

Terras altas e baixas na América do Sul: A criação de uma política ameríndia constituinte de multiplicidade

Salvador Schavelzon

Introdução

Este artigo trabalha com a hipótese do encontro entre dois universos cosmológicos que costumam ser tratados separadamente: o das terras altas e o das terras baixas na América do Sul ameríndia. Tentaremos percorrer o caminho desse encontro, o contato e a influência recíproca e a ocasional combinação. O desafio é o de que a aproximação não resulte na anulação da diferença e da particularidade que, achamos, permanece vigente no encontro. O contexto do qual partem estas notas é o processo constituinte boliviano, com a formação do Pacto da Unidade, no qual organizações camponesas e indígenas das terras altas e baixas bolivianas, de fato, se encontraram, em anos recentes, deixando a sua marca na política boliviana – e na nova Constituição aprovada em 2009. O trabalho etnográfico, que acompanhou aquele processo¹, será a base da análise e da reflexão. Na última parte do artigo, apresento os elementos que resultaram do encontro. Antes, escrevo sobre diferentes fatores que o tornaram possível. Mas começo um pouco afastado do contexto do processo constituinte para pensar a relação *cosmopolítica* possível entre terras ameríndias altas e baixas, e algumas ferramentas bibliográficas úteis para pensá-la.

De um lado, temos o universo do popular, das massas indígenas do altiplano que buscam a descolonização com a tomada do poder, transformando a maioria demográfica em maioria política na Bolívia, com povos indígenas de alta concentração — igual as regiões da América central ou do sul do Peru, que participam da vida política republicana desde a Independência. De outro lado, os povos da floresta, povos da diferença intensiva e do minoritário, de matriz comum aos das florestas de toda a Amazônia. Independentemente de toda referência geográfica, ao mesmo tempo, o contato entre a política do massivo e a política da diferença minoritária nos leva a pensar a política

¹ Schavelzon, S. *A Assembléia Constituinte da Bolívia: Etnografia de um Estado Plurinacional*. Tese de doutorado. PPGAS/UFRJ, 2010.

contemporânea também em outros lugares. Na direção oposta, separando e impossibilitando o encontro, lugares comuns da política estatal indigenista ou trabalhos acadêmicos de etnologia amazônica ou de etno-história que andina insistem em construir barreiras e vácuos onde, na realidade dos povos, sempre existiu contato.

Flávio de Carvalho, antropólogo amador brasileiro e artista periférico do movimento antropofágico, permite adentrar no tema. Numa crônica da sua visita aos Andes, publicada no jornal *O Estado de São Paulo*, em 1947², ele faz uma descrição que começa com uma rica oposição e termina com a proximidade das terras altas e baixas, na antropofagia que ambos os povos praticavam. A combatividade guerreira dos índios amazônicos se opõe antes a uma resistência passiva do altiplano que, também com a barriga como lugar político, em lugar da fome do avestruz, pratica a fome e a não-alimentação, com ajuda da folha de coca. A palavra de ordem é não comer e não comprar nada do branco – escreve Carvalho. Avançando na crônica, encontramos a indiferença dos índios andinos às fronteiras de Bolívar e aos seus aliados, o que, para eles, é um mito espanhol. O risco de levante indígena é alto e, Flávio de Carvalho adverte, quando se enfurecem esquartejam os brancos e bebem seu sangue em copos feitos com seus crânios.

A antropofagia foi, para o pensamento modernista, uma metáfora ou forma perfeita da relação com o europeu. Tratava-se de uma apropriação e não de uma cópia nem de uma rejeição. Depois de ter produzido fortes imagens da rejeição do espanhol na política indígena dos Andes (lembremo-nos da ideia de “duas bolívias” ou do Estado dos Brancos, do indianismo aimará), a atual situação do governo camponês indígena parece abrir espaço para pensar um movimento antropofago andino. Um pensamento aberto para o outro e não fechado para si, como o ocidental, poderia servir para descrever o projeto de descolonização a partir do Estado proveniente dos movimentos bolivianos. Eles utilizam leis, instituições e códigos do Estado republicano liberal para buscar a autonomia indígena e um Estado plural com emancipação social.

Num trabalho anterior, tentamos entender o produto constitucional desse encontro entre indígenas e Estado.³ A nova Constituição é um texto aberto, com tensões, indefinições e silêncios estratégicos. Quando as discussões eram fechadas os que perdiam eram os índios, portanto, igual ao estômago estratégico na crônica de Flávio de Carvalho, aquelas discussões permitiram uma resistência das formas jurídicas orais e da comunidade contra o direito estatal, ou defendido por ele. O espírito canibal permitiu uma Constituição com muitos elementos surgidos da luta e da imaginação indígena, na combinação de propostas trazidas por povos muito diferentes, pela primeira vez juntos e no lugar da decisão estatal e constituinte. Eis um novo tipo de direi-

2 cf. Carvalho, F. de. A resistência passiva no altiplano. (30/12/1947 – *O Estado de São Paulo*). *Sