incorporada. Segundo Anderson (1989), embora outras formas possíveis de vida social, política e religiosa tenham sido descobertas com a expansão européia, não existiu uma incorporação da ideia de que estas formas de vida também estavam assentadas sobre modelos organizativos igualmente válidos<sup>6</sup>. Acreditamos que a adoção, neste momento, da matriz liberal e de sua objetivação em formas de direitos é crucial para iniciar um questionamento sobre por que o direito acabou sendo um dos campos principais para as contemporâneas lutas por reconhecimento.

Porém, ambas as matrizes, a bolivariana e a liberal republicana, ignoravam quase que igualmente o tema da pluralidade social constitutiva das sociedades latino-americanas. Embora o modelo napoleônico-bolivariano admitisse de forma mais

---

<sup>6</sup> Embora questione a aplicabilidade das variáveis utilizadas por Anderson para explicar a formação da identidade nacional para os países da América Latina, este ponto ressaltado no texto é especialmente interessante na sua construção teórica. As limitações que vejo para pensar a formação da nação enquanto comunidade política, conforme colocado na teoria do autor, referem-se à impossibilidade de pensar na eficácia da expansão de uma língua comum (como vimos, principalmente, nos casos de manutenção da língua originária por grande parte dos grupos pré-colombianos mais densos encontrados no subcontinente) e da divulgação escrita (imprensa) como sendo a forma que possibilitou que a ideia de um tempo compartilhado fosse alcançada.



explícita as “limitações” locais para a consolidação do modelo ideal de organização social predominante no período, esse também não colocou o tema da pluralidade cultural e ética em discussão. Acreditamos poder dizer que a preocupação inicial dessas primeiras Cartas Constitucionais pode ser resumida pela tendência de que os Estados independentes lograssem ser estáveis e autônomos, porém, ao contrário desse primeiro momento, a questão da legitimidade do Estado só viria a ser colocada em pauta no decorrer do século XX.

Assim, as primeiras Cartas Magnas implementadas na América Latina estavam mais centradas na afirmação do próprio Estado do que na forma de garantir que esse estivesse em sintonia com o objeto legislado, qual seja a sociedade nacional também forjada no período. Ao contrário deste impulso inicial, os processos reformistas do final do século XX trazem para a discussão uma nova compreensão da forma como as constituições devem ser percebidas. Nesta nova configuração, para além de garantir uma estrutura sólida para o funcionamento do próprio Estado, existe um movimento em prol da legitimidade do mesmo.

Alguns historiadores e sociólogos que refletem sobre os aspectos normativos que guiaram a formação dos estados nacionais na América Latina (JULIA BARRAGÁN, 1995; BETHELL, 2001; DOMINGUES, 2006, 2007a, 2007b; REZENDE MARTINS, 2006) ressaltam os aspectos que discutiremos em cada um dos casos analisados da assimilação parcial que visava à integração subjugada, sem respeito e valorização à diferença, dos povos originários e afro-descendentes na formação dos Estados no “período das independências” dos países do subcontinente.

Como veremos, a quimera da homogeneização social foi criada como sendo algo que facilitaria este processo, como ressalta Domingues (2006; 2007a, 2009) ao analisar o que seria o momento organizador que marcou a primeira fase da modernidade. Porém é importante advertir que, embora contemporaneamente possamos fazer este tipo de questionamento sobre a incorporação de grupos minorizados, sabemos que uma avaliação de situações passadas à luz de valores que foram incorporados muito recentemente é perigosa. Por isso nos limitamos a constatar os aspectos normativos que ajudaram a criar o quadro de exclusão apresentado nos capítulos sobre cada um dos grupos estudados em seus respectivos países, mas não nos sentimos à vontade para fazer uma reavaliação mais profunda dos valores preponderantes institucionalizados durante o período em questão. Essa tarefa fica a cargo dos movimentos sociais organizados que buscam reverter essa situação problemática.

Retomando a questão sobre as formas de olhar sobre a América Latina, Weinberg e Damas (2006) falam do esquecimento dos feitos autênticos observados no subcontinente pela historiografia, principalmente no momento das independências dos países da região em relação à colônia espanhola. O esquecimento desses feitos não ocorreu sem prejuízos. Para os autores, três visões que demonstram a maneira hegemônica de se olhar para a América Latina acabaram sendo construídas à custa dessa sonegação: uma significação mimética em relação à Europa e o resto do mundo ocidental; uma significação que acredita que o desenvolvimento latino foi processado de forma errática; e, por fim, uma significação que vê na América Latina um conjunto de estados inacabados. Estes três enfoques guardam a característica comum de serem sempre significações que enfocam o caráter espúrio e não-paradigmático do desenvolvimento latino-americano.

Véliz (1984) ao mesmo tempo em que oferece uma interpretação completamente criativa para pensar o desenvolvimento político latino-americano, ao falar que mesmo sem o experimento de uma “Revolução Industrial” e uma “Revolução Francesa”, que demonstram capacidade tamanha de mudar a forma de se olhar para o mundo, acaba incorrendo em uma desses modelos de interpretações “erráticas” sobre a região. Ao falar que observamos no subcontinente uma “tradição centralista” secular que marcou a formação dos nossos estados modernos e que essa tradição política, não liberal por sua própria natureza, é juntamente com a nossa língua e religião, o que identifica a América Latina politicamente. Para explicar esse ponto, o autor faz uso de um recurso metafórico. Ao comparar a raposa e o porco-espinho, ele nos diz que a primeira tem muitas habilidades, ao contrário do segundo, que só sabe uma coisa, defender-se, porém, essa “coisa” é mais importante do que o desenvolvimento de várias habilidades. O centralismo seria, na visão do autor, o que faz da América Latina um porco-espinho. Segundo Véliz (1984, p. 151)

Todos los imaginativos planes federales, las audaces constituciones liberales, los valientes intentos de descentralización, tuvieron una cosa en común al cabo de los primeros años de independencia republicana; todos fueron ensayados, ninguno tuvo éxito. Algunos fueron desastrosos; ninguno perduró.

Assim, para o autor, a erupção dos governos militares, na segunda metade do século XIX na América Latina, representa o que seria uma prova de supervivência do

centralismo ibérico depois de vencida a “enganosa” (VÉLIZ, 1984, p. 153) proposta liberal. Este autor poderia ser enquadrado no movimento intelectual que, na análise de Aguilar Rivera (2000), vê no desenvolvimento latino-americano uma prova do fracasso do projeto liberal. Como argumentamos anteriormente, talvez a tese de Véliz precise realmente ser revista, pois o problema para um argumento como esse é encontrar lugares concretos onde o liberalismo existiu de maneira pura.

Não é o objetivo desta dissertação entrar nos meandros dessas significações históricas e interpretações sobre a América Latina, porém uma pequena ressalva é importante. Ademais do primeiro problema supracitado, seria difícil imaginar a Europa moderna e a força que suas instituições assumiram sem as contribuições advindas do subcontinente (AGUILAR RIVERA, 2000). Como discutimos brevemente, para Aguilar Rivera, no princípio do século XIX, a Europa encontrou na América um “laboratório” extremamente fecundo para fazer “experimentos” constitucionais concretos fundamentados nas idéias liberais nascentes. Além do mais, embora não tenha absorvido equilibradamente, já foi comprovado que no campo das idéias, das artes, das ciências, da literatura, etc. também foram produzidas na América Latina obras de valor universal, dotadas das mesmas possibilidades de generalização das européias.

Assim, como uma visão latino-americana foi constituída a partir da Europa, a visão de uma ação criadora da Europa também pôde ser pensada a partir das contribuições latino-americanas. Neste sentido, uma das principais contribuições que a América Latina levou à Europa foi uma espécie de levantamento da auto-estima, que fez com que os principais países mercantilistas do continente iniciassem o processo de reconstrução sócio-política que ficou impedido pela fragmentação medieval.

Reunidos de esta manera los recursos y las circunstancias generados por las deslumbrantes aventuras oceánicas atlántica e pacífica, y continental americana, proporcionaran los medios espirituales y materiales que disiparon progresivamente, en la conciencia y en el ánimo de los europeos, los efectos del asedio del <Turco>. Este término sintetizaba el temor, el respecto y la no poca admiración que el osado e tenaz invasor despertaba en el empobrecido y disperso universo de vasallos y señores que era todavía casi toda Europa al finalizar el siglo XV (WEINBERG & DAMAS, 2006: 32).

O objetivo, por exemplo, de grande parte das discussões sobre pós-colonialismo em sua vertente latino-americana, que ganhou relevo recentemente através de trabalhos de autores como Mignollo (2003) e Quijano (2003), seria, para além de destacar os

principais eventos que poderiam contradizer as três significações apresentadas, falar do quão autêntico e específico foi este processo. Neste percurso, a relação com o desenvolvimento moderno ocidental é imprescindível, porém o que prepondera neste caminho não é uma visão “helenocêntrica” (DUSSEL, 2007) de todo processo de constituição moderna da América Latina. Uma nova significação, que não parta de uma visão eurocêntrica, ou helenocêntrica como Dussel (2007) prefere, do desenvolvimento das sociedades latino-americanas, mas que, ao contrário, atribua aos eventos históricos aqui sucedidos características próprias é o que esta corrente tenta sustentar. A nosso ver, porém, ao invés de se procurar fazer hoje um inventário às avessas, no qual a América Latina apareceria como o novo centro, o ideal seria proceder a uma análise das contribuições recíprocas entre os continentes.

Talvez, para além dos problemas específicos analisados nesta dissertação, incorporando esta idéia das contribuições recíprocas a esse campo de análise que parte das significações do que seria o subcontinente latino, o que os processos aqui analisados colocam em curso seria também a possibilidade de uma nova “significação” da região. Santos (2007), por exemplo, fala do experimento da “demodiversidade” vivenciado na América Latina contemporânea que poderia servir como guia para se repensar em uma maneira de fazer com a democracia seja realmente democrática. Ou seja, que ela não sirva como instrumento de controle de determinadas elites políticas sobre a sociedade que só se torna efetivamente civil em momentos eleitorais.

Ademais, existe uma proliferação de discursos que ressaltam a necessidade de redimensionar, a partir de uma concepção não centrada nas categorias que brotaram na Europa – que tem como um de seus resultados imediatos o “colonialismo teórico e mental” (DUSSEL, 2007) – uma visão positiva dos fenômenos sociais que ocorreram em outras partes do mundo. Nesse sentido, como Santos (2007) acredita, o experimento da demodiversidade que ocorre hoje na América Latina, impulsionado decisivamente pelos movimentos sociais organizados, insere-se nessa tarefa e pode servir como um parâmetro para a própria discussão sobre os rumos que uma concepção plural da organização política das sociedades contemporâneas pode tomar.

### I.II. Metodologia: elegendo os casos

O que guiou a escolha de cada um dos casos estudados nesta dissertação foi o pertencimento diferenciado de cada um dos países eleitos dentro de uma das matrizes culturais (RIBEIRO, 1972, 1988) encontradas na América Latina. Embora características comuns de experimentação constitucional, formas parecidas de exploração, ademais da colonização européia, sejam características que podem ser observadas na gênese histórica de todos os países da América Latina, a consolidação de cada nação ocorreu de forma diferenciada. Pois, além da alteridade dada pelas diferenças entre as pátrias colonizadoras, dos diferentes grupos étnicos que vieram para o continente, temos, também, a questão da diversidade entre os povos que habitavam o local na era pré-colombiana.

Tendo essas questões como norte, na busca por uma forma de tornar lógica a complexa configuração sócio-cultural da América Latina, Darcy Ribeiro interpreta o que seriam as matrizes culturais que existem na região no livro “As Américas e a Civilização: formação histórica e causas do desenvolvimento desigual dos povos Americanos” (1988). Este livro faz parte de um projeto mais amplo do autor que pretendia analisar os processos pelos quais os povos americanos, e de qualquer lugar do mundo que não seja a Europa, vieram a ser o que são<sup>7</sup>.

Embora não adotemos a perspectiva metodológica do autor – chamada por ele mesmo de “antropologia dialética”, que seria marcada por uma tentativa de construção de uma “teoria de alto alcance histórico sobre a evolução sócio-cultural do homem que permita situar no mesmo esquema evolutivo tanto as sociedades do passado quanto as contemporâneas” (RIBEIRO, 1972, p. 07) – respaldamos a escolha dos casos estudados nessa dissertação na divisão que ele faz entre as matrizes culturais latino-americanas. Pois, como o objetivo mais amplo deste trabalho pode ser delimitado pela tentativa de compreender como coletividades historicamente excluídas do subcontinente estão colocando em marcha lutas pela reversão do *status quo*, sem perder de vista os aspectos históricos de formação de tais configurações, buscamos na construção das matrizes culturais de Ribeiro (1988) uma forma de garantir que a diversidade formativa do continente fosse abarcada. Assim, embora a sensação de que estávamos amarrados por

---

<sup>7</sup> Os livros “O Processo Civilizatório” (1968), “As Américas e a Civilização” (1970), “O Dilema da América Latina” (1971) e “Os Índios e a Civilização” (1970) são as obras que o autor conseguiu consolidar para cumprir esse objetivo.

essas matrizes, que infelizmente não nos deixam muita margem para manobra especulativa, seguimos acreditando que a divisão que o autor faz e sua análise civilizacional foi muito frutífera e decisiva para estarmos seguros de que os casos discutidos são bem representativos dos principais problemas que gostaríamos de analisar.

Ribeiro (1988) contesta duas vertentes principais que, segundo ele, preponderavam nos estudos sobre o desenvolvimento dos povos latino-americanos até a década de 1970 do século passado. A primeira vertente que ele questiona seria a sociologia e antropologia acadêmica, ou, em seus termos, “sociologia justificatória” e “antropologia da aculturação”. A segunda vertente questionada é a do “marxismo dogmático”, cuja principal característica é a visão unilinear do desenvolvimento das sociedades. Embora o autor acredite nos frutos advindos das análises marxistas sérias, ele diz que a perspectiva em questão está preocupada, meramente, com a busca de exemplos que ilustrem a tese que desejam comprovar, esquecendo de analisar os verdadeiros elementos constitutivos dos processos pesquisados. Os estudos de Darcy Ribeiro, segundo sua própria perspectiva, conformam uma tentativa constante de superar sintenticamente essas visões correntes.

Assim, para Ribeiro (1988), ambas as vertentes padecem, basicamente, do mesmo problema: são impeditivas tanto de uma análise dos processos históricos de longo alcance, como, também, de fornecer base para uma perspectiva mais propositiva, que leve os países da América Latinas a enfrentar e superar seus problemas estruturais.

Afundadas num objetivismo míope, a sociologia e a antropologia acadêmicas se contentam em acumular dados empíricos sem serem capazes de formular uma teoria científica que os explique em sua dinâmica e variedade. O marxismo dogmático, partindo, embora, de uma teoria marxista e de uma perspectiva histórica fecunda, se perde na busca de evidências de uma reiteração cíclica de estágios, ou se desencaminha em tentativas vãs de enquadrar a realidade em antinomias formais (RIBEIRO, 1988, p. 23).

A “indisciplina sociológica” (BOMENY, 2001) de Darcy Ribeiro, que pode ser percebida através da sua recusa ao padrão cientificista que a sociologia de seu tempo vinha assumindo, embora tenha causado problemas para a aceitação da proposta do autor, possibilitou-lhe pesquisar de forma envolvente e propositiva o desenvolvimento histórico dos povos americanos. Entre outros motivos que serão

trabalhados no decorrer desta dissertação, esse é um dos fatores que nos fez prosseguir com a proposta do autor.

Ribeiro (1972, 1988) trabalha com quatro principais matrizes culturais observadas em algumas partes do mundo: Povos Transplantados, Povos Novos, Povos Testemunhos e Povos-Emergentes. Para ele, qualquer povo “extra-europeu” pode ser abarcado dentro de uma das quatro configurações histórico-culturais. Na América Latina não encontramos nenhum país do último grupo, integrado por alguns países africanos e asiáticos que acenderam na segunda metade do século XX de uma condição tribal à nacional (RIBEIRO, 1988). A escolha do Uruguai, Chile e Bolívia para este trabalho não ocorreu de forma arbitrária, cada um destes países representa uma dessas matrizes culturais diferentes e esse foi o principal motivo pelo qual os escolhemos.

Explicando o que seria cada uma dessas matrizes, Ribeiro (1988) chama de *Povos Transplantados* o grupo de países cuja marca fundamental é a transposição de um contingente de europeus que tentou conservar suas principais características. O Uruguai e a Argentina são exemplos de países enquadrados neste grupo. Para o autor, a assimilação da vida social e política moderna, por seguir os padrões europeus, ocorreu de forma menos dramática do que nos países dos outros dois grupos. Para Ribeiro (1972), os povos transplantados seriam mais igualitários e menos estratificados que os outros dois grupos.

Os *Povos Testemunhos* agrupam os países nos quais encontramos uma presença marcante das antigas civilizações pré-colombianas mais desenvolvidas. Esses povos conseguiram testemunhar e participar, mesmo às margens, do processo de modernização dos locais que se transformaram em seus países. Alguns exemplos que compõem esse grupo amplo são a Bolívia, o Peru e o México. Segundo o próprio Ribeiro o problema básico dos países desse grupo é o da integração dentro de uma mesma nação de tradições culturais muito díspares, que sempre experimentaram formas de subjugação, cujos feitores, provenientes de uma mesma descendência européia, foram se alternando no poder. Porém, como veremos, uma demanda latente por reversão desta situação nunca deixou de existir.

Esta continuidade histórica da dominação, primeiro colonial e aristocrático-oligárquica, depois nacional e patricial-oligárquica, sempre oligárquica, e a vívida consciência dela por parte das camadas subjugadas, é um dos traços característicos dos Povos Testemunhos.

Outro traço é o irredentismo popular, sempre pronto a explodir em rebeliões emancipadoras que assumiam, até recentemente, um caráter milenarista, mas que, desde a revolução mexicana, passaram a formular-se e a estruturar-se como movimentos revolucionários (RIBEIRO, 1988, p. 115).

Por fim, os *Povos Novos*, constituem o que o autor chama de “expressão máxima” da expansão colonial européia. Neste grupo de países, o hibridismo de características européias, com os hábitos dos escravos africanos (onde tais grupos foram instalados) e com indígenas, criou uma *specie-novae*. Segundo o autor, a inexistência de um forte laço com uma situação original fez com que esses povos se tornassem mais propensos às adaptações advindas desta nova condição.

Embora saibamos que o processo de assimilação destas diferentes culturas não ocorreu de forma tranqüila, Darcy Ribeiro acredita que estes países se diferenciam justamente por apresentarem uma forma de integração social menos dramática do que a vivência das regiões cuja matriz preponderante é a dos Povos-Testemunho. O Brasil, a Colômbia e o Chile são bons exemplos de países que compõem esse grupo.

Ribeiro justifica sua tipologia por acreditar que ela é “mais instrumental no plano classificatório e descritivo e mais fecunda no plano explicativo para a compreensão das semelhanças e diferenças entre os povos americanos” (1972, p. 15). Principalmente por levar em consideração o que ele chama de fatores de “uniformização” e “diferenciação”. A uniformização é dada pela característica comum de tal processo de formação histórica ser marcada pela expansão européia, que, segundo o autor, possibilitou a renovação cultural de regiões isoladas e propiciou a consolidação do sistema eurocêntrico mundial. O “fator de diferenciação” é dado pelas próprias nuances internas que condicionam as raízes étnicas, morais, religiosas, etc. das diferentes matrizes culturais.

Porém, uma primeira contestação simples, que poderia surgir a partir dessa divisão efetuada por Darcy Ribeiro, é o enquadramento de países como o Chile, o Paraguai e o Brasil que possuem uma população indígena expressiva como Povos Novos. Darcy Ribeiro responde a essa questão, ao mesmo tempo em que faz uma justificativa contundente da divisão que efetua.

Esta escala corresponde, grosso modo, à caracterização corrente dos povos americanos como predominantemente indo-americanos, neo-



americanos ou euro-americanos. As duas (primeiras) escalas, todavia, não se equivalem porque muitos outros povos, como os paraguaios e chilenos, de formação basicamente indígena, fizeram-se Povos-Novos e não Povos-Testemunho, porque resultaram da fusão do europeu com grupos tribais que não haviam alcançado o nível das altas civilizações (1988, p. 94).

Para Darcy Ribeiro (1988), devido às características apresentadas anteriormente, os *Povos Transplantados* passaram por processos de assimilação mais tranqüila, enquanto os *Povos Novos* tiveram como grande desafio o problema da assimilação cultural, que, em muitos casos, resultou em hibridismo, e os *Povos Testemunhos* foram aqueles que tiveram maiores problemas de integração no novo sistema implantado nos países americanos. Levando-se em consideração a problemática do reconhecimento e do multiculturalismo trabalhada nesta dissertação, uma das hipóteses de pesquisa estaria voltada, justamente, para saber se esses processos de assimilação diferenciados observados por Darcy Ribeiro ajudam a compreender, e menos a explicar, a forma que as lutas sociais contemporâneas assumiram na América Latina.

Como colocamos anteriormente, embora a pesquisa tenha nos mostrado que seria difícil prosseguir essa discussão partindo das hipóteses de Ribeiro, pois elas restringiam muito a possibilidade de analisar todos os fatos que encontramos, o que é importante frisar nesta introdução é que as matrizes culturais ofereceram, em um primeiro momento, um terreno muito sólido para nos movermos. Depois que o trabalho de campo foi iniciado, principalmente após a visita ao Uruguai, vimos que as implicações políticas dessa divisão têm que ser relativizadas. Porém, concordando com Bendix (1996), que nos diz que “(...) para comparar a estrutura social passada e presente, devemos levar em conta pelo menos duas tradições: a tradição nativa e a tradição de uma sociedade dual criada pelo país colonizador” (1996, p. 364), achamos que a divisão de Ribeiro contempla essa questão e continua sendo uma boa forma de iniciar investigações que têm a história social como variável determinante.

O uso da metodologia de análise histórica, aliado a essa perspectiva sobre as matrizes culturais latino-americanas, é primeiramente justificado por estarmos tratando de um fenômeno social cujas sementes começaram a ser germinadas há séculos. Ademais, tal fato é complementado por estarmos construindo nosso argumento dentro da perspectiva teórico-social crítica. Pensadores como Bendix (1996), Moore Jr. (1972) e Tilly (1984) constatarem que, à medida que a perspectiva histórica declina no pensamento sociológico, declina, também, a nossa capacidade de analisar criticamente a

ordem social existente. Pode-se dizer que os principais prejuízos que o abandono da perspectiva histórica acarreta para a compreensão de fenômenos que guardam uma relação visceral com formações passadas são: perda da capacidade crítica, prevalência da forma em relação ao conteúdo, excessiva abstração da realidade social e a produção de uma ciência humana conjectural (MOORE JR., 1972).

Enfim, sendo influenciados por essa divisão que determinou a escolha dos casos e pela análise dos principais desenvolvimentos históricos relacionados ao tema da pluralidade social constitutiva dos Estados da região, averiguamos se as diferenças observadas entre os países analisados em torno das lutas contemporâneas por alguma espécie de formalização de direitos socialmente denegados poderiam estar recebendo influência dessa diferenciação estrutural traçada por Ribeiro (1972, 1988). Esse aspecto será retomado na conclusão do trabalho. Porém, por hora, podemos adiantar que os dilemas de assimilação foram muito fortes em todos os três países pesquisados.

Falando sobre questões mais práticas que envolvem o método empregado, podemos dizer que o trabalho de campo nos países estudados foi voltado, basicamente, para a coleta da bibliografia indisponível (ou de difícil acesso no Brasil), bem como para o conhecimento das regiões pesquisadas, no caso do Chile, principalmente, uma ida ao local originalmente tido como preponderantemente ocupado pelos Mapuches, na atual cidade de Temuco; ademais de um interesse em realizar entrevistas informais com pessoas envolvidas com o tema do reconhecimento e multiculturalismo enquanto prática política concreta. Decidimos que seria interessante uma incursão de, ao menos, vinte dias em cada um dos locais, o que foi realizado e relativamente suficiente para que os objetivos pretendidos com o trabalho de campo fossem alcançados.

Durante os dois meses de realização do trabalho de campo, aproximadamente 15 dias em cada um dos três países pesquisados, realizamos entrevistas estruturadas e semi-estruturadas com intelectuais que estudam o tema alvo dessa dissertação, ademais de pessoas ligadas aos movimentos sociais dos povos originários na Bolívia e Chile e afro-descendente no Uruguai. Embora tenhamos enfrentado problemas práticos para a realização do trabalho de campo durante o tempo em que estivemos na Bolívia, podemos dizer o mesmo método de coleta de informação foi empregado nos três locais. Esses métodos podem ser assim resumidos: entrevistas com intelectuais; observação de espaços usados como pontos de manifestação e divulgação das causas (como praças na Bolívia, sede da OMA no Uruguai e espaço de discussão do Centro de Estudos

Indígenas da Universidade da Fronteira, no Chile, etc.); entrevista com lideranças dos movimentos e coleta de material acadêmico ou não sobre o tema.

### **I.III. Organização da dissertação**

Esta dissertação está organizada da seguinte forma. Os três próximos capítulos são todos dedicados aos casos estudados. Começaremos essa discussão com o Uruguai e os problemas históricos que cercam a questão da invisibilização da “causa afro-descendente” naquele país. Podemos adiantar que, ao contrário do que a idéia de uma matriz transplantada indica, os negros e os grupos indígenas – sendo que estes últimos foram completamente dizimados no país, pois hoje os charrúas podem ser visto apenas em forma de estátuas na cidade de Montevideu – demonstram que a composição social do Uruguai é e sempre foi plural. As formas de maquiar essa composição plural é que variaram ao longo da história do país. Porém, talvez vindo na esteira do movimento pluricultural ou nos fenômenos que estão por trás daquilo que, para Domingues (2006), caracterizam a terceira fase da modernidade, marcada pela acentuação das marcas de complexidade interna e amenização dos padrões que visavam a achatar as diferenças, os afro-descendentes atualmente têm mantido seu padrão de organização histórica e conseguido fazerem-se mais visíveis no país.

No segundo capítulo da dissertação, apresentaremos um pouco da história de luta do povo mapuche no Chile. A pluralidade constitutiva deste país pode ser sentida através dos vários grupos originários que até hoje lá são encontrados. No total, são nove grupos oficialmente contabilizados nos censos nacionais chilenos. A força e capacidade de resistência do povo mapuche é o que mais se destaca nessa trajetória de luta hercúlea que eles vêm experimentando. Pois, como poderemos perceber, os mapuches sempre foram um grupo de resistência tão forte que resistiram bem tanto ao assédio do Império Inca, quanto ao assédio da Coroa espanhola. Porém, por maior que tenha sido a capacidade de resistência do grupo, assim que o Chile se tornou uma república independente, novos problemas surgiram e as formas de resistência tradicional, talvez até pelo desgaste histórico ou pela dificuldade de resistir ao tipo de mudança social que estava sendo processada, acabaram perdendo um pouco de vigor. Dos grupos sociais analisados, os mapuches foram os únicos que passaram por um processo de

criminalização e que teve algumas lideranças presas através da aplicação de uma lei antiterrorista.

No terceiro capítulo discutiremos um pouco da complexa situação social e política boliviana. Talvez pela própria amplitude do que pode ser chamado como movimentos das populações originárias no país, as questões que eles nos colocam sobre a forma que um ordenamento jurídico verdadeiramente inclusivo deve adquirir são bem mais complexas do que as observadas nos outros países Latino-Americanos. Embora não cheguemos a abordar neste trabalho a proposta presente na Nova Constituição Política do Estado (NCPE) boliviano, aprovada recentemente, tal fato só vem demonstrar a complexidade da temática no país. Tratar do reconhecimento de minorias é muito diferente de reconhecer grupos majoritários que sempre foram subjugados.

No quarto capítulo discutiremos um pouco das possibilidades teóricas que nos ajudariam a compreender melhor os fenômenos tratados nos capítulos anteriores. Focaremos nas principais questões que a teoria do reconhecimento traz para a compreensão do nosso problema e, também, algumas discussões estabelecidas entre os pensadores dessa questão que são importantes para termos uma visão geral do problema.

No capítulo final desta dissertação, o conclusivo, analisaremos algumas correntes que tratam das transformações modernas e que ajudam a compreender os processos histórico-sociais vivenciados no subcontinente, bem como algumas das contribuições que o multiculturalismo nos traz e que ajudam a compreender esses processos. Nesse momento, retomaremos as principais controvérsias que esta discussão apresentou. Não temos a pretensão de esgotar o debate e/ou dar alguma resposta mais definitiva sobre as questões tratadas. Aliás, esta seria uma pretensão que fugiria muito do desiderato que, inicialmente, moveu a realização deste trabalho. Queremos ver a América Latina como um espaço cuja inserção no mundo sempre trouxe mais questões para problemas aparentemente resolvidos, do que respostas e, justamente, guarda uma “mistério” social que é dado por essa característica indelével.

*Entre os albores do século XVI e a agonia do século XIX, vários milhões de africanos, não se sabe quantos, atravessaram o oceano; sabe-se sim, que foram muito mais que os imigrantes brancos, provenientes da Europa, embora, está claro, muito menos sobreviveram. (...) A quantas Hiroximas equivaleram seus extermínios sucessivos? Como dizia um plantador inglês da Jamaica: 'os negros, é mais fácil comprá-los do que criá-los'.*

Eduardo Galeano  
As Veias Abertas da América Latina

## Capítulo 1

### 1. Da invisibilidade da questão racial à conformação de um “problema” político no Uruguai

Na grande maioria dos estudos sociológicos e políticos nos quais o Uruguai é pesquisado os aspectos mais ressaltados dizem respeito à estabilidade política (*ex.* MELO, 2006) e a aparente ausência de conflitos sociais extremistas e traumatizantes no país (*ex.* RIBEIRO, 1988). Embora tal característica seja em parte verdadeira, a tese da invisibilidade política da discriminação racial enquanto estratégia para legitimar uma aparente coesão do Estado uruguaio parece muito factível (FRIGERIO, 2000; FERREIRA, 2003; RODRÍGUEZ, 2006). Como veremos, ao contrário do que uma idéia de população transplantada, tal como proposta por Ribeiro (1988), cuja marca fundamental é composição europeia da população e a não existência de dilemas que cercam a inclusão social, como trabalhamos na introdução a esta dissertação, não se mostra satisfatória para uma análise do que aconteceu e ainda acontece no Uruguai.

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

constitui-se como o objetivo mais amplo deste capítulo mostrar como tal tese não é sustentável.

Dos três casos estudados nesta dissertação, o dos afro-descendentes uruguaios é o mais específico. Tanto por ser o único em que a problemática do reconhecimento das demandas das organizações sociais afro-descendentes aparece, quanto por ser tratar do único país estudado que não passou por uma reforma constitucional na qual poderíamos observar políticas de reconhecimento jurídico de coletividades sociais específicas (MOTA, 2007).

Nesse sentido, uma ressalva introdutória ao capítulo é importante: embora estejamos trabalhando com uma matriz de eleição dos casos que trata dos elementos idiossincráticos da formação dos países como se fossem todas variações de um processo semelhante – qual seja o do pertencimento a uma matriz civilizatória que guarda uma mesma forma de estabelecimento das desigualdades – temos clareza de que os movimentos indígenas e afro-descendentes têm diferenças não subestimáveis entre si. À medida que sentirmos a necessidade de deixar os elementos próprios de cada um desses movimentos sublinhados o faremos. Também é importante ressaltar que, de acordo com Bucheli e Cabela (2006), “no existen en Uruguay comunidades indígenas identificables como grupos étnicos, ni como sectores sociales con un perfil particular”, por isso privilegamos o foco na luta dos afro-uruguaios.

Assim, além das diferenças apontadas anteriormente que tornam a experiência uruguaia ainda mais interessante para uma pesquisa como esta, os estudos sobre a presença do negro na região do Rio da Prata, como ressalta Frigerio (2000), carecem de uma análise crítica que recoloca o papel dos afro-uruguaios para pensar na configuração social da região<sup>8</sup>. Nessa direção, tentaremos retomar um pouco da

---

<sup>8</sup> Para além da importância de retomarmos os estudos sobre os grupos negros que chegaram à região do Rio da Prata, também é interessante trazer à tona o que ocorreu com índios *Charrúas* que ocupavam grande parte do que hoje é o território uruguaio nos tempos da conquista. Como ressalta Pi Hugarte (1993), devido ao processo de ocupação européia e suas sucessivas campanhas de expansão territorial e de evangelização, as epidemias, a nova forma de designação produtiva da terra (início das atividades pecuárias), etc., fez com que a população e sua estrutura original de organização fossem sendo dizimadas da região. Como, lamentavelmente, os *Charrúas* não sobreviveram a ponto de formar um grupo com identidade definida contemporaneamente, não poderíamos nos deter no seu estudo neste trabalho. Porém, esta nota nos ajuda a compreender como o processo de formação de um estado Uruguaio homogêneo foi possível. Se caracterizações como as formuladas por Ribeiro (1972, 1988) encontram terreno é porque, em grande medida, o processo de formação de um determinado tipo de sociedade uruguaia foi possível. Os poucos *Charrúas* que viviam em grupos no período da independência das províncias do Prata foram exterminados pelas lideranças políticas centrais da época. “*El genocidio venía a resultar una solución más efectiva y rápida. Las guerras por la independencia impusieron un obligado intervalo a los intentos por eliminar definitivamente a los indios como condición necesaria para la valorización económica del agro de la Banda Oriental, volviendo a agirtase después de ese período idénticas razones para*

literatura produzida sobre a forma como o que hoje é conhecido como movimento social afro-descendente foi se configurando no Uruguai. Infelizmente, não encontramos um material histórico muito denso sobre o tema, pois, com exceção do estudo produzido por Lino Suárez Peña, *Apuntes y Datos Referentes a la Raza Negra en los Comienzos de su Vida en esta Parte del Plata*<sup>9</sup> (de 1924), a maioria da bibliografia voltada para o tema só começou a ser produzida no final do século XX. O mesmo se aplica à literatura sociológica e antropológica sobre a questão.

### **1.1. História: do “etnocídio” à formação da identidade afro-uruguaia**

Segundo Rodríguez (2006), para pensar no que hoje significa a proporção de negros na Argentina e no Uruguai deveríamos proceder a estudos mais sistemáticos sobre o que ocorreu na Guerra do Paraguai (1864-1870). Segundo o autor, a participação obrigatória do negro uruguaio na guerra foi uma das formas que o Estado encontrou para solucionar o “problema” do que fazer com a presença dos afro-descendentes recém-libertos no país. O alistamento dos homens negros em condições de lutar foi feito de forma compulsória e não lhes foi dada a menor infra-estrutura durante as batalhas.

(...) aquellos desgraciados hombres sin equipos, sin alimentos, sin cuerpos de sanidad, marchando descalzos hasta sangrarles las plantas de los pies y desnutridos, como si quisiera coadyuvar aún más a los efectos letales de las pestes tropicales. Con justificada envidia compara con frecuencia dicha situación con la muy diferente en todo sentido de los ejércitos argentino y brasileño (Pelfort, 1996 *apud* RODRÍGUEZ, 2006, p. 43).

Para Rodríguez (2006), a Guerra do Paraguai representou um grande etnocídio ocorrido no subcontinente. Como abordaremos mais adiante, essa política de alistamento compulsório dos afro-uruguaio e o incentivo constante do Estado do Uruguai para a vinda de imigrantes dos países europeus, acreditamos poder falar sem

---

*reemprender contra ellos acciones bélicas que procuraban su aniquilación total*” (PI HUGARTE, 1993, p. 163).

<sup>9</sup> Devido a questões práticas que cercaram o trabalho de campo no Uruguai, esse manuscrito não pode ser consultado. Embora ele encontre-se disponível na Biblioteca e Arquivo Pablo Blaco Acevedo em Montevideú.

grandes riscos que esta guerra foi uma das principais ações dentro da política eugenista que os Estados da bacia do Rio da Prata fizeram no período.

Graças à historiografia produzida no final do século XX, podemos encontrar relatos que estão preocupados em retratar a forma como os afro-uruguaios foram se organizando desde o período colonial até recentemente, mesmo sob essas condições desfavoráveis. Material que, inclusive, trouxe à luz questões como a da inserção do negro na Guerra do Paraguai que até então estavam sendo minimizadas. Para os objetivos deste trabalho, tal perspectiva histórica, que leva em consideração a forma como a relação entre os grupos negros e o Estado foi se desenvolvendo, deve ser recuperada.

Estudos como os de Rodríguez (2006) e Porzecanski & Santos (2006) ressaltam a importância que as *Salas de Nación* ou *Candombes*, que foram criadas ainda em tempos coloniais e perduraram até o início do século XX, assumiram enquanto espaços de manutenção de uma identidade comum entre os negros advindos das mais diferentes partes da África que chegaram ao Uruguai. Foi nas *Salas de Nación*, espaços nos quais um tipo de identidade marcadamente dada pelas diversas regiões de origem das pessoas envolvidas foi sendo desenvolvida. A preservação dos costumes, da língua, tradições e, inclusive, das leis dos grupos que vieram de diferentes regiões africanas, foi algo que as *Salas de Nación* conseguiram realizar.

En las Salas de Nación – rigurosamente controladas por las autoridades – era mayoritaria la participación de los hijos naturales africanos. El suelo que ellos pisaban se convertía en pedazo de África en el Uruguay. En sus reuniones se diseñaban acciones que apuntaban al mejoramiento del esclavo, y más de una vez, fueron centro de planificación de levantamientos y rebeliones (RODRÍGUEZ, 2006, p. 48).

Fato que, como afirma Rodríguez (2006), foi importante para afirmar a especificidade dos grupos que foram “usurpados” de seu ambiente de origem e, nesse sentido, vital à inserção destes homens no novo espaço. Porém, como efeito não antecipado, dada a grande fragmentação que as *Salas de Nación* expressavam, elas impossibilitam a formação de planos de ação comum para lograr as transformações que os então escravos almejavam. Os *candombes*, manifestação cultural que expressa através da dança, música e performance a cultura africana que foi desenvolvida no



Uruguai, permaneceu como uma das principais heranças que desse período para a sociedade nacional.

Como decorrência direta da abolição da escravidão dos negros no Uruguai em 1846<sup>10</sup>, o final do século XIX e início do século XX marcou o momento no qual as *Salas de Nación* foram perdendo seu papel de estruturas que garantiam a manutenção das unidades africanas em terras uruguaias para dar lugar a uma nova fase organizativa na qual os sujeitos começavam a se perceber não mais como pessoas que vierem de tal ou qual região na África, mas como afro-uruguaios. Assim, o tema da unidade do grupo, enquanto pertencente a uma nova nação, começa a fazer parte da discussão dos homens negros livres do Uruguai.

A *Asociación Igualdad y Fraternidad*, que foi fundada em 1872, foi a primeira organização na qual aparece um questionamento da situação do regime vigente no Uruguai que criava uma situação excludente de toda a coletividade negra no país (RODRÍGUEZ, 2006). A partir de uma iniciativa dos membros desta associação, constatamos a emergência das raízes de algo que marcará muito a trajetória do movimento negro afro-uruguio, que é a publicação de periódicos escritos por negros e para os próprios. Essa forma de organização, divulgação e ação política perdura até contemporaneamente no Uruguai.

O jornal *La Conservación*, editado pela associação *Igualdad y Fraternidad*, foi o primeiro de uma série de outros que surgem posteriormente no Uruguai<sup>11</sup>. É interessante notar que esta forma de contestação da ordem desencadeou uma forte mobilização dos afro-uruguaios letrados para que todos os negros do país fossem alfabetizados. Para os objetivos do argumento aqui defendido, acreditamos que o papel desse tipo de mídia no Uruguai demonstra que desde muito cedo as estruturas fortemente abstratas e universalistas criadas em determinado momento da nossa modernidade – pós-Revolução Industrial, Guerra Civil Americana, Revolução Francesa e Emancipação das Colonias Latino-Americanas – que garantiam a igualdade para todos estavam sendo postas à prova por se tratarem de coisas mais quiméricas do que concretas.

---

<sup>10</sup> Sobre este ponto é interessantes ressaltar que, como a escravidão no Brasil só foi abolida em 1888, vários escravos advindos, sobretudo, da região sul do país fugiram para o Uruguai. Tal episódio causou um problema diplomático entre os países que só foi resolvido com a criação do Tratado de Extradução de 1851, onde “El Gobierno de la Rep. Oriental del Uruguay reconoce el principio de devolución respecto a los esclavos pertenientes a súbditos brasileños que contra la voluntad de sus señores fueron de cualquier manera al territorio de dicha República y allí se hallaren” (Acevedo, 1933 *apud* RODRÍGUEZ, 2006, p. 41).

<sup>11</sup> Outros dois periódicos que atuavam na mesma perspectiva surgiram no final do século XIX, o *El Sol* (1880) e *La Regeneración* (1888).

Nesta seção do trabalho procuraremos abordar mais os aspectos históricos que conformaram o problema. Porém, adiantando um pouco das análises que serão efetuadas mais adiante, podemos perceber a visão crítica da situação política do Uruguai através de passagens tais como a que se segue:

Por más que quieran negar, los hombres blancos, debemos de considerar nosotros que no puede ser, presentándonos farsas, de que somos todos iguales. ¿De qué nos sirve que se publiquen programas liberales y democráticos si luego se han de frustrar en ellos? ¿De qué nos sirve también el que pinten un horizonte risueño, para nuestro porvenir, si después nos pondrán barreras, para que jamás podamos llegar a él? ¿Nos sirve acaso ver la gloria y no poder disfrutar de ella? (La Conservación, 1872 *apud* RODRÍGUEZ, 2006).

Mesmo sendo importantes mecanismos de luta, os jornais que surgiam nesse período tiveram curta duração, pois a ausência de apoio financeiro e, mesmo com as demandas por alfabetização, o pequeno número de afro-uruguaios alfabetizados fizeram com que também essa ferramenta fosse pouco eficaz e, conseqüentemente, acabou perdendo força. O final do século XIX e princípio do século XX – para além desta mudança na postura organizativa dos afro-uruguaios que saíram das protocélulas regionais africanas conservadas nas *Salas de Nación* e começaram a se perceber como uruguaios – marcou uma nova forma da sua relação com toda a sociedade uruguia e com o próprio Estado.

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

Os afro-uruguaios lograram somente empregos braçais, o que implicava salários muito baixos. Assim, para conseguir viver na capital, os negros foram sendo aos poucos alojados em regiões da cidade que eram chamadas de *Conventillos* ou bairros dos negros (RODRÍGUEZ, 2006). As condições de vida nessas regiões eram péssimas, não existia uma infra-estrutura adequada para a instalação de famílias nesses locais. Porém,

essas regiões também representaram espaços de resistência da “cultura” negra, pois, pela primeira vez, os afro-descendentes uruguaios estavam fisicamente conectados e começaram a criar uma identidade própria.

No livro “Historias de Exclusión: afrodescendientes en el Uruguay” (PORZECANSKI & SANTOS, 2006), onde há vários relatos de inserção na sociedade uruguaia de cantores, ativistas políticos, dançarinos e outros afro-descendentes que dedicaram sua vida a manifestações culturais, podemos observar o papel que os *Conventillos* exerceram na vida dessas pessoas. Nesses espaços foram formados vários grupos culturais e carnavalescos que podem ser percebidos como formas que a comunidade negra da capital encontrou para ser vista pelo restante da sociedade. Porém, mesmo com essa forma primeira de exposição e relação, à medida que os afro-uruguaios conseguiram se organizar, eles também enxergavam que continuavam sendo tratados diferencialmente. Tonava-se cada vez mais visível para esses sujeitos que a proclamação da igualdade no Uruguai era mais um projeto distante do que algo com que eles pudessem efetivamente contar.

Na pesquisa “Perfil Demográfico y Socioeconómico de la Población Uruguaya según su Ascendencia Racial” realizada em 2006, cujos dados serão melhor explorados posteriormente, o Índice de Desigualdade de Duncan que mede a segregação residencial de determinada localidade, as conseqüências da criação dos *Conventillos* fica visível. No índice de Duncan, o valor zero (0) indica que não existe segregação residencial em determinado local, enquanto o valor um (01) indica que não existe dois indivíduos que compartilham de características distintas convivendo na mesma região. No caso da pesquisa, as características dos indivíduos analisadas dizem respeito à sua ascendência racial.

**Quadro 01 – Índice de Desigualdade de Duncan para a Cidade de Montevideo**

<b>Ascendência</b>	<b>Índice de Desigualdade</b>
Negra/ Resto	0,28
Não Branca/ Resto	0,22
Branca/ Resto	0,21

Fonte: Bucheli e Cabela, 2006.

Os valores apresentados no quadro 01, como Bucheli e Cabela (2006) demonstram, explicitam a existência de determinados *guettos* na cidade de Montevideu. A política deliberada de criação de “bairros negros” na cidade deixou marcas que podem ser sentidas ainda nesse princípio do século XXI.

O princípio do século XX foi marcado por uma intensa mobilização dos afro-uruguaios. A idéia de uma unidade entre as demandas dos diferentes grupos organizados vinha ganhado força. Marcelino H. Bottaro (1883-1940) foi uma das principais lideranças que surgiu no período. Sua idéia era de que, para lograr alcançar uma situação de maior equidade entre negros e brancos no Uruguai, todos os afro-uruguaios deveriam unir-se em torno de um mesmo objetivo, criando, inclusive, uma única organização que congregasse todas as menores, que seria chamada de *Casa de la Raza*. Para Bottaro, essa era a única forma de fazer com que a demanda do grupo fosse sentida pela sociedade uruguaia (RODRÍGUEZ, 2006).

Ainda no princípio do século XX, um grupo de jovens cria em Montevideu a *Agrupación Pro-Centro de la Raza* na qual a organização dos afro-uruguaios em torno de clubes recreativos e festivos ganhou muita força. Paralelamente a essas atividades lúdicas, a busca da construção de símbolos que pudessem congregar todos os afro-uruguaios também ocorreu dentro dessa agrupação. Neste mesmo período, um grupo de mulheres negras também foi formado, que foi o *Centro de Señoritas 1º de Mayo*. Esses dois grupos começam a atuar em conjunto e retomaram a antiga idéia da publicação de periódicos feitos pelos próprios afro-uruguaios e cujo foco principal seria atingir outros sujeitos que também poderiam estar sendo vítimas de processos distintos de discriminação racial.

No jornal refundado por esses grupos conjuntamente, a *Agrupación Pro-Centro de la Raza* e o *Centro de Señoritas 1º de Mayo*, a principal idéia era denunciar o papel que as instituições centrais do Estado Uruguaio exerciam no sentido de tornar o problema da coletividade negra invisível. Segundo Rodríguez, uma das denúncias mais constantes que apareciam nas edições do periódico pode ser resumida pela idéia de que “La Constitución consagró la segregación por otros médios. La forma que adquirió el racismo a la uruguay, fue el de la invisibilidad del negro” (2006, p. 74). Outros jornais também foram criados no mesmo período, porém, como já havia ocorrido anteriormente, por falta de condições financeiras, os informativos pararam de ser publicados.

A partir de 1917 outros periódicos começaram a surgir fora de Montevideú. Ademais, outros grupos de afro-uruguaios também estavam organizando publicações para denunciar a situação de exclusão que experimentavam em outras regiões do país. Na cidade de San Carlos, no departamento de Maldonado, por exemplo, a família Barrios cria a revista *Nuestra Raza*. Embora a revista tenha conseguido um bom público já nas suas primeiras edições, a família Barrios teve que se mudar da cidade fazendo com que a publicação da revista ficasse parada por um período de dezesseis anos. A revista voltou a ser publicada no ano de 1933 e funcionou como uma das principais formas de congregação do ideal lançado por Bottaro de unificação da causa negra. No ano de 1934, graças à congregação de forças propiciada pelas lideranças da revista *Nuestra Raza* e do periódico *Vanguardia*, foi criada a primeira *Casa de la Raza*, idealizada por Bottaro. Porém, devido a divergências internas, a *Casa de la Raza* não teve longa duração. Segundo Rodríguez (2006), os intelectuais negros do período não conseguiam dialogar muito com os ativistas não-letrados, o que levou a uma diminuição da força que a *Casa de la Raza* poderia assumir.

Porém, antes mesmo do reaparecimento da revista *Nuestra Raza*, no ano de 1928, o grande passo rumo à congregação do movimento foi dado pelo advogado, socialista e ativista negro Salvador Beterbide ao editar o jornal *Vanguardia*. Este periódico marcava uma nova fase da organização dos afro-uruguaios, pois foi a primeira vez que se efetuou uma aproximação entre a situação dos afro-uruguaios e as lutas internacionalistas do período (RODRÍGUEZ, 2006). As bases para a criação do *Partido Autóctono Negro* (PAN), em 1936, foram dadas a partir da congregação liderada por Beterbide e por Pilar Barrios nesse período. Na carta de fundação do partido, consta que

Bien es cierto que legal y constitucionalmente, la igualdad de todos los ciudadanos está ampliamente reconocida, que observando con la atención normal que se acostumbra a dispensar a los problemas colectivos – en lo que tiene atinencia con el respecto a los derechos y a la aplicación de aquellas normas igualitarias – aparecemos como perfectamente respetados en la aplicación de aquellas normas directrices. Pero si detenemos nuestro espíritu crítico, si tratamos de fijar la verdad verdadera sobre esa aparente situación de igualdad, veremos a poco de profundizar que aún el prejuicio está lejos de desaparecer. (...) notamos sensiblemente la existencia de una cierta desconsideración que no cuadra con la tan mentada igualdad sostenida con tanta claridad en nuestras leyes y nuestra Constitución. (*Nuestra Raza*, Julho de 1936, *apud* RODRÍGUEZ, 2006, p. 132)

O partido foi criado graças à unificação das principais lideranças negras do período. Embora o principal objetivo do grupo fosse assegurar a efetividade dos preceitos legais que colocam as mesmas condições para negros e brancos, a luta pela garantia de que as mulheres pudessem votar e ser votadas também foi algo que fez parte da agenda do PAN. Inclusive, algumas mulheres se organizaram dentro do partido e fundaram o *Comité Femenino del PAN* que conseguiu estabelecer núcleos de ação, via partido, em várias cidades do país (RODRÍGUEZ, 2006).

Porém, nas eleições de 1938, que foi a primeira disputada pelo *Partido*, o PAN obteve somente 87 (oitenta e sete) votos. Um dos motivos que pode ajudar a explicar esse fracasso eleitoral do PAN, segundo alguns entrevistados, é o sucesso da estratégia de invisibilização levada adiante no Uruguai. Não é errado supor que todo o histórico de mobilização em prol da “coletividade” negra do Uruguai fosse algo que, nesse momento, estava atingindo alguns poucos sujeitos mais ativos no processo e que a grande maioria dos afro-descendentes não se identificava com as causas que as lideranças negras da época colocavam. Para tal hipótese explicativa reporto-me às idéias de Octávio Paz (1983 *apud* JOCELYN-HOLT LETELIER, 1992, p. 16) falando sobre a forma como a modernização do Estado ocorreu na América Latina do século XIX. Segundo ele,

Las ideas tuvieron una función de máscara; así se convirtieron en una ideología, en el sentido negativo de esta palabra, es decir, en velos que interceptan y desfiguran la realidad. La ideología convierte a las ideas en máscaras: ocultan al sujeto y, al mismo tiempo, no lo dejan ver la realidad. Engañan a los otros y nos engañan a nosotros mismos.

Para Rodríguez (2006) outro fator ajudaria a compreender esta inquestionável derrota que o movimento sofreu. Para ele, o fato dos dirigentes dos clubes negros recreativos não aderirem ao chamado do partido fez com que a divisão entre a intelectualidade do movimento, concentrada no partido, e os sujeitos mais preocupados com a inserção cultural do negro, concentrada nos clubes, ficasse nítida. O grande resultado desta divisão pôde ser percebido nas eleições daquele ano.

A revista *Nuestra Raza* também perde prestígio depois das eleições. Como todo o grupo ligado à revista estava muito empenhado com a criação do Partido e com o objetivo de conseguir eleger algum representante negro já nas eleições de 1938 para garantir que a causa do grupo fosse levada para dentro das instituições do Estado, a derrota nas urnas também representou uma diminuição expressiva da força que a revista

tinha logrado construir. Assim, diante deste quadro, tanto o PAN, quanto a revista *Nuestra Raza*, tiveram vida curta. O Partido sofre algumas deserções que levaram ao seu desaparecimento em 1944, a revista persistiu um pouco mais até o ano de 1948 (RODRÍGUEZ, 2006).

Assim, os anos 30 e 40 do século passado podem ser percebidos como um momento de profundas perdas para a consolidação de um movimento afro reivindicativo no Uruguai. A frustração do ideal de unificação das demandas dos afro-uruguaios e da tentativa de levar para dentro das instituições políticas do país representantes do grupo fez com que um novo perfil organizativo, mais voltado para as manifestações culturais, ganhasse força.

Os centros culturais formados no período, ao mesmo tempo em que ganham espaço crescente na sociedade, rejeitavam as lutas políticas e unificadoras plasmadas anteriormente. Paralelamente, o movimento dos trabalhadores, que também estava em ascensão no país, rejeita a idéia de que o componente racial deveria ser incorporado enquanto fator que exclui ainda mais alguns membros da sociedade. Uma idéia que pode resumir todo o dilema do negro afro-uruguaio na primeira metade do século XX, que tinha como pano de fundo a consolidação da sociedade de classes, pode ser vista na seguinte passagem.

Formalmente libre, el esclavo transformado en negro en la sociedad de clases, encuentra grandes dificultades para negociar su fuerza de trabajo. En su nueva condición de ciudadano de segunda, es expulsado hacia las ocupaciones más serviles y degradantes. En ellas se recrean la herencia cultural, la ubicación social y su distintivo racial. (RODRÍGUEZ, 2006, p. 206).

No ano de 1942 aconteceram as comemorações do centenário da abolição da escravidão no Uruguai. Mas, como o quadro acima salientado traduz, o momento que poderia ser de grande efervescência política acabou se tornando uma comemoração pouco centrada na história dos afro-uruguaios para ser uma festa completamente dirigida pelo Partido Colorado e cujo foco também era o próprio partido.

El centenario del decreto de Joaquín Suárez fue, sin lugar a dudas, el operativo político de mayor magnitud realizado por el partido de gobierno. Posibilitó que todas las instituciones negras del país e importantes caudillos de los conventillos, se sumaran a la estructura de este partido en la capital. Marcaran el comienzo de las políticas

clientelistas dentro de nuestra comunidad, que recién en la década de 90 modificaría esta incidencia. (RODRÍGUEZ, 2006, p. 148).

O Uruguai também experimentou uma ditadura militar na segunda metade do século XX. Até 1973, ano do golpe de Estado, os afro-uruguaios tinham conseguido se firmar enquanto um grupo com forte presença artística, principalmente no campo da dança e da música no país. Embora a ditadura tenha colocado limites inclusive para a organização artística dos grupos negros, a criação de novas *Comparsas de Negros Lubolos*<sup>12</sup> foi uma das manifestações mais expressivas dos afro-uruguaios no país até o final da década de 1980.

Vários grupos importantes de *comparsas lubolos* que existem no país, como a *Llamarada Colonial* (1963), *Marabunta* (1976), *Concierto Lubolo* (1987), *Sarabanda* (1988) e *Sueños del Buceo* (1989), foram criados ou se firmaram nesse período (FRIGERIO, 2000). Depois da tentativa frustrada de consolidar um partido que pudesse congregiar as demandas políticas dos afro-uruguaios e o golpe militar que, do ponto de vista da capacidade de organização política, veio a piorar ainda mais a situação dos negros no país, o que prevaleceu até os anos 1980 foram as organizações culturais, principalmente as carnavalescas, dos grupos negros. Embora a centralidade das lutas políticas tenha diminuído neste período, não podemos desconsiderar que por trás destas manifestações artísticas, existia a luta pela afirmação das características distintivas dos afro-uruguaios.

(...) donde los grupos étnicos no tienen acceso a los medios de comunicación ni injerencia en la producción de la cultura de masas, el ámbito de la cultura popular es uno de los pocos en los cuales pueden desarrollar discursos alternativos y realizar lecturas opositoras de la realidad. Para el caso de los afroamericanos, la música se ha convertido siempre en uno de los vehículos predilectos para este fin. Frecuentemente, varios géneros críticos se crean para, y se expresan durante, el carnaval (...) (FRIGERIO, 2000, p. 98).

Porém, com o golpe militar, o racismo explícito veio à tona. Os afro-uruguaios que viviam nos *Conventillos*, os bairros negros formados no princípio do século, foram expulsos desses lugares e realojados em fábricas abandonadas que ficavam na periferia de Montevidéu (RODRÍGUEZ, 2006). Mais uma vez, o que poderia ser visto como um

---

<sup>12</sup> As *Comparsas Lubolos* são agrupamentos com fins recreativos e econômicos de imensa importância para os afro-uruguaios. Durante o Carnaval, até os grupos que se mantinham mais fechados durante o restante do ano, organizam as comparsas e se apresentam no *Teatro de Verano* para participar do concurso de agrupações carnavalescas de Montevidéu.



golpe fatal que impediria a formação de um movimento negro organizado no país serviu para fomentar as tentativas de união do grupo. Além das denúncias musicadas pelos grupos *Comparsas Lubolas* durante o carnaval, a congregação política dos afro-uruguaios tornou-se novamente algo buscado pelas lideranças negras do período.

## 1.2. Quando a política volta a ocupar lugar central

Quatro anos após o fim da ditadura militar no Uruguai, que ocorreu em 1985, nasceu a *Organización Mundo Afro* (OMA). Esta organização, partindo dos mesmos ideais unificadores da primeira metade do século XX, tem conseguido trazer a questão racial enquanto um problema político no país. Seguindo a forma de divulgação que tradicionalmente os grupos que denunciavam a situação do negro no Uruguai desenvolveram, a OMA lança, já no primeiro ano de sua existência, em 1989, a revista *Mundo Afro* (FERREIRA, 2003).

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

Para termos uma idéia de como a política de invisibilização do negro no Uruguai tinha logrado sucesso, no ano de 1988, durante as comemorações do aniversário de fundação do Estado Independente, o então presidente da República, Julio Ma. Sanguinetti, disse que: “nuestra civilización europea nos hace diferentes al resto de América Latina, (...) en nuestra población no existe sangre negra ni sangre indígena” (Revista Mundo Afro, 1988 *apud* FERREIRA, 2003).

Como podemos sentir ao ler proclamações que soam tão absurdas e anacrônicas, o principal desafio que os afro-uruguaios tiveram, e ainda têm pela frente, mesmo com os resultados já alcançados, é problematizar a aparente situação de homogeneidade pintada sobre o país. Hoje teóricos e intelectuais com forte atuação política – como o próprio Rodríguez (2006) discutido muito detidamente neste capítulo – ressaltam que o principal desafio que os negros encontram no Uruguai é deixar clara a marginalização

que sempre sofreram no país. Talvez não seja absurdo dizer que durante o século XIX o maior desafio dos descendentes africanos no Uruguai tenha sido o da unificação e do reconhecimento mútuo entre os sujeitos do próprio grupo e, durante todo o século XX, como argumentamos durante todo o capítulo, pode ser percebido como uma grande tentativa desse grupo se fazer visível e reconhecido pelos outros membros da sociedade uruguaia.

Alguns intelectuais que têm estudado a temática do negro no Uruguai chegam a criticar explicitamente o enquadramento efetuado por Ribeiro (1972, 1988) do país na categoria *Povos Transplantados*. “Desde esta perspectiva la sociedad del Uruguay no sería totalmente la de un Pueblo Trasplantado, según terminologías de Darcy Ribeiro, sino que tendría mucho, aún, de los rasgos que caracterizan un Pueblo Nuevo” (Fabre, 1999 *apud* RODRÍGUEZ, 2006).

Nesse sentido, pensamos que a hipótese trabalhada por Darcy Ribeiro, e apresentada na introdução a esta dissertação, de que a assimilação da vida social e política moderna pelos países agrupados dentro da categoria “Povos Transplantados”, por seguir os padrões europeus, ocorreu de forma menos dramática do que nos outros países deve ser problematizada. Como a questão dos afro-descendentes do Uruguai mostra, caso a classificação que Ribeiro efetuou esteja correta e o questionamento que Fabre faz errado, detectamos um problema quando a efetivação da hipótese de pesquisa que as matrizes culturais do autor nos colocam, pois, a assimilação da vida social não ocorreu de forma tão tranqüila para todos os grupos sociais que convivem no Uruguai.

Devido tanto ao processo que culminou com a extinção dos *charrúas* e das dificuldades que afro-descendentes uruguaios encontraram para fazer-se presente na sociedade, vemos que, assim como Fabre, a caracterização do Uruguai enquanto *Povo Transplantado* deva ser questionada. Como um estudo mais detalhado da composição da Argentina também tenderia a mostrar, hipoteticamente poderíamos dizer que o agrupamento de qualquer país latino-americano nesta categoria sofrerá questionamentos sérios.

Alguns representantes governamentais justificavam a ausência de uma política estatal voltada para atender às demandas dos afro-uruguaios pela suposta pequena proporção de negros no país. Porém, até o ano de 1996, não existia nenhuma pesquisa no Uruguai voltada para uma quantificação precisa do número de afro-descendentes na região, bem como para saber a situação concreta na qual o grupo vivia. A pesquisa

*Encuesta Continua de Hogares*<sup>13</sup> de 1996 foi a primeira realizada pelo *Instituto Nacional de Estadística* (INE do Uruguai), órgão governamental, onde informações sobre a realidade sócio-econômica dos negros no país foi investigada.

A primeira informação importante que a pesquisa trouxe foi a proporção real de pessoas que se declaram negros no país. Como ocorre em várias regiões da América Latina onde existiu a utilização de mão-de-obra escrava, atualmente os negros no Uruguai experimentam, por exemplo, maiores taxas de desemprego e alcançaram menores níveis de educação, entre outros indicadores sociais que demonstram de forma concreta a desigualdade entre negros e brancos. Outros dados dessa pesquisa, sobre a renda per capita, média de salários, número de pessoas vivendo abaixo da linha de indigência e pobreza, etc. entre negros e brancos também apareceram entre os resultados dessa investigação que, pode-se dizer, revolucionária se comparada com a forma como a composição racial vinha sendo tratada no país.

O papel político que a OMA assumiu desde o final do século XX tem ido muito além de pressionar o governo, através de lutas internas e externas, para que pesquisas sobre a situação do negro sejam realizadas. Segundo Ferreira (2003), a OMA pode ser vista como uma resultante de todo o histórico de lutas da mobilização negra no Uruguai. Além de guardar características que mesclam a forma de ação de ONGs com a atuação clássica dos movimentos sociais.

Sin embargo, a diferencia de la mayoría de las ONGs, Mundo Afro mantiene características de movimiento social, movilizando una red extensa de colaboradores y convocando, en eventos conmemorativos o de protesta, a sectores numerosos de afrodescendientes y simpatizantes. (*op cit*, pp. 34,35).

Em 2006, o governo uruguaio realizou uma pesquisa especificamente voltada para refletir sobre a questão étnica no país. O Instituto Nacional de Estadísticas divulgou os resultados desta pesquisa, intitulada “O Perfil Demográfico da População Uruguaia Segundo sua Ascendência Racial”. (BUCHELI & CABELA, 2006). Os resultados mostram como o racismo e possibilidade de se assumir publicamente tal forma de preconceito cresceu como uma bola de neve no plano da socialização uruguaia. Porém, antes de entramos nessa discussão, é importante analisar os valores absolutos sobre a

---

<sup>13</sup> Esta pesquisa é semelhante à Pesquisa Nacional por Amostragem Domiciliar (PNAD) realizada no Brasil. Como o próprio nome ressalta, não é realizado um censo com toda população. A pesquisa, normalmente, tem um foco específico e tenta ser algo mais denso que os censos decenais.

composição racial do Uruguai. Segundo os dados dessa pesquisa, a população uruguaia está composta da seguinte forma, em valores absolutos.

**Quadro 02 – População segundo Auto-Percepção de Ascendência e Sexo**

<b>Ascendência</b>	<b>Homens</b>	<b>Mulheres</b>	<b>Total</b>
Afro ou negra	34.261	31.285	65.546
Amarela	1.888	2.645	4.533
Branca	1.391.491	1.506.034	2.897.525
Indígena <sup>14</sup>	7.675	6.509	14.183
Afro-branca	105.088	102.951	208.038
Indígena-branca	39.509	41.871	81.380
Afro-branca-indígena	10.070	11.416	21.487
Afro-indígena	3.088	2.862	5.950
Afro-outras	884	556	1.439
Amarela-branca	1.209	806	2.016
Indígena-outras	296	509	805
Outras	65	124	189
Não sabe	5.500	5.864	11.373
<b>Total</b>	<b>1.601.024</b>	<b>1.713.442</b>	<b>3.314.466</b>

Fonte: Bucheli e Cabela, 2006

Segundo também os dados dessa pesquisa, 44% das pessoas entrevistadas se consideram bastante ou muito racista. Embora seja importante se fazer uma leitura também positiva desse dado, pois se o principal problema que os afro-uruguaios enfrentavam até recentemente era o da invisibilidade, o fato de grande parte da população se admitir como racista é uma prova de que a questão já está posta para toda a sociedade, é surpreendente como essa porcentagem é significativa. Os dados divulgados pela imprensa que foram baseados nesta pesquisa também mostram que 50% da população afro-descendente do país são pobres e, que na mesma proporção,

<sup>14</sup> Embora, como tenhamos colocado no princípio deste capítulo, os povos originários do Uruguai tenham sido desimados, algumas pessoas se auto-identificam com indígenas. Os fluxos migratórios e a idéia de ascendência são questões que poderiam nos ajudar a entender esse fenômeno. De qualquer forma, é expressivo que uma boa parcela da população se identifique enquanto tal, pois isso também tem conseqüências diretas para a formação de uma idéia do Uruguai enquanto um país multicultural e para uma problematização das implicações políticas da noção de “povo transplantado”.

experimentam uma situação de perda financeira real, se comparadas a pessoas brancas que exercem uma mesma função (EL ESPECTADOR, 2007).

Provavelmente, devido ao fato de que só nestes últimos anos o Estado uruguaio voltou parte de sua atenção para a questão racial, e de acordo com depoimentos concedidos em entrevistas realizadas com lideranças que participam da OMA, a luta no Uruguai não pode perder de vista a reconstrução do padrão de dignidade do que é ser negro no país, o que, para os representantes da OMA, é uma questão básica que já deveria ter sido superada. As demandas dos afro-uruguaios, atualmente bem concentradas em torno da OMA, podem ser resumidas na idéia da construção de um Uruguai multicultural e pluralista. Além de garantir que a diferença tenha seu espaço institucional, o grupo demanda que uma democracia menos desigual seja vivida no país.

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

Dentro deste projeto mais amplo de construção democrática, o grupo tem buscado que o governo ponha em curso políticas de ação afirmativa e de reconhecimento que atinjam o sistema educacional, econômico e político. Embora a questão da incorporação de direitos coletivos para o grupo, como por exemplo, algo semelhante à posse de terra que os Quilombolas lograram no Brasil, não esteja em pauta<sup>15</sup>, em 2006 o Instituto Artigas e o Ministério das Relações Exteriores realizaram o primeiro seminário *Exigibilidad Jurídica y Aplicabilidad de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales de los Afrodescendientes*. Não encontramos um documento com as principais diretrizes deliberadas nessa reunião, porém o simples fato de sua realização já é um indício de que alguma política de reconhecimento jurídico dos afro-uruguaios está entrando em pauta no país.

---

<sup>15</sup> Em conversa com representantes da OMA, pude perceber que falta, inclusive, conhecimento dessas experiências em outras partes da América Latina. Quando perguntei à representante se existia no Uruguai alguma experiência de incorporação de direitos coletivos de determinados grupos negros ela me disse que: “sim, que a escravidão estava abolida por lei desde 1846”. Quando expliquei para ela sobre que tipo de direito estava falando, ela disse não conhecer nenhuma experiência semelhante em curso no país. E que, inclusive, não sabia que o Brasil já tinha implementado esse tipo de reconhecimento jurídico sobre a posse coletiva de terras para os negros quilombolas.

Sobre o que vimos até o momento, podemos concluir, primeiramente, que por mais desafios que os afro-uruguaios ainda tenham que enfrentar para lograr reverter a situação desfavorável que enfrentam no Uruguai, ao menos, hoje suas demandas não passam despercebidas. A visibilidade, mesmo que sem muito resultados práticos, já foi alcançada.

Os diversos momentos que marcaram a forma como os grupos afro-descendentes foram se estabelecendo no país depois da emancipação formal – primeiramente, nas protocéluas que reproduziam as nações africanas, passando pelo reconhecimento de que o grupo deveria se perceber como afro-uruguaio; até as fases mais marcantes do século XX na qual a situação dos afro-uruguaios passou a ser vista como fazendo parte de um fluxo internacional, seguida da formação de um partido político, posteriormente à forte valorização de suas manifestações culturais, até a formação das demandas políticas observadas atualmente – demonstram que a capacidade de resistência e adaptação às situações adversas não é um entrave para que o grupo continue se organizando. Embora, retomando um pouco da citação de Eduardo Galeano usada como epígrafe a este capítulo, a política eugênica tenha deixado uma lacuna irrecuperável na história dos afro-descendentes no Uruguai, mas, também, em toda América Latina.

A pesquisa demonstrou que a luta por reconhecimento dos afro-uruguaios têm ganhado cada vez mais densidade. Os diversos estágios que observamos, sumariamente aqui traçados, demonstram que uma idéia de diferença – auto-reconhecimento enquanto grupo que carrega uma marca histórica específica e que, por tal marca, acabou experimentando uma situação de incorporação diferenciada – na igualdade liberal, constitucional, garantida pela formação do Estado democrático no Uruguai – tem ganhado cada vez mais força no país. Podemos dizer que o Uruguai é um país multicultural, porém ainda não pode ser enquadrado como um dos casos que compõem o “multiculturalismo constitucional” latino-americano. Pois, como vimos, não observamos a existência de nenhuma reforma desse nível que partisse da idéia de incorporação de direitos específicos para grupos que sofreram formas de “prejuízos” históricos em relação aos demais.

*Por eso te hablaré de estos dolores que quisiera apartar,  
te obligaré a vivir una vez más entre sus quemaduras,  
no para detenernos como en una estación, al partir,  
ni tampoco para golpear con la frente la tierra,  
ni para llenarnos el corazón con agua salada,  
sino para caminar conociendo, para tocar la rectitud  
con decisiones infinitamente cargadas de sentido,  
para que la severidad sea una condición de la alegría, para  
que así seamos invencibles.*

Pablo Neruda  
La Arena Traicionada/ Canto General

## Capítulo 2

### 2. Os mapuches no Chile: resistência, independência, expropriação e criminalização do movimento indígena

A peculiaridade de cada um dos casos estudados nesta dissertação, ao mesmo tempo em que exige uma constante atenção para não correremos o risco de simplificar o estudo como se todos pudessem ser compatibilizados, torna o objeto pesquisado mais instigante. Nos casos do Chile e da Bolívia, tentamos compreender as lutas por reconhecimento dos descendentes dos povos originários que habitavam as distintas regiões antes da chegada dos espanhóis. Porém, como veremos, tanto em termos de escala, quanto em termos das formas que as lutas sociais assumiram, as diferenças entre os países são muito nítidas devido, entre outras coisas, à própria forma com que os distintos Estados se relacionaram com os grupos.

Assim como no capítulo anterior, no qual a luta dos afro-uruguaios foi traçada a partir de uma perspectiva sócio-histórica, pretendemos proceder da mesma maneira na discussão sobre os mapuches no Chile. No caso do Chile, mesmo estando claro que contemporaneamente possamos destacar oito grupos originários oficialmente reconhecidos pelo Estado<sup>16</sup> que ainda guardam fortes características distintivas, se levarmos em conta a forma como os grupos foram incorporados podemos dividi-los em apenas dois blocos, aqueles que foram assimilados pacificamente e os que não o foram. Embora as conclusões apresentadas no final desta dissertação possam ser generalizadas

---

<sup>16</sup> Estamos falando dos povos *aymara*, *mapuche*, *atacameño*, *kolla*, *rapa nui*, *quéchua*, *kawésqar*, *yagán*, que são encontrados em diferentes partes do país e que foram reconhecidos pela Lei Indígena de 1993.

para todos os diferentes grupos reconhecidos juridicamente pelo Estado, por razão de exequibilidade da pesquisa, tivemos que escolher um deles para centralizar os estudos.

Por dois motivos principais optamos por focar nossa pesquisa nas lutas dos povos mapuches para a manutenção do seu território, costume e língua. Primeiramente, por eles serem o único grupo entre todos os estudados que conseguiu expulsar as forças colonizadoras espanholas do centro do território ocupado originalmente por eles e por terem conseguido, como veremos a seguir, proclamar, durante um determinado período, sua independência territorial e política (HAUGHNEY, 2006).

Ademais desta característica histórica que preponderou na escolha, o segundo motivo se refere aos dados quantitativos coletados nos censos realizados pelo *Instituto Nacional de Estadísticas* (INE do Chile) de 1992 e 2002, pois essa pesquisa demonstra a ainda marcante presença de pessoas que se auto-identificam como sendo mapuche no Chile. No censo de 1992, a porcentagem de pessoas que se autodefiniram como descendentes de grupos indígenas eram de 9,6%. Observamos também nessa pesquisa uma queda de cinco pontos percentuais nesta proporção, passando para 4,6% da população<sup>17</sup>. Desses 4,6%, 87,3% disse pertencer à etnia *mapuche*.

As regiões de maior concentração de descendentes dos povos originários no país, segundo dados do censo de 2002, são: a Araucana chilena, designada administrativamente como IX região, com 29,5% do total de indivíduos que se autodeclararam indígenas; a região metropolitana, com 27,7%; a X região com 14,7%; a VII região com 7,11%; por fim, a I região com 7,11%. Com exceção da região metropolitana, cujo percentual de pessoas que se auto-identificam como indígenas é decorrente dos fluxos de migração observados durante o século XX, a presença dos

---

<sup>17</sup> Embora saibamos da confiabilidade dos dados apresentados pelo instituto oficial responsável pela quantificação da população chilena, existe duas ressalvas que devem ser apresentadas. A tabulação dos dados que buscavam compreender a situação demográfica dos povos indígenas no país foi realizada pelo Instituto de Investigaciones Indígenas de la Universidad de la Frontera (1998), pois o Instituto Nacional de Estadística apenas contabilizou os dados da auto-identificação étnica. Um grupo de pesquisadores da Universidad de la Frontera, devido à falta de estudos destinados a conhecer a situação demográfica dos povos indígenas no Chile, realizou uma investigação voltada especificamente para cruzar os outros dados do censo (econômicos, demográficos, educacionais, etc.) de 1992 com a informação de pertencimento. A outra ressalva diz respeito à comparabilidade dos dados deste censo com o realizado em 2002, pois a questão voltada para saber se o indivíduo se auto-identifica como pertencente à algum grupo étnico específico foi formulada de maneira diferente. No censo de 1992 a pergunta foi formulada da seguinte forma: “Si usted es chileno ¿Se considera perteniente alguna de las siguientes culturas? Mapuche, Aymara, Rapa Nui, Ninguno de los anteriores”. Já no censo de 2002 a formulação da questão foi a seguinte: “¿Pertence usted a alguno de los siguientes pueblos originarios o indígenas? Alacalafe, Atacameño, Aymara, Colla, Mapuche, Quechua, Aymara, Rapa Nui, Yāmana, Ninguno de los anteriores”. O ponto aqui não é saber qual foi a formulação mais adequada para a questão, mas sim deixar claro que não podemos ler os dados dos dois censos de forma comparativa, assumindo, principalmente, que a população indígena está diminuindo consideravelmente no Chile.



indígenas nas outras regiões segue obedecendo a instalação original dos diferentes grupos no país (CENSO 2002 CHILE, 2003). Esses dados são importantes para nos dar uma dimensão mais concreta do nosso “objeto” de estudo. Porém, como veremos, independentemente desses dados numéricos, os povos originários do Chile têm conseguido demonstrar, no decorrer de toda sua história, a importância de sua manutenção.

## **2.1. Resistência e autonomia: primeiros relatos sobre a organização do povo mapuche**

Nos relatos sobre a existência e organização dos grupos indígenas no Chile pré-colombiano, a divisão que mais sói ser efetuada é a entre os i) grupos indígenas que ocuparam a parte Norte do país até a região do Rio Bío Bío; ii) os grupos que se encontram ao Sul do Rio Bío Bío até o Rio Toltén, região das florestas de Araucária, chamados de *araucanos*<sup>18</sup> ou *mapuches*; iii) e os grupos do extremo sul do país, localizados próximos ao Estreito de *Magallanes*<sup>19</sup>. Segundo Villalobos (*et al.*, 1986), todos os grupos indígenas que estavam localizados desde a região do Aconcagua, centro do país, até as Ilhas Chiloé, localizadas ao Sul, falavam a mesma língua, o *mapundunguni*, além de, no momento dos primeiros contatos com os espanhóis, apresentarem outras proximidades culturais.

Ao contrário dos grupos indígenas nômades e caçadores da região Centro-Sul, que viviam em bandas<sup>20</sup>, os grupos do Norte já havia iniciado um processo de organização hierárquica e produção agrícola contínua. Eles foram os mais influenciados

<sup>18</sup> Segundo Mostny (1954), o primeiro a chamar os grupos encontrados na região de *araucanos* foi o poeta Alonso de Ercilla em um texto que ficou conhecido como o primeiro poema épico da América Latina “*La Araucana*”. A outra denominação destes povos, *mapuche*, originou-se da língua e de outros costumes semelhantes que os grupos da região possuíam.

<sup>19</sup> Canal que foi atravessado pela primeira vez em 1520 por Hernando de Magallanes, que deu nome ao Estreito que separa a parte continental do país da região conhecida como Terra do Fogo.

<sup>20</sup> Villalobos (*et al.*, 1986) efetua uma diferenciação entre *tribos* e *bandas* para pensar nos agrupamentos encontrados no Chile Pré-Colombiano. Para o autor as bandas se diferenciam das tribos, basicamente, por seu tamanho (as bandas são pequenas agrupações familiares que normalmente não ultrapassavam 30 pessoas) e pelo tipo de organização social (as tribos eram agrupações um pouco maiores que cultivavam porções de terra e ocupavam regiões fixas, ao contrário do nomadismo caçador das bandas). As bandas nômades viviam em grandes *rukas* – habitações onde as famílias viviam em conjunto–, denominadas de *lof*. Normalmente, cada *lof* possuía um *lonko*, que era um chefe de família responsável pela coesão do grupo. A proximidade territorial de mais de um *lof* era denominada de *rewe*, embora existissem ainda os *ailla rewe*, que era a união territorial de mais de um *rewe*. Cada agrupamento deste possuía sua independência política (Ñanculef, 1898, 1990 *apud* INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS, 2003).

pela chegada do Império Inca no século XV, embora existam relatos demonstrando, também, a influência desse grupo invasor nos grupos encontrados na região central e sul. Segundo Bengoa (2000), a adoção da irrigação para produção agrícola nessa parte do território foi completamente influenciada pelos Incas. Como poderemos notar no capítulo subsequente, no qual trataremos da Bolívia, a forma de organização hierárquica que os grupos do Norte haviam desenvolvido facilitou a dominação incaica na região. Os povos mapuches localizados mais ao sul, na região da Araucana, resistiram à tentativa de imposição da organização própria do Império Inca em seus territórios. Em síntese, sobre este período, podemos dizer que:

[Los araucanos] no concebían la sujeción a un poder central; en su mundo no cabía la palabra tributo ni el concepto de conquistado. Se a ello agregamos lo disperso de la población, la imposibilidad de llegar a acuerdos con un *lonko* que tuviese la representación de todos y la carencia de bienes económicos realmente atractivos que justificasen el tremendo esfuerzo y el gasto en armas y hombres para emprender su conquista, comprendemos por qué los incas prefirieron fijar la frontera en el río Maipo protegida por esta verdadera tierra de nadie (...). Símbolo de un imperio permanentemente bien informado, resume, además, los cambios introducidos en las tribus (do norte), un idioma común, el quechua, y caciques locales elevados a la categoría de nobles incas, contribuyeron a disminuir las diferencias y a unificarlo política e culturalmente. Desde entonces el destino de aquellas poblaciones estuvo unido al del incario. Plenamente identificadas con la autoridad cuzqueña, no podrán demasiadas trabas a los españoles en quienes vieron, simplemente, el cambio de un conquistador por otro más fuerte. (VILLALOBOS *et al.*, 1986, p. 69).

A idéia de que os araucanos conformam um grupo resistente e guerreiro, que não se rendia facilmente à dominação externa, muito presente nos relatos sobre esses povos, começou a ser forjada nesse período de tentativa de dominação Inca e posteriormente com a chegada dos espanhóis. Após este momento, a idéia dos mapuches como um povo extremamente guerreiro foi muito divulgada pelo poema “*La Araucana*” de Alonso de Ercilla. A principal alteração na estrutura sócio-política que o grupo sofreu após a tentativa de penetração do Império Inca foi o adensamento das bandas, que a partir do início do século XV formavam grupos maiores, e a criação de um posto de chefia militar, o *toqui*, que era um líder eleito entre os membros e que exercia a função de coordenação das ações militares do grupo (VILLALOBOS *et al.*, 1986).

Outra característica importante da organização desses grupos no período se refere à existência do *admapu*, ou o direito mapuche, que garantia a sustentação das

autoridades dos *lof* através deste sistema normativo próprio. A organização normativa dada pelo *admapu*, somado ao isolamento territorial, econômico e político dos grupos mapuche localizados ao sul do Rio Bío Bío, são características que ajudam a explicar a autonomia que eles conseguiram manter durante todo o período colonial.

Essa marca de resistência apresentada pelo povo mapuche no século XV contra a tentativa de dominação incaica se repetiria novamente com a chegada dos espanhóis no século seguinte. Depois de conquistar as áreas do norte do Chile, onde o sistema de exploração via *encomiendas*<sup>21</sup> foi aplicado aos grupos encontrados no local, os soldados da Coroa espanhola, chefiados por Pedro de Valdivia, tentaram dominar a região da Araucana. Em 1553, os mapuche iniciaram uma insurreição que, além de tirar a vida de Valdivia, demonstrou para a Coroa que a dominação dessa região não ocorreria da mesma forma experimentada no norte do país (VILLALOBOS *et al.*, 1986).

Assim, antes de prosseguirmos com esta reconstrução histórica da maneira como os grupos indígenas foram assimilados na formação do Chile, principalmente do povo mapuche, é interessante explorar uma primeira questão que surge a partir do enquadramento desse país na categoria “Povos Novos” de Ribeiro (1972, 1988). Para o autor, a fusão do europeu com grupos tribais que não haviam alcançado o mesmo nível de organização que os grandes impérios encontrados na América Latina justifica o enquadramento do Chile nesta categoria. Ao contrário do que acontece com a caracterização dos Povos Transplantados na América Latina, as outras duas que trabalharemos nesta dissertação, Povos Novos e Povos Testemunhas, podem ser utilizadas de maneira mais segura.

Na análise de Ribeiro (1988), a principal característica que dita a forma que o relacionamento entre as civilizações diferente irá assumir é o nível de desenvolvimento alcançado pelo grupo explorado no momento em que se iniciou o contato com o grupo dominador. Porém, mais do que este aspecto, o que nos autoriza a utilizar esta categoria para classificar a sociedade chilena é que a mestiçagem só não foi muito forte no país,

---

<sup>21</sup> As *encomiendas* eram concessões de territórios à espanhóis ou seus descendentes – os *criollos* – que deveriam explorar a região concedida, controlar o uso da mão-de-obra e organizar a tributação das áreas. Segundo Ribeiro (1988), esse sistema “consistia na atribuição de magotes de índios ou de comunidades inteiras a senhorios espanhóis que passavam a dominar suas terras e usufruir do produto do seu trabalho, em compensação pelos deveres que assumiam com a Coroa e com a Igreja de convertê-los ao catolicismo, alimentá-los e assisti-los” (p. 159). No caso das *encomiendas* formadas no norte do Chile existia a especificidade de exigir dos índios subjugados o serviço forçado nas minas e a recolocação destes grupos nos chamados “pueblos de índios”, retirando-os de suas terras originárias (INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS, 2003).

justamente, com os grupos mapuche da região da Araucana<sup>22</sup>. Os outros grupos, principalmente os encontrados ao Norte do Bío Bío, foram assimilados, mesmo que desigualmente, pela nova sociedade nacional chilena, principalmente em termos de mistura racial.

Obviamente, os mapuches não permaneceram ilesos aos contatos estabelecidos com os grupos estrangeiros. As contínuas tentativas de incursão em seu território trouxeram consigo a aproximação com grupos dominadores diferentes, primeiro os Incas e posteriormente os espanhóis, ocasionando mudanças expressivas na organização social dos mapuches. Para além do aumento da densidade dos grupos e da criação de uma hierarquia militar, características colocadas anteriormente, a elaboração de utensílios de prata, o uso de cavalos e de armas de fogo são mudanças observadas nos grupos mapuches já no final do século XVI (MOSTNY, 1954).

Depois de iniciado o processo de colonização, a constante tentativa de imposição das regras da Coroa espanhola em solo Araucano, a necessidade de manutenção constante de uma junta militar na região – principalmente em *Concepción*, cidade que se tornou centro de força política no período colonial devido à importância militar que representava – e a sempre pronta resistência dos originários da região, criou um quadro de instabilidade militar regional que ficou conhecido como a *Guerra de Arauco*. Até 1598, a Guerra ocorria de forma costumeira, pois a cada ano ela terminava e recomeçava de forma semelhante<sup>23</sup>. Porém, naquele ano, o assassinato do então governador Martín García Oñez de Loyola e de todos os soldados que se encontravam acampados em uma das áreas de conflito, deflagrou uma revolta geral dos mapuche que acabou com todas as cidades coloniais erguidas ao sul do Rio Bío Bío, exceto a cidade de Castro (VILLALOBOS *et al.*, 1986).

A insurreição dos Araucanos naquele período mudou todo o quadro de estabilidade bélica característico dos primeiros anos de domínio colonial. Segundo

---

<sup>22</sup> Bengoa (2000) cita dados coletados e publicados por Tomás Guevara em um livro intitulado “Las últimas familias”. Os dados são bem demonstrativos do estado de fechamento que os grupos *mapuche* localizados em regiões diferentes praticavam ainda no princípio do século XX, especificamente a partir da pesquisa realizada em 1908. Segundo ele: “Quepe, 255 personas, 4 mujeres chilenas casadas con mapuches; Labranza, 500 habitantes, 2 matrimonios mixtos; Tranamillon, 300 personas, 1 matrimonio mixto; Roble Huacho, 50 personas, 1 matrimonio mixto; Litrán, 800 personas, 2 mixtos; Traumaco, 300 personas, ningún matrimonio mixto; Collahue 200, y 1 matrimonio mixto; Boroa, 300 personas, 1 matrimonio mixto; Carirriñi, 1.000 psersonas, 2 mixtos” (p. 367).

<sup>23</sup> Segundo Villalobos (*et al.* 1986), as estações do ano davam o tom da *Guerra de Arauco*. Do início do verão até o outono, as hostilidades entre os militares da Coroa e os *mapuches* ganhavam ares de guerra aberta. Com a chegada do outono, os dois grupos combatentes retiravam-se do conflito para recarregar forças para o novo ciclo que se iniciaria com a chegada de mais um verão, a Coroa voltava para seus fortes e cidades erguidas na região e os mapuches voltavam para as florestas densas.

Mostny (1954), o projeto de conquista da araucanía custou mais esforço e perda efetiva de pessoal para a Coroa do que toda conquista do restante da América da Sul. Finalizada a insurreição de 1598, estabeleceu-se no Chile uma fronteira tácita entre a região dominada pela Coroa espanhola e a região aos sul do Rio Bío Bío dominada pelos mapuches. A partir desse feito, o reconhecimento da independência territorial dos mapuches, que se consolidou nos dois séculos seguintes, foi inevitável.

Durante os séculos XVII e XVIII, a Espanha consolida o processo de ocupação e dominação no Chile, exceto na área defendida pelos mapuches. O Chile foi designado administrativamente como uma Capitania Geral que estava sujeita ao Vice-Reino do Peru. Embora existisse este quadro de hierarquização administrativa, a Capitania Geral do Chile, com sede em Santiago, tinha uma autonomia parcial em relação ao Vice-Reino. Segundo Jocelyn-Holt Letelier (1992), nunca existiu uma anexação formal da Capitania do Chile ao Vice-Reino do Peru. Por exemplo, as cédulas reais ditadas no período autorizavam o Vice-Reino a intervir no Chile somente em caso de revoltas internas, oferecendo a ajuda militar necessária para conter os conflitos. Durante os dois primeiros séculos de consolidação da presença colonial, a dependência do Chile em relação ao Vice-Reino foi bastante flutuante. Somente em 1798, o Rei Carlos III declarou que o Chile era formalmente independente do Vice-Reino do Peru, fato que abriu ainda mais o caminho para o já gestado processo de independência da Capitania do Chile em relação à Coroa.

Desde a insurreição de 1598 até a independência do Chile em 1817, a *Guerra de Arauco* permanecia irresoluta. Os administradores da Capitania Geral do Chile estavam autorizados a agir contra os araucanos alegando razões de defesa e também propondo ataques ofensivos. Inclusive, sob esse aspecto, o Vice Reino do Peru era obrigado a enviar tropas para a região caso surgisse algum conflito mais intenso com os grupos indígenas. Porém a independência territorial e política conquistada pelos mapuches depois da insurreição de 1598, que pôde ser reconhecida através dos parlamentos realizados periodicamente com autoridades da Coroa até o final do período colonial, deixou o conflito relativamente estagnado durante esse período. Durante os séculos XVII, XVIII e princípio do XIX foram realizados 21 parlamentos entre os araucanos e autoridades representativas da Coroa (INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS, 2003; HAUGHNEY, 2006). Os acordos estabelecidos nos parlamentos, que eram todos documentados, colocavam obrigações para ambos os envolvidos.

Los parlamentos coincidían en reconocer la existencia de una frontera, el río Bío Bío, que dividía los territorios y las jurisdicciones de ambos pueblos. El parlamento de Negrete <1726>, por ejemplo, fue claro al establecer que ninguno de los pueblos podía cruzar esta frontera sin la autorización del otro, estableciendo sanciones para castigar a aquellos que quebrantaran esta disposición. El estatus legal de los parlamentos era el de un tratado internacional entre naciones soberanas (INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS, 2003, p. 160).

Sobre esse período, existe uma obra de raro conteúdo onde a visão dos araucanos sobre as transformações que estavam em curso é demonstrada (LIPSCHUTZ, 1963). O relato, editado no livro de Francisco Núñez Pineda y Bascuñán sobre o tempo em que ficou em cativeiro junto aos araucanos, depois de ferido em um combate que ocorreu em 1629, poucos anos antes dos Parlamentos começarem, demonstra tanto a visão da “vítima” sobre o modo de vida do grupo que o prendeu bem como oferece relatos de caciques indígenas sobre como eles percebiam a relação com a Coroa e as tentativas de subjugação que o grupo já havia atravessado na história.

Nos trechos lidos desta obra, destaca-se a constante afirmação que o autor faz do espírito respeitoso, benevolente e amoroso dos araucanos que o mantiveram preso (LIPSCHUTZ, 1963). Nos seus relatos e nas falas dos caciques “entrevistados” por ele abundam comparações entre os maus tratos dados pelos representantes da Coroa aos araucanos presos e a forma aparentemente contrária com que estes últimos tratavam os seus prisioneiros. Este texto é importante não por transmitir qualquer idéia de superioridade organizativa dos mapuches araucanos em relação aos espanhóis e seus descendentes *criollos* representantes da Capitania do Chile – questão que, talvez, para o autor do texto importasse. O que mais vale na análise desse documento é a demonstração explícita de que um Estado mapuche coexistia em paralelo à administração colonial na atual república do Chile. Ademais de assinalar que, nem no caso da Bolívia ou do Peru, onde a população pré-colombiana era muito maior e os grupos existentes na região já tinham consolidado uma estrutura estatal forte, não encontramos nenhum reconhecimento semelhante.

Durante o século XVIII, pode-se dizer que os araucanos conseguiram se integrar ao mercado econômico da Capitania do Chile graças às constantes trocas comerciais que eram realizadas entre as duas regiões independentes (HAUGHNEY, 2006), fato que ajudou a acelerar as mudanças na estrutura tradicional dos mapuche que já estavam em curso há tempo. Segundo Bengoa (2000), o contato com os espanhóis, além de trazer uma enorme mortalidade nunca antes ocasionada aos araucanos, marcou profundamente

a estrutura econômica, política e social do grupo. Para o autor, a introdução da pecuária desencadeou não só uma mudança econômica na vida dos araucanos, mas, sobretudo, foi algo que alterou toda a distribuição de poder dentro do grupo. Segundo consta no informe de La Universidad de la Frontera (INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS, 2003), estas transformações, impulsionadas pelos ganhos econômicos, fizeram com que alguns *lonkos* estabelecessem novas formas de domínio do território, gestando, mesmo neste período de “autonomia estatal”, o processo de substituição do uso coletivo da terra por uma forma de exploração mais privatista.

## **2.2. Chile independente: nova estrutura política e expropriação de terras no princípio da República**

Diferentemente dos grupos originários do norte do Chile, que tiveram um processo de assimilação durante o período colonial muito semelhante ao que ocorreu no restante da América Hispânica, os araucanos só vão enfrentar problemas de destituição territorial efetiva e interferência política direta em sua área de domínio no período pós-independência. O decreto de independência, promulgado em 1819, no qual os princípios básicos da organização liberal já estavam apresentados, declarava que todos os indígenas do país deveriam ser considerados cidadãos chilenos, gozando do mesmo *status* político que os cidadãos “não-indígenas”. Porém, “la igualdad contractual de los indígenas, sin embargo, resultó perjudicial para los mapuches, cuyas tierras comenzaban a ser objeto de presión por parte de no indígenas” (INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS, 2003, p. 161).

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

No século XIX, a grande política que a república independente do Chile colocou em curso para cumprir seu ideal de incorporação efetiva da Araucanía ocorreu através do processo que ficou conhecido como *Pacificación de la Araucanía*, que correspondeu à ocupação militar do território, e a criação de *reducciones* territoriais para os mapuches. Segundo Stuchlick (1973), as *reducciones* foram organizadas da seguinte forma

El jefe de cada grupo tenía que presentarse en la oficina del Ministerio de Tierras y Colonización y demostrar, con dos testigos chilenos, que su grupo realmente estaba ocupando los terrenos en cuestión. A raíz de este testimonio, se le otorgaba en nombre del grupo, un documento llamado Título de Merced, en el cual se asignaba a él y a los miembros de su grupo (individualizados en el documento) una determinada extensión de terreno en tenencia común y hereditaria. Terrenos no reclamados por algún grupo Mapuche fueron declarados tierra fiscal y abiertos a la colonización” (p. 08).

Para o autor, essa fase deu fim à relativa independência conquistada pelos araucanos. A partir desse período, com uma mescla aparentemente contraditória de direitos limitados e políticas de exclusão camufladas atrás de aparatos jurídicos universalistas, os mapuches passaram a ser vistos como cidadãos chilenos. Para Haughney (2006), a opinião majoritária no período foi de que a resolução do problema mapuche consistia em assimilá-los ao Estado de forma que suas características particulares fossem perdendo espaço em prol do projeto modernizador universalista levado a cabo no período. Assim como ocorreu em quase todos os países da América Latina.

A lei ditada no Congresso Nacional chileno em 1866, além de declarar que todas as terras ocupadas por mapuches na região da Araucania eram fiscais, determinava que os territórios indígenas fossem demarcados através da criação de *reducciones* e regulamentados, dando aos ocupantes das terras títulos de mercê (propriedades concedidas graças ao favor do Estado). A justificativa para a promulgação de uma lei como essa era de que enquanto os araucanos não reconhecessem a propriedade privada da terra e o estabelecimento de moradia fixa e demarcada seria impossível consolidar o processo de ocupação da Araucanía por grupos não-indígenas (VITALE, 2000). Pois, segundo a mesma lei, depois de efetivada a demarcação das *reducciones*, as terras que não estivessem ocupadas por famílias indígenas seriam vendidas e destinadas para o estabelecimento de colônias nacionais e estrangeiras na região (INSTITUTO DE



ESTUDIOS INDÍGENAS, 2003). Como a própria história deixava indícios do que era de se esperar de uma ação como essa, os araucanos não aceitaram pacificamente a política levada a cabo pelo Estado naquele período.

Ellos protestaron violentamente de 1868 a 1870 y cuando Chile entró en conflicto con Perú y Bolivia durante la guerra del Pacífico, ellos se aprovecharon de la ausencia de tropas en su área para provocar un levantamiento mayor que continuó de 1880 a 1882. Este resultó ser el último esfuerzo por conquistar su pérdida independencia. Tan pronto como Chile se aseguró la victoria en la guerra del Pacífico, envió a los soldados a la Frontera con el resultado que en 1884 los araucanos fueron totalmente derrotados y pacificados (Titieve, 1951, p. 12 *apud* STUCHLIK, 1973, p. 07).

Essas revoltas que ocorreram durante a Guerra do Pacífico (1879-1881)<sup>24</sup> foram consideradas pelo Estado chileno um exemplo de traição por parte do povo mapuche. Assim que a Guerra do Pacífico teve fim e o Chile conseguiu derrotar o Peru e a Bolívia, aumentando ainda mais seu território, a *Pacificación de la Araucanía* voltou a ocupar uma posição central na agenda do governo central. A aceleração do processo de criação das *reducciones* e a designação de porções menores de terra para os originários, segundo Stuchlick (1973), foi o que marcou a política do Estado chileno com os mapuches no período pós-guerra do Pacífico.

Ademais, a ocupação militar do território araucano e a liberação de grandes extensões de terra para a ocupação de não-indígenas foi muito bem vista pelas famílias abastadas de Santiago e imigrantes estrangeiros que passaram a adquirir grandes porções de território na região. Segundo Vitale (2000), entre os anos de 1873 e 1900, o total de terras colocadas para arremate alcançou 1.125.000 hectares. Segundo Vitale (2000), grande parte dos compradores das terras que pertenciam aos Mapuches, mas que foram arrematadas por não indígenas no período, nunca pagaram o valor total do terreno que compraram. A grande maioria pagava somente a primeira parcela para garantir a exploração do local e retirar os antigos ocupantes do território.

Além da perda territorial expressiva que atingiu os araucanos e outros grupos originários localizados na porção sul do Rio Bío Bío, a mobilidade territorial típica dos araucanos foi ceifada, impondo aos grupos a necessidade de se adaptar à vida sedentária.

---

<sup>24</sup> Trataremos de forma um pouco mais detalhada sobre este conflito no capítulo sobre a Bolívia.

Quizás uno de los asuntos más oprobiosos de esos años para los mapuches era la falta de caminos y el encierro a que estaban sometidas sus reducciones. La hijuelación, los remates de tierras, etc., dejaban muchas veces encerradas a las comunidades entre fundos privados, los cuales no les permitían abrir camino y, más aún, les impedían el paso por sus territorios. El estereotipo de “indio ladrón” con que operaba el colono latifundista, reforzaba esta negativa de dar paso. Por este asunto fueron las más grandes peleas en esos años. Los mapuches vivían físicamente cercados por los fundos (BENGOA, 2000, p. 370).

A contradição observada durante todo esse período pode ser resumida pela idéia de que, ao mesmo tempo em que o Estado garantiu um espaço determinado para a sobrevivência dos grupos mapuches – que, segundo Haugney (2000), foram o único grupo dos grupos originários do Chile alvo desta política – e criou legislações específicas para tratar do tema, ele não se preocupou com a qualidade da área, com a manutenção de uma cultura específica muito fortemente atrelada a essa dimensão territorial e nem com a efetiva ocupação do território pelo público alvo. Além de fazer vistas grossas a todos os abusos cometidos pelos proprietários das terras vizinhas às *reducciones*.

Assim como poderemos observar ao analisar o caso boliviano, critérios excludentes, com feição neutra, eram utilizados para garantir que somente não-indígenas conseguissem arrematar os territórios postos a leilão. Por exemplo, a lei de *Colonización Nacional*, ditada em janeiro de 1898, colocava que somente o indivíduo que soubesse ler e escrever poderia adquirir terras na região (Vitale, 2000). Os critérios extremamente burocráticos para garantir que a comunidade fosse reconhecida como originária, a facilidade com que a *Comisión Radicadora*, órgão responsável pela aplicação da política, reconhecia e desconhecia os títulos de mercê que eram entregues aos grupos originários<sup>25</sup> são fatores que explicam desigualdades na distribuição de terra como a que segue:

Mientras a 7.751 mapuches, que habitaban en 3.078 reducciones desde 1884 hasta 1929 les entregaran sólo 475.423 hectáreas, a los colonos extranjeros y chilenos se les repartieron 9 millones de hectáreas en el territorio comprendido entre el Bío-Bío y Llanquihue (VITALE, 2000, p. 66).

---

<sup>25</sup> Segundo Villalobos (et al. 1986) o caso mais emblemático de desconhecimento dos títulos de mercê ocorreu com os povos *huillichesí*, grupos originários que também falavam o *mapundunguni*, que estavam primordialmente concentrados mais ao Sul do Chile, especificamente na região compreendida entre o Rio Toltén e a Ilha Chiloé.

Além de essa política representar uma perda substantiva dos territórios antes ocupados pelos araucanos – o território original ocupado pelos mapuches é estimado em 10 milhões de hectares, e o total da área que foi reservado para as *reducciones* atingiu, aproximadamente, 500 mil hectares (Gonzáles, 1986 apud INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS, 2003) – segundo Stuchlick (1973), o grande saldo negativo pode ser sentido em termos das novas mudanças que foram processadas na organização social e cultural do grupo. Uma das mais expressivas diz respeito à posse da terra: embora as terras delimitadas para os araucanos fossem definidas pela lei de *Colonización Nacional* como propriedade coletiva do grupo que ocupava a porção territorial, a prática organizativa das *reducciones* levou justamente ao incremento da exploração privada da terra.

Outra alteração importante diz respeito à perda de poder administrativo que acometeu os chefes dos grupos. Como a síntese apresentada neste trabalho mostrou, desde os primeiros contatos com impérios estrangeiros, os mapuches passaram por alterações importantes no que se refere à hierarquia interna do grupo. Com a criação das *reducciones* não foi diferente, os *lonko*, que antes tinham como principal prerrogativa administrar os terrenos comuns do grupo, como decorrência direta da mudança territorial passaram a ocupar um papel completamente secundário na vida social mapuche. Para os membros dos grupos passaram a importar mais as relações com pessoas que tinham terrenos que poderiam ser herdados por eles no futuro, já que essa seria a forma de obter terras. Para Bengoa (2000), a dispersão da sociedade araucana foi a que mais marcou todo o processo de *radicaciones*.

Puesto que los terrenos estaban ya repartidos tradicionalmente entre las familias componentes, y la reserva mínima de tierra común (si es que la había), desapareció durante los primeros años de la existencia de la reducción. Consecuentemente, a ningún miembro le fue posible conseguir un terreno nuevo: la única posibilidad de acceso al terreno representaba la herencia. (STUHLICK, 1973, p. 09).

Além desses aspectos assinalados por estes autores, acrescentaríamos que toda a forma como a sociedade majoritária chilena se relacionaria com os araucanos se viu profundamente marcada por esse período. A forma como as *reducciones* foram demarcadas não deixou muita alternativa política e econômica para os grupos originários da região. Os estereótipos negativos que surgiram no período, como o já citado “índio ladrão”, é o exemplo mais clássico do abuso de violência física e

simbólica cometida pelos donos das terras arrematadas que marcavam e cortavam as orelhas dos índios considerados perigosos com marcas no corpo para que eles fossem facilmente identificados tanto em espaços públicos, quanto privados.

A política de criação de *reducciones* e o arremate de terras por não indígenas, que começou em 1866, perdurou até, aproximadamente, o ano de 1920. Segundo Foerster e Montecino (1988 *apud* VITALE, 2000), entre os anos de 1900 e 1970, podemos identificar três grandes fases que marcaram a relação do Estado com os mapuches: i) o fim da criação das *reducciones*, ii) a usurpação das terras concedidas anteriormente e, por fim, iii) a divisão das comunidades. Estima-se que mais de 25% de toda terra entregue aos mapuches através do processo de formação das *reducciones* foi usurpada, principalmente durante as três primeiras décadas do século XX. Por esse motivo, como salienta Bengoa (2000), a usurpação das terras é um dos temas centrais para pensar na formação da consciência étnica e na organização dos mapuche que surgiu no século XX.

### **2.3. Os mapuches no século XX: formas que a luta foi assumindo, frustrações políticas, criminalização e resistência**

Ao contrário do que alguns dos observadores do século XIX pensavam (ex. Titiev e Tomás Guevara), que acreditavam que os araucanos não resistiriam a tantas tentativas de eliminação e incorporação forçada, os grupos originários dessa região do Chile mostraram no princípio do século XX que continuavam mantendo sua capacidade de adaptação e resistência (BENGOA, 2000). No ano de 1911, na cidade de Temuco, foi criada a primeira organização mapuche, *Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía*, que tinha como objetivo preservar o grupo das constantes injustiças que o acometiam, além de demandar programas de defesa e educação para todos.

De 1910 até 1930, como reação ao assassinato de vários *lonkos* de grupos distintos, os mapuches organizaram muitas manifestações que chegaram às principais cidades da região da Araucanía (VITALE, 2000). Foi nesse mesmo período que começou a acontecer uma aproximação dos grupos originários araucanos junto aos partidos políticos, característica também observada nos outros casos estudados neste trabalho. Algumas insurreições e outras formas de exposição das demandas que

surgiram no período tinham o objetivo de recuperar a total autonomia dos povos araucanos em relação ao Estado chileno.

Esta lucha defensiva de los mapuches se expresó en la estructuración de nuevas organizaciones, de heterogénea orientación, como la Sociedad Caupolicán (1918-1938), la Federación Araucana (1916-1939), la Unión Araucana (1926) y otras estimuladas por mapuches urbanos, especialmente profesores, ligados a partidos políticos, no sólo de izquierda (VITALE, 2000, pp. 68-69).

Porém, a *Corporación Araucana* representava os interesses do Partido Conservador chileno, sendo o tipo de associação que via a integração dos grupos mapuche à sociedade majoritária chilena através de uma ótica unidirecional, ou seja, através de uma espécie de assimilação que demandava a anulação das diferenças entre os grupos. A “*Federación Araucana*”, mais ligada a grupos de esquerda, como o Partido Comunista e a *Federación Obrera de Chile*, representava a manutenção das tradições indígenas. Inclusive, durante o debate iniciado com a lei de divisão das propriedades coletivas indígenas de 1927, o posicionamento desses grupos ficou claramente delimitado.

Manuel Manquilef, dirigente da *Corporación Araucana*, posteriormente eleito deputado pelo Partido Liberal, foi a liderança que mais pressionou pela promulgação da lei de divisão das propriedades indígenas. Devido, justamente, a esse posicionamento, que não foi muito bem visto pela grande maioria da sociedade mapuche, observamos a perda de legitimidade da associação perante os grupos e conseqüente encerramento das suas atividades. Porém, em 1934, um grupo de jovens araucanos que vivia em Temuco tomou a presidência da associação, assumindo desde o início uma postura completamente nova e divergente da dos dirigentes anteriores. Inclusive, eles foram os principais opositores da lei de divisão das terras indígenas e conseguiram que a mesma fosse derrubada no Parlamento (BENGOA, 2000).

Porém, a principal forma de expressão da vontade dos grupos organizados mapuche no princípio do século XX, impulsionada pela *Federación Araucana*, remonta à experiência já vivenciada durante o período colonial, que foram os parlamentos. Em 1916 ocorreu o primeiro parlamento nessa nova etapa. Naquele momento, o grupo concentrado em Temuco pediu a suspensão dos leilões das terras indígena para indivíduos externos ao grupo, além de demandar a designação de terras para 30.000 indígenas que não haviam conseguido posse de seus territórios (BENGOA, 2000).

Panguilef, a principal liderança que estava à frente da organização desses parlamentos em território Araucano, organizou um grupo político-teatral que levava às diversas regiões do Chile demandas dos grupos indígenas reveladas através de manifestações culturais. Os contatos estabelecidos nessas viagens com setores de esquerda, além de explicar o posicionamento político assumido pela *Federación Araucana*, criada em 1920 e liderada por Panguilef, ajudam a compor o quadro que tornou possível o aparecimento de uma postura mais extremista por parte de determinados grupos mapuche durante o período.

O ponto máximo da reivindicação do movimento liderado por Panguilef foi a tentativa de criação de uma nova república indígena independente em janeiro de 1932. O objetivo do grupo, que chegou inclusive a parcialmente atingir essa proposta com proclamação de uma espécie de república independente, foi, principalmente, deixar que os mapuches se autogovernassem e recuperassem as terras usurpadas por não-indígenas na região da Araucanía (VITALE, 2000). Porém, o projeto de criação dessa nova república foi dizimado no mesmo ano. A forte repressão ao movimento independentista encabeçado por Panguilef foi feita pelos militares que assumiram o governo através de um golpe no mesmo ano de 1932. Embora esse período de governo militar tenha sido curto, pois durou menos de um ano, ele deixou como uma de suas principais marcas a repressão ao movimento mapuche não-integracionista.

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

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

Porém, o golpe militar de 1973 impossibilitou a aplicação da lei para uma efetiva reestruturação da política indígena no Chile. Ao contrário do que o movimento iniciado no período anterior indicava, o auge da política de divisão e a conseqüente desconsideração da lei indígena promulgada em 1972 ocorreu a partir de 1973 e perdurou durante todo o regime militar que foi instaurado no Chile. O governo de Augusto Pinochet (1973-1990) implementou políticas neoliberais e, seguindo esse novo modelo, o mercado, não mais o Estado, passou a ser visto como o fio condutor dos conflitos gerados pela modernização do país (HAUGHNEY, 2006). Inclusive, grandes conflitos contra a forma como os recursos naturais passaram a ser explorados em todo o Chile, mas especialmente na região da Araucanía, foram iniciados nesse período.

Durante a ditadura militar de Augusto Pinochet, através de decretos-lei, observamos a divisão de quase a totalidade das terras que ainda estavam sob domínio coletivo indígena. No ano de 1978, no bojo de uma série de reformas institucionais, o governo militar declarou que as terras ocupadas por indígenas deveriam ser divididas e a única titularidade reconhecida seria a posse privada do território. “Desde de su aprobación en 1978 hasta el fin del régimen militar en 1990, alrededor de 2.000 comunidades mapuche fueron divididas, dando origen a alrededor de 72 mil hijuelas individuales con un total de 463 mil hectáreas” (INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS, 2003, p. 162).

Em decorrência direta dessa política de estabelecimento de minifúndios para as famílias mapuches, que levou à pauperização de muitas delas, que, naquele momento mais do que nunca, estavam desprovidas da estrutura social coletiva que as organizava anteriormente<sup>26</sup>, observamos o fenômeno da migração massiva desses grupos para os

---

<sup>26</sup> Nas palabras de Bengoa (2000), “La pauperización de la sociedad mapuche es la consecuencia más visible del paso al minifundismo” (p. 364).

centros urbanos do Chile. De acordo com Bengoa (2000), a migração de mapuche para as grandes cidades do Chile só começou a partir dos anos 1930 e foi impulsionada, sobretudo, pelo aumento da oferta de empregos nas regiões industrializadas do país. Mas, complementando com grande força esse processo salientado por Bengoa, está toda a questão da usurpação das terras dos grupos originários e o início das diversas leis de divisão das terras concedidas através dos antigos títulos de mercê.

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

Como veremos na próxima subseção, todo esse desenvolvimento histórico anterior é de suma importância para compreender, inclusive, porque os mapuches foram os únicos dos grupos estudados que passaram por um processo de criminalização via aplicação da lei antiterrorista. Os grupos mapuches, mesmo com a migração para a região metropolitana de Santiago, permaneceram razoavelmente concentrados na região da Araucanía. Afora a mais eficaz tentativa de aproximação com os grupos mapuches que Salvador Allende tentou empreender, não observamos na história do Chile nenhuma outra política nacional que levasse em conta as demandas pela reversão dos prejuízos históricos que os mapuches enfrentaram, atrelada ao reconhecimento de suas especificidades enquanto “nação”.

#### **2.4. Retorno democrático no Chile: novos tempos para o povo mapuche?**

Na retomada da democracia no Chile, no ano de 1993, pelo governo da *Concertación de Partidos por la Democracia*, a proposta de reformulação da lei indígena no país voltou a ganhar espaço. Sob forte pressão dos grupos indígenas organizados, que incluíam representantes dos *Mapuche*, *Rapa Nui* e *Aymaras*, o Estado aprovou uma nova lei indígena (Nº 19.253 de 1993). Segundo Toledo Llancaqueo (2007), esta legislação cujo *slogan* era “*desarrollo con identidad*” teve cunho fortemente assistencialista. Possivelmente, o avanço maior que essa lei representou foi que, ao contrário das leis indígenas anteriores que asseguravam determinados direitos



aos grupos indígenas sem um reconhecimento explícito do que tal arranjo acarretava para a sociedade nacional como um todo, a nova legislação deixava bem claro o reconhecimento da diversidade cultural existente no país. Ademais, segundo o *Informe del Programa de Derecho Indígenas* (INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS, 2003), os principais avanços jurídicos que a lei ditada em 1993 trouxeram para os povos indígenas do Chile referem-se ao reconhecimento da especificidade cultural dos grupos, principalmente dos *mapuche*, e o direito à participar de todo processo de construção das políticas públicas que lhes concernem.

De modo geral, algumas das demandas dos grupos originários foram abarcadas pelo modelo inicial que deveria nortear a lei, porém o modelo final aprovado divergiu em alguns pontos fundamentais da proposta do movimento indígena. Assim como poderemos observar na Bolívia, a adoção do modelo neoliberal de desenvolvimento colocou entraves para uma efetiva prática multicultural no país, além de impor limites claros ao alcance redistributivo de tais políticas de reformulação da lei indígena, principalmente no que se refere ao acesso e uso dos recursos naturais.

A lei de 1993, ao contrário da de 1972, não procurou restituir de maneira abrangente as terras usurpadas das *reducciones*, mas através de uma análise caso a caso das disputas de posse. Da mesma maneira, o governo da *Concertación* não foi capaz de promulgar um adendo reconhecendo os povos originários, uma das principais reivindicações do movimento indígena. (...) Ideais centrais do liberalismo político, como liberdade, igualdade e o direito de participação política, são contrapostos pelas políticas do liberalismo econômico, que serviram para fortalecer sistemas historicamente criados de desigualdade e dominação. (HAUGHNEY, 2006, p. 07, *tradução própria*)<sup>27</sup>.

Assim como nos outros casos estudados, podemos dizer que durante quase todo o século XX a postura preponderante do Estado em relação aos povos originários do Chile foi considerá-los como o referencial negativo que manchava o projeto civilizatório do país, o qual incluía a idéia de homogeneização ética (MILLALEO, 2004; BENGOA, 1999; HAUGHNEY, 2006).

A retomada da democracia no Chile, em 1993, do ponto de vista das populações originárias, embora tenha introduzido uma nova lei importante para os grupos, falhou

---

<sup>27</sup> The 1993 law, unlike the 1972 law, did not seek to restore lands usurped from the *reducciones* in a comprehensive manner, but only by a case-by-case review of title disputes. Nor did the *Concertación* achieve a proposed amendment for the recognition of indigenous peoples, one of the principal demands of the indigenous movement. (...) Key ideals of political liberalism, such as liberty, equality, and the right of political participation, are contravened by the policies of economic liberalism, which serve to reinforce historically created systems of inequality and domination.

principalmente por não conseguir criar uma ponte entre os interesses econômicos vigentes no período e o interesse dos povos indígenas em preservar e manejar de forma diferenciada os recursos naturais existentes nas regiões não urbanas de maior concentração, principalmente, dos mapuche. Segundo Toledo Llancaqueo (2007), os governos democráticos do final do século XX no Chile foram “reacionários”, tanto por criar legislações paralelas à lei indígena de 1993 que concretizaram o fenômeno da criminalização dos mapuche que lutavam contra a forma com que os recursos naturais estavam sendo manejados no país, quanto por não tratarem da restituição das terras usurpadas de forma sistemática.

Para compreender melhor a raiz da criminalização das ações *mapuche* que marcaram todo o final do século passado e início do século XXI é necessário retornar ao período da transição democrática no Chile. Temendo que a mudança de regime pudesse vir acompanhada de mobilizações dos grupos indígenas, principalmente as relacionadas à restituição das terras, o grupo político encarregado de coordenar a transição, a *Concertación*, buscou estabelecer um pacto de governabilidade com os grupos mapuche que visava a prevenir a instauração de uma crise social que impedisse a governabilidade no novo período político que se iniciaria, ação também semelhante a que ocorreu na Bolívia.

Segundo Bengoa (1999, p. 184), “Había muchas personas que creían que una vez reinstaurada la democracia iba a volver el conflicto mapuche y la situación en el sur se convertiría en ingobernable”. O pacto para a governabilidade, que pedia apoio político eleitoral dos grupos mapuches em troca da promessa de criação de uma nova lei indígena no país, não foi subscrito por todas as organizações indígenas. Os que desconfiavam dos acordos estabelecidos com os coordenadores da transição e que acreditavam que a mobilização coletiva era o caminho para a recuperação das terras e para a garantia dos direitos coletivos dos povos indígenas criaram, em 1990, o *Consejo de Todas las Tierras*.

Las acciones del Consejo entre 1990-1991 instalaron un potente marco simbólico de movilización mapuche, basado en los derechos y la memoria colectiva. La exigencia de derechos de autonomía y participación política, las tomas simbólicas de predios, la reivindicación de los Parlamentos y el intento de desplegar una bandera del pueblo mapuche provocaron conmoción en la clase política chilena, que calificó los hechos como separatismo. La intelectualidad etiquetó al movimiento como fundamentalista, y restó,

validez al reclamo de las tierras antiguas (TOLEDO LLANCAQUEO, 2007, p. 255).

Em 1992, o *Consejo* impulsionou algumas tomadas simbólicas e pacíficas de terras como forma de pressionar o governo e deixar bem claro o que esperavam que a lei indígena que se encontrava em processo de formulação deveria abarcar. Porém, a repressão ao movimento foi violenta e os manifestantes indígenas presos durante a ação policial foram julgados por usurpar terras alheias e por associação ilícita (TOLEDO LLANCAQUEO, 2007), retirando das ações qualquer teor político e levando-as para o campo da criminalização penal.

Os grandes projetos na área de energia e extração de recursos naturais implantados no Chile durante o governo da *Concertación* atingiam preponderantemente áreas ocupadas originalmente pelos grupos mapuche, o que levou ao crescimento dos conflitos étnico-territoriais e ao incremento da aplicação das leis criminais para ações políticas que visavam ao reconhecimento dos direitos dos grupos historicamente subjugados.

O auge deste processo de criminalização das mobilizações indígenas esteve atrelado, justamente, aos conflitos ambientais que marcaram fortemente a retomada da democracia no Chile. A aplicação da lei 18.314, que visava a combater ações terroristas no interior do país, contra um grupo de mapuches que protestava contra a construção de um grande projeto hidroelétrico na região do Alto Bío Bío<sup>28</sup>, demonstrou que o governo estava realmente disposto a camuflar o problema político que guiava as mobilizações indígenas.

Desde a aprovação do projeto de construção da usina na região, vários protestos mapuches vinham ocorrendo. Em março de 2002, um grupo de mapuches derruba um caminhão da empresa espanhola responsável pela construção da usina e a empresa exige que o governo tome uma medida mais severa contra os indígenas envolvidos. E foi assim que, pela primeira vez, ocorreu a aplicação da lei anti-terrorista no Chile contra os mapuches. Como salienta Toledo Llancaqueo (2007), “aplicar la ley 18.314 a la protesta mapuche no fue una decisión aislada ni precipitada, sino parte de una nueva arquitectura de gobernabilidad, en un nuevo marco de la política hacia los indígenas” (p. 265).

---

<sup>28</sup> O projeto, encabeçado por uma empresa espanhola, vinha sendo implementado desde 1997. Segundo Llancaqueo (2007), todo o processo de aprovação ambiental para a construção da usina na região foi feito de forma ilegal.

As pressões exercidas por organizações internacionais ligadas à defesa dos direitos humanos, como a Comissão Interamericana de Direitos Humanos, foram fundamentais para que os abusos cometidos no Chile diminuíssem de intensidade. A Organização das Nações Unidas (ONU) também preparou um conjunto de recomendações entre os anos de 2003 e 2007 sobre a política indígena no país nos quais recomendou que o governo reconhecesse os direitos dos povos indígenas sobre suas terras originais, que desse fim à política de criminalização das mobilizações mapuche, que pusesse em prática as cláusulas do convênio 169 da OIT, ratificado pelo Chile em 2001, etc. (TOLEDO LLANCAQUEO, 2007). Porém, ademais dessas pressões impulsionadas por organizações internacionais, a própria história do povo mapuche demonstra que eles tinham potencial para tentar mudar a situação. Mesmo experimentando várias situações adversas, como resume bem a citação abaixo, os *mapuches* conseguiram se manter e ainda guardam muito das características apontadas no poema de Ercilla escrito no final do século XVI.

La usurpación de tierras y la violencia que ejerce la sociedad chilena, provocan el surgimiento, fortalecimiento y afirmación de una cultura de resistencia. (...) Los mapuches adquieren conciencia de ser una minoría segregada y arrinconada, explotada por el conjunto de la sociedad huinca. De esta conciencia surge una fuerte identidad étnica que explica la permanencia de la cultura y vida mapuche, su perdurabilidad, su rechazo a la transculturización, a la adopción de transformaciones, al cambio cultural y a la integración. (...) No le garantizó su propiedad, ni su vida, ni su trabajo; le trajo mayor pobreza y discriminación, por lo tanto, el mapuche no vio con simpatía la civilización y no la adoptó (BENGOA, 2000, p. 379).

A não aplicação da lei anti-terrorista 18.314 nos últimos anos<sup>29</sup>, somada à aprovação da lei de *Emergencia de la Propiedad Comunitaria Indígena* em 2006, que limita por um período delimitado a desapropriação de áreas ocupadas por indígenas, com o propósito mais amplo de regularizar os territórios que deverão estar sob o controle das comunidades indígenas, podem ser indícios de que uma mudança na forma do Estado se relacionar com a população mapuche poderia estar começando no país. Resta saber se o Estado conseguirá moderar os conflitos de interesses que envolvem os recursos naturais no Chile de maneira que não exclua as demandas indígenas. E em que medida projetos diferenciados de integração e desenvolvimento econômico nacional poderão dialogar rumo a uma convivência de interesses mais harmônica.

---

<sup>29</sup> Até o momento da conclusão dessa pesquisa, em 2007.

Ademais de criar condições para que a participação política e o reconhecimento cultural das especificidades dos grupos, aliadas fortemente à questão territorial, sejam efetivamente implementadas no país. Pois, concordando com as análises que Fraser (2003) desenvolve sobre as políticas de reconhecimento, como poderemos observar quando tratarmos da primeira tentativa de reforma agrária na Bolívia que beneficiaria os grupos originários do país, se as políticas de redistribuição material, para os casos específicos que estamos analisando, estiverem dissociadas de políticas de reconhecimento, elas ficam muito limitadas, podendo, inclusive, não conseguir garantir o mínimo necessário para a reprodução social das comunidades em questão. Concluímos neste momento demarcando a capacidade de resistência, organização e luta que os povos originários chilenos, especialmente, os mapuches, possuem e que, como vimos, está sendo capaz de colocar em discussão a necessidade de se repensar as políticas de reconhecimento e a constituição multicultural do país.

(...)

- *Hablo por boca del hombre que se arrastra  
por húmedos rincones  
de morada siniestra.  
Dice que también de él era la tierra –  
¿Quién hurtóme el rojo clavel  
llamarada impetuosa,  
quién bloqueó mis salidas,  
quién me esperaba  
aún antes que pensara nacer,  
con la triste cadena?  
No estuvo equilibrada en mi balanza  
la desdicha con la bienaventuranza.  
Te regalo de antemano mis huesos  
para que hagas con ellos  
trémulas flautas que canten elegías  
mientras a blanca mesa se sientan prósperas familias,  
y hay sol, hay pan, hay fruta.  
Pero llora, es verdad, en todo el aire  
trémula flauta su llanto innumerable.*

Trecho de “Los Oscuros” – Matilde Casazola

### Capítulo 3

#### 3. Bolívia: análise do processo histórico que configurou o complexo quadro social do país

Retomar por completo a história de organização dos povos originários que ocupam contemporaneamente o território boliviano demandaria um trabalho de reconstrução histórica que remontaria, ao menos, à civilização que nasceu em *Tiahuanaco* e que foi dissolvida no século II. A civilização originária de Tiahuanaco foi a primeira a desenvolver o cultivo mais intenso da agricultura e a promover a ocupação dos planaltos do “Alto Peru”, atual território boliviano. Quando sua unidade acabou, surgiram vários pequenos estados desmembrados. Entre eles, podemos destacar as nações de língua *aymara*. Porém, tal trabalho de reconstrução, além de demandar habilidades muito específicas, tornaria o nosso objeto muito disperso e pouco nos auxiliaria a pensar na forma contemporânea que os atuais descendentes das populações *aymaras*, *quechuas* e de outros grupos menores que ocupavam a região oriental do país têm encontrado para colocar suas demandas frente à sociedade nacional boliviana.

Se possível fosse faríamos uma leitura do processo de construção do Estado boliviano a partir da perspectiva desses grupos. Porém, na impossibilidade de realizar

uma pesquisa como essa, por não existirem muitos relatos que partam da perspectiva dos grupos subjugados, faremos neste capítulo uma leitura histórica que busca esquematizar a forma como os povos originários do país se relacionou com o Estado e com a minoritária elite branca e *criolla* do país.

O desenvolvimento dos reinos de língua aymara por volta do século XII é, normalmente, apontado como o marco inicial do que se convencionou interpretar como a história boliviana. A organização, a hierarquização estatal e a forma de desenvolvimento econômico que os aymaras assumiram, pois além do cultivo de plantas e criação de animais citados anteriormente, eles foram os primeiros a fazer a mineração de ouro nos Andes, fizeram com que, mesmo com a dominação Inca, do final do século XV, e com a posterior chegada dos espanhóis no século XVI, as províncias nas quais ainda existia a presença desses grupos mantivessem sinais de perseverança organizativa própria ainda no século XVII. Assim como os mapuches no Chile, os povos originários bolivianos sempre demonstraram grande capacidade de resistência e vitalidade que foram fundamentais para a manutenção desses grupos.

No final do século XV uma nação de língua quechua localizada na emergente região de Cuzco, que se transformou na região de principal concentração do Império Inca, começou a rivalizar com os aymaras. Ao contrário dessa nação quechua, os aymaras, embora organizados e economicamente estruturados, não eram expansionistas (KLEIN, 1991). No momento em que se iniciou a rivalidade com os incas, os reinos aymaras não conseguiram congregar os diversos grupos separados para lutar em conjunto contra o império invasor e acabaram sucumbindo.

No início da dominação incaica não houve grandes alterações na estrutura organizativa dos aymaras, pois os dominadores se limitaram, sobretudo, à cobrança de impostos. Porém, por volta de 1470, os aymaras organizaram uma rebelião contra o domínio inca. Embora uma nova derrota tenha ocorrido, o resultado direto que dessa vez eles experimentaram foi uma dominação mais presente dos vencedores, que, inclusive, impuseram a língua quechua como sendo “obrigatória” em todo território de dominação incaica. Somente dois grupos aymaras conseguiram manter maior autonomia em relação aos incas, que foram os lupaca e os colla (KLEIN, 1991).

O rápido processo de expansão dos incas por todo o território que vai da atual região do Norte do Chile até o Sul da Colômbia fez com que esse grupo criasse uma estrutura social muito heterogênea. A complexidade que o Império Inca atingiu durante

seu auge fez com que ele se tornasse uma das estruturas militares, estatais e econômicas melhor desenvolvidas do período pré-colombiano<sup>30</sup>. Segundo Ribeiro,

A civilização incaica se opõe à Maia e à Asteca por um perfil menos místico e por um profundo senso organizatório que lhes permitiu estruturar um dos impérios teocráticos de regadio mais coesos e melhor integrados da história. (...) A cidade de Cuzco, localizada no centro da cordilheira, a 3.000 metros de altitude, constituía, ao tempo da conquista, uma das quatro ou cinco maiores cidades do mundo (1988, p. 153).

Os grupos indígenas localizados nas terras baixas<sup>31</sup>, ou região oriental do atual território Boliviano, na porção do país que compreende, principalmente, as regiões de Pando e Beni, mas também parte de Santa Cruz, só tiveram contato com os espanhóis tardiamente. Os primeiros grupos de europeus que chegaram até essa região foram os jesuítas em meados do século XVII. Porém, aproximadamente um século depois, eles foram expulsos da região pela própria Coroa que incentivou a ocupação dessa pelos *cruceños*<sup>32</sup> não indígenas.

Essa marca distintiva do contato com os europeus entre as duas regiões é fundamental para pensarmos nos conflitos separatistas que surgiram no século XX e ganharam força no princípio do XXI. Embora os grupos indígenas do oriente também tenham resistido à dominação estrangeira, como não havia riquezas minerais visíveis na região, bem como pelo contato inicial ter sido realizado pelos jesuítas, os europeus empreenderam uma ocupação menos brutal e violenta da região (ALBÓ, 1999).

Essa brevíssima reconstrução do que alguns poderiam chamar problemáticamente de “pré”-história das principais formações étnicas da Bolívia serviu somente para mostrar de onde surgiram as principais etnias encontradas contemporaneamente no país, quais são suas especificidades e para deixar alguns

---

<sup>30</sup> Porém, é interessante notar que o império Inca tinha limitações claras em relação ao tipo de grupos que eles estavam aptos a subjugar. Existem relatos da tentativa dos Incas de dominarem os povos originários do Chile. Na porção norte do atual território chileno, devido ao já iniciado processo de fixação dos grupos, os Incas conseguiram anexar os grupos ao seu império. Porém, em relação aos grupos que se localizavam na parte Centro-Sul do país, principalmente os mapuches, devido ao nomadismo e a falta de conhecimento geográfico sobre a região invadida, os Incas não obtiveram sucesso. Como visualizamos no capítulo sobre o Chile, já neste período a idéia de um grupo guerreiro que não se rendia facilmente às invasões externas começou a ser formada.

<sup>31</sup> Os principais grupos originários da porção oriental são: os guaranis, que dispersados, deram origem aos povos sirinó, yuki e guarayo; os moxenos (chamados atualmente, por trinitários e ignacianos, devido à forte marca que as ordens religiosas deixaram nestes grupos) entre outros; e, por fim, os povos Chiquitos, que se encontram na porção leste do país (ALBÓ, 1999).

<sup>32</sup> Que são as pessoas que nasceram na atual região de Santa Cruz de La Sierra.



indícios para pensarmos na configuração local que os espanhóis encontraram no momento de sua chegada ao altiplano Andino. A partir da próxima subseção começaremos a tratar mais diretamente das formas de contato e organização da vida política e social boliviana a partir da chegada e concretização do domínio espanhol.

### **3.1. A conquista espanhola: início do processo de exploração estrangeira das comunidades indígenas da região**

Embora o império Inca tenha logrado consolidar uma força inigualável na região, eles não conseguiram conter a invasão espanhola, tanto pela sua própria complexidade interna, quanto pela forma como os espanhóis se apresentaram ao grupo.

Os espanhóis souberam explorar de maneira eficaz o fato de que a conquista Inca era recente, como também souberam tirar proveito da guerra interna entre os irmãos Huascar e Atahualpa. Eles convenceram os Incas de que eram uma mera força mercenária que iria embora assim que saciasse seu apetite por ouro e prata. Nos estados previamente independentes conquistados pelos Incas, eles se autoproclamaram libertadores e para a facção do perdedor Huascar prometeram justiça (KLEIN, 1991, p. 28).

No período que transcorreu entre a chegada dos espanhóis, no século XVI, até a consolidação dos Estados independentes, no século XIX, era muito difícil discernir a composição social das populações dos territórios bolivianos e peruanos. Inclusive, no início do século XIX, momento que se tornou o auge das lutas independentistas na América Latina, existia a opção clara de unificação dos dois territórios devido a sua base comum (SILES SALINAS, 1992). Dentro da estrutura de dominação espanhola na América, essa região compunha o Vice-Reino<sup>33</sup> do Peru, criado em 1543, com sede em Lima.

A aplicação do sistema de *encomiendas*, que era uma forma de organização do trabalho compulsório de populações indígenas implementado em toda a região, fez com que a elite espanhola e local criasse uma forma de controle da extração dos bens de interesse da colônia sob forte uso de mão-de-obra indígena. O responsável por cada *encomienda* tinha que oferecer, como uma forma de contrapartida, o ensinamento dos

---

<sup>33</sup> Os vice-reinos eram unidades político-administrativas organizadas pela Espanha para controlar as terras descobertas.

dogmas religiosos e culturais europeus. Sobre esse ponto é interessante ressaltar que em 1580 a Igreja produziu seus primeiros catecismos em língua aymara e quechua, além de manter presença regular de “homens da fé” em áreas com forte presença indígena.

Nesse sistema de exploração via *encomiendas* os espanhóis tentaram preservar as comunidades locais e sua estrutura hierárquica interna. Porém, devido, principalmente, à crise demográfica<sup>34</sup> que a região do Alto Peru atravessou por volta de 1570, foram colocadas em marcha as Reformas de Toledo<sup>35</sup> para impedir que uma crise de exploração se instaurasse e a interferência espanhola sobre a organização das comunidades começou a ser mais direta. Com essas reformas, por exemplo, podemos citar o caso da extração de prata em Potosí, que se tornou a maior fonte desse minério na segunda metade do século XVI.

Essa reorganização do sistema de exploração concentrou-se, principalmente, nas áreas mineradoras. Porém, a grande proporção dos grupos indígenas ainda estava fortemente concentrada nas áreas rurais. Nessas regiões não urbanas, a proporção de pessoas que falavam o espanhol era mínima e a força política preponderante continuou sendo os anciões, *jilakatas*, que junto com as autoridades locais eleitas entre os *ayllus*, forma de organização local das comunidades indígenas, mantinham certa autonomia em relação às autoridades coloniais. Sempre que esses grupos sentiam que a cobrança de impostos por parte dos *corregidores de indios* estava sendo abusiva, que eram os que controlavam a coleta de impostos e representavam os interesses espanhóis nessas terras, chefiados por seus *jilakatas*, eles organizavam levantes coletivos e faziam boicotes às cobranças da Coroa. Durante todo o período colonial se observou o estabelecimento de relações horizontais dos colonizadores espanhóis com os grupos indígenas, porém, segundo alguns relatos, mesmo com essa forma de cooptação de algumas lideranças, a relação entre eles era sempre de subordinação.

Desde meados do século XVII a região do Alto Peru experimentou uma crise na produção de minério, o que levou à diminuição da mão-de-obra empregada nas minas e ao declínio dos centros urbanos formados em torno desse tipo de exploração. Nesse período, Oruro e Potosí perderam mais da metade de sua população. Ao contrário dessas

---

<sup>34</sup> Devido às epidemias, no final do século XVI, a população original que era de aproximadamente um milhão de índios caiu pela metade.

<sup>35</sup> As reformas de Toledo tinham como eixo principal a reordenação regional dos grupos indígenas. Foram criadas *reducciones* que tinham como principal objetivo concentrar os grupos indígenas em aldeias permanentes e concentrar os *ayllus* - que eram grupos de parentesco que tinham acesso coletivo à terra e uma organização comunal-familiar criada antes da chegada dos espanhóis - em grupos mais adensados. Outro ponto importante desta reforma diz respeito à criação do primeiro estatuto básico da mineração (KLEIN, 1991) e a reorganização do sistema de tributos.

regiões, La Paz, que possuía grande parte de sua área ainda rural, ocupada quase que integralmente por grupos originários, tornou-se um importante entreposto comercial do Alto Peru. Devido a esta reordenação territorial iniciada com a crise do século XVII, no século XVIII La Paz já era a cidade era mais populosa da região (KLEIN, 1991).

A crise do século XVII no Alto Peru pode ser vista como a raiz que desencadeou um período de reforma interna no qual o conflito existente entre os Vice-Reinos do Peru (capital Lima) e o de Prata (capital Buenos Aires) foi resolvido em favor dessa última, o que representou uma mudança administrativa sobre quem era responsável pela *Audiencia de Charcas*<sup>36</sup>. Esse período ficou conhecido como o das “Reformas dos Bourbon”, na segunda metade do século XVIII, nas quais a Coroa espanhola tentou recobrar os mesmos níveis de tributação dos períodos áureos da colonização e aumentar a exportação dos produtos minerais e agrícolas extraídos na região. Também é importante não deixar de colocar que, acompanhando essas reformas, a Igreja começou a ser menos permissiva em relação à prática de rituais religiosos não católicos.

### **3.2. O movimento embrionário das Lutas independentistas na região: organização e contenção violenta**

Esse quadro de instabilidade iniciado no século XVII e que perdurou durante boa parte do século XVIII foi um dos fatores que também ajudam a pensar nas origens da maior e mais organizada rebelião indígena que ocorreu no período colonial nas atuais regiões do Sul do Peru, de grande parte da Bolívia e do Norte da Argentina. A Revolta de Túpac Amaru<sup>37</sup> (1780-1782), também conhecida como *General Sublevación*, pode ser vista como um primeiro embrião dos ideais independentistas na região. As lideranças indígenas, através de sua tentativa de impedir que a sua forma organizativa fosse completamente extinguida, pretendiam formar uma região autônoma, sem presença dos dirigentes espanhóis (KLEIN, 1991).

---

<sup>36</sup> Embora a região do Alto Peru nunca tenha chegado a constituir um vice-reinado autônomo no período colonial, devido à importância que a região assumiu, foi criada uma administração local - a *Audiencia de Charcas* -, que tinha algum poder pra controlar a região, mas que estava hierarquicamente sujeita, primeiramente, ao Vice-Reino do Peru e posteriormente ao da Prata. É interessante notar que o Vice-Reino da Prata só foi criado em 1776, posteriormente ao Vice-Reino do Peru.

<sup>37</sup> Tupac Amaru foi o nome reivindicado pelo líder José Gabriel Condorcanqui, que era um cacique indígena de sangue real, que adotou o nome do último Inca que foi destronado em 1572.

No Alto Peru, a revolta foi encabeçada por Túpac Katari, uma liderança que, ao contrário de Túpac Amaru, não fazia parte da elite indígena do período<sup>38</sup> e se posicionava mais radicalmente contra a presença dos mestiços e espanhóis na região. No final de 1781 quase todo o movimento revolucionário já tinha sido extinguido. Todos os líderes foram brutal e publicamente assassinados e as regiões rebeldes mais proeminentes durante a revolta foram reforçadas com a presença dos controladores espanhóis.

A rebelião de Túpac Amaru foi a última tentativa de trazer justiça social e autonomia à região antes do século XIX. Rebeliões posteriores e a conquista definitiva de independência iriam partir dos criollos e teriam um caráter nitidamente não-indígena (KLEIN, 1991, p. 56).

Há uma concordância entre os historiadores de que a Revolta de Túpac Amaru tenha tido como motivação principal o aumento da cobrança de impostos gerado pelas *Reformas Bourbonicas* e o abuso de poder exercido pelos corregedores locais. Assim como também há um consenso de que as pretensões dos envolvidos na revolta extrapolaram muito a idéia inicial de superação dessas questões relacionadas à cobrança de impostos. Inclusive é muito aceita a idéia de que essa foi a primeira revolta independentista observada na América Latina que teve como principais lideranças sujeitos que não faziam parte da elite *criolla*. Porém, como coloca Siles Salinas (1992), Túpac Amaru aceitava a imposição da língua espanhola e da Igreja Católica, sendo, inclusive, um seguidor dessa doutrina religiosa. A aparente contradição no pensamento de Túpac Amaru pode ser resumida da seguinte forma:

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

---

<sup>38</sup> Segundo Siles Salinas (1992), “Tomás Catari era un campesino analfabeto, que se expresaba en lengua Aimara y no dominaba el castellano, valiéndose de diversos amanuenses para redactar sus cartas así como los escritos dirigidos a las autoridades judiciales al reclamar justicia por su propia causa o por la de sus seguidores” (p. 57).

Não se constitui como um dos nossos objetivos entrar nos meandros dessa *Sublevación*, porém é interessante abrir um espaço para explorar a tese lançada por Weinberg e Damas (2006) de que a principal arma de dominação espanhola da região foi a dominação cultural em detrimento da dominação econômica. Pois, como o próprio exemplo de Túpac Amaru demonstra, apesar de todo o questionamento que conduziu à rebelião, uma crítica mais profunda às instituições européias não foi levada à cabo como sendo a principal bandeira do movimento. Tese essa que será de vital importância para discutirmos um dos principais aspectos que está por trás da proposta de compreender as demandas que os movimentos indígenas colocam contemporaneamente à luz da teoria do reconhecimento. Assim, pretendemos retomar esse ponto crucial no momento em que formos oferecer algumas conclusões a esta dissertação.

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

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

No bastaba la simple represión para lograr la paz entre los sectores de una sociedad en la que habían prendido sentimientos de rebeldía motivados, con mayor o menor fuerza, por el anhelo de justicia, por el

rencor racial o por el propósito de ruptura de un orden secular (SILES SALINAS, 1992, p. 61).

Retomando o processo que culminou com a independência da Bolívia, nos primeiros anos do século XIX, a invasão da Espanha pela França e o processo de expansão napoleônica pela Europa fez com que o clima de instabilidade, já instaurado em toda a América Latina, mas reforçado no Alto e Baixo Peru devido à *General Sublevación*, desembocasse em um novo movimento de independência. Alguns movimentos que ocorreram em La Paz e Chuquisaca em 1810 podem ser visto como os primeiros movimentos de independência *criollos* da América Latina (KLEIN, 1991).

### 3.3. A independência *criolla*

Os movimentos que culminaram com a criação de um estado independente na Bolívia, em 1825, foram todos encabeçados pela elite *criolla* local. Como colocamos anteriormente, o último suspiro de um movimento independentista puxado pelas populações originárias na atual Bolívia e Peru foi dizimado. Movimentos menores ocorreram posteriormente à grande *Sublevación*, como, por exemplo, a tomada de La Paz pelos rebeldes indígenas anti-monarquistas em 1814, porém não conseguiram aglutinar muita força e tiveram duração curta (KLEIN, 1991; SILES SALINAS, 1992).

Os dilemas principais que atravessaram a cabeça dos líderes do processo independentista na região – Simón Bolívar, Andrés de Santa Cruz e Marechal Sucre – eram sobre a possível unificação dos estados independentes e sobre a forma de governo que estes estados deveriam assumir. Bolívar seguia firme nos seus propósitos de formar uma nação única em toda a América Latina, enquanto Sucre pensava nos azares que a unificação em uma única nação do Alto e Baixo Peru poderia trazer para a Colômbia (SILES SALINAS, 1992). Embora as orientações fossem distintas, pela proximidade existente entre as lideranças independentistas, não existiu conflito extremista entre as diferentes propostas que se apresentavam.

O passo mais concreto rumo ao longo percurso que levou à independência da *Audiencia de Charcas* veio das pressões de algumas lideranças do Alto Peru que exigiam um posicionamento decisivo por parte do Marechal Sucre (KLEIN, 1991). Sucre, líder do movimento independentista do Alto Peru, aguardava um consenso, tanto

sobre a possível criação de um estado independente único junto com o Baixo Peru, quanto em relação aos ideais pan-americanos de Bolívar. Na *Asamblea de Chuquisaca*, importante marco para pensar nos rumos que o processo independentista tomou na região, que ocorreu em 10 de Julho de 1825, primeiramente, buscou-se chegar a uma resposta sobre esse debate. A idéia de uma independência completa do Estado ganhou com quase a unanimidade dos votos dos deputados convocados para a assembléia (SILES SALINAS, 1992). A declaração de independência do Alto Peru só foi sancionada pela *Asamblea* no dia 06 de Agosto do mesmo ano. Cinco dias após a declaração, os mesmos deputados votaram a lei que definiu que o novo Estado seria uma República unitária, cujo nome seria uma homenagem à Bolívar e sua capital levaria o nome de Sucre, também como forma de homenageá-lo.

A primeira Constituição Boliviana de 1826 foi redigida pelo próprio Simon Bolívar. A desconfiança que o autor da Carta demonstrava em relação à matriz liberal-republicana, por acreditar que ela dependia de virtudes que não estavam plenamente desenvolvidas em solo latino-americano, pode ser percebida nessa primeira Carta Magna. Para Bolívar, uma matriz monárquica adaptada às idiossincrasias locais era a mais viável para a região. A saída constitucional para o continente deveria ser “(...) não a melhor, mas a que seja mais viável. (...) uma grande monarquia não será fácil consolidar, uma grande república, impossível” (LEIO BELLOTO & MARTINEZ CORRÊA, 1983, p. 86-88). A duração da Constituição bolivariana na Bolívia foi curta. Logo o texto foi substituído pela matriz liberal que copiava quase que integralmente o Código Civil Napoleônico (GONZALO MENDIETA, 1999). É importante frisar que a matriz liberal constitucional chegou à América espanhola através da incorporação do modelo implementado na Espanha de Cádiz, em 1812. O que guiou a adoção dessa matriz constitucional na Espanha foi uma tentativa de introduzir os ideais liberais anglo-franceses na política espanhola. Mesmo fator que, segundo Safford (2001), justificou a tomada desse modelo pela maioria dos países recém libertos do subcontinente latino-americano.

No ano da independência, a população da Bolívia era de, aproximadamente, 800.000 índios, 100.000 *cholos*<sup>39</sup> e 200.000 brancos (BONILLA, 2001). A crise da mineração na região, iniciada no século XVII, não foi solucionada e muito menos se

---

<sup>39</sup> Cholo é uma denominação que, atualmente possui um alto teor pejorativo, usado para se referir aos mestiços em algumas regiões da América Latina. Hoje em dia, no caso da Bolívia, também é muito comum ouvir essa denominação para se referir a alguns descendentes das populações originárias que vivem nas grandes cidades do país.

encontrou uma alternativa eficaz para o problema do empobrecimento gerado pela decadência da extração.

Dessa forma, as prósperas colônias mineiras de antigamente emergiram em sua nova existência republicana, como uma sociedade extremamente pobre, composta na esmagadora maioria por índios camponeses (KLEIN, 1991, p. 73).

Completaríamos a citação acima dizendo que essa esmagadora maioria, embora tenha iniciado o primeiro movimento independentista autêntico da América Latina, ficou completamente às margens do processo que culminaria com a criação de um estado independente. Não observamos, nos relatos históricos analisados, a participação de nenhuma liderança de origem aymara, quechua ou de outro grupo originário entre as elites que guiaram o processo de emancipação da região. Segundo Weinberg & Damas (2006), a elite crioula latino-americana tinha as mesmas limitações que os colonizadores europeus para compreender a sociedade na qual vivia, fato que pode ser comprovado pela forma como ela conduziu a formação das primeiras repúblicas. Tratava-se, assim, de fundar Estados-Nação que não estavam baseados nas características locais.

O processo de independência foi o resultado das ações de uma minoria crioula e espanhola profundamente vulnerável e preocupada em manter seus antigos privilégios sob uma nova roupagem liberal (...). A própria vulnerabilidade da classe dominante – que, no entanto, estava longe de ser hegemônica –, incapaz de reunir em suas fileiras, no plano nacional, a massa de índios e negros, permitiu no primeiro século após a independência a ascensão ao poder de uma série de caudilhos militares (BONILLA, 2001: p. 541).

Até 1879, ano de início da Guerra do Pacífico, o governo boliviano foi ocupado por lideranças militares chamados de caudilhos<sup>40</sup> que, segundo Bonilla (2001), tinham como objetivo básico tirar algum proveito dos escassos recursos que o Estado possuía. Uma exceção a essa regra foi o governo de Andrés de Santa Cruz (1829-1839), um *mestizo* que participou do processo independentista e que tentou organizar econômica e administrativamente o Estado boliviano no período em que esteve no poder. Ele foi uma das lideranças políticas mais preocupadas com a ameaça que o Chile representava, tanto para o Peru, quanto para a Bolívia. Justamente por esse motivo, Santa Cruz, no período pós-independência, levou mais veementemente o projeto de unificação das duas nações

---

<sup>40</sup> O único presidente civil do período foi José María Linares (1857-1861).



ameaçadas para formarem um único Estado mais forte do que os dois eram isoladamente. Foi neste período que foi fundada a Confederação Peruana (1836-1839), um projeto de unificação das duas repúblicas, que teve curta duração devido às fortes pressões internas e externas, estas últimas representadas, sobretudo, pelo medo que Argentina e Chile tinham do que poderia representar a criação deste espaço unificado (Bonilla, 2001).

Outra exceção que também deve ser pontuada, embora não possamos falar das reais motivações que estavam por trás de seus projetos, foi o governo de Manuel Isidoro Belzú (1848-1855). Seu governo proclamava apoio aos artesãos urbanos mais pobres e às massas rurais, e estabelecia incentivo ao mercado interno, através, por exemplo, do aumento dos impostos sobre os tecidos estrangeiros (BONILLA, 2001). Porém, não observamos nenhuma prática efetiva de incorporação política dos setores marginalizados ao então recente Estado independente boliviano.

Das massas camponesas indígenas que conseguiram manter o acesso coletivo à terra, até a primeira metade do século XIX, extraía-se os tributos que eram essenciais para a manutenção do Estado. O declínio da atividade mineradora, que só voltou a ter importância econômica no final daquele século, fez com que a atividade agrícola na Bolívia fosse uma das principais fontes de renda pública. Embora a produção agrícola, ao contrário das atividades mineradoras, não representasse uma fonte de comercialização internacional para o Estado. Mesmo com a dependência dos tributos camponeses, os governos da segunda metade do século XIX, agindo baseados nos horizontes liberais, impuseram políticas que tentavam ceifar o uso coletivo das terras pelos camponeses indígenas. O governo de Mariano Melgarejo (1864-1871) é conhecido como o auge dessa política de dissolução da propriedade coletiva da terra. Segundo Bonilla,

Pelo decreto de 20 de março de 1866, os índios que possuíam propriedades rurais eram considerados proprietários, desde que pagassem uma soma entre 25 e 100 pesos para registrar seus títulos individuais. Aqueles que não o fizessem dentro de sessenta dias seriam destituídos de suas propriedades e suas terras seriam vendidas em leilão público (2001, p. 580).

De 1866 até a Guerra do Chaco, em 1932, as comunidades originárias perderam, aproximadamente, a metade das terras ocupadas. “En poco más de medio siglo la República se apoderó de tanta tierra comunal como la que se había apropiado la Colonia

en tres siglos” (ALBÓ, 1999, p. 457). Os grandes beneficiários dessa política foram os já donos de terras que almejavam expandir suas propriedades, os setores emergentes da classe média comercial e a elite indígena e mestiça que já tinha sido incorporada, mesmo de forma diferencial, à elite do país. Como ocorreu em toda a história boliviana, e que pode ser sumariamente constatado no desenvolvimento deste capítulo, tal expropriação não foi aceita de forma pacífica pelos grupos subjugados.

No período de 1869-1871, vários levantes indígenas foram realizados, os quais, entre outros resultados, levaram à destituição do governo de Melgarejo. Uma assembléia realizada no ano 1871 considerou ilícita a tomada das terras dos grupos indígenas que o governo de Melgarejo empreendeu e decretou que as propriedades deveriam ser devolvidas aos seus ocupantes originais, porém, com exceção das devoluções feitas aos camponeses das aldeias *Pacajes*, não existem relatos sobre se esse processo foi levado realmente a cabo (BONILLA, 2001). É interessante ressaltar que, mesmo nesses casos, os grupos indígenas não tinham nada que formalizasse a posse da terra. Eles possuíam direito ao usufruto do terreno, porém, nunca o Estado reconheceu que a terra poderia ser considerada propriedade de um grupo, coisa que os *ayllus* sempre foram. O fato é que a instabilidade em relação à posse da terra e a forma política com que o recurso era utilizado abriram uma brecha que foi encontrada facilmente pelos latifundiários interessados em explorar economicamente a região. Como demonstramos no capítulo anterior, com algumas poucas diferenças, podemos observar esse mesmo desenvolvimento no trato dos mapuches no Chile.

Acompanhando os desenvolvimentos supracitados, também na segunda metade do século XIX, as atividades mineradoras tiveram uma nova ascensão econômica na Bolívia. A retomada da exploração da prata e a descoberta do nitrato na região costeira fizeram com que o país retomasse uma posição de importância no comércio mundial de minérios. Embora a economia boliviana tenha ganhado fôlego com a retomada do comércio internacional e o Estado tenha conseguido aumentar suas fontes de arrecadação, não observamos uma política econômica redistributiva preocupada em fomentar a atividade agrícola no país. Segundo Bonilla (2001), além de não observamos uma tentativa de subsidiar o campo para a produção agrícola com as novas fontes que o Estado estava conseguindo, o que ocorreu foi um abandono da vocação agrícola do país. Nesse período da retomada da mineração, regiões do país tradicionalmente voltadas para a agricultura comercial, como Cochabamba e Chayanta, tiveram que se contentar em produzir somente o necessário para a subsistência.

Com a vitória no confronto que ficou conhecido como a *Guerra do Pacífico* (1879-1881), o Chile anexou a pouca extensão litorânea que a Bolívia possuía. Uma das causas desse conflito foi a já salientada descoberta dos nitratos em território boliviano, mais especificamente na região do Atacama. Quem passou a controlar a produção desse mineral foram, primordialmente, os industriais chilenos com capital britânico. Antes de eclodir a guerra, a diretoria da principal companhia exploradora de mineral na região contava com quatro chilenos e somente um boliviano, e o capital inglês foi o que propiciou toda a empreitada (BONILLA, 2001). Do ponto de vista econômico, estratégico e político esse confronto representa um dos maiores traumas sofridos pela Bolívia.

O presidente que havia conduzido o país à fracassada disputa foi deposto em 1879 e, a partir desse momento, um novo ciclo começa a imperar na organização Estatal boliviana. Um governo oligárquico, com forte apoio das elites mineiras, foi instaurado. Essa situação marca tanto o final do século XIX como todo o princípio do século XX. E, é nesse quadro mais amplo, de exclusão política e de expropriação deliberada dos bens materiais e simbólicos de grande parte da população do país que transcorre na Bolívia seu primeiro século de governo independente.

### **3.4. A transição do século XIX para o século XX na Bolívia: a existência de “duas repúblicas”, movimento operário camponês e a Revolução de 1952**

Para termos uma idéia da composição racial do país na virada do século, segundo informações do censo realizado em 1900, 51% da população era descendentes das populações originárias, 27% mestiços e 13% brancos (ALBÓ, 1999). A publicação oficial dos resultados desse censo era para ser algo neutro, nos quais os dados sobre a proporção de indígenas na sociedade boliviana seriam apresentados sem qualificações. Porém, ao contrário dessa proposta inicial, podemos constatar na publicação oficial da pesquisa passagens como a que se segue:

En breve tiempo, ateniéndonos a las leyes progresivas de la estadística, tendremos a la raza indígena, si no borrada por completo de la vida, al menos reducida a una mínima expresión. Si esto puede ser un bien, se apreciará por el lector, considerando que si ha habido una causa retardataria en nuestra civilización, se la debe a la raza

indígena, essencialmente refractaria a toda inovação y a todo progreso (Dalance, 1975, *apud* ALBÓ, 1999, p. 458).

O grande desafio enfrentado durante o século XX na Bolívia foi de como conciliar a necessidade de organizar um Estado centrado e estável sob um quadro de imensa complexidade social. Complexidade que é dada não somente pela questão étnica, mas, também, pela conseqüente divisão territorial, complexidade lingüística, organizativa, etc.

Segundo Albó (1999), o sistema de duas repúblicas separadas, a “dos espanhóis” e a “dos índios”, cujo contato era mediado pelas lideranças de ambos os lados, que podia ser observado na Bolívia, foi quebrado no final do século XIX. E isso constitui outra característica que marca a entrada do século XX para os povos originários da Bolívia.

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

Do ponto de vista político, podemos pensar que quatro grandes fases marcaram o século XX na Bolívia: a liberal-oligárquica, a populista, a militar (que teve alguns lapsos de governo civil) e a democrática pactuada. A Constituição Boliviana de 1878 instaurou o período liberal-oligárquico que perdurou até, praticamente, a Revolução de 1952. Embora a *Guerra del Chaco* (1932-1935) seja vista como um dos principais marcos do fim à fase liberal oligárquica, alguns estudiosos do tema colocam que, de fato, o período só foi quebrado com as mudanças processadas a partir do dia 9 abril de 1952 (MAYORGA, 1999; BERTHIN SILES, 1999)

Durante grande parte deste período, até pelo menos os anos 1930, dois grandes partidos ocuparam o governo, o Liberal e o Conservador. Como ressalta Mayorga (1999), a forma como o governo foi conduzido nesse período nos permite dizer que o domínio liberal-oligárquico instaurado marcou a substituição do “caudilhismo militar” pelo “elitismo cívico”, no qual os interesses dos grupos econômicos mais expressivos do país, ligados, principalmente, à mineração e ao latifúndio, eram mantidos por questionáveis vias eleitorais (BERTHIN SILES, 1999).

No final do século XIX “os liberais”, grupo inicialmente composto por uma pequena burguesia do estanho situada na cidade de La Paz, almejavam que a capital do país fosse mudada de Sucre para La Paz, por acreditar que a política conservadora localizada na então capital era um empecilho para suas metas econômicas e políticas (ALBÓ, 1999). Nesse mesmo momento, mais especificamente a partir da década de 1880, existia uma forte mobilização *aymara* que tinha atingido quase todo o altiplano andino boliviano. Essa mobilização que, posteriormente, ficou conhecida como rebelião de Zarate Willca, nome da liderança mais expressiva do movimento, apareceu como uma aliada muito viável para os liberais em ascensão. Em 1889, esses liberais, com seus interesses muito específicos, aliaram-se ao movimento indígena, que lutava contra os abusos cometidos durante o período caudilhista, e juntos começaram a revolta que ficou conhecida como *Guerra Federal*, assumindo desde então uma feição que mais se aproximava dos interesses dos liberais do que dos indígenas. A vitória da aliança liberal-indígena afirmou La Paz como capital da república, mas tão logo o conflito foi encerrado e os liberais alcançaram seus objetivos, o movimento indígena foi deixado de lado e suas reivindicações não foram atendidas.

Os liberais e conservadores do período temiam o que eles chamavam de *Guerra de Razas*, razão pela qual justificavam o afastamento do movimento *aymara*. Assim, uma das primeiras medidas que o governo liberal tomou foi prender o líder *aymara* Zarate Willka, destituindo-o do posto de General do Exército, que ele havia logrado pela sua participação durante a Guerra Federal. Pouco tempo depois, ele fugiu e foi novamente capturado pelas autoridades liberais que, dessa vez, o assassinaram de forma completamente arbitrária (ALBÓ, 1999).

Durante as três primeiras décadas do século XX, sob o governo dos liberais, a espoliação das comunidades indígenas permaneceu. Mesmo com toda essa forma de exclusão política e privação territorial, podemos observar que vários levantes indígenas ocorreram em muitas partes do país. Rebeliões que não se limitaram às organizadas pelos grupos étnicos majoritários, pois segundo Calderon Gutiérrez (1999), grupos *choritis*, *tapiates* e *tobas*, da porção oriental do país, também organizaram manifestações na primeira metade do século. “Se trataba de luchas, a veces muy crueles, que aspiraban a modificar las relaciones sociales y económicas impuestas por los terratenientes” (CALDERON GUTIÉRREZ, *op. cit.*, p. 429). Porém, a transcrição que se segue, de uma fala proferida pelo ministro da Guerra, em 1902, diante de uma das

sublevações indígenas do período, demonstra bem como o governo liberal estava disposto a agir.

Si llegaré el caso de ser imprescindible el uso de las armas, los disparos se harán con objeto de herir blanco seguro, prohibiendo todo disparo de simple fogueo o alarma, que no hace otra cosa que amenguar el respecto que debe tenerse por la fuerza pública (Ramiro, 1983, apud ALBÓ, 1999, p. 459).

A manutenção dessa pequena elite no poder era assegurada, entre outros fatores, pela própria limitação do direito ao voto. Somente homens alfabetizados, que eram proprietários de imóveis ou que possuíam uma renda anual específica, poderiam votar. Além disso, “el acto electoral dependía de criterios racistas. De los liberales se afirmaba que permitían votar solo a los que tenían ‘cara de ciudadanos’, es decir, cara de blancos o mestizos” (MAYORGA, 1999, p. 333). Embora não tenhamos os dados sobre alfabetizados no país especificamente para este período, segundo o censo de 1950, somente 35,9% da população boliviana falava o espanhol (ALBÓ, 1999), o que nos leva a pensar que essa proporção no princípio do século XX era menor ainda. Somente no ano de 1938 foi promulgada uma Carta Constitucional na qual a educação era vista como responsabilidade do Estado, o que pode ser lido como um dos indicadores que demonstram que a situação tendeu a melhorar a partir da década de 40 do mesmo século.

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

Portanto, ao contrário do problema que acreditamos existir na categorização do Uruguai enquanto *Povo Transplantado*, concordamos com o enquadramento da Bolívia na categoria Povo-Testemunho. Fato que, como vimos, também podemos constatar na

análise do Chile. Como coloca Mayorga (1999), o dilema fundamental que marcou a relação do Estado com os grupos originários no período foi o de como incorporá-los social e economicamente, através da realização de tarefas que eram interessantes para a elite local, sem conceder-lhes direitos de cidadania e de participação na comunidade política.

Além desse quadro de exclusão, que logo tornar-se-ia insustentável, três fatores ajudam a explicar o fim do período liberal-oligárquico durante a década de 30 do século passado. A primeira seria a crise econômica mundial de 1929, que deixou claro a sensibilidade às pressões externas que a economia do país tinha assumido; o segundo fator foi o novo fracasso sofrido durante a *Guerra do Chaco* (1932-1935), quando, novamente, a Bolívia perdeu boa parte do seu território dessa vez para o Paraguai<sup>41</sup>; e, por fim, o fortalecimento das lutas sociais internacionalistas que chegaram à Bolívia e foram incorporadas nos partidos de esquerda fundados no período, ao mesmo tempo em que fomentaram a organização sindical dos trabalhadores mais descontentes.

Durante a *Guerra do Chaco* o Estado organizou uma mobilização forçada da população boliviana, principalmente dos grupos indígenas, camponeses e de trabalhadores, para enviá-los para a região do Chaco Boreal. Além do custo territorial que o conflito causou à Bolívia, a grande perda para o país pode ser medida através de seus 60.000 soldados mortos durante o conflito (BERTHIN SILES, 1999).

Dois conseqüências não antecipadas do envio forçado de pessoas ao campo de batalha são cruciais para compreender a reviravolta organizativa que os movimentos sociais assumem na Bolívia e que incidirá diretamente sobre a Revolução de 1952. A primeira delas é que esses grupos subalternos enviados ao Chaco tiveram contato com uma nova forma de discriminação, que agora era diretamente realizada pelos oficiais do exército, o que levou muitos deles a experimentar o peso da diferença, sob condições de igualdade, como não tinham sofrido antes. A segunda pode ser vista na inquietação das pessoas que no pós-guerra retornaram para sua antiga situação de trabalho semi-servil

---

<sup>41</sup> Como colocamos anteriormente, no processo que ficou conhecido como a Guerra do Pacífico, a Bolívia perdeu parte de seu território para o Chile, ficando sem saída soberana para o mar. Durante os anos de 1899-1903 a Bolívia enfrentou um novo confronto com o Brasil, no episódio que ficou conhecido como a Guerra do Acre, novamente o país perdeu uma parte de seu território. E perdeu novamente uma parte do seu território durante a disputa travada com o Paraguai pela posse da área chamada Chaco Boreal, onde haviam descoberto a presença de petróleo, além de ser uma área que fornecia uma via de escoamento para o Oceano Atlântico pelo Rio Paraguai. Para Ribeiro (1988), na Guerra do Chaco, “os bolivianos sofrem uma frustração que teria efeitos de catarse sobre a intelectualidade classe-medista, compelindo-a a buscar uma compreensão mais ampla do drama nacional” (p. 180).

nas fazendas. O caso mais conhecido foi o de alguns ex-combatentes que retornaram para uma das maiores fazendas da região de Cochabamba e, aliados a alguns professores e advogados progressistas, se incorporaram ao nascente Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR) e fundaram um dos primeiros sindicatos do país (ALBÓ, 1999).

O movimento sindical que surge na Bolívia nesse período tem uma característica muito peculiar. Nos acampamentos mineiros nos quais os trabalhadores viviam, eles estabeleciam relações de proximidade que, devido ao alto grau de contato entre os membros, aproximava-se muito de uma forma de organização quase familiar. Também foi possível observar uma sobreposição de práticas tipicamente organizativas dos sindicatos de visão extremista do período com práticas de rituais indígenas andinos (CALDERON GUTIÉRREZ, 1999). Assim, por mais generalizável que possa parecer a forma de organização sindical no período, no caso dos trabalhadores mineiros bolivianos, não deixamos de perceber a presença marcante de traços da cultura pré-colombiana.

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

Para além dessa dimensão econômica e política que a terra assumiu no decorrer de todo o período colonial e pós-independência, para os povos originários do altiplano andino o território é tido como algo de extrema importância para a organização social e espiritual. Nos *ayllus*, “la principal unidad productiva es la familia, muy importante en la consolidación social y ritual” (ALBÓ, 1999, p. 454). Ao contrário dos povos originários das terras baixas, ou porção oriental, que utilizavam determinada porção de terra até que ela se tornasse improdutiva e, depois, passavam para outro local em uma espécie de organização social de tipo nômade, a solidariedade social dos *ayllus* é completamente dependente da organização territorial que as famílias dos grupos diferenciados consolidam.



Jamais encontramos entre as massas camponesas das Américas uma consciência tão vívida da exploração latifundiária do que entre estes indígenas do altiplano. Estruturados socialmente em *ayllu*, que viram suas terras serem apropriadas por estrangeiros e, depois, através de séculos, testemunharam sua transferência de mão em mão a novos patrões, aos quais a coletividade indígena permanecera sempre jungida, eles alcançaram inteira lucidez sobre a espoliação de que são vítimas (RIBEIRO, 1988, p. 167).

Durante a década de 1940, apareceram no cenário nacional, entre outros partidos e sindicatos, o *Movimiento Nacionalista Revolucionário* (MNR), a *Central Obrera Boliviana* (COB), que era vista como uma força aliada, mas independente do MNR, e a *Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia* (FSTMB). Agindo de forma conjunta, porém com fortes divergências internas, os dois primeiros grupos, tiveram proeminência durante a revolução de 1952. Depois de instaurado o novo governo, as tendências reformistas do MNR prevaleceram sobre as idéias de mudança radical que advinham da COB. As grandes mudanças que realmente podem ser sentidas nesse período foram: a incorporação do voto universal, a Lei da Reforma Agrária, a Lei de Nacionalização das Minas, a reforma urbana e a reforma educativa (CALDERON GUTIÉRREZ, 1999; GONZALO MENDIETA, 1999). Segundo Ribeiro (1988), de 1953 a 1963, o total de terras distribuídas aos índios alcançou 60% da área que era ocupada pelos antigos *ayllus*, o que, em termos de proporção territorial, equivale a 4.4 milhões de hectares. Porém, do ponto de vista político,

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

Ribeiro (1988), ao contrário de Mayorga (*op. cit.*), acredita que a Revolução de 1952 foi o primeiro grande passo rumo à incorporação política da grande massa originária excluída. Para o autor, a melhora das condições de vida dos beneficiários da reforma, bem como a possibilidade de reintegração dos grupos que se encontravam dispersos são fatores que ajudam a compor o quadro no qual a sua “estima social” (FRASER, 2003) é elevada e tornar-se-á chave para pensar, acreditamos, nas

conseqüentes lutas pela constituição de um estado multicultural no final do século XX. A grande limitação da reforma agrária seria, para Ribeiro (1988), que, embora essa política tenha alcançado altos níveis de áreas distribuídas, ela atingiu somente uma pequena parcela da área ocupada pelos latifundiários do país.

Em 1964, devido, principalmente, às lutas internas dentro do MNR, um novo ciclo de governo militar foi instaurado na Bolívia, que perdurou até 1982, e as reformas realizadas durante o período revolucionário ficaram estacionadas. Alguns interregnos de governo civil também ocorreram neste período de 18 anos, mas que não representaram uma grande mudança em relação ao predomínio militar.

Ao contrário de outras regiões da América Latina, o período ditatorial na Bolívia foi de continuidade da política populista, dado, principalmente, pela aproximação com os trabalhadores organizados em forma de sindicato e por uma tentativa de controle dos setores populares (BERTHIN SILES, 1999). Um dos marcos de tal política de aproximação, que visava a controlar os conflitos, pode ser visto através da fundação do *Pacto Militar Campesino* (PMC). Segundo Calderon Gutiérrez, com este pacto se estruturou “un complejo sistema de redes clientelares entre dirigentes campesinos, nacionales y locales, con las Fuerzas Armadas. Este sistema fue viable gracias al formidable carisma del general Barrientos y su papel pacificador en el valle alto de Cochabamba” (1999, p. 436).

No final da década de 1970, a subordinação do movimento indígena campesino ao Estado militar, cristalizada através do PMC, começou a se romper, ao mesmo tempo em que os movimentos que tentavam recuperar as identidades originárias dos grupos étnicos ganharam espaço. O afastamento que culminou, em 1979, com o desconhecimento do PMC por parte do movimento indígena, ocorreu durante o Governo militar de Banzer (1971-1978). Ao contrário do seu antecessor militar, o presidente Barrientos – o primeiro general a assumir a presidência, em 1964, que era um líder que, além de dominar o quéchua, conseguia uma fácil penetração junto ao movimento indígena pela via populista –, Banzer não possuía uma boa relação com as lideranças originárias. Duas características marcaram sua passagem pelo governo boliviano no período da ditadura militar: o favorecimento dos interesses da elite *cruceña*, o que deixou ainda mais nítidos os conflitos regionalistas existentes na Bolívia; e o evento que ficou conhecido como “Masacre del Valle”, no qual o presidente ordenou que um movimento quechua, até então aliado do governo, fosse combatido “à bala”. Aproximadamente setenta quechuas foram mortos nesse massacre (ALBÓ, 1999).

A partir desse momento começou-se a ser processada na Bolívia uma nova forma de organização social reivindicativa por parte dos grupos originários.

### 3.5. O movimento katarista e início de um novo ciclo de mobilizações

Foi nesse contexto, mais especificamente por volta dos anos 1970, que surgiram os movimentos que ficaram conhecidos como *kataristas*, em nítida tentativa de recuperar a imagem de Túpac Katari. Esses movimentos foram marcados pela tentativa de valorizar as identidades indigenistas *aymaras*, ao mesmo tempo em que buscavam a afirmação da autonomia campesina em relação ao estado (CALDERON GUTIÉRREZ, 1999). Por exemplo, a *wiphala*, uma bandeira que remonta às origens multiculturais da Bolívia, cuja valorização atualmente é motivo de controvérsias dentro das disputas regionais, com forte conteúdo étnico, foi retomada pelas lideranças *kataristas* da década de 1970.

Con el parcial fracaso del proyecto modernizador de la reforma y de las alternativas uniformadoras que en ella se propusieron, algunos aymaras más inquietos volvían a recordar sus raíces étnicas y culturales, defendidas en largas luchas anticoloniales. (...) generalizaron como lema una frase llena de resonancias míticas que ellos le atribuían, a Túpac Katari, al ser descuartizado en Peñas de 1781: “Volveré y seré millones” (ALBÓ, 1999, p. 472).

Embora a revolução de 1952 e todo o passado de lutas dos povos originários sejam imprescindíveis para compreender o que está por trás do que alguns estudiosos contemporâneos chamam de “retorno do étnico” nos movimentos sociais latino-americanos, é interessante notar que existe uma característica muito distintiva desses movimentos em relação aos anteriores. A negação de qualquer tentativa de uniformização social parece ser o grande traço destes movimentos que surgiram nesse período.

A revalorização das identidades tradicionais, o levantamento da *wiphala*, bem como a criação de programas de rádio em aymara, ajudam a compor esse quadro que diferencia os movimentos iniciados nesse período dos anteriores. Como Albó (1999) coloca, um dos fatores que ajuda a explicar a derrocada do movimento de 1952 foi que, depois de iniciada a reforma agrária, faltavam novos objetivos que conseguissem

congregar a ação do grupo que assumiu o poder. Fato que nos leva a supor que as lutas por redistribuição desacompanhadas do conteúdo sócio-cultural mais amplo que lhes assegura e dá legitimidade, podem perder seu real potencial de estabelecer relações sociais mais equânimes, assim como ocorreu no caso chileno. O que nos leva a crer que essa relação deve ser problematizada quando estivermos discutindo como analisar esse processo em curso na América Latina à luz da teoria do reconhecimento e do multiculturalismo.

A retomada da democracia na Bolívia e em quase toda a América Latina foi acompanhada do ciclo de reformas neoliberais que tinha uma agenda bem diferenciada da que os movimentos sociais dos anos 1970 propunham. No campo político, o que estava em jogo era a tentativa de compor um sistema efetivamente democrático, com instituições políticas confiáveis e estáveis (MAYORGA, 1999). Este período ficou conhecido como *La Democracia Pactada*, pois, desde 1984, os partidos políticos firmaram um acordo para tentar construir um quadro de estabilidade institucional no país que pudesse levar ao pleno desenvolvimento da democracia. O período em que Víctor Paz Estensoro (1985-1989) e Jaime Paz Zamora (1989-1993) estiveram à frente da presidência demonstrou que a Bolívia estava conseguindo revitalizar suas instituições políticas, o que abriu caminho para a Reforma Constitucional de 1994.

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

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

Da perspectiva dos povos originários os avanços mais concretos que tal reforma representou podem ser sentidos pelo reconhecimento da personalidade jurídica das comunidades indígenas; a reforma educativa que estabelece o caráter bilíngüe que o sistema educativo deverá assumir; o direito à terra e aos territórios tradicionalmente ocupados pelas comunidades originárias (o direito existente até então era de usufruto do território); e, com base no Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que dispõe sobre as principais diretrizes do direito internacional sobre povos indígenas e tribais, ratificado pelo governo Boliviano em 1991, a promulgação da lei que exige que as comunidades originárias sejam consultadas sempre que medidas administrativas e legislativas que possam afetar seus direitos estejam em curso (ALBARRACÍN, 2004).

É importante salientar também que a municipalização, que foi incorporada à Constituição na reforma de 1994, abriu caminho para que a *Ley de Participación Popular* (LPP) fosse promulgada nesse mesmo ano. Mesmo que não tenha sido intencionado, a LPP, que foi criada para reger a forma que a relação entre município e *Organizaciones Territoriales de Base* (OTBs) deveria assumir, favoreceu as organizações indígenas, pois, as formas incipientes de descentralização favoreceram a aproximação de lideranças originárias locais com agentes do estado, além de possibilitar um acesso mais efetivo à estrutura deliberativa criada.

A idéia de que a legitimidade do sistema jurídico não pode ser recobrada pela força, mas, antes de tudo, através da dimensão do reconhecimento das culturas diferenciadas (aymaras, quechuas, guaranis, mojeños, etc.) dentro da estrutura do próprio Estado, ganhou força e começou a ser realizada com as reformas que começaram em 1952 e que foram retomadas no final do século.

Las voces de cambio se han activado y el Estado está llamado a responder, ya no como históricamente lo ha venido haciendo, ha llegado la hora de asumir la verdadera dimensión de lo que es en realidad Bolivia. Para ello no es necesario inventar definiciones o nuevos conceptos, sino simplemente valorar y describir la realidad que refleja la diversidad (COCARICO LUCAS, 2006, p. 151).

Embora a reforma constitucional de 1994 possa ser pensada como um divisor de águas na história jurídica do país, pois foi a primeira vez que o Estado reconheceu, através de mecanismos legais específicos, a existência da diversidade cultural boliviana, todo o processo de reorganização dos movimentos originários na Bolívia durante o ciclo

neoliberal demonstra que esse foi apenas o primeiro passo dado rumo a uma verdadeira reorganização Estatal.

Do ponto de vista político, de 1982 até o momento que ficou conhecido como a *Crisis de Octubre de 2003*, o grande desafio na Bolívia foi de como consolidar o Estado democrático, pluripartidário, pluricultural, com alternância de poder e inclusão política de todos os membros sociedade sob a égide das reformas neoliberais. Por exemplo, acompanhado do avanço que o reconhecimento do caráter pluriétnico e pluricultural do Estado boliviano e da conseqüente necessidade de consulta aos grupos originários sempre que uma medida administrativa pudesse vir a interferir sobre seu modo de vida consuetudinário, ditou-se na mesma reforma a Lei de Capitalização que abriu brecha para as privatizações dos recursos naturais estratégicos do país. Privatizar os recursos naturais era uma medida que estava nitidamente em desacordo com a concepção de uso dos recursos territoriais para os povos originários.

As contradições internas que poderiam surgir em um período marcado por tais característica resultaram, entre outras coisas, na criação da primeira proposta governamental de *Asamblea Nacional Constituyente*, que vem sendo discutida na Bolívia desde 2004, ou seja, desde o governo de Carlos D. Mesa Gisbert. As incongruências desse período, bem como a possibilidade de alteração da situação que foi gestada durante a história da Bolívia podem ser resumida pela seguinte passagem:

Por un lado, se evidencian una serie de conflictos acumulados en el tiempo con grupos empresariales madereros y agroexportadores, con ganaderos y hacendados, grupos de poder constituidos como interlocutores privilegiados del gobierno central. Por otro lado, estas organizaciones, así como la titulación de tierras comunitarias de origen. Si bien el Estado boliviano asume esta demanda a través de una reforma parcial a la Constitución Política, introduciendo el reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural del Estado sin trastocar significativamente el orden de dominación vigente, no se puede negar que estos logros posibilitaron la profundización del proceso de luchas sociales por la refundación del Estado, tanto por el hecho de que la demanda fue retomada y resinificada en otras luchas posteriores y en otros espacios territoriales, como porque posibilitó la propia profundización de la lucha de estos pueblos y sus organizaciones (CHAVES & MOKRANI, 2007, p. 109).

Na virada do século XX para o XXI, os grupos originários organizados intensificaram suas ações na luta pela incorporação de suas demandas por parte do Estado. O desgaste que o governo neoliberal já tinha demonstrado na Bolívia, bem

como a insatisfação mais direta com a “terapia de choque”<sup>42</sup> do governo de Sánchez de Lozada, presidente durante 1993-1997 e 2002-2003, fizeram com que os confrontos diretos se intensificassem. Entre 2000 e 2003, a convulsão social latente na Bolívia desembocou em vários conflitos organizados pelas associações indígenas e outros movimentos independentes. *La Guerra del Agua* (2000), que ocorreu em Cochabamba, os constantes bloqueios de estradas por todo o país, *La Marcha por la Asamblea Constituyente, por la Soberanía Popular, el Territorio y los Recursos Naturales* (2002), protagonizada novamente pelos originários das terras baixas, e *La Guerra del Gas* (2003), demonstram a debilidade do Estado boliviano e o alto nível de descompasso entre as ações do governo e as demandas dos movimentos sociais.

Sobre o momento que ficou conhecido como *La Guerra del Gas*, é interessante notar que existia uma manifestação organizada destinada de forma mais direta contra a maneira elitista com que os movimentos sociais julgavam que o governo estava agindo em relação aos recursos naturais da Bolívia, ademais de ser uma represália direta contra a proposta do então presidente, Jorge Quiroga (2001-2002), de construir um gasoduto que atravessaria o território boliviano e chileno até desembocar no porto de Mejillones, no Chile. Os movimentos sociais não concordavam com a exportação de gás para o Chile, tanto por desconfiarem da forma como o acordo entre os dois países estava sendo levado, acusando o governo de falta de transparência, quando pelo ressentimento histórico em relação à perda territorial significativa que a Guerra do Pacífico trouxe para a Bolívia.

As manifestações contra a construção do gasoduto começaram no mês de setembro de 2003 e se estenderam até outubro. A reação do governo foi tão violenta que alguns chegaram a dizer que ocorreu um massacre dos manifestantes (CHÁVES & MOKRANI, 2007). As manifestações continuaram e, ademais de demandar uma reversão da gestão dos recursos naturais que haviam sido privatizados, agora os grupos organizados pediam a renúncia de Sánchez de Lozada e a convocação imediata da assembléia constituinte. O presidente foi deposto e o caminho para a promulgação da Nova Constituição Política do Estado Boliviano, em 2009, foi definitivamente aberto<sup>43</sup>.

Atrelado à discussão sobre a assembléia nacional constituinte que, segundo alguns autores (MONASTERIOS *et al*, 2007; CHÁVES & MOKRANI, 2007),

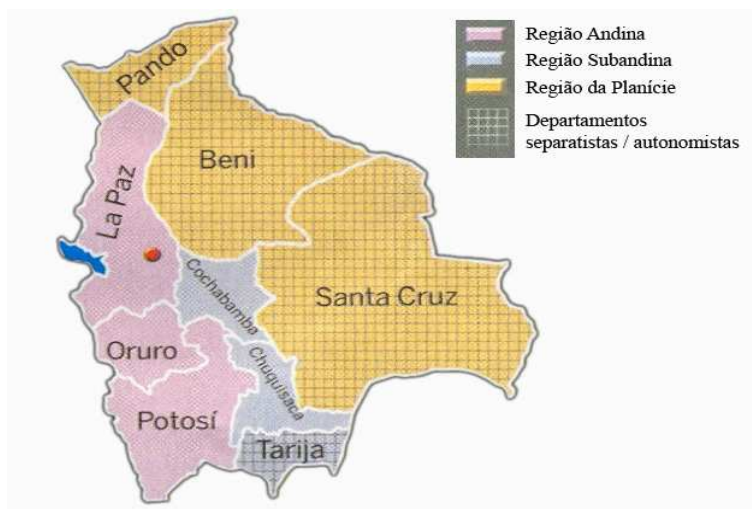
---

<sup>42</sup> Nome com que ficou conhecida a política econômica implantada pelo presidente, cuja inspiração foi o modelo econômico do americano Jeffrey Sachs.

<sup>43</sup> Para mais detalhes sobre a NCPE ver Mota (2009).

representaria uma espécie de re-fundação do Estado Nação, um dos debates mais presentes na Bolívia daquele momento era a questão da separação de algumas regiões do país que os movimentos regionalistas, principalmente o *cruceño*, colocavam. Uma das primeiras medidas que o governo de Evo Morales adotou foi, juntamente com a promulgação da lei que convocou a Assembléia Constituinte, a lei de “Convocatoria a Referéndum Nacional Vinculante a la Asamblea Constituyente para las Autonomías Departamentales” (Lei Nº 3365, de 6 de Março de 2006). O mapa e o quadro apresentados a seguir demonstram como a divisão territorial e as composições étnicas estão intimamente atreladas no país.

**Mapa 1 – Divisões Territoriais na Bolívia Atual**



Fonte: Revista Carta Capital, Edição 476, 26/12/2007, p. 34.



**Quadro 3 – Configuração das Regiões Bolivianas**

Composição	Regiões		
	<i>Andina</i>	<i>Sub-Andina</i>	<i>Planície</i>
População <sup>44</sup> (% do país)	41,5	27,6	30,9
Área (% do país)	28	13	59
Altitude média (metros)	3.970	2.150	291
Temperatura média (°C)	15,0	21,8	27,3
Aymaras	40	4	2
Quechuas	25	50	11
Outros Indígenas (%)	-	-	15
Não Indígenas (%)	35	46	72

Fonte: Revista Carta Capital, Edição 476, 26/12/2007, p. 35.

Para compreender a divisão regional que condiciona um dos principais confrontos políticos que hoje observamos na Bolívia, para além de retomarmos as questões sobre formação étnica e distribuição territorial no país durante toda sua história, temos que nos reportar à expansão dos movimentos regionalistas, principalmente o *cruceño*, durante o período da ditadura militar. Como coloca Calderon Gutiérrez, “salvo la identificación territorial de origen (Charcas), no se han consolidado otros principios cohesionadores de la sociedad” (1999, p. 446). As desigualdades regionais, acompanhadas de uma concentração de poder político, e os questionamentos em relação à aplicação de recursos em diferentes regiões do país são fatores que ajudam a pensar na expansão dessas mobilizações na segunda metade do século XX. A existência de recursos naturais na região de Santa Cruz de la Sierra e os investimentos efetuados na região durante a Revolução de 1952 fizeram com que essa região se destacasse como um das principais forças regionais do país.

Mesmo com a aprovação, em Assembléia Nacional Constituinte, do novo Texto constitucional boliviano, em 2009, o movimento separatista, que compreende as regiões apontadas no mapa acima chamada de “meia-lua”, não perdeu muito de seu fôlego. Embora a autonomia departamental (equivalente aos estados no Brasil) tenha sido contemplada nesse texto, os prefeitos departamentais (equivalente aos governadores

<sup>44</sup> Para completar estas informações, segundo dados do Instituto Nacional de Estatística da Bolívia, 15% da população é branca, 25% é mestiça e 55% indígena.

brasileiros) das regiões separatistas dizem não reconhecer o novo texto aprovado. Algumas lideranças governistas asseguram que os anseios separatistas não correspondem ao desejo da população da “meia-lua”, que essa é uma estratégia política de um pequeno grupo elitista de direita que tenta frear as reformas propostas por Evo Morales. A *wiphala*, que representa o orgulho indígena, e a bandeira com uma cruz vermelha, simbolizando a valorização dos dogmas cristãos deixados pelos colonizadores, tornaram-se símbolos do confronto entre os separatistas e os que pretendem manter os departamentos unidos.

Ao contrário do que estes símbolos demonstram, principalmente com relação à idéia representada pela bandeira opositora dos *cruceños*, nos atrevemos a dizer que o que está em jogo nesse quadro de imensa complexidade social na Bolívia não é uma negação completa do Estado e das outras instituições européias que chegaram ao país. Até nas análises mais extremistas, que colocam que a aprovação da nova Constituição representaria uma refundação do Estado, vemos que ele (o Estado) permanece. Assim como Túpac Amaru não negava a importância da Igreja, os movimentos sociais contemporâneos dos grupos originários da Bolívia não negam a importância do Estado.

Vemos que o que está sendo colocado na Bolívia é uma reordenação política, onde o grupo majoritário, que sempre foi subjugado por uma pequena elite *criolla* e branca, tenta ocupar uma nova posição na estrutura de poder gestada desde a chegada dos espanhóis. O que é interessante observar dentro da tese sustentada nesta dissertação é que o governo de Evo Morales tem colocado em curso uma demanda por reconhecimento jurídico efetivo e ampliado as demandas dos descendentes dos povos originários que vem sendo pautada nas instituições do Estado desde 1952.

Não temos a pretensão de apontar quais são as implicações diretas que esse tipo de reorganização em curso trará, isso é uma tarefa que não nos cabe. No momento oportuno, tentaremos mostrar como o desenvolvimento histórico boliviano, brevemente apontado neste capítulo, pode ser compreendido sob a perspectiva do reconhecimento e do multiculturalismo aliado às teorias da modernidade que tratam do fenômeno em questão de forma sistemática.

*This is a critical time for social sciences,  
not a time for courtesies.”*

Robert Lynd

## Capítulo 4

### **4. Reconhecimento e Transformação: reconstrução do debate teórico entre os autores e uma proposta de análise dos casos estudados**

Amy Gutmann inicia a introdução ao livro organizado por Charles Taylor (1994) sobre as políticas de reconhecimento dizendo que, para além dos grupos enfocados primordialmente e regiões tidas como nascedouras do debate multicultural e suas implicações diretas para a organização social, jurídica, econômica, etc., hoje o debate é multifacetado e descentralizado, assumindo diferentes roupagens de acordo com a região na qual ele é refletido, ou de acordo com os grupos específicos que demandam políticas de reconhecimento. Nesse sentido, pretendemos analisar os casos estudados nos três capítulos anteriores à luz dessa vertente teórica, procedendo, em um primeiro momento, a uma reconstrução dos principais argumentos dos autores que tratam do tema contemporaneamente.

Partimos da constatação básica de que, embora a discussão teórica englobada sobre o nome amplo de “reconhecimento” estivesse, em princípio, voltada para debater questões próprias das transformações sociais que estavam ocorrendo alhures – sobretudo em locais onde os movimentos de gênero, principalmente nos Estados Unidos, e outros tipos de conflitos étnicos, como os que ocorrem no Canadá e Leste Europeu – o debate sobre o reconhecimento desses e outros grupos assumiu importância crescente em várias regiões do globo. E, como veremos, do ponto de vista de uma abordagem teórica ampla sobre o problema, podemos ter esses estudos como referência para pensar no que ocorre na América Latina.

Uma primeira conclusão que pode ser retirada a partir da leitura precedente dos casos e que, ao mesmo tempo, constitui um ponto de apoio interessante para iniciar a discussão teórica, diz respeito ao impacto jurídico, objetivado das mais diversas formas, que as lutas por reconhecimento das especificidades dos grupos analisados têm

alcançando. Assim, uma das reflexões que nos propusemos a fazer diz respeito à busca sobre como a teoria do reconhecimento tem trabalhado com a idéia, ou fato empírico observado, de que um rearranjo no aparato jurídico é essencial para que um sistema efetivamente multicultural, ou intercultural, como Walsh (2002) prefere, que visa a englobar as demandas dos diferentes grupos sociais que vivem sob um mesmo arranjo constitucional seja efetivado.

Pois, ao contrário do que Habermas (2002) propõe ao nos dizer que uma política do reconhecimento deve existir sem a concessão de direitos coletivos e/ou qualquer outra forma de distinção moral dos grupos abarcados por tais políticas – aspecto esse que, como veremos, Honneth acaba endossando – os casos analisados anteriormente nesta dissertação e a própria concepção de política que tem cercado todo o desenvolvimento desse argumento mostra que esse aspecto é essencial para que uma idéia de reversão de prejuízos históricos seja efetivada. Reconhecer a especificidade jurídica, econômica e social de alguns grupos demanda uma reversão da ordem moral vigente nas sociedades modernas. Os casos estudados nesta dissertação da luta das populações originárias na Bolívia e no Chile, a nosso ver, demonstram bem as dimensões que esses processos podem assumir.

Nas palavras de Taylor (1994, 1997), esses questionamentos dizem respeito à impossibilidade de pensar as demandas contemporâneas pelo reconhecimento jurídico no quadro de uma concepção monológica do sistema moral. Apesar das limitações que apontaremos, a discussão empreendida nesta parte do trabalho busca nas contemporâneas teorias sobre o reconhecimento e, também, sobre o multiculturalismo, a chave para encontramos uma possibilidade viável de pensar analiticamente os processos pelos quais essa forma de incorporação de setores historicamente excluídos foi possível.

Não obstante, ao término dessa discussão conceitual, veremos que um dos debates fundamentais que subjazem a esta questão trata de um possível retorno da questão ética como uma forma de justificar as demandas por reconhecimento. Nancy Fraser e Axel Honneth, pensadores analisados a seguir, são os dois autores que apresentam maiores divergências quanto a esse ponto. Na conclusão deste capítulo pretendemos retomar de forma mais substantiva esse debate, mas, adiantando um pouco do argumento defendido, sustentamos que, ao contrário do que Fraser (2001) propõe,

para justificar o reconhecimento dos direitos específicos que alguns grupos devem gozar, deve existir uma reaproximação entre o sistema moral e o sistema ético<sup>45</sup>.

Além dessa concepção mais filosófica que divide dois dos teóricos do reconhecimento analisados, as questões que surgem em torno da emergência da diversidade enquanto categoria que toma espaço crescente no debate sociológico, jurídico, político, econômico e cultural, podem ser divididas em duas correntes: (1) entre aqueles que atribuem uma importância maior ao estudo dos processos pelos quais as situações de desrespeito foram configuradas sem fazer referência direta aos resultados contestatórios da ordem econômica que a condução de tais políticas poderia levar, pois acreditam que a desigualdade econômica é apenas mais uma das expressões institucionalizadas de desrespeito social (HONNETH, 2003a, 2003b; TAYLOR, 1994, 1997); entre (2) aqueles que vêem a luta por uma redefinição da noção de dignidade<sup>46</sup> social de determinados grupos sem nunca perder de vista o potencial emancipatório, de impacto institucional e de redução das desigualdades econômicas que são decorrentes desse processo (FRASER, 2001, 2003). Aspecto este último corroborado por análises que não são podem ser englobadas como compondo o debate sobre o “reconhecimento” (SANTOS & NUNES, 2003), mas que afirmam o mesmo aspecto que Fraser.

A despeito dessa divisão, que é operada mais no sentido de clarificar o debate do que obter uma solução do mesmo, o argumento aqui defendido é que para compreender as questões que cercam a temática das lutas por reconhecimento que, nos casos analisados, envolvem, principalmente, demandas por redistribuição territorial, reconhecimento jurídico das especificidades dos grupos, afirmação identitária, descentralização política, implementação da educação intercultural bilíngüe, entre outros, é preciso recorrer a uma leitura dessas teorias complementando-as com outras

---

<sup>45</sup> O debate filosófico que subjaz a esta questão diz respeito à possível incompatibilidade entre o sistema da *eticidade* de Hegel e da *moralidade* de Kant. Aspecto tratado por Honneth (2007), que fala da necessidade de uma reatualização da filosofia do direito de Hegel para compreender adequadamente as transformações jurídicas contemporâneas. Porém, talvez a limitação maior da proposta de Honneth tal como ele a desenvolve diz respeito à própria forma como ele reconstruiu seu argumento. Honneth, como veremos, trabalha com o sistema filosófico de Hegel antes da Fenomenologia do Espírito (1807), assim, ele acabou desconsiderando, dentro de sua proposta de reatualização do sistema do direito de Hegel, a questão da dialética do senhor e do escravo. Não sentimo-nos em condições de desenvolver nesta dissertação quais são efetivamente as consequências desta desconsideração, mas constamos aqui o que poderia ser a raiz de uma das principais limitações da teoria do reconhecimento tal como foi formulada pelo sucessor de Habermas na direção do Instituto de Pesquisa Social da Escola de Frankfurt.

<sup>46</sup> Dignidade aqui é empregada no sentido atribuído por Taylor (1997). Para o autor, no sentido ontológico do termo, dignidade refere-se ao valor atribuído a grupos ou pessoas que possuem determinadas propriedades que são valorizadas pelos demais.

análises que foram efetuadas especificamente sobre o problema empírico tratado nesta dissertação, aspecto que tentaremos apontar no capítulo seguinte.

Assim, resumidamente, a discussão empreendida neste capítulo pretende pontuar os principais argumentos desenvolvidos no âmbito da contemporânea teoria do reconhecimento que permitam refletir teoricamente sobre as transformações impulsionadas pelos grupos analisados nos capítulos anteriores nos seus respectivos países. Embora seja uma tarefa demasiadamente ambiciosa para um trabalho como este, quiçá, a partir das discussões iniciadas aqui, poderíamos contribuir para um debate mais global sobre as lutas por reconhecimento e pela implementação de uma sociedade verdadeiramente multicultural hoje em dia.

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

Honneth (2003a), ao refletir sobre o que ele chama de “a gramática moral dos conflitos sociais”, entra de forma marcante em um dos debates mais vultosos da teoria social contemporânea, que seria como tratar os dilemas inerentes às demandas por reconhecimento de grupos sociais diferenciados. Embora a base da questão seja dada por um dos problemas mais tradicionalmente caros às ciências sociais, qual seja, o conflito social, o debate relacionado especificamente à questão do reconhecimento e do multiculturalismo nas contemporâneas sociedades complexas ainda é algo que só teve um impacto forte nas discussões intelectuais recentemente.

Honneth (2007a) argumenta que o principal elemento que constitui a filosofia social seria uma reflexão sistemática sobre fenômenos comumente vistos como “desordens” ou “patologias sociais”. Para ele, o excessivo foco na questão da normatividade, aspecto privilegiado pela filosofia política, impossibilitou uma substantiva incorporação do conflito enquanto elemento constitutivo da vida social. Assim, Axel Honneth, que pertence à tradição filosófica e social da Escola de Frankfurt, assume o desafio de refletir sobre a dinâmica social, não como algo neutro e isento de conflitos, mas como algo que poderia ser digno de uma leitura onde as válvulas propulsoras da emancipação social, embora freadas, estão presentes e podem ser acionadas de acordo com o rumo que a história assumir (NOBRE, 2003).

Seguindo novamente a tradição *frankfurtiana*, Honneth constrói sua teoria tentando mostrar que ela avança em pontos importantes que Habermas, seu antecessor na direção do Instituto de Pesquisa Social, deixou de salientar. Principalmente no que se refere à primazia dada ao conflito, em substituição a idéia de consenso, como sendo o elemento que deve ser privilegiados na análise da estrutura das relações sociais. Porém, Honneth não conseguiu se distanciar em outro aspecto da proposta habermasiana que seria igualmente importante, a saber, que a dimensão das transformações morais, pode ganhar uma estatura que está para além da proposta liberal centrada na pessoa jurídica individual, que tais conflitos que desembocam nas lutas por reconhecimento poderiam levar.

#### **4.1.1. Por uma inflexão empírica dentro do sistema de eticidade hegeliano: a construção da teoria do reconhecimento de Honneth**

Reconstruindo um pouco do pano de fundo intelectual do qual Honneth parte, poderíamos dizer que, em primeiro lugar, o autor se propõe a fazer uma inflexão empírica dos estudos de Hegel do princípio do século XIX<sup>47</sup>, para, em seguida, construir sua teoria contemporânea do reconhecimento. Neste sentido, o autor parte da reconstrução da crítica hegeliana à forma com que a filosofia social moderna vinha pensando o que seria o cerne da vida social, que, sobretudo para Maquiavel e Hobbes, poderia ser resumida pela idéia de luta constante pela autoconservação individual.

A crítica hegeliana à concepção de Maquiavel é muito mais forte do que a crítica dirigida a Hobbes, sobretudo porque Hegel consegue encontrar em Hobbes a fundamentação necessária para construir sua teoria de uma luta intersubjetiva. Para Hegel, porém, Hobbes permanece preso a uma concepção atomística da organização

---

<sup>47</sup> Hegel transferiu-se para Jena logo após a morte de seu pai, em 1799. Em 1801, conseguiu sua livredocência na universidade da cidade e, em 1805, foi nomeado professor extraordinário desta mesma instituição. Para Honneth, foi neste período, mais precisamente de 1802 a 1806, que Hegel produziu os elementos-chave para a construção de uma teoria das etapas das lutas por reconhecimento. Porém, após a anexação de Jena pela França, em 1806, Hegel rompe sua relação com Schelling (1775-1854) e publica em 1807 a sua obra mais conhecida “Fenomenologia do Espírito”, onde os escritos do período anterior, que Honneth tanto valoriza, acabam ficando em segundo plano. Embora a discussão não pretenda entrar de maneira direta no terreno dos sistemas filosóficos de Hegel, é interessante notar que Honneth está tratando de um momento no qual Hegel ainda não se voltou completamente para o plano metafísico. Honneth chega a colocar que o jovem Hegel se aproximou, neste período analisado, de uma investigação materialista (Honneth, 2003a).

social<sup>48</sup> já que a luta por autoconservação individual é o que permanece mais presente na teoria desse autor. Pois, segundo Hobbes, o contrato social só é “firmado” por ser o único meio capaz de pôr fim à “guerra de todos contra todos” que os sujeitos empreendem na luta pela autoconservação individual (HONNETH, 2003a, 2007a, 2007b). E, justamente para contrapor essa idéia, tão fortemente presente na filosofia social moderna, é que Hegel constrói o seu *sistema da eticidade*. Esse sistema parte da noção aristotélica de que

(...) toda teoria filosófica da sociedade tem de partir primeiramente dos vínculos éticos, em cujo quadro os sujeitos se movem juntos desde o princípio, em vez de partir dos atos de sujeitos isolados; portando, diferentemente do que se passa nas doutrinas sociais atomísticas, deve ser aceito como uma espécie de base natural da socialização humana um estado que desde o início se caracteriza pela existência de formas elementares de convívio intersubjetivo. (HONNETH, 2003a, p. 43).

Hegel cria um quadro no qual o que ele chama de *eticidade natural* (localizada, principalmente, na família) é acompanhada pela *eticidade plena ou absoluta* (localizada, sobretudo na solidariedade de tipo estatal). Embora Honneth parta dessa noção do sistema de *eticidade* hegeliano, ele sustenta que, para lograr os resultados que pretende com sua tese, precisa pensar a construção abstrata desenvolvida pelo filósofo a partir de uma psicologia social empiricamente testada (HONNETH, 2003a). Assim, para desvendar um pouco mais esta trama teórica que é essencial para compreender os debates em torno da teoria contemporânea do reconhecimento e conseguir empreender alguma espécie de análise dos casos apresentados, o autor debruça-se sobre o estudo da psicologia social de George Herbert Mead. Contudo, como veremos, Honneth não abandona o sistema de eticidade hegeliano. Ao contrário, é justamente o horizonte valorativo no qual a noção de “bem” socialmente construída foi ensejada que justifica as demandas por reconhecimento nas sociedades contemporâneas.

O primeiro ponto importante que Honneth busca em Mead para fazer esse exercício de questionamento das premissas hegelianas à luz de um trabalho empírico, seria a concepção intersubjetiva da “autoconsciência” humana. Na leitura que Honneth faz de Mead “um sujeito só pode adquirir uma consciência de si mesmo na medida em

---

<sup>48</sup> Como afirma Souza (2000), para Hegel, “de forma contrária às concepções atomistas importa chamar a atenção para o fato de o processo humano de socialização envolver, desde sempre, elementos incipientes que sejam, de vida intersubjetiva”.



que ele aprender a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa” (HONNETH, 2003a, p. 131). Afirmação que ajudaria a sustentar a opção aristotélica de Hegel de que, muito simplificada, a sociedade “vem antes” do indivíduo. Segundo Honneth (2003a), Mead, após trabalhar com essa noção do que gira em torno da autoconsciência humana, volta-se para o estudo da formação da identidade moral dos sujeitos.

Nesse percurso, a divisão do trabalho<sup>49</sup> ganha sobrelevada importância no avanço das idéias de Mead, pois o indivíduo agora se concebe, a partir da noção do “outro generalizado”, como um ser pertencente a uma sociedade que se organiza de forma mais complexa. Ou seja, partindo da divisão que Mead efetua entre o “eu” (o que aparece em nossa consciência) e o “mim” (a identidade de si mesmo que surge a partir da relação social), estaríamos tratando agora de um “mim” mais complexo e generalizado que, através de normas previamente ditadas, regula o sistema das relações sociais possíveis.

Nesse ponto, o sistema formal de leis, ou sentido moral, que rege o funcionamento ideal da sociedade se vê completamente afetado pelas implicações diretas da psicologia social meadiana. Porém, como insistimos, essas conseqüências dessas demandas, do ponto de vista do autor, não devem extrapolar a dimensão liberal de reconhecimento jurídico que admite somente a existência da pessoa individual, não admitindo, dentro do sistema, a incorporação de “sujeitos coletivos”, com direitos diferenciados. Honneth fala da constituição de leis universais individuais no sentido liberal mais clássico e abstrato dos termos, porém agrega a essa perspectiva a idéia de luta intersubjetiva.

(...) pela concessão social desses direitos, é possível medir se um sujeito pode conceber-se como membro completamente aceito de sua coletividade; (...) visto que ‘direitos’ são algo por meio do qual cada ser humano pode saber-se reconhecido em propriedades que todos os outros membros de sua coletividade partilham necessariamente com ele, eles representam, para Mead, uma base muito geral, embora sólida, para o auto-respeito (...) (HONNETH, 2003a, p.137-138).

---

<sup>49</sup> O autor não faz nenhuma referência direta à Durkheim neste ponto. O psicólogo social adota uma perspectiva mais estreita do que a *durkheimiana*, pois, para ele o que seria o cerne da divisão do trabalho pode ser resumido pela seguinte idéia: “adoção de normas sociais que regulam a cooperação da coletividade” (HONNETH, 2003a, 136). No caso da sociologia de Durkheim, a idéia de divisão do trabalho guarda relação com a própria constituição da sociedade moderna, expandindo a idéia das normas que regulam o processo de socialização.

Porém, permanecendo no domínio da construção do seu argumento, não podemos dizer que, para Honneth o que forma a identidade moral do sujeito está consolidado a partir desse ponto, pois sempre que existir um atrito entre o “eu” e o “mim”, aqui já percebido como sendo o outro generalizado, podemos localizar o que o autor chama de desenvolvimento moral da sociedade e, conseqüentemente, do próprio indivíduo. Para Mead, essa é a maneira pela qual a sociedade se desenvolve, a saber, pela alteração constante do sistema social para deixá-lo mais apto a satisfazer a “liberdade de leis” (possibilidade de cumprimento das exigências do “eu”) e a realização plena da identidade (auto-realização pessoal) (HONNETH, 2003a).

Resumindo toda essa idéia, podemos dizer que, assim como em Hegel, Mead está falando de um tipo específico de reconhecimento que, atrelado ao desenvolvimento moral da sociedade, deve ser entendido no sentido da possibilidade de realização da identidade social. Embora Honneth coloque que a psicologia social de Mead oferece satisfatoriamente o substrato empírico necessário para uma reavaliação do quadro abstrato traçado por Hegel, para o autor, Mead deixa de perceber algo que foi bem caro ao jovem Hegel e que seria imprescindível para uma leitura mais profunda do fenômeno do reconhecimento, qual seja, as determinações éticas que cercam o “outro generalizado”. Pois, para Honneth, na passagem na qual às limitações de seu argumento aparece de forma mais clara para pensar no caso latino-americano e também em outras partes do mundo, o quadro moral sob o qual se desenvolvem as sociedades complexas também deve impor limites aos objetivos éticos de seus membros.

(...) pois só uma semelhante forma de *eticidade*, por assim dizer democrática, abriria o horizonte cultural no qual os sujeitos, com direitos iguais, poderiam reconhecer-se reciprocamente em sua particularidade individual pelo fato de que cada um deles é capaz de contribuir, à sua própria maneira, para a reprodução da identidade coletiva (HONNETH, 2003a, p. 53).

Honneth acredita ter conseguido, a partir da incorporação da psicologia social de Mead, ancorar a perspectiva do reconhecimento *hegeliana* em um sólido ponto de apoio empírico. Porém, para Honneth, tanto Hegel quanto Mead deixaram de abordar um dos pontos mais caros para uma reformulação contemporânea da teoria do reconhecimento na medida em que eles não reconstruíram o quadro social sob o qual as lutas por reconhecimento são ensejadas, ou melhor, eles não refletiram sistematicamente sobre o que seriam as situações de desrespeito através das quais as lutas por reconhecimento

podem ser motivadas. Nesse ponto, entramos mais diretamente no cerne da interpretação teórica que os estudos de Honneth podem trazer para a compreensão do fenômeno estudado nesta dissertação.

#### **4.1.2. As fases do reconhecimento: persistência do sistema de eticidade hegeliano e incorporação da dimensão do “desrespeito” em cada uma delas**

Honneth (2003a) examinará as três etapas da estrutura do reconhecimento intersubjetivo efetuada por Hegel – do amor, do direito e da solidariedade – observando a perspectiva da situação de negação do reconhecimento que poderia ensejar uma luta por reconhecimento em cada uma. A nosso ver, é justamente nesse momento que Honneth se mostra mais profícuo em sua proposta, pois, nessa empreitada, para o autor, o processo da socialização humana estaria diretamente atrelado à evolução moral da sociedade. Ou seja, estaríamos trabalhando em um quadro onde a justiça (e sua objetivação em formas de direito) deixaria de ser algo abstrato, assumindo uma “feição histórica” nas quais situações de desrespeito foram sendo ensejadas, para tratar das questões que realmente são de interesse dos sujeitos abarcadas por essa estrutura. Mesmo com os limites apresentados pelo próprio Honneth, que é a anteriormente tratada forma de limitação “democrática” que tais políticas devem assumir, esse aspecto é essencial para analisar o processo de transformação moral pelo qual a América Latina está passando.

Na teoria do reconhecimento de Honneth, as formas de reconhecimento do amor, dos direitos e da solidariedade, clarificadas a seguir, são acompanhadas das formas de desrespeito da violação, da exclusão e da ofensa, respectivamente (HONNETH, 2003a). Elas podem ser vistas como situações propulsoras de mudanças na forma como o processo de socialização ocorre. Mudança essa que, a nosso ver, conduz a uma forma de “substancialização” do sistema jurídico liberal que rege as sociedades modernas para além da perspectiva da mudança comportamental cotidiana dos indivíduos que devem se reconhecer mutuamente como sujeitos portadores de direitos semelhantes.

No quadro das relações amorosas, cuja primeira se refere à relação entre mãe e filho, poderíamos dizer que essa forma de reconhecimento afetiva só se concretiza quando duas ou mais pessoas sentem-se seguras da relação estabelecida mesmo após a autonomização em relação à presença direta do outro ser. Seguindo o exemplo que

Honneth (2003a) buscou nos estudos do psicanalista inglês Winnicott (1896-1971), a forte simbiose inicial entre mãe e filho vai sendo rompida através de um processo que é marcado pela falta da dedicação integral ao outro ser, bem como da negação da importância vital que um representa para o outro. Porém, até esse momento, podemos dizer que Honneth só mudou o exemplo que Hegel oferece, pois este trabalha com a relação entre um casal, esposa e marido. O ponto no qual Honneth realmente avança está na idéia de que essa relação, que implica em um processo de separação, que poderia ser pensada sob o referencial negativo da carência que uma parte sentirá em relação à outra, representa, ao mesmo tempo, o potencial de emancipação e construção criativa dos sujeitos.

Assim, a definição *hegeliana* do amor, que consistiria em “ser-si-mesmo em outro”, seria possível mesmo quando o referencial direto à outra pessoa foi quebrado. Esta experiência intersubjetiva do afeto, que, resumidamente, pode ser pensada como “uma simbiose quebrada pela individuação recíproca” (HONNETH, 2003a, p. 178), está no que seria a base para o auto-respeito tão caro à etapa seguinte dos padrões de socialização e do reconhecimento. A autoconfiança, assim, passa a ser o referencial necessário ao indivíduo para estabelecer relações sociais mais amplas.

Na segunda etapa, Honneth observa um ponto de aproximação de Mead em relação a Hegel no que se refere à possibilidade de reconhecimento intersubjetivo dentro da estrutura do direito. Somente quando percebemos que os membros de uma mesma coletividade são seres imputáveis moralmente é que conseguimos nos perceber como pessoas com as mesmas propriedades. Nesse sentido, a transição do que seria o “direito tradicional” para o “moderno”, percebido como o processo de mudança que passa a equiparar todos os indivíduos através da substituição do padrão de reconhecimento da autoridade natural para a fundamentação universalista, é que possibilitou que todos os indivíduos pudessem se sentir como seres portadores de autorespeito, colocando-os aptos a participar da vida pública. Um dos aspectos que marca tal passagem seria a imputação de uma propriedade geral atribuída a todos os indivíduos, dada pelo reconhecimento jurídico universalizante, não mais pela atribuição de uma estima social diferenciada a determinados grupos, baseada no que diferencia hierarquicamente os indivíduos, não no que os aproxima.

Assim, o direito liberal moderno guarda uma característica potencializadora de colocar os indivíduos em pé de igualdade, inclusive extrapolando a análise honnethiana, para pensar em uma mudança do próprio ordenamento jurídico para além, mas não de

maneira excludente, da proposta liberal. Como poderemos ver na discussão procedente de Charles Taylor, é necessário existir uma base comum de equalização para garantir que algum novo acordo possa surgir, pois somente a partir da universalização dos direitos, que define de forma igualitária os membros de uma coletividade, “(...) a pessoa de direito individual poderá ver neles um parâmetro para que a capacidade de formação do juízo autônomo encontre reconhecimento nela” (HONNETH, 2003a, p. 195).

Para cada uma das duas relações de reconhecimento tratadas, Honneth analisa as situações de desrespeito que poderiam conduzir a uma luta por reconhecimento. No caso da primeira relação amorosa, o autor considera que o não reconhecimento nessa etapa é marcado pelas experiências de maus-tratos que acabam solapando a autoconfiança individual. Na segunda etapa do reconhecimento, quando o indivíduo se vê privado da posse de determinados direitos que são atribuídos a outros membros da sociedade, o autorespeito moral se vê completamente abalado.

A terceira forma de reconhecimento diz respeito à estima social diferenciada que determinados grupos recebem e que lhes possibilita se portarem de forma positiva perante outros. O direito que possibilita o autorespeito seria o meio necessário para que indivíduos portadores das mesmas prerrogativas consigam, nesta terceira etapa, expressar as diferentes propriedades que constituem o sistema de valores próprios de cada grupo.

Assim como observamos uma mudança da perspectiva da hierarquia naturalmente concebida entre os indivíduos para a quimera da equalização horizontal, na esfera da solidariedade estatal também percebemos uma mudança no horizonte valorativo. No processo que foi ensejado pelas lutas burguesas contra os padrões comportamentais monárquicos, percebemos que começou a ser forjada a mudança valorativa atribuída ao prestígio social em detrimento da honra tradicional (ELIAS, 1994), o que guia o processo pelo qual a noção de prestígio atribuído a determinado indivíduo passa a ser dado pelos objetivos socialmente estabelecidos.

As tentativas de estabelecer novos padrões sociais atrelados à noção de estima não ocorrem de maneira tranqüila nas sociedades complexas. A evolução moral de que Mead nos fala e que Honneth se apropria, ocorre quando existe o choque entre o eu e o outro generalizado, paralelamente às pressões que os grupos exercem para que o horizonte normativo seja adaptado às necessidades pretendidas, segundo Honneth (2003b), poderá ser bem sucedida se o grupo conseguir fazer com que as questões que ele traz sejam levadas ao espaço público.

Porém, a grande limitação da teoria honnethiana estaria em não nos possibilitar perceber que o reconhecimento jurídico universalizante alcançando na segunda etapa da luta social pode ser alterado pelos próprios processos que podem acontecer nessa terceira etapa. Pois, como demonstram os casos estudados nesta dissertação, as lutas pela revalorização da estima social de determinados grupos acabam atingindo, quase que invariavelmente, a estrutura universalizante do direito. Questionando suas premissas universais básicas, mostrando como que determinadas formas de estabelecimento das relações sociais entre grupos distintos é determinante para refletirmos sobre como as lutas sociais, que são processadas em diversos níveis e de diversas formas, ocorrem e impulsionam a luta por reconhecimento.

Ao mesmo tempo em que, como colocamos anteriormente, Honneth se insere na tradição da Escola de Frankfurt – se propondo, portanto, a pensar nos problemas vivenciados em seu tempo à luz de uma perspectiva histórica e crítica – sua análise acaba se aplicando muito à evolução do direito até sua chegada à moderna idéia de universalidade e indiscriminação jurídica. Porém, tal crítica tem que reconhecer os importantes avanços que Honneth nos propiciou.

Como Honneth (2003a) mostra bem, o que o sistema liberal moderno centrado na universalização dos direitos dos indivíduos fez foi impedir que determinados grupos (aristocráticos) gozassem de privilégios não universais, perpetuando formas de hierarquização que não encontravam meios para serem questionadas. Na terceira etapa do reconhecimento tal como formulada pelo autor, o que está em cena quando tratamos das formas de desrespeito social são as situações onde pode existir uma diferente atribuição de valores a indivíduos ou grupos portadores de determinadas características. Na esfera da solidariedade social

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

Ao colocar a dimensão do que gera as situações de desrespeito em cada uma das três esferas do reconhecimento esboçadas por Hegel e acrescentando dimensões da psicologia social e, em menor medida, da filosofia pragmática, Honneth tornou mais sistemática a discussão sobre os conflitos sociais e as formas de resistência política proporcionadas pelos movimentos sociais. Embora, até este ponto, Honneth consiga

criar um quadro onde a avaliação do sistema moral vigente é abordado de maneira crítica, ele não consegue articular esta avaliação com uma ação social efetiva dos sujeitos. Para Avritzer (2007, s/p)

A base da teoria de Honneth é o reconhecimento de uma estrutura que vai do indivíduo às relações sociais e da subjetividade às relações legais e econômicas, no qual todas as interações que implicam um reconhecimento anterior do outro indivíduo ou do conjunto dos indivíduos como sujeitos. A questão, no entanto, que irá gerar uma teoria do reconhecimento não é essa afirmação com a qual é difícil de discordar e sim a tentativa de pensar se ela é capaz de gerar uma teoria social do reconhecimento.

A partir da incorporação da perspectiva da negação do reconhecimento em cada uma das etapas originalmente levantadas por Hegel, Honneth constrói o que ele chama de “gramática dos conflitos sociais”. Assim, embora a crítica supracitada pontuada por Avritzer (2007) seja procedente, acreditamos que as limitações da teoria honnethiana dizem respeito à sua impossibilidade de pensar sobre as conseqüências mais amplas que as lutas por reconhecimento podem atingir, não a ausência propriamente dita de uma teoria social sobre a questão.

A base para a luta por reconhecimento encontra-se, justamente, nas situações onde percebemos que ele foi negado. Na teoria honnethiana, as situações de desrespeito são percebidas como impulsionadoras de um conflito prático social pela redefinição da estrutura da interação social. A idéia de que as situações de desrespeito social são percebidas como impulsionadoras de um conflito prático pela redefinição da estrutura da interação social ganha relevo. Para o autor, “[...] a experiência de desrespeito é a fonte emotiva e cognitiva de resistência social e levantes coletivos” (HONNETH, 2003a, p. 227). Assim, como insistimos, mesmo com as limitações nítidas discutidas na teoria do autor, ele fez com questões filosófico-morais importantes fossem resgatadas para compor de forma mais sistêmica uma teoria do reconhecimento.

A nosso ver, do ponto de vista teórico, o grande mérito da análise de Honneth seria que, para além da incorporação de uma perspectiva empírica à teoria hegeliana do reconhecimento, ele conseguiu trazer para a discussão contemporânea dos conflitos sociais uma perspectiva na qual a tensão é constitutiva da própria base da socialização. Ademais de sua afirmação de que somente quando a articulação propiciada pelas formas de organização coletiva encontra-se disponível para o indivíduo que sofreu a experiência de desrespeito é que a ação política neste campo é possível. Assumindo,

assim, a importância que as organizações sociais empreendidas pelos grupos subjugados adquirirem dentro desta luta por reconhecimento.

Honneth não chega a tratar das demandas contemporâneas que giram em torno, no caso específico em questão nesta dissertação, da incorporação do direito coletivo e da aceitação da idéia de que as diferenças entre os indivíduos devam adquirir *status* jurídico diferenciado, desde que seja para corrigir uma injustiça mais ampla. Porém, quando o autor nos diz que uma sociedade democrática deve impor limites éticos aos seus membros e não desenvolve quais são as implicações diretas desta afirmação, ele impede que sua análise seja plenamente aplicável aos casos das reformas jurídicas propostas e, em muitos casos, concretizadas na América Latina e em outras partes do mundo. Principalmente no que diz respeito à aceitação, por exemplo, da posse coletiva de bens como a terra e outros recursos naturais por determinados grupos.

Analisaremos em seguida outros dois dos principais teóricos do reconhecimento que trabalham contemporaneamente com a questão. Posteriormente, na conclusão a este capítulo, retomaremos alguns pontos importantes da discussão empreendida nesta subseção no intuito de tratar de forma mais direta dos casos estudados.

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

Assim como Honneth, Taylor busca na filosofia não atomista o aparato analítico necessário para fugir de uma concepção estreita da organização social. A preocupação de Taylor no livro “As Fontes do Self” (1997), obra que mostra o pano de fundo teórico sob o qual o autor se move, seria descrever o que ele chama de “mapa moral desenvolvido na modernidade”. O objetivo teórico que o autor se propõe nesse livro é descrever o que seria a gênese da noção de identidade que se constitui na modernidade.

Procurando caminhar nessa direção, Taylor (1997) parte da constatação de que as transformações culturais iniciadas pelo Iluminismo e pelo Romantismo, embora sejam de inspiração diferenciada, abarcam os processos históricos mais importantes que constituíram o mapa moral desenvolvido na modernidade. Indo em uma direção oposta ao naturalismo científico<sup>50</sup>, que negava a importância das abordagens ontológicas e

---

<sup>50</sup> Segundo Souza (2000), a principal característica das abordagens naturalistas seria que elas se apropriam de categorias utilizadas no senso comum dentro da esfera científica sem proceder a uma



morais da sociedade, Taylor (1997) reconstrói o pano de fundo cultural pelo qual as transformações próprias da modernidade foram possíveis. Para que seu desiderato fosse cumprido, primeiramente, o autor empreende a reconciliação entre a noção de *self* e a moral<sup>51</sup>, tarefa que acabou sendo desconsiderada pela corrente naturalista criticada pelo autor. Mesmo problema que Honneth (2007a) aponta ao falar do que diferenciou a filosofia política do que seria ser designado como filosofia social. Antes de proceder a uma discussão sobre a compreensão do autor do que estaria na base de uma teoria do reconhecimento, faz-se necessário discutir alguns pontos estruturais dessa reconstrução (ou reconciliação com a moralidade) que Taylor propõe.

Taylor (1997) desenvolve uma crítica muito contumaz ao que ele considera o paradigma dominante da análise social, qual seja, aquele marcado por concepções “naturalistas” da constituição humana e a incapacidade que ele detecta nessas correntes para conceber o ser humano na sua totalidade. Essa corrente predominante que o autor critica desconsidera, entre outras coisas, as afirmações morais que os indivíduos desenvolvem em determinado período. Para Taylor, o campo da moralidade, além de conter importantes qualidades quase naturalizadas das sensações e reações humanas, envolve aspectos “sobre a natureza e condição dos seres humanos” (1997, p. 18), sendo um dos aspectos privilegiados em sua análise.

Além dessa crítica efetuada pelo autor, Souza (2000) destaca que Taylor também aponta a fragilidade das interpretações naturalistas para tratar do tema da questão lingüística como um campo no qual os aspectos fundamentais da estrutura social estão presentes. Questão que, como veremos no decorrer desta discussão, é chave para a compreensão da obra tayloriana, inclusive para o desenvolvimento da sua teoria do reconhecimento. Pois, para ele:

A língua ‘expressa’, no sentido forte do termo, tanto a vida interna psíquica do sujeito como suas possibilidades de relações intersubjetivas, permitindo a constituição de parâmetros valorativos

---

reflexão adequada sobre a sua nova utilização. Taylor, na sua tentativa de escapar dos perigos da corrente naturalista, acredita que a topografia moral da modernidade só pode ser realizada através de uma investigação que parta da autocompreensão dos indivíduos que levaria à própria estrutura interna dos sujeitos humanos.

<sup>51</sup> É importante salientar que moralidade para Taylor tem um sentido mais profundo do que o trabalhado por algumas correntes filosóficas que enxergam que o termo deve designar mais o que é correto ser feito do que é bom ser. Por isso o autor julga de fundamental importância uma incursão substantiva neste terreno, a construção do *mapa moral* do mundo é algo que não pode escapar das análises ontológicas contemporâneas. Em suas palavras, “[...] desejo analisar nosso sentido do que está na base de nossa própria dignidade, ou questões acerca do que torna nossa vida significativa ou satisfatória. Essas poderiam ser classificadas como questões morais em alguma definição ampla [...]” (Taylor, 1994: p. 16).

capazes de guiar sua vida pública e privada. Pessoas só existem em ‘redes de interlocução’ (“*webs of interlocution*”) (SOUZA, 2000, p. 102).

Assim, talvez não seja por acaso que podemos observar em todos os movimentos indígenas latino-americanos uma demanda constante por políticas de educação bilíngüe e alternativas que fomentem o uso das línguas originárias pelos diferentes grupos étnicos. Na Bolívia, a reforma do sistema educacional, que incorporou a educação bilíngüe em diversas regiões do país, ocorreu em 1994. No Equador, país não estudado neste trabalho, mas de extrema importância para o tipo de estudo aqui desenvolvido, devido principalmente às mobilizações de grupos indígenas organizados, a educação bilíngüe foi incorporada na década de 1980 (WALSH, 2000). Como Taylor salienta, a importância da manutenção da língua guarda fortes relações com a própria permanência da estrutura social que se quer manter.

#### **4.2.1. Especificidades da modernidade: sobre a relação entre direito subjetivo e respeito**

Retomando a questão inicial lançada sobre a agenda de pesquisa que Taylor se propõe, a saber, a mirada sobre o mapa moral da modernidade, o autor diz que o que há de mais específico nesse terreno seria que neste momento, mais do que em qualquer outro, o princípio da atribuição do respeito aos seres humanos adquiriu uma objetivação em formas de direitos que não encontra precedente na história. Não estaríamos falando de uma forma qualquer de direito, mas de um tipo específico de direito subjetivo que desloca o olhar sobre o que é legislado para o lugar do sujeito que possui o recurso legal à sua disposição. “(...) um direito subjetivo é alguma coisa em relação à qual o possuidor pode e deve agir para colocá-lo em vigor” (TAYLOR, 1997, p. 25).

Ao contrário de Honneth, Taylor não está preocupado com a evolução das estruturas do reconhecimento que conduziu ao universalismo jurídico e ao estabelecimento da igualdade perante a lei de todos os sujeitos individuais unicamente. Para Taylor, não é a extensão formal do direito que demonstra sua possibilidade de reconhecimento dos indivíduos, mas sim o tanto que esse direito expressa a própria formação moral específica que o sujeito possui. Tal como Honneth, Taylor admite a importância que a universalização do direito teve enquanto potencializadora da

construção de uma percepção do sujeito enquanto portador de direitos que podem ser acionados igualmente. Porém, como veremos, o autor propôs uma teoria do reconhecimento cujo impacto moral é mais ambicioso, pois parte da hipótese de que as pressões multiculturais estão a caminho de fazer ruir a estrutura liberal vigente nas sociedades modernas.

Para Taylor (1997), o que está inexoravelmente atrelado a essa noção do respeito fundamentada em termos de direito é o lugar da autonomia do sujeito. Autonomia essa que é essencial para pensar na constituição moral da modernidade e que adquiriu uma objetivação em forma de três corolários próprios deste tempo, que seriam a “repugnação ao sofrimento” como sendo algo que afeta aos sujeitos sendo uma forma de penalizar as ações repelidas; “a afirmação da vida cotidiana”, que envolve questões de bem-estar localizadas no campo da família e da produção, que atrela vida privada e pública; e, por fim, a questão da “dignidade”, que para o autor, está relacionada à atribuição de respeito a quem possui determinadas características (TAYLOR 1997).

Nessa mesma direção, Taylor diferencia o que ele chama de “respeito ativo”, que é aquele relacionado ao que o portador de direitos pode guardar, do “respeito atitudinal”, que seria aquele que atrela a noção de dignidade ao respeito atribuído. Os três referenciais citados acima, pensados de forma conjunta com essas duas noções que envolvem o “respeito”, compõem o pano de fundo do sentimento geral do que seria respeitar a integridade humana e o sentido moral prevalecente na modernidade.

O sentido de que os seres humanos são capazes de algum tipo de vida superior é parte dos fundamentos de nossa crença de que são objetos adequados de respeito, de que sua vida e integridade são sagradas ou gozam de imunidade e não devem ser atacadas. (TAYLOR, 1997, p. 41).

Esse seria o que poderíamos considerar o princípio da gênese da constituição moral da sociedade moderna que Taylor pretende reconstruir. Segundo ele, todas essas características têm suas raízes no Iluminismo e no Romantismo, por isso o autor atribui tanta importância aos feitos que esses fenômenos colocaram em marcha.

Avançando um pouco mais na tentativa de síntese do pano de fundo pelo qual Taylor se move, podemos dizer que esse mapa moral reconstruído não pode deixar de salientar a importância que a “problematização das configurações” assumiu. O autor constata que, em nenhum momento histórico precedente, observamos tantos questionamentos sobre o sentido de nossas ações no mundo e, sobretudo, sobre o

próprio sentido da vida. O termo “configuração”, da maneira que Taylor aborda, pode ser entendido como aquilo que dá sentido a nossa vida no mundo.

O que venho chamando de configuração incorpora um conjunto crucial de distinções qualitativas. Pensar, sentir, julgar no âmbito de tal configuração é funcionar com a sensação de que alguma ação ou modo de vida ou modo de sentir é incomparavelmente superior aos outros que estão mais imediatamente ao nosso alcance (TAYLOR, 1997, p. 32).

Este ponto é especialmente importante para os propósitos da leitura tayloriana nesta dissertação, pois, para o autor, o que há de comum a todas as diversas configurações que hoje são encontradas é que todas são igualmente insuficientes para englobar as totalidades de sentidos sociais e de pertencimento grupal possíveis (TAYLOR, 1997), demandando uma reavaliação das pretensões universalistas, abstratas e condicionantes do liberalismo. Assim Taylor, ao contrário de Honneth e Fraser, que será discutida um pouco mais adiante, ao colocar a idéia da quebra das configurações que possibilitou o florescimento de questionamentos que antes não encontrariam terreno sólido, ajuda a pensar nos motivos pelos quais somente no final do século XX a discussão sobre o reconhecimento ganhou tanto espaço. Pois, esta leitura, atrelada às transformações que ocorrem na “terceira fase da modernidade” (DOMINGUES, 2009), que é marcada, basicamente, pela fluidez das relações sociais, ajuda a compor esse quadro no qual buscamos uma explicação sociológica para um desenvolvimento sócio-histórico.

#### **4.2.2. Implicações da idéia de quebra das configurações para a teoria do reconhecimento**

Falar de uma configuração em desencantamento, para usar o clássico termo weberiano, é falar da busca de sentido que é inerente à ausência de respostas previamente dadas como motivadoras de nossas ações. Nesse campo no qual a busca de sentido é o que marca as diferentes configurações encontradas na nossa época, Taylor diz que a articulação é o que exprime as diversas possibilidades de resposta encontradas. “Encontrar um sentido para a vida depende de construir expressões significativas adequadas” (TAYLOR, 1997, p. 33).

À semelhança da leitura honnethiana, Taylor foca no que constitui a identidade individual dos sujeitos, mas não perde de vista que esta identidade não pode ser concebida de maneira descolada, ou aprioristicamente tomada, em relação ao pano de fundo cultural que a sustenta. A especificidade de Taylor está, justamente, na relevância que ele atribui ao papel da noção de bem que dá significado às ações. Contrariando a perspectiva ética procedimentalista que,

(...) às vezes é motivada por um compromisso sério com os bens da vida centrais da modernidade, a justiça e a benevolência universal, aos quais eles (os procedimentalistas) acreditam erroneamente poder atribuir um status especial ao segregá-los de qualquer consideração a respeito do bem (TAYLOR, 1997, p. 634 - 635).

A moralidade moderna é perpassada pelos conflitos que foram gerados pelos mesmos fluxos históricos que fizeram com que se originassem as especificidades do momento que estamos tratando. Para Taylor, esses conflitos girariam em torno de três eixos: uma incerteza em relação às fontes da moralidade, a perspectiva instrumentalista e, por último, a questão da moralidade que poderia ser pensada como uma síntese conflituosa do primeiro e segundo ponto (TAYLOR, 1997).

Trabalhando cada um destes três conflitos, poderíamos dizer que o primeiro refere-se ao questionamento sobre o que estaria originando os compromissos morais de justiça e benevolência na modernidade. Obviamente, Taylor não pretende responder de forma fechada a nenhuma destas três questões. A multicausalidade e necessidade de oferecer provas contundentes para os argumentos apresentados fazem com que tal empreitada seja audaciosa. Mas, de acordo com o desenvolvido anteriormente, o resgate do expressivismo levado a cabo pelo Romantismo e o procedimentalismo racional que ocorreu fortemente com os Iluministas contribuíram com grande peso para a transformação analisada.

Taylor (1997) faz uma longa exposição do que estaria girando em torno do conflito instrumentalista desprendido<sup>52</sup>, pois, para ele, este é um dos pontos morais mais aclamados e controversos da modernidade. Porém, para os propósitos deste trabalho, é

---

<sup>52</sup> Souza (2000, pp. 106-108) faz uma síntese muito importante sobre a questão do que seria o instrumentalismo que trabalha com uma noção de *self* e da desprendido na modernidade. Para nossos propósitos, é interessante deixar claro que essa questão refere-se ao possível desencaixe dos sujeitos em relação aos contextos específicos que dão conteúdo a sua inserção no mundo. O sujeito moral que se constituiria na modernidade, dentro desta perspectiva, seria aquele cuja racionalidade é dada por pensar e agir de acordo com certos cânones que podem ser aprendidos através de procedimentos metódicos e disciplinadores.

interessante ressaltar somente o aspecto do esvaziamento do significado do que constitui a auto-realização na perspectiva desta corrente, pois não tem como fugir das implicações práticas que tal posicionamento coloca para a experiência humana privada e a vida pública.

No nosso entendimento normal de auto-realização esta pressupõe que algumas coisas são importantes além do self, que existem alguns bens ou propósitos cuja promoção tem significado para nós e, por esse motivo, pode dar o sentido necessário a uma vida realizada. Um subjetivismo total e inteiramente consistente tenderia ao vazio: nada contaria como realização num mundo em que literalmente nada fosse importante além da auto-realização (TAYLOR, 1997, p. 648).

Além do teor avaliativo explicitado na citação acima, os termos cunhados neste terreno (perda de significado, divisão, razão descolada da percepção, ausência de valor intrínseco, etc.) demonstram o posicionamento explícito que Taylor tem sobre este aspecto. Para o autor, o empreendimento de uma “meta-ética”, ausência completa dos valores que constituem a vida moral, não ajuda a compreender o que verdadeiramente constitui a identidade moderna.

Assim, embora Taylor não tenha entrado diretamente no debate estabelecido entre Honneth e Fraser (2003) que, em última instância, gira em torno do que é e qual o alcance tanto teórico quanto prático do reconhecimento nas sociedades contemporâneas, vemos que ele admite como importantes aspectos-chave trabalhado pelos dois autores. Por exemplo, ao mesmo tempo em que ele se aproxima de Honneth por defender a importância da noção ética que permeia a ação dos indivíduos para a compreensão das lutas hodiernas por estabelecimento e superação dos entraves que a diferença representa, ele se distancia ao assumir um posicionamento mais comunitarista e antiliberal. Nesse sentido, acreditamos que Taylor estaria também próximo à Nancy Fraser por enfatizar a dimensão da justiça que cerca toda a discussão.

A forte crítica ao ascetismo religioso, acompanhada da tendência ao esvaziamento do conteúdo da orientação, ensejou a crise da moralidade, ou das explicações baseadas na mesma, vivida na modernidade. Para Taylor, estaríamos vivendo em um período que tende a esvaziar da cultura o que seria o seu próprio espírito, ou conteúdo significativo.

Excluimos tantos bens de nossa história oficial, enterramos seu poder tão profundamente sob as camadas dos fundamentos racionais

filosóficos, que eles estão correndo o perigo de se asfixiar. Ou, melhor dizendo, como são nossos bens, bens humanos, nós estamos nos asfixiando (TAYLOR, 1997, p. 663).

O trabalho de síntese da reconstrução da gênese histórica *tayloriana* teve, justamente, o desiderato de mostrar que, embora as configurações estejam em crise, o conteúdo moral das formas empreendidas de socialização não devem ser abandonadas. Uma teoria do reconhecimento que parta das inovações introduzidas na modernidade, mas que a expande rumo a uma proposta que avance nesse debate, é o que surge a partir dessas questões lançadas por Taylor. Nessa direção, cabe destacar o conceito de “articulação”, brevemente desenvolvido acima, pois ele nos mostra que formas de atrelar a auto-realização individual e coletiva não perdem de vista os conteúdos significativos que as sustentam.

#### **4.2.3. O multiculturalismo e o reconhecimento na perspectiva de Taylor: a crítica à perspectiva liberal**

A discussão que Taylor (1994) empreende sobre as políticas multiculturais desenvolvidas, especialmente no Canadá, mostra como o autor articula a noção de identidade, longamente desenvolvida no livro *As Fontes do Self* (1997), com a questão do reconhecimento. Para o autor, a articulação dialógica, processo através do qual definimos nossa identidade em relação ao “outro significante” trabalhado por Mead, deixa à mostra tanto a constituição da identidade individual, quanto a maneira como ele espera ser ou é reconhecido pelo parceiro de interação. “Minha própria identidade depende fundamentalmente da relação dialógica com os outros” (Taylor, 1994, p. 34, *tradução própria*)<sup>53</sup>. Assim, a lógica que está por trás da idéia de reconhecimento atua em dois sentidos que, por vezes, podem ser percebidos de forma contraditória, a esfera íntima ou privada e a pública.

O que o autor traz de mais importante para a discussão aqui empreendida é que o debate em torno da temática do reconhecimento e do multiculturalismo, quando atinge a esfera pública, invariavelmente acaba tocando na dimensão jurídica que fornece o horizonte através do qual as diversas noções de bem podem ser almejadas socialmente. O cerne da questão, para Taylor (1994, 1997), pode ser formulado através da dúvida

<sup>53</sup> “My own identity crucially depends on my dialogical relations with others”.

dirigida ao liberalismo jurídico sobre se ele está apto a abarcar a diversidade das noções de bem que orientam a organização social. A universalização da idéia de que todos os seres humanos são objeto de direitos demarcou o campo para que as disputas em torno do que deve organizar as relações sociais sejam pensadas, pois, segundo o próprio Taylor,

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

A quinta-essência da questão residiria, portanto, não no questionamento dos procedimentos estabelecidos pela forma *procedural* de conceber o sistema de atribuição de direitos, mas, antes de tudo, nos padrões que possibilitam mensurar o que existe na integridade das culturas diferenciadas sobre o que é “a boa vida” para as mesmas. A questão da neutralidade procedimental propagada pela ideologia liberal agora pode ser questionada à luz das diversas situações de desrespeito (ou ausência de dignidade, em termos taylorianos) que grupos, cuja especificidade não foi reconhecida pelo sistema legal, experimentaram.

O posicionamento de Taylor em relação ao que poderia ser “o fim” do liberalismo jurídico é bem trágico. Embora não seja a questão de assumir algum posicionamento favorável ou contrário à visão do autor sobre o que as lutas por reconhecimento poderiam estar impondo ao liberalismo, é interessante para os propósitos analíticos deste trabalho que tal perspectiva seja clarificada. Como a passagem seguinte demonstra, Taylor é muito claro ao dizer quais são os impactos que tais movimentos podem alcançar nas sociedades contemporâneas.

Indiscutivelmente, porém, mais e mais sociedades hoje estão preparando-se para ser multiculturais, no sentido de incluírem mais do que uma comunidade cultural que quer sobreviver. A rigidez do liberalismo procedimental pode rapidamente tornar-se impraticável no mundo de amanhã (TAYLOR, 1994, p. 61, *tradução própria*)<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> “Indisputably, though, more and more societies today are turning out to be multicultural, in the sense of including more than one cultural community that wants to survive. The rigidities of procedural liberalism may rapidly become impractical in tomorrow’s world”.



A discussão empreendida anteriormente sobre o mapa moral da modernidade ganha uma inflexão empírica nessa temática discutida claramente pelo autor. Assim, o que está em jogo na disputa para uma redefinição do respeito que é atribuído aos diferentes grupos que estão em interação social não é operado mais somente no plano privado, onde as privações e depreciações dos que não compartilham do sentido hegemônico do que está por trás da organização social são sentidas individual e coletivamente pelos grupos marginalizados. Aqui, a disputa é transferida para o plano público e moral, atingindo, portanto, pretensões universalizantes. Pois, o que deve “reger” o funcionamento do processo de socialização não é mais unívoco e guiado somente por uma concepção de bem e é justamente nesse aspecto que reside o não-particularismo da proposta de atribuição de direitos coletivos a grupos específicos. As diversas noções, nesse quadro de quebra das configurações, agora têm abertura para entrar em choque.

Nossa crítica à proposta tayloriana reside, sobretudo, em um aspecto. Acreditamos que os processos reformistas colocados em curso no final do século XX, na América Latina, demonstram que não é o fim do liberalismo jurídico que está em jogo. As inovações observadas no subcontinente demonstram que existe uma espécie de acordo sobre alguns princípios liberais de organização dos estados que não são negados e que devem ser assegurados. Esse argumento se aplica até ao caso Boliviano, pois os princípios liberais básicos de organização do Estado foram mantidos até no movimento “refundador” operado recentemente (MOTA, 2009). Ao contrário, acreditamos que as reformas constitucionais processadas na América Latina, justamente por não questionarem de maneira vital a estrutura liberal, na realidade, demonstram a capacidade dessa proposta de organização social moderna seguir vigente nas sociedades. Até quando, não é questão que pretendemos responder.

#### **4.3. Nancy Fraser e a perspectiva bidimensional do reconhecimento**

Nancy Fraser (2003) travou um debate com Axel Honneth que ajudou a clarificar muitos pontos que até então estavam obscuros sobre o verdadeiro impacto, tanto teórico quanto prático, que uma política de reconhecimento deveria lograr e sobre quais bases filosóficas tais idéias deveriam ser formuladas. No plano do impacto, o principal argumento que Fraser defende é que não deve existir um descolamento entre

as lutas por reconhecimento e as lutas por redistribuição. “(...) a tarefa é inventar uma concepção bidimensional de justiça que possa acomodar as demandas defensáveis por igualdade social e as demandas defensáveis por reconhecimento da diferença” (FRASER, 2003, p. 9, *tradução própria*)<sup>55</sup>.

No plano filosófico analítico, Nancy Fraser (2001) acredita que deva ser processado um distanciamento da ética para que se possa construir um sistema moral compreensivo no qual a teoria do reconhecimento ganhe espaço. Segundo a autora, as principais falhas das teorias honnethiana e tayloriana consistem, justamente, em não proceder de forma positiva a essas duas questões que ela traz para o debate.

Para construir um sistema que abarque de maneira satisfatória a perspectiva bidimensional neste momento da nossa história, que Fraser chama de “era pós-socialista”, marcado por extrema complexidade social, que coloca novos dilemas que cercam a questão da justiça, a autora constrói um sistema denominado de “modelo de status”. Neste modelo, o que está em jogo não são as formas de reconhecimento das identidades individuais, porém, ao contrário, o que coloca os grupos enquanto parceiros que deveriam gozar de um mesmo ponto de partida para garantir uma interação social mais equânime. Pois, para a autora, na era pós-socialista o que marca o novo quadro nos quais as desigualdades sociais são experimentadas é a prevalência da dominação cultural em detrimento da exploração (FRASER, 1997).

Na construção da teoria do reconhecimento da autora, o conceito de paridade participativa ganha proeminência, pois, “no modelo de status, o não reconhecimento aparece quando as instituições estruturam a interação de acordo com normas culturais que impedem a paridade da participação” (FRASER, 2001, p. 5). A prerrogativa institucional e cultural de participar como os demais da vida social é o que está em jogo quando tratamos da questão do reconhecimento na perspectiva de Fraser. Aspecto que, como Avritzer (2007) ressalta, seria uma das marcas que a diferencia marcadamente de Axel Honneth e Charles Taylor.

---

<sup>55</sup> “Theoretically, the task is to devise a two-dimensional conception of justice that can accommodate both defensible claims for social equality and defensible claims for the recognition of difference”.

#### 4.3.1. Reconhecimento e democracia: a perspectiva bidimensional de Nancy Fraser aplicada aos casos estudados

Embora as duas perspectivas (reconhecimento e redistribuição) tenham que ser pensadas em conjunto – como, inclusive, vimos nos três casos estudados, mas especialmente na discussão sobre a Bolívia e o Chile – enquanto mecanismos eficazes de redução das desigualdades entre grupos privilegiados historicamente de forma distinta, redistribuição e reconhecimento servem para tratar de injustiças que ocorrem em campos diferenciados, respectivamente, na estrutura econômica e no status social (FRASER, 1997). Para a autora, várias demandas de movimentos sociais distintos, que experimentaram situações de injustiça também de tipos diferenciados, não poderiam ser enquadradas em nenhum dos extremos de uma linha que divide entre dois pontos injustiças cometidas nos campos econômico e cultural.

Grupos subordinados bidimensionalmente sofrem tanto por má-distribuição, quanto por mal-reconhecimento de forma que nenhuma destas injustiças são efeitos indiretos da outra, mas as duas são primárias e co-originais. Neste caso, por conseguinte, nem políticas de redistribuição isoladamente, nem políticas de reconhecimento isoladamente, serão suficientes. (FRASER, 2003, p. 19, *tradução própria*)<sup>56</sup>.

Como indicamos ao tratar das lutas por reconhecimento, posse e uso dos recursos naturais dos povos originários, tanto do Chile, quanto da Bolívia, essa colocação parece se aplicar muito. Pensamos que, na Bolívia, a primeira tentativa de reforma agrária que levaria a uma restituição de terras importante para os grupos aymara fracassou, justamente, por não aliar a questão da importância simbólica da terra para essas populações à política. Talvez, caso os dois elementos tivessem sido pensados em conjunto, a política teria alcançado um maior sucesso.

No caso do Chile, a aprovação da lei indígena de 1993 causou maior impacto por não colocar devidamente em jogo a questão da restituição de terras usurpadas, principalmente porque elas se encontram em áreas com grande potencial econômico, principalmente os ligados à exploração madeireira e hidroelétrica. Após todo o processo de criminalização dos movimentos dos mapuche, que lutavam contra as empresas que

---

<sup>56</sup> “Two-dimensionally subordinated groups suffer both maldistribution and misrecognition in forms where neither of these injustices is an indirect effect of the other, but where both are primary and co-original. In their case, accordingly, neither a politics of redistribution alone nor a politics of recognition alone will suffice”.

tentavam explorar os recursos na região desconsiderando as principais diretrizes internacionais sobre a exploração de recursos naturais em área indígena, percebemos que os grupos mapuches começaram a travar a luta pela terra nos dois planos, o simbólico e o econômico. Atualmente, observamos que, assim como ocorreu na Bolívia no princípio da década de 1980, os mapuches perceberam a necessidade de trabalhar com as duas demandas em conjunto. Sem a junção dos dois elementos que completam de forma satisfatória uma verdadeira política de reconhecimento social, os movimentos acabariam chegando a um ponto onde não conseguiriam justificar, perante toda a sociedade nacional, suas lutas.

No caso dos afro-uruguaios, não ocorreu nada semelhante ao que, por exemplo, foi legislado em benefício dos quilombolas no Brasil, que, com a Reforma Constitucional de 1988, possuem o mecanismo legal que pode ser acionado pelas comunidades que almejam conquistar a posse coletiva de suas terras. No Uruguai, o movimento negro tem colocado em pauta, atualmente, a necessidade de se construir uma legislação que, primeiramente, reconheça a existência do racismo no país para que um novo movimento em prol do reconhecimento nessa perspectiva bidimensional seja colocado em curso. Nesse país, ao contrário do que ocorreu no Chile e na Bolívia, a estratégia da invisibilidade da questão negra e desconsideração política das especificidades do grupo fizeram com que a luta ainda se mantenha no plano da construção social do problema antes de exigir que mecanismos específicos sejam colocados em curso para solucioná-lo.

Voltando às proposições teóricas de Fraser, a autora não foge à discussão moral e ética que vinha imperando nas análises sobre o reconhecimento. Igualmente, a especificidade da autora reside no fato de que a perspectiva bidimensional é enquadrada nessa discussão. Como colocado, Fraser (1997) assume que as questões que cercam a temática da justiça hoje em dia devem ser submetidas tanto à dimensão do reconhecimento quanto à da redistribuição. Ao contrário das análises de Honneth e Taylor<sup>57</sup>, Fraser propõe que se abandone a noção de ética para construir um campo no qual a perspectiva bidimensional proposta possa realmente lograr resultados

---

<sup>57</sup> Estou correndo o perigo de ser injusta com Honneth neste ponto, pois, como não é o objetivo deste trabalho tratar especificamente do debate que ele travou com Fraser, não vejo como sendo central retomar a defesa que ele faz diante das críticas da autora. Porém, para deixar o leitor minimamente situado nesta discussão, é interessante ressaltar que Honneth diz que não excluiu a perspectiva econômica. Para ele, a redistribuição deve ser vista como pertencente à dimensão do reconhecimento. Nas palavras do autor: “*Contra* her proposal that the normative objectives of critical social theory now be conceived as the product of a synthesis of ‘material’ and ‘cultural’ considerations of justice, I am convinced that the terms of recognition must represent the unified framework for such a project” (HONNETH, 2003b, p. 113).

satisfatórios nas sociedades contemporâneas. Para a autora, é necessário dilatar a noção de justiça para que ela possa acomodar as reivindicações dos grupos subalternizados sem que, para isso, seja necessário recorrer às proclamações de “boa vida”. Assim, como ela mesma autodenomina, a perspectiva bidimensional fraseriana seria deontológica, ou seja, seria uma teoria moral que rejeita qualquer apelo à consciência (FRASER, 2001).

Desse modo, Fraser (2003) acredita que o reconhecimento deve ser tomado como um assunto, essencialmente, da justiça e não uma questão de auto-realização pessoal - crítica que, novamente, a autora dirige tanto a Honneth quanto a Taylor. Para a concretização de tal argumento, a autora diz que é necessário tratar o reconhecimento como um assunto de *status* sociais diferenciados que conseguiram institucionalizar um sistema de exclusão de determinados subgrupos. Nas palavras da autora,

Ver o reconhecimento como uma questão de justiça é tratar esse tema como um assunto de status social. Isto significa examinar os padrões institucionalizados dos valores culturais pelos seus efeitos nos parceiros relativos dos atores sociais. Se e quando esses padrões constituem os atores como parceiros, capazes de participar de forma paritária com os outros da vida social, nós podemos falar de reconhecimento recíproco e de igualdade social. Quando, ao contrário, padrões valorativos culturais institucionalizados constituem alguns atores como inferiores, excluídos inteiramente ou simplesmente invisíveis (...) nós podemos falar do não-reconhecimento e status subordinado (FRASER, 2003, p. 29, *tradução própria*)<sup>58</sup>.

O não reconhecimento pode ser percebido no momento em que as instituições passam a estruturar suas ações através de normas explícitas ou implícitas que impeçam a “paridade participativa” entre todos os interessados (Fraser, 2001). O efeito direto de tais padrões institucionalizados de inferiorização social de grupos subordinados pode ser percebido através da incapacidade de todos participarem da vida pública de forma equânime. A perspectiva moral que Fraser pretende inaugurar, dentro do modelo de *status*, procura contribuir para uma elucidação deste e outros pontos que ficaram débeis nas teorias contemporâneas do reconhecimento mais centradas no *self*.

---

<sup>58</sup> “To view recognition as a matter of justice is to treat it as an issue of social status. This means examining institutionalized patterns of cultural value for their effects on the *relative standing* of social actors. If and when such patterns constitute actors as *peers*, capable of participating on a par with one another in social life, then we can speak of *reciprocal recognition* and *status equality*. When, in contrast, institutionalized patterns of cultural value constitute some actors as inferior, excluded, wholly other, or simply invisible (...) then we should speak of *misrecognition* and *status subordination*”.

A principal vantagem do modelo que a autora propõe seria, segundo sua própria concepção, situar o debate sobre o reconhecimento dentro do quadro da complexidade social moderna, de maneira não simplista e de maneira que ele não seja reduzido somente à dimensão individual. “Conceber o não-reconhecimento como um *status* subordinado, é localizar o que está errado nas relações sociais, não na psicologia individual ou interpessoal” (FRASER, 2003, p. 31, *tradução própria*)<sup>59</sup>. Assim, para a autora, tratar a perspectiva bidimensional do ponto de vista moral possibilita pensar os problemas que estão inexoravelmente atrelados dentro de um mesmo campo normativo.

Outra análise que partilha da mesma perspectiva analítica que Fraser, porém que reflete diretamente sobre casos de reconhecimento e multiculturalismo ocorridos na América do Sul, é apresentada no livro organizado por Boaventura de Sousa Santos, “Reconhecer para Libertar”. Os vários artigos contidos neste volume guardam uma estreita preocupação com as questões colocadas por Fraser. Para Santos e Nunes (2003), pensar em possibilidades concretas de emancipação social via o reconhecimento de práticas culturais que não se enquadram no modelo hegemônico de conceber os indivíduos, demanda proceder à análise bidimensional que Fraser propõe. Segundo eles: “A cultura será, assim, encarada não como uma esfera num conjunto de esferas e práticas diferenciadas, mas como um terreno em que a política, a cultura e o econômico formam uma dinâmica inseparável” (p. 35).

As propostas de Fraser, adensadas pelas colocações de Santos e Nunes (2003) brevemente apontadas, foram fundamentais para tornar mais complexa a questão do reconhecimento de grupos historicamente subjugados na sociedade contemporânea. Como veremos a seguir, embora a análise de Fraser seja incompleta em alguns pontos, e criticável em outros, suas proposições ajudam muito a pensar o que tem ocorrido na prática com os grupos analisados nesta dissertação.

#### 4.4. Aproximações, Distanciamentos e Críticas

A despeito das demarcações que os autores têm travado nesse campo de discussão, brevemente apresentadas neste capítulo, pensamos que, para compreender as questões que cercam a temática do reconhecimento de grupos historicamente excluídos

---

<sup>59</sup> “Conceiving misrecognition as status subordinations, it locates the wrong in social relations, not in individual or interpersonal psychology”.

na América Latina, é preciso proceder a uma releitura construtiva desse debate, aproveitando os aspectos que julgamos acertados para pensar nos casos estudados e tentando refletir criticamente sobre os outros. As discussões precedentes foram realizadas no intuito de mapear os principais pontos do debate e para analisar se a teoria do reconhecimento realmente se mostra apta a ajudar a esclarecer os fenômenos latino-americanos tratados nesta dissertação. Nesse momento, precisamos dar um passo adiante que consiste em encontrar uma síntese do debate teórico que nos possibilite refletir sobre os dilemas que os movimentos sociais analisados têm encontrado cotidianamente para processar as mudanças rumo, entre outras coisas, a uma ampliação da justiça, que segundo Rawls (2002), está no cerne da estrutura básica das sociedades.

Independentemente das diferenças existentes entre os três principais autores analisados, Honneth, Taylor e Fraser, sobretudo no que se refere ao desenvolvimento da estrutura das relações de reconhecimento, existe um ponto de aproximação entre eles, que, de antemão, demonstra a relevância de trabalharmos com esses autores hoje para pensar nas lutas processadas na América Latina. Acreditamos que os três estariam de acordo com o enquadramento de suas propostas na seguinte colocação:

(...) interessam-lhe(s) aqueles conflitos que se originam de uma experiência de desrespeito social, de um ataque à identidade pessoal ou coletiva, capaz de suscitar uma ação que busque restaurar relações de reconhecimento mútuo ou justamente desenvolvê-las num nível evolutivo superior (NOBRE, 2003, p.18).

A nosso ver, embora Honneth, Taylor e Fraser apresentem divergências que não podem ser ignoradas, a preocupação comum com a questão da superação do *status quo* é algo que os aproxima. Obviamente, que essa superação é dada em diferentes níveis e alcança impactos muito variantes. Assim, a despeito de qualquer crítica desenvolvida a seguir ou já apresentada anteriormente, acreditamos que esses autores contribuíram muito para que a ciência social voltasse a se preocupar com a questão da mudança social e do conflito enquanto elemento fundamental para compreender alguns fenômenos que acontecem nas sociedades contemporâneas.

A grande contribuição do teórico da Escola de Frankfurt, Axel Honneth, consiste na retomada que ele traz para a discussão da teoria do reconhecimento de um aspecto que o jovem Hegel deixou de observar, qual seja: que a reconstrução do quadro social sobre o qual as lutas por reconhecimento são motivadas depende visceralmente da tarefa de pensar nas diversas situações de desrespeito às quais os grupos subjugados foram

levados. Sua idéia de que a experiência do desrespeito contém em si um potencial motivador para a superação das formas de relações subjugadoras estabelecidas é de suma importância para este debate. Ademais, da sua importante delimitação do que poderia constituir como a principal tarefa de uma filosofia social, a saber, as situações de desordem, conflito, ou, para usar um termo mais preciso, das “patologias sociais” (HONNETH, 2007a).

Aspecto que, em menor medida, também é ressaltado na obra de Taylor. Um dos pontos fundamentais de aproximação entre esses dois autores é que ambos constroem teorias de amplo alcance social, tanto em seu conteúdo de reconstrução histórica quanto em termos de proposições sobre a situação atual. Acreditamos que o principal distanciamento entre eles diz respeito à importância atribuída à dimensão da ética e sobre quais impactos efetivos uma política do reconhecimento deveria atingir. A moralidade é discutida, em Taylor ao contrário de Honneth, em um sentido mais amplo que, inclusive, não separa o conteúdo moral do conteúdo ético.

A separação entre Fraser e Honneth/Taylor é muito nítida em relação a esse ponto. Fraser argumenta fortemente contra o possível retorno à ética para dar conta da nova ampliação da concepção de justiça que a teoria do reconhecimento traz consigo. A autora considera que tal aproximação só ajudaria a separar ainda mais as esferas que ela pensa de maneira conjunta, qual seja, redistribuição e reconhecimento. A primeira pertenceria ao domínio da moralidade (Kant) e a segunda ao sistema da eticidade (Hegel). Segundo ela,

Contra as suposições usuais, eu argumentarei que é possível integrar redistribuição e reconhecimento sem sucumbir à esquizofrenia. A minha estratégia implicará construir a política do reconhecimento de uma forma que ela não seja vinculada prematuramente à ética. Ao invés, eu tratarei as reivindicações por reconhecimento como reivindicações por justiça dentro de uma noção ampla. (FRASER, 2001, s/p).

Excluído: .

Honneth acredita que seria impossível sustentar no plano argumentativo a política do reconhecimento sem reatualizarmos o sistema hegeliano da eticidade. Embora, como colocamos ao examinar a sua contribuição, Honneth faça a ressalva em relação aos limites éticos que devem ser impostos no que ele chama de “sociedades verdadeiramente democráticas”.



A grande separação entre os autores consiste, sobretudo, em um ponto que discutimos brevemente neste capítulo. Honneth foca na questão do reconhecimento de maneira não dual e filosoficamente mais sistêmica. Ele não atribui tanta importância a bidimensionalidade das políticas de reconhecimento, pois, para Honneth, assim como as questões que cercam a redistribuição fazem parte das políticas de reconhecimento, a sua concepção de justiça, ancorada na *filosofia do direito* de Hegel, deve partir da dimensão ética para que a dimensão moral seja sustentada, sem precisar trabalhar de maneira dual com os termos. Para que o desiderato da política do reconhecimento seja cumprido em sociedades complexas é imprescindível que as concepções de bem sejam retomadas.

Gostaria de demonstrar que sem antecipar uma concepção de boa vida é impossível criticar adequadamente qualquer injustiça contemporânea que ela (Fraser) tenta conceber dentro do modelo marxista, e eu nos termos de uma teoria do reconhecimento (Honneth, 2003b, p. 114, *tradução própria*)<sup>60</sup>.

Fraser, além de discordar dessa proposição de Honneth, dirige-lhe outra crítica que acaba atingindo a própria estrutura de seu argumento. Para Fraser,

O modelo da identidade é profundamente problemático. Entendendo o não reconhecimento como um dano à identidade, ele enfatiza a estrutura psíquica em detrimento das instituições sociais e da interação social. Assim, ele arrisca substituir a mudança social por formas intrusas de engenharia da consciência (2001, p. 4).

Embora também tenhamos feito críticas às proposições de Honneth e Taylor, de acordo com o desenvolvimento da perspectiva da socialização honnethiana e da construção social da identidade moderna tayloriana, parece claro que a crítica de Fraser supracitada carece de uma leitura aprofundada da proposta dos dois autores. Tanto Taylor quanto Honneth estão completamente voltados para a construção do mapa moral no qual as sociedades modernas se desenvolveram. Eles reconstruem o pano de fundo sócio-cultural no qual as identidades negadas foram sendo construídas na modernidade. Pensar que qualquer necessidade de colocação das concepções de “boa vida” no espaço

---

<sup>60</sup> “I would like to demonstrate that without anticipating a conception of the good life, it is impossible to adequately criticize any of the contemporary injustices she tries to conceive in Marxist fashion, and I in terms of a theory of recognition”.

público, invariavelmente, torna o debate insustentável é negar a própria afirmação cultural que deve vir à tona no debate sobre o reconhecimento.

Algumas outras colocações breves precisam ser feitas para não correr o risco de tomar as críticas que Fraser dirige a Honneth e Taylor como sendo isentas de problemas. Primeiramente, falar da complexidade de um fenômeno não auxilia muito para sua compreensão. Podemos até começar um argumento analítico partindo desta complexidade, mas o número de condicionamentos que estão cercado o problema deve ser delimitado. Constatar que Honneth trata o problema do reconhecimento de forma simplista ao localizá-lo somente no plano individual, como Fraser (2003) o fez, não é resolvido somente com a passagem do problema para o campo das relações sociais.

Inclusive, do ponto de vista teórico, talvez Honneth tenha contribuído mais para o debate sobre o reconhecimento ao colocar claramente quais estruturas psíquicas do indivíduo são atingidas nas situações de desrespeito experimentadas, do que a própria Fraser ao trazer o debate para a arena democrática, adicionando novas variáveis que condicionam a forma como o fenômeno assume, sem refletir adequadamente sobre elas.

Ademais, tomando os casos analisados nesta dissertação, Fraser (1997) diz que na era pós-socialista o que marca o novo quadro onde as desigualdades sociais são experimentadas é a prevalência da dominação cultural em detrimento da exploração. Porém, como o caso latino-americano demonstra, mesmo antes do aparecimento do socialismo enquanto um fenômeno social, a principal arma de subjugação, primeiramente dos europeus, depois da elite *criolla* local, foi a dominação cultural e não econômica (WEINBER & DAMAS, 2006). Por esses motivos, a grande contribuição da autora deva ser localizada no plano mais prático da discussão. A reconstituição de um pouco da história dos grupos analisados nesta dissertação reforçou esta idéia.

As teorias dos autores se complementam em alguns sentidos bem nítidos. Um deles diz respeito à máxima *tayloriana* de que a pressão dos grupos sociais que estamos analisando só será bem sucedida se os grupos conseguirem fazer de seus reclamos algo presente no espaço público. Para isso, fica nítida a importância da idéia de paridade participativa colocada por Fraser. Enquanto nossas instituições continuarem opondo limites à participação equitativa de todos os indivíduos, a execução efetiva de uma política de reconhecimento não será possível.

Outro conjunto de respostas oferecidas pelos autores também merece destaque. A questão de que as limitações do liberalismo jurídico poderiam ou não levar ao seu próprio fim pode ser resumido da seguinte forma. Taylor, como discutimos no momento

oportuno, possui um posicionamento bem trágico em relação ao que seria o fim do liberalismo jurídico, que não conseguiria manter-se sólido diante das transformações contemporâneas. A análise de Nancy Fraser, de forma indireta, aponta para um caminho semelhante ao que acreditamos que está efetivamente acontecendo. A estrutura liberal, ao contrário de ruir, está se tornando cada vez mais adaptada às pressões multiculturais, sem que, para efetivar tal adaptação, tenha que abrir mão de suas principais marcas constitutivas. O único que parece não se posicionar diretamente sobre este ponto, pois esta nem é uma questão que caiba dentro do seu esquema, é Honneth.

Se possível for falar a partir da perspectiva dos grupos sociais discutidos nesta dissertação, pelo que foi pesquisado, acreditamos que tanto os mapuche, quechuas, aymaras, afro-descendentes uruguaios e outros grupos historicamente excluídos que hoje demandam tanto por reconhecimento, quanto por redistribuição, não só questionam o liberalismo jurídico, como têm o conhecimento de causa por terem vivido as mazelas causadas pela suposta idéia de neutralidade e universalismo que seriam próprios desse sistema.

Embora os principais autores que discutem a temática do reconhecimento contemporaneamente tenham trazido para o debate questões novas e essenciais, principalmente em torno dos três eixos abordados na parte final do capítulo anterior, acreditamos que eles deixaram de trabalhar com alguns pontos imprescindíveis para uma compreensão mais sistemática dos questionamentos colocados pelos grupos analisados nesta dissertação.

Axel Honneth e Nancy Fraser colocam o problema da luta por reconhecimento de grupos tradicionalmente excluídos e de sua relação com o sistema moral das sociedades modernas, porém eles não chegam a formular adequadamente uma teoria própria para pensar nos impactos da institucionalização desses conflitos. Charles Taylor propõe algumas questões nesse sentido, porém, assim como os outros dois autores, ele não chega a formular uma resposta sistemática para o problema. Embora não tenhamos fôlego para desenvolver todas as implicações que tais questionamentos conduzem neste trabalho<sup>61</sup>, observamos que, embora os teóricos do reconhecimento examinados

---

<sup>61</sup> Nesta dissertação, apresentamos a questão do impacto constitucional das lutas por reconhecimento analisadas, porém não chegaremos a formular respostas mais categóricas sobre este ponto. Acreditamos que tal questionamento coloca um problema de ordem teórica e prática (convivência entre direito individual e direito coletivo, por exemplo) que não pode ser respondido neste momento. Pretendemos dar continuidade à questão em um trabalho de pesquisa posterior.

discutam a importância da dimensão normativa do conflito, uma teorização mais densa deste ponto permanece em aberto.

*A passagem para a modernidade não é a da subjetividade para a objetividade, da ação centrada sobre si para a ação impessoal, técnica ou burocrática. Ela conduz, da adaptação ao mundo para a construção de mundos novos, da razão que descobre as idéias eternas para a ação que, racionalizando o mundo, liberta o sujeito e o recompõe.*

Touraine, 1994.

## **Conclusões**

### **Por uma compreensão ampla do ‘Constitucionalismo Multicultural’ Latino-Americano: Estado, Direito, Justiça, Modernidade e Reconhecimento**

Entre as questões que nos colocamos no início desta dissertação e que não encontramos uma resposta analítica clara nos autores que trabalhamos no capítulo anterior está a de saber por que o direito se tornou um campo privilegiado no qual as lutas analisadas, nas quais uma demanda por reconhecimento aparece em primeiro plano, processaram-se e porque elas se processaram nesse momento histórico específico. Taylor aponta para a proeminência do direito na modernidade, Honneth fala da importância da segunda etapa da luta por reconhecimento, a jurídica, como sendo algo imprescindível para sua teoria, e Fraser fala da importância de se assumir a questão do reconhecimento como um assunto essencialmente de justiça. Porém, acreditamos não poder encontrar em nenhum desses três autores respostas diretas para esse problema. Por tal motivo, iniciaremos este capítulo conclusivo ao trabalho tentando responder ou apontar alguns indícios que nos ajudam a refletir sobre esse aspecto buscando na sociologia que reflete sobre as transformações que foram sendo processadas na modernidade um meio de complementar essas ausências apontadas. Nesse percurso, ao tratar do tema da incorporação dos direitos coletivos indígenas e afro-descendentes, tendo a perspectiva histórica adotada no decorrer do trabalho, a emergência da discussão sobre multiculturalismo é visceral.

Bourdieu (2000) faz uma análise do campo jurídico que é baseada em questões internas ao campo e em sua relação com o jogo de forças mais amplo da sociedade. Para o autor, o campo jurídico está duplamente determinado, de um lado pelas obras que delimitam, em cada momento específico, o universo de opções justas e, por outro, pela disputa de competência entre os especialistas do campo. A lógica paradoxal do direito é

marcada, para Bourdieu, pela sua participação “(...) ao mesmo tempo da lógica positiva da ciência e da lógica normativa da moral, portanto, como podendo se impor universalmente ao reconhecimento por uma necessidade simultânea e ética” (2000, p. 213).

A divisão do trabalho jurídico entre aqueles que pensam e refletem diretamente sobre os textos canônicos e aqueles que aplicam as regras, expressa a luta simbólica interna ao campo. O efeito jurídico da regra, quer dizer, a sua significação real, determina-se na relação de força específica entre os profissionais do campo em questão, podendo pensar que essa relação tende a corresponder à relação de força entre os que estão sujeitos à jurisdição respectiva. Assim, saber quem participa desse campo é uma variável que não pode ser ignorada para pensar na própria forma como a luta simbólica se desenvolve dentro dele.

Cocarico Lucas (2006), ao estudar as lutas processadas na Bolívia, mostra que um dos fatores que mais contribuiu para que somente no final do século passado fosse efetivada alguma espécie de reconhecimento legal da especificidade das organizações indígenas no país foi a formação de intelectuais descendentes dos povos originários. Mesmo fator que Yashar (2005) aponta como fundamental para refletir sobre a emergência do multiculturalismo e a formação de lideranças indígenas no Peru, Bolívia e Equador no final do século XX. Para Cocarico Lucas (2006), esses intelectuais conseguiram tanto ajudar no processo de auto-valorização dos descendentes dos povos originários quanto fazer com que estas demandas fossem debatidas dentro das estruturas do Estado. Ademais, Yashar (2005) ressalta como a participação de importantes intelectuais/lideranças originárias dentro de organizações internacionais foi essencial para que a disseminação de diretrizes internacionais sobre o direitos de populações “tribais e indígenas” começasse a se espalhar pelo mundo.

Essa variável utilizada por Yashar (2005) e Cocarico Lucas (2006) para tratar das mudanças processadas nesses três países de maioria indígena na América Latina pode ser extrapolada para outras regiões do subcontinente ou, com segurança, ao menos para o Uruguai e o Chile, casos também estudados neste trabalho. Pois, partindo de elementos expostos na análise do direito de Bourdieu (2000), além de fornecer um referencial importante para analisar o problema dentro do campo jurídico, ajuda a pensar, inclusive, como essa questão da participação de intelectuais afro-descendentes e indígenas é uma forma de explicar a contemporaneidade do fenômeno. Aspecto esse que estamos seguros da aplicação em diversos outros contextos e regiões.

A dimensão da participação orgânica desses intelectuais orgânicos oferece subsídios para considerar tanto o processo pelo qual as lutas chegaram ao campo jurídico quanto como elas poderiam estar se processando dentro do campo. Bourdieu analisa a importância de outro ponto especialmente importante para pensar na centralidade que as lutas sobre os direitos assumiram contemporaneamente. Para ele,

A constituição do campo jurídico é um princípio de constituição da realidade. Entrar no jogo, conformar-se com o direito para resolver o conflito, é aceitar tacitamente a adoção de um modo de expressão e de discussão que implica a renúncia à violência física e às formas elementares da violência simbólica, como a injúria (BOURDIEU, 2000, p. 229).

Talvez por esse motivo apresentado por Bourdieu, ou seja, pela aceitação desse modo específico de resolução dos conflitos, o Estado compreendido de maneira ampla e seu ordenamento constitucional não sejam totalmente questionados. Seria interessante, nesse sentido, um trabalho comparativo com o Peru, país no qual observamos a emergência de movimentos sociais demandantes de reformas multiculturais, porém a mistura de movimentos sociais pacíficos com lutas armadas, acabou criando uma situação diferenciada no país. Talvez, por tal motivo, o que observamos ocorrer no Peru contemporaneamente seja distinto do que ocorre em outros países do altiplano andino. Pois, entrar nesse jogo, com essa posição tomada no princípio, abandono do confronto físico direto ou formas de guerra civil, mesmo que de maneira não intencional, implicou na adoção de um tipo específico de resolução do conflito social. Porém, ainda nos falta entender melhor como o direito foi se tornando esse campo onde as lutas sociais aparecem e são, de alguma forma, sintetizadas.

### **II.I. Direito e Modernidade: a complexificação social crescente e o surgimento do multiculturalismo**

A forma mais estabelecida de refletir sobre a questão da justiça e sua efetivação constitucional na estrutura do direito na modernidade é partindo do neo-contratualismo rawlsiano, observando a vantagem de pensar a “justiça como equidade” em contraposição às visões utilitaristas e intuicionistas deste campo. Embora concebamos as vantagens do modelo hipotético contratual de Rawls (2002), principalmente em

relação ao utilitarismo jurídico clássico, existem limitações perceptíveis para trabalhar com essa construção levando em consideração a forma como ocorreu a formação dos estados nacionais latino-americanos, discutida brevemente no decorrer da exposição de cada um dos casos estudados. Como Souza Filho (2003) adverte,

(...) às pessoas – indivíduos titulares de direitos – corresponde uma coisa, o bem jurídico protegido. A legitimidade desta relação se dá por meio de um contrato – acordo entre duas pessoas. É evidente que este esquema jurídico não poderia servir aos povos indígenas da América Latina, porque, mesmo que considerasse cada povo uma individualidade de direito, os bens protegidos (os bens que os povos precisam proteger) e sua legitimidade não têm nenhuma relação com a disponibilidade individual e com origem contratual” (pp. 73-74).

Por tal motivo, não achamos viável trabalhar com este modelo neo-contratual de tratar do tema e por acreditar que, dadas as especificidades da América Latina, tal tarefa seria extremamente infrutífera. Preferimos adotar uma perspectiva histórica e empírica que levasse em consideração a forma como determinadas situações de subjugação foram sendo gestadas na região.

Como já pontuamos, para Taylor (1997) o que há de mais específico na modernidade seria que nesse momento, mais do que em qualquer outro, o princípio da atribuição do respeito aos seres humanos adquiriu um destaque no campo do direito que não encontra precedente na história. Essa proeminência do campo do direito apontada por Taylor é complementada pela tese apresentada por Domingues (2002), que coloca o direito e a justiça como elementos centrais para pensar um dos pilares do imaginário e das instituições modernas.

Não é de forma arbitrária que, na tese de Domingues (2002), o direito é desenvolvido no terreno da igualdade, mas sem perder de vista seu potencial emancipador. Porém, como observamos ao discutir os casos apresentados nesta dissertação, a parcela de liberdade que deveria ser lograda através desse projeto moral liberal de garantia de direitos iguais a todos os indivíduos ainda é algo que está por ser demonstrado. Pois, uma das críticas colocadas por Taylor (1997) e Julia Barragán (1995) ao paradigma moral predominante na modernidade sustenta que liberdade é um estado que demanda uma referência a uma forma de vida cultural que lhe dá conteúdo significativo. Se não quiser ser quimérica, ela deverá ser referenciada nesses termos.

Uma das questões que nos tomou durante a realização da pesquisa que subsidiou essa discussão foi a de saber, justamente, porque o direito se tornou um campo



privilegiado de luta, pois, como observamos, até mesmo no Uruguai, onde não existiu a incorporação de direitos coletivos semelhantes aos observados nos outros dois casos, essa é uma das pautas fortemente presente nas lutas que os afro-uruguayos empreendem atualmente. Uma das chaves para pensar essa proeminência é tentar entender um pouco melhor sobre como a estrutura do direito foi sendo trabalhada na modernidade. Desse modo, os casos de luta por reconhecimento analisados nesta dissertação podem ser pensados de maneira muito direta, à luz do que Domingues (2006; 2007a; 2007b; 2009) chama de “terceira fase da modernidade”. Porém, antes de entrar especificamente nos elementos que compõem esse novo quadro é necessário que, brevemente, apresentemos as características das duas fases anteriores.

Para Domingues (2007a), a primeira fase da modernidade, chamada de “liberal restrita”, que colocava o mercado enquanto lugar privilegiado para a manutenção da ordem social, foi quase tão pouco efetivada na América Latina, quanto o foi na Europa e nos Estados Unidos. Nas palavras do autor, a primeira fase da modernidade na América latina “foi ainda mais restrita, mas sua dinâmica implicava também a predominância do imaginário moderno, o desenvolvimento de instituições modernas e a incorporação mais ou menos ampla das massas àquele universo” (DOMINGUES, 2006, p. 373).

O grande diferencial que podemos observar nesse período, que fez com que no nosso subcontinente enfrentasse mais entrave para a efetivação dos ideais que marcaram o momento, foi a manutenção de um sistema oligárquico, aspectos que foram tratados em outros momentos deste trabalho, principalmente no capítulo dedicado à Bolívia, e que ajudam a pensar na própria análise dos casos descritos.

No princípio do século XX, com a exaustão do poder oligárquico, a emergência da idéia de que o Estado, assumindo nesse momento uma configuração menos personalista, deveria ser o agente privilegiado que zelaria pela manutenção da ordem social ganhou espaço, marcando o que seria, na concepção do autor, a segunda fase da modernidade, a “liberal organizada” (DOMINGUES, 2006). O que aproxima muito os dois períodos é a forte idéia de que para o desenvolvimento nacional era necessário ocorrer uma espécie de homogeneização social, aspecto esse que transpareceu em nosso exame dos três casos. Para Domingues (2009), o estado desenvolvimentista, que foi a configuração estatal mais recorrente encontrada no subcontinente, foi a “versão” latino-americana do estado de bem-estar e do keynesiano.

O autor, preocupado com a construção de uma teoria da modernidade que abarque e interrelacione o movimento que ocorreu no resto do mundo com o que se

passava na América Latina, coloca que a segunda fase implicou um adensamento do imaginário e instituições modernas no subcontinente (DOMINGUES, 2002). Essa forma apresentada pelo autor de “ler” a modernidade contemporânea latino-americana, que ressalta as características distintivas desse processo, mas sem perder de vista as relações que foram estabelecidas com a Europa e o resto do mundo, apresenta-se como uma alternativa crítica ao pós-colonialismo brevemente apresentado na introdução a esta dissertação.

Pois, o “pós-colonialismo” (QUIJANO, 1993; MIGNOLO, 2003), ao rejeitar a discussão sobre a modernidade por acreditar que ela é um mecanismo que exclui e subjuga, tanto epistemologicamente, quanto empiricamente, deixa parte do que ocorreu na América Latina desde seu contato com o ocidente acaba abandonando conceitos-chave que ajudam a esclarecer pontos obscuros de nossa história social. Embora saibamos da importância dessa vertente, principalmente por seu aspecto crítico, acreditamos que não precisamos rejeitar completamente as teorias sobre a modernidade para pensar nas questões aqui propostas<sup>62</sup>.

Voltando à tese de Domingues, outra característica importante dessa segunda fase, que começou no princípio do século XX e perdurou até meados dos anos 1970, foi a intensificação do movimento de trabalhadores que, na América Latina, foi incorporado e controlado pelo Estado. As crises dos governos militares instaurados na América Latina, alguns deles discutidos nesta dissertação, aliadas à adoção de políticas neoliberais abriram caminho para o que seria a terceira fase da modernidade. Esse período trouxe em um de seus vagões uma abertura até então não experimentada de possibilidade de manifestação e apresentação de demandas por parte de grupos que não encontravam espaços para se posicionar publicamente.

---

<sup>62</sup> Uma informação complementar:

Tive a oportunidade de discutir a questão em um encontro do CLACSO realizado em Bogotá em outubro de 2006. O professor Boaventura de Sousa Santos criticou a proposta de trabalho apresentada por ver que a teoria do reconhecimento e a concepção de modernidade levantada fazem parte deste bojo de discussão que não se aplicaria ao caso latino-americano. Ao contrário do que o professor Boaventura percebe, insisto nesta tese aqui apresentada. Não precisamos abandonar todo o conhecimento produzido sobre este período abstrato que ficou conhecido como modernidade para pensarmos no que ocorreu na América Latina, em oposição, vemos que tal separação, do ponto de vista epistemológico, reproduziria ainda mais o já forte processo de separação entre o que ocorre no centro e o que ocorre na periferia. Assim como Domingues coloca, uma boa possibilidade para pensar na interconexão deste movimento entre centro e periferia é o conceito de “desenvolvimento desigual e combinado” de Trotski (1932 *apud* DOMINGUES, 2006). Outra análise interessante que sustenta o argumento por nós defendido é oferecida por Souza (2000) sobre a seletividade do processo de modernização universal.

A esta altura as massas populares se libertaram definitivamente de formas de dominação pessoal, inclusive a mercê da consolidação neoliberal dos mercados de trabalho assalariado no campo, via o fortalecimento da agroindústria, e do corporativismo, desde fins dos anos 1970 (...). Elas passavam a desfrutar de um ambiente de liberdades políticas e sociais sem par até então no subcontinente, em que pese problemas de várias ordens para a consolidação de um amplo estado de direito. A crescente globalização econômica – neste momento capitaneada pela abertura dos mercados – e cultural – que disponibilizou imagens e identidades, intensificando a comunicação em todo o planeta –, é outro elemento a ser considerado nessa nova configuração social (DOMINGUES, 2007a, p. 22).

A complexificação das relações sociais, a fluidez com que os contextos específicos nos quais as identidades são formadas podem ser acionados, o novo papel que o Estado ocupa, e a forma como as regras que coordenam o funcionamento das sociedades se vêem impactadas por todo esse processo, poderiam estar compondo os elementos da construção de um quadro ímpar onde o sistema moral precisa recorrer a conteúdos éticos específicos para continuar exercendo o papel central que sempre ocupou nas sociedades modernas. Diferentemente das outras primeiras fases da modernidade – a “liberal restrita” e a “liberal organizada” – o que marca essa terceira fase

(...) são os processos de aumento da complexidade interna, combinados com pressões externas, que implicam em ambos os casos na perda da capacidade do Estado Nacional de gerar um tipo de coesão baseada no achatamento das diferenças e disparidades que no passado logrou homogeneizar em maior ou menor grau, em todo caso de modo mais profundo que no momento presente, embora não haja uma crise absolutamente geral do Estado e da identidade nacional nos países latino-americanos (DOMINGUES, 2007b, p. 376).

Embora essa teoria das fases da modernidade nos ajude a pensar no movimento mais geral que possibilita analisar alguns desenvolvimentos históricos estudados nos capítulos sobre os países, ela não trata especificamente da questão da incorporação das demandas dos grupos indígenas e de afro-descendentes nessa terceira fase da modernidade, principalmente no que se refere aos aspectos jurídicos da mesma. O autor trabalha com a questão da “re-etnização” e da “politização das identidades étnicas” (DOMINGUES, 2007b, pp. 177, 179), porém sua preocupação maior é com a teorização de um processo amplo que abarca o subcontinente em suas diversas relações com o que ocorre no restante do mundo.

Para chegar a algumas respostas, mesmo que provisórias, precisamos desenvolver neste momento um pouco mais alguns aspectos da discussão apresentada até aqui para conseguir compreender o que ocorre especificamente com os movimentos sociais latino-americanos organizados em torno das demandas por reconhecimento de suas especificidades e da tentativa de recuperação material de bens considerados historicamente importantes para os grupos. Que, para Stavenhagen (1997), girariam em torno de cinco eixos primordiais: (1) definição e status legal do grupo, que inclui questões práticas sobre como identificar (auto-identificar) os grupos indígenas; (2) o direito à posse de terras específicas; (3) a valorização da identidade cultural dos grupos; (4) a preservação da organização social e de costumes morais próprios; (5) e, também, direito à participação política.

Segundo Walsh (2002) podemos observar que em quase toda a América Latina o movimento em prol do reconhecimento das diferenças entre os grupos que compõem um mesmo Estado-nação ganhou legitimidade, justamente, em meados da década de 1970, momento em que se inicia o que Domingues chama de terceira fase da modernidade. Como colocamos na introdução ao trabalho, esse movimento, ao incidir sobre as estruturas constitucionais dos países, foi denominado por alguns autores de “constitucionalismo multicultural” (SIEDER, 2002; VAN COTT, 2002). Nesse processo, Walsh (2000; 2002) ressalta a importância que os movimentos sociais indígenas tiveram enquanto impulsionadores desse reparo legal. Inclusive, para a autora, a pauta da interculturalidade, que seria para ela mais efetiva que o multiculturalismo, como aqui exposta, é uma demanda, justamente, desses grupos indígenas mais do que de organizações internacionais (OIT, ONU, etc.) interessadas na temática que adensaram a luta. Para a autora,

Mientras que la *multi o pluriculturalidad* parte de la pluralidad étnico-cultural y el derecho a la diferencia y opera principalmente por el reconocimiento y la inclusión dentro de lo establecido, la interculturalidad, en la manera que se ha venido proponiéndola el movimiento indígena, se centra en la *transformación* – de la relación entre pueblos, nacionalidades y otros grupos culturales, pero también del Estado, de sus instituciones sociales, políticas, económicas y jurídicas y políticas públicas (WALSH, 2002, p. 02).

Embora em tais palavras a questão da proeminência do papel dos movimentos sociais indígenas – pois, nenhum desses autores trabalha com a questão dos afro-descendentes – apareça como sendo o preponderante para a análise do surgimento do

“constitucionalismo multicultural”, não existe uma resposta definitiva para esta questão. Por exemplo, Stavenhagen (1997) ao fazer um apanhado geral da questão indígena hoje na América Latina, privilegiando os aspectos organizativos dos movimentos sociais que surgiram nesse contexto e o surgimento da questão étnica atrelada a tais correntes, coloca explicitamente que não encontramos estudos sistemáticos que consigam comprovar de onde vem a principal força motriz desse processo. O autor assume a importância que as organizações indígenas assumiram nesse percurso, principalmente o caminho aberto pela “Federación de Shuar” – que só foi formalizada em 1988, mas cuja organização para defender o território de algumas comunidades que se situavam nas terras baixas amazônicas equatorianas data de meados da década de 1960 –, porém não chega a oferecer nenhuma teorização mais geral sobre o que está acontecendo em todo o subcontinente.

Para Stavenhagen (1997), os movimentos que questionam a incapacidade do modelo monista de Estado funcionar na América Latina partem, justamente, da constatação de que não seria possível preservar a identidade étnica dos descendentes dos povos originários latinos e, acrescentamos, dos africanos trazidos compulsoriamente enquanto escravos para esta parte, sem mudar a própria estrutura que consolida o modelo excludente de organização social. Os movimentos teriam que lutar contra todo o processo histórico trabalhado nesta dissertação que parte da constatação básica de que

Las raíces indígenas de América Latina fueron consideradas durante mucho tiempo como un lastre por las elites europeas, y las políticas indigenistas asimilacionistas de los gobiernos indicaban claramente que las culturas indígenas no tenían futuro en el Estado-nación moderno (STAVENHAGEN, 1997, p. 69).

Para Julia Barragán (1995), esse novo quadro coloca questões-chaves para examinar, sobretudo, a própria forma como foi pensado o campo do direito, enquanto um instrumento de regulação das relações sociais possíveis. Tal qual Taylor (1997) e Walsh (2002), Julia Barragán (1995) reflete sobre a possibilidade do direito abarcar a totalidade de sentidos existentes no mundo, questionando, assim, a forma canônica de se pensar a racionalidade jurídica. A autora que, mesmo sem almejar tal objetivo, acaba entrando em um dos debates mais caros à Fraser e Honneth, argumenta em prol da necessidade de reativar a discussão moral que rege a função integradora do direito. Para Julia Barragán, “admitir la necesidad de un espacio para la discusión moral, la cual tendrá como finalidad abrir un ámbito que haga posible el contacto crítico entre los

principios fundamentales que sostienen a las diversas racionalidades” (1995, p. 44) é a única forma capaz de garantir que o direito consiga integrar valores diversos sem impor um modo de vida considerado correto sobre os demais.

Julia Barragán (1995), aproximando-se de Honneth (2003), argumenta que os limites éticos devem ser impostos em sociedades que almejam a integração, mas não devem ser abandonados. Essa seria a única forma possível para que o direito, através de procedimentos determinados, consiga alcançar o critério da razoabilidade colocado por Rawls (2002), embora a autora não cite explicitamente este último autor. Assim como sugerimos no capítulo precedente, Julia Barragán (1995) aproxima ainda mais o agrupamento que efetuamos entre Honneth e Taylor no que se refere à existência de um padrão mínimo que deve ser garantido para que a comparação entre concepções morais distintas possam entrar em contado sem que, para isso, padeçam de um relativismo onde qualquer coisa seria possível.

Na nossa concepção, falar de reconhecimento reativa uma idéia de reciprocidade que não pode ser subsumida a uma dimensão onde concepções morais distintas aparecem como sendo indiscutíveis. A regra a ser construída, segundo a autora, seria a da comparação que coloca em jogo a “diversidade de razões” em contraposição à idéia de uma “razão superior”. Para ela, esta idéia

(...) involucra la aceptación de que existen principios lógicos diferentes y mecanismos de derivación también particulares, sin que pueda predicarse de ninguno de ellos que sea plenamente irracional, lo que impide sostener de manera absoluta la superioridad de alguno. (...) Esta capacidad de ver en dos planos (el interior e el externo) los principios que configuran un universo simbólico que se comparte personalmente, inaugura una racionalidad de orden distinto, que permite la construcción de las categorías que harían posible la armonización de las llamadas racionalidades internas (JULIA BARRAGÁN, 1995, pp. 51-52).

Para além dessa tarefa propositiva de construção de um plano mais compreensivo do direito apresentado por Julia Barragán (1995), a idéia de que uma base comum e inquestionável permanece acesa nas demandas dos grupos analisados pode ser sentida no que se refere à própria permanência da organização estatal tal como ela foi desenvolvida na América Latina. Os fenômenos aqui analisados ganharam evidência há mais de dois séculos mas, fazendo uso das palavras de Tilly (1984), ainda pesam sobre nós como um pesadelo. Inclusive, como formar estados estáveis autônomos, mas que

prescindam da idéia de que a homogeneização social é fundamental para que isso ocorra.

## II.II Palavras Finais

Nesta dissertação vimos que as pressões multiculturais e as lutas por reconhecimento empreendidas na América Latina têm colocado em marcha um processo no qual os formatos constitucionais modernos estão tendo que passar por uma espécie de negociação para manterem-se em vigência e continuar desempenhando um papel preponderante. Os direitos coletivos reclamados pelos grupos analisados colocam, além da problemática econômica, a questão da dominação simbólica que reveste e impossibilita que até a mais básica igualdade de *status* reclamada por Marshall (1964) seja possível.

Acompanhando as demandas por multiculturalismo, interculturalidade e plurinacionalidade, no caso Boliviano, podemos ver, inegavelmente, uma tentativa de reposicionar econômica, política e socialmente grupos subjugados. Esses grupos buscam, ao menos no plano da justificação de suas demandas, uma reversão da hegemonia moral, ética e étnica da constituição das sociedades na qual se inserem.

E seria justamente por esse motivo que é importante deixar claro que o problema aqui trabalhado não compartilha da mesma visão que Mann (2006) sobre os principais desafios sociais e políticos observados na América Latina. Para ele,

O maior desafio, portanto, para os Estados latino-americanos permaneceu inalterado por duzentos anos, desde a independência. É como incorporar suas diversas populações a uma genuína cidadania nacional, que sustente Estados com infra-estruturas poderosas, que possam tornar-se plenamente democráticos. O maior obstáculo enfrentado pelo continente não é o conflito político entre diferentes etnias ou grupos religiosos que disputam a quem pertence o Estado. (...) na América Latina, existem conflitos étnicos apenas em algumas poucas áreas periféricas. Sem dúvida, o grau de desigualdade entre as classes gera muito dos principais problemas (*ibidem*, p. 190-191).

Obviamente, que não discordamos de que a amplitude dos conflitos étnicos ocorre com a mesma intensidade na América Latina como alhures. Muito menos da tese de que o Estado, como instituição, mantém-se central e de que o desafio é como tratar da questão da diversidade social. Contudo, ao contrário do que o autor supracitado nos

propõe, fechamos esta dissertação com a idéia de que, de acordo com o que estudado, os desafios políticos se alteraram.

As primeiras Cartas Magnas forjadas na América Latina estavam mais centradas na afirmação do próprio Estado do que na forma de garantir com que esse estivesse em sintonia com o objeto legislado, qual seja, a sociedade nacional também forjada no século XIX. Ao contrário desse impulso inicial, os processos reformistas do final do século XX e a incorporação dos direitos dos trabalhadores em meados do mesmo século trazem para a discussão uma nova compreensão da forma como as constituições devem ser percebidas. Nessa nova configuração, para além de garantir uma estrutura sólida para o funcionamento do próprio Estado, existe um movimento em prol da legitimidade do mesmo.

Se possível for apontar alguns eventos diretamente responsáveis por esse processo, podemos citar, além das pressões exógenas, como por exemplo, o Convênio nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) – que coloca as principais diretrizes do direito internacional sobre povos indígenas e tribais – os movimentos sociais indígenas e de afro-descendentes, que tiveram uma importância proeminente para que estas mudanças fossem colocadas em curso (SIEDER, 2002; YASHAR, 2005). E seria justamente essas demandas por reconhecimento – entendido aqui em sentido amplo, que engloba as dimensões, econômica, moral, ética e política – que determinados grupos empreendem contemporaneamente que fazem transparecer um quadro onde questões que não estavam postas de maneira tão marcante no século XIX ganham cada vez mais legitimidade.

Arriscando-me um pouco mais poderíamos pensar que o formato que o multiculturalismo e as políticas de reconhecimento assumiram na América Latina, embora ainda careçam de reajustes práticos que as tornariam mais efetivas, tem demonstrado que pode ser uma boa medida. Universalismo e particularismos razoavelmente equilibrados. Possibilidades distintas e projetos localizados de emancipação social, de pequenos grupos em relação a macro-agentes opressores, são construídos e demandam por uma reversão de uma situação de subjugação social imanente à modernidade e através das suas próprias instituições, como os Estados e o sistema de estruturação das normas que regem o seu funcionamento através do direito constitucional.

Até mesmo o mercado, como a abordagem bidimensional de Fraser pode indicar, permanece como sendo algo que, mais do que substituído, deve ser adaptado, se tornar



efetivamente disponível para todos os sujeitos (individual ou coletivamente). Talvez por tal motivo que não observamos, mesmo no caso boliviano que é um dos mais extremistas encontrados na América Latina, uma crítica mais geral à idéia de que o Estado de direito é importante e deve ser preservado, bem como ao mercado enquanto forma de exercício da solidariedade e de criação de redes sociais diversas.

Assim como Domingues (2007) coloca, para reforçar mais uma vez esse aspecto crucial, é importante ressaltar que os grupos analisados nesta dissertação não demandam uma transformação total do Estado e nem questionam incisivamente a sua importância nas sociedades contemporâneas. O que eles buscam seria que esse Estado mude a maneira de conceber as relações sociais e a temática da pluralidade. Que eles se tornem interculturais ou multiculturais no sentido de incluir mais de uma comunidade política que demanda por sobrevivência. Ou seja, que se torne verdadeiramente multicultural ao invés de “monocultural”, o que só seria possível através de mudanças nas formas de agir e de pensar suas instituições políticas. Assim, segundo Walsh (2002), como mencionamos brevemente acima, o que poderia ser percebido nas demandas que esses novos movimentos sociais põem em marcha é a busca de uma ‘unidade intercultural’, que cria pontes comunicativas para garantir que uma estrutura menos excludente seja vivida.

Em síntese, poderia dizer que o principal problema colocado por Sieder (2002), Walsh (2000, 2002), Julia Barragán (1995) e Stavenhagen (1997), entre outros que compõem a vertente multicultural latino-americana, refere-se à indagação sobre a possibilidade de conciliação não-excludente e não espúria entre grupos diferenciados que compõem um mesmo Estado. Ao contrário dos grupos que buscam pela promoção de políticas culturais – que, como apresentamos no princípio do trabalho, segundo Alvarez *et al.* (2000), diz respeito aos processos pelos quais determinadas práticas culturais tornam-se fator político -, os movimentos afro-descendentes e dos povos originários estudados demandam por uma transformação das instituições estatais que atenderia à mesma complexidade encontrada na sociedade (MOTA, 2007).

As hipóteses levantadas por Ribeiro (1988) sobre os tipos de dificuldade que os países encontrados em cada uma das distintas matrizes culturais existentes na América Latina enfrentariam em termos de assimilação ao modelo organizativo estatal desenvolvido na modernidade, discutidas no trabalho, mostrou-se mais viável em alguns casos do que em outros. Porém, também vimos que, apesar das diferentes histórias, existiu sempre uma dificuldade semelhante no que se refere à integração. Os afro-

uruguaios, apesar das diferentes formas de invisibilização da qual foram vítimas, tentaram ao longo de dois séculos se fazer presente e lograr resultados que diminuiriam os prejuízos sistematicamente experimentados pelos indivíduos que fazem parte deste grupo. Em termos dos resultados práticos, o que mais salta aos olhos ao analisarmos as lutas dos afro-descendentes é que eles, ao menos, conseguiram se fazer visíveis, depois das sistemáticas políticas de esquecimento das matrizes não-européias que compõem o país. Assim, pela própria dificuldade, inclusive em deixar de lado essa imagem de “povo transplantado”, a hipótese de Darcy de que os dilemas de assimilação nessas sociedades ocorreriam de maneira mais tranqüila não se mostrou muito fecunda.

Os mapuches, no Chile, nunca foram perfeitamente assimilados pelo Estado e “hibridizados” na sociedade chilena. Mostrando os limites concretos dessa idéia que, durante muito tempo, foi vista como a saída para o problema dos grupos subjugados na América Latina. Como vimos, a independência do Chile no século XIX inaugurou uma onda de expropriação sem precedentes até então. No decorrer dos dois últimos séculos, novas formas de subjugação foram praticadas contra os descendentes dos mapuches. Embora a principal hipótese de Darcy Ribeiro (1988) sobre os povos novos diga que a assimilação e a hibridização ocorreriam de forma relativamente tranqüila nos países que fazem parte deste grupo, não foi completamente isso que observamos no Chile. Atualmente, as lutas por redistribuição e reconhecimento, nesse caso, ainda se mantêm regionalizada. Embora, como os dados estatísticos tenham revelado, exista certa descentralização regional do grupo que saiu da região da Araucanía e se espalhou por outras regiões do Chile, o foco das lutas continua concentrado na região historicamente ocupada pelo grupo.

No caso dos povos originários da Bolívia é onde notamos um maior acerto em relação aos problemas de assimilação apontados por Darcy Ribeiro. Realmente, esse foi o caso onde as lutas por reconhecimento que assumiu, inclusive, um discurso baseado na necessidade de refundar o Estado para que suas demandas pudessem verdadeiramente ser atendidas. Embora, como colocamos anteriormente, até nesse caso, a permanência da organização liberal do Estado em detrimento de uma forma preponderantemente comunitária (SANTOS, 2007) faz com que o potencial prático deste discurso que se diz refundador possa ser criticado.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGÊNCIA BRASIL. Governo boliviano começa a divulgar o texto da nova Constituição. Ana Luiza Zenker. 14 de Janeiro de 2008.

AGOSTO, Patricia; BRIONES, Claudia. Luchas y resistencias Mapuche por los bienes de la naturaleza. In. CLACSO, *Revista del Observatorio Social de América Latina*, Año VIII, No. 22, Septiembre de 2007.

AGUILAR RIVERA, José Antonio. *En Pos de la Quimera: reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica e Centro de Investigación y Docencia Económica, 2000.

ALBARRACÍN, Waldo. Estado de los derechos indígenas en la legislación boliviana. In: *Foro Internacional Participación Indígena y Formas de Representación: hacia la Asamblea Constituyente* – La Paz, 29 al 31 de Marzo de 2004. La Paz: Memoria, 2004.

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

ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino Americanos*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

ANDERSON, Benedict. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Editora Ática, 1989.

ARANTES, Paulo Eduardo. Vida e Obra, in: *Hegel*, Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

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

BARRAGÁN, Julia. Las Funciones del Derecho Frente a la Diversidad de Paisajes Culturales. In: *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*. No. 03, outubro de 1995, PP. 43-69.

BARRAGÁN, Rossana. Más allá de lo mestizo, más allá de lo aymara: organización y representaciones de clase y etnicidad en La Paz. *América Latina Hoy*, 43, pp. 107-130, 2006.

BENDIX, Reinhard. *Construção Nacional e Cidadania*. São Paulo: Ed. da USP, 1996.

BENGOA, José. *Historia de un Conflicto: el estado y los Mapuches en el siglo XX*. Santiago: Editorial Planeta Chileno, 1999.

\_\_\_\_\_. *Historia del Pueblo Mapuche: siglos XIX e XX*. 6ª. Ed. Santiago: LOM Ediciones, 2000.

BERTHIN SILES, Gerardo. Evolución de las Instituciones Estatales. In: PRUDENCIO, Fernando Campero (dir.). *Bolivia en el Siglo XX: la formación de la Bolivia Contemporánea*. La Paz: Havard Club de Bolivia, 1999.

BETHELL, Leslie. (org.) *História da América Latina: da independência até 1870*, Vol. III. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

BOMENY, Helena. *Darcy Ribeiro: sociologia de um indisciplinado*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

BONILLA, Heraclio. O Peru e a Bolívia: da independência à Guerra do Pacífico. In: BETHELL, Leslie (org.) *História da América Latina: da independência até 1870*, Vol. III. São Paulo: EdUSP, 2001.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. 3a. ed. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2000.

BRANT, Leonardo. *Políticas Culturais*. São Paulo: Manole, 2003.

BUCHELI, Marisa; CABELA, Wanda. *Encuesta Nacional de Hogares Ampliada 2006: perfil demográfico e socioeconómico de la población uruguia según ascendencia racial*. Montevideo: Instituto Nacional de Estadística, PNUD Uruguay, Fondo de Población de las Naciones Unidas, 2006.

BUENO, Rafael Loayza. *Halajtayata: etnicidad y racismo en Bolivia*. La Paz: Fundemos, 2004.

CALDERON GUTIÉRREZ, Fernando. Un Siglo de Luchas Sociales. In: PRUDENCIO, Fernando Campero (dir.). *Bolivia en el Siglo XX: la formación de la Bolivia Contemporánea*. La Paz: Havard Club de Bolivia, 1999.

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

CENSO 2002 CHILE. *Síntesis de Resultados*. Instituto Nacional de Estadísticas. Santiago de Chile, Março de 2003.

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

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

COLLIER, Simon. O Chile da Independência à Guerra do Pacífico. In: In: BETHELL, Leslie (org.) *História da América Latina: da independência até 1870*, Vol. III. São Paulo: EdUSP, 2001.

COMISIÓN CHILENA DE DERECHOS HUMANOS. *Pueblo, Tierra, Desarrollo: Conceptos fundamentales para una nueva ley indígena*. Santiago, 1992.

DANNEMANN, Manuel. *¿Qué es ser Mapuche Hoy en Chile?* Santiago: Editorial Universitaria, 2004.

DÁVALOS, Pablo. Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. In: DÁVALOS, Pablo (org.) *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Colección Grupos de Trabajo. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

DEL VALLE ROJAS, Carlos. Reconstrucción de la historia en el discurso jurídico mapuche, a propósito de una demanda de reivindicación territorial. *Lengua y Literatura Mapuche*, no. 8, 1998: 233 – 242.

DOMINGUES, José Maurício. *Interpretando a Modernidade: imaginário e instituições*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2002.

DOMINGUES, José Maurício; MANEIRO, María (orgs.). *América Latina Hoje: conceitos e interpretações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

DOMINGUES, José Maurício. Os movimentos sociais latino-americanos: características e potencialidades. In: *Análise de Conjuntura OPISA*, no. 02, Fevereiro de 2007a.

\_\_\_\_\_. *Aproximações à América Latina: desafios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007b.

\_\_\_\_\_. *A América Latina e a Modernidade Contemporânea: uma interpretação sociológica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

DUSSEL, Enrique. *Política de la Liberación: historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

El Espectador. *El Racismo en Uruguay*. 2007. Texto disponível na página web: <http://www.espectador.com/nota.php?idNota=101149>. Acessado em 10 de outubro de 2007.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

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

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

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

\_\_\_\_\_. *Redistribution or Recognition: a political-philosophical exchange*. London/ New York: Verso, 2003.

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

GARCÍA BARRERA, Mabel. El discurso político en la lírica mapuche. *Lengua y Literatura Mapuche*, no. 8, 1998, pp. 101 - 113.

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

GURR, Ted Robert. *People Versus States: minorities at risk in the new century*. Washington: United States Institute for Peace, 2000.

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

HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. Coleção Humanística, vol. 3. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

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

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

\_\_\_\_\_. *Disrespect: the normative foundations of critical theory*. Cambridge: Polity Press, 2007a.

\_\_\_\_\_. *Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007b.

INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS. Los Derechos de los Pueblos Indígenas en Chile, Informe del Programa de Derechos Indígenas, 2003.

JOCELYN-HOLT LETELIER, Alfredo. *La Independencia de Chile: tradición, modernización y mito*. Colección Independencia de Iberoamérica. Vol. 14. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

KLEIN, Herbert S. *Bolivia: do período pré-incaico à independência*. Coleção Tudo é História, Vol. 137. São Paulo: Editora Brasiliense. 1991.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KYMLICKA, Will; HE, Baogang. *Multiculturalism in Asia*. Nova York: Oxford University Press, 2005.

KYMLICKA, Will. *Multicultural Odysseus: navigating the new international politics of diversity*. Nova York: Oxford University Press, 2007.

LEIO BELLOTO, Manoel.; MARTINEZ CORRÊA, Anna. Maria (orgs). *Simón Bolívar: política*. São Paulo: Editora Ática, 1983.

LIMA, Luiz Costa. *O Controle do Imaginário: razão e imaginário no Ocidente*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

LIPSCHUTZ, Alejandro. *El Problema Racial en la Conquista de América y el Mestizaje*. Santiago: Editora Austral, 1963.

MANN, M. A crise do Estado-nação latino-americano. In: DOMINGUES, J. M.; MANEIRO, M. (orgs.). *América Latina Hoje: conceitos e interpretações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MARSHALL, Thomas Humphrey. *Cidadania, Classe Social e Status*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

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

MELO, Carlos Ranulfo Félix. Reforma Política em Perspectiva Comparada na América do Sul. In: AVRITZER, Leonardo; ANASTASIA, Fátima. (Org.). *Reforma Política no Brasil*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006, p. 45-62.

MIGNOLO, Walter. *Historias Locais/ Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

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

MONASTERIOS, Karin; STEFANONI, Pablo; DO ALTO, Hervé. *Reiventando la Nación em Bolivia: movimientos sociales, Estado y poscolonialidad*. La Paz: CLACSO, Plural Editores, 2007.

MOORE JR., Barrington. *Poder Político e Teoria Social*. São Paulo, Cultrix, 1972.

MOSTNY, Greta. *Culturas Precolombianas de Chile*. Santiago: Editorial del Pacifico, 1954.

MOTA, Aurea. *A Pressão por Mudanças e o Reconhecimento de uma Dívida Histórica: Movimentos sociais e as reformas constitucionais do final do século XX na Bolívia, no Chile e no Uruguai*. Relatório de Pesquisa apresentado ao Conselho Latino Americano de Ciências Sociais (CLACSO). Belo Horizonte, 2007. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2008/deuda/mota.pdf>>.

MOTA, Aurea. A Nova Constituição Política do Estado Boliviano: antecedentes históricos, conteúdo e proposta analítica. In Domingues, J. M.; Guimarães, A. S.; Mota, Aurea; Silva, F. P. *A Bolívia no Espelho do Futuro*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2009.

NOBRE, Marcos. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica. In: Honneth, Axel. *Luta Por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

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

PI HUGARTE, Renzo. *Los Indios de Uruguay*. Vol. 2. Colección Indios de América. Madrid: Editorial MAPFRE, 1993.

PORZECANSKI, Teresa; SANTOS, Beatriz. *Historias de Exclusión: afrodescendientes en el Uruguay*. Montevideo: Librería Linardi y Risso, 2006.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (comp.). *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2003. pp. 201-246.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

REVISTA CARTA CAPITAL. Nosso Mundo: Muitas Bolívias. São Paulo, n. 476, 26/12/2007, pp. 34,35.

REZENDE MARTINS, Estevão de (org.) *Historia General de América Latina*, Vol. IX. Paris: Ediciones UNESCO/ Editorial Trotta, 2006.

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

\_\_\_\_\_. *Estudos de Antropologia da Civilização: as Américas e a civilização, processos de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos*. Petrópolis: Ed Vozes, 1988.

RODRÍGUEZ, Romero Jorge. *Mbundo Malungo a Mundele: historia del movimiento afrouuguayo y sus alternativas de desarrollo*. Montevideo: Rosebud Ediciones, 2006.

SAFFORD, Frank. Política, Ideologia e Sociedade na América Espanhola do Pós-Independência. In: BETHELL, L. (org.) *História da América Latina: da independência até 1870*, Vol. III. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa. La Reinención del Estado y el Estado Plurinacional. In: *Revista del Observatorio Social de América Latina*, CLACSO, ano VIII, n. 22, 2007.

SIEDER, Rachel (org.). *Multiculturalism in Latin America: indigenous rights, diversity and democracy*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2002.

SILES SALINAS, Jorge. La Independencia de Bolivia. Colección Independencia de Iberoamérica, Vol. 14. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.



SOUZA, Jessé. *A Modernização Seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. Multiculturalismo e direitos coletivos. In: Santos, B. S. (org). *Reconhecer para Libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina. In. *Revista de la CEPAL*, 62, Agosto de 1997.

STUHLIK, Milan. *La Familia Mapuche: relación entre derecho y cambio social*. Monografía. Instituto Coordinador de Investigaciones Sociales. Buenos Aires: ICIS/FLACSO, 1973.

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

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

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

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

VAN COTT, Donna Lee. Constitutional Reform in the Andes: redefining indigenous-state relations. In. SIEDER, Rachel. *Multiculturalism in Latin America: indigenous rights, diversity and democracy*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2002.

VÉLIZ, Cláudio. *La Tradición Centralista de América Latina*. Barcelona: Editorial Ariel, 1984.

VILLALOBOS, Sergio; SILVA, Osvaldo G.; SILVA, Fernando V.; ESTELLE, Patricio M. *Historia de Chile*. 11ª. Ed. Tomo 1. Colección Imagen de Chile. Santiago: Editorial Universitaria, 1986.

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

WALSH, Catherine. Políticas y significados conflictivos. In. *Nueva Sociedad*, no. 165, 2000.

\_\_\_\_\_. Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico. In: *Publicación Mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas*, Año 4, No. 36, Marzo del 2002.

WEINBERG, G.; DAMAS, G. C. La significación histórica de América Latina. Martins, E. R. (org.) & Brignoli, H. P(co-org). In *Historia General de America Latina*. Vol. IX. Paris. Ediciones UNESCO: 2006.

ZIBECHI, Raúl. Los Movimientos Sociales Latinoamericanos: tendencias y desafíos. In: *OSAL*, Enero del 2003.

YASHAR, D. *Contesting Citizenship: the rise of indigenous movements and the postliberal challenge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.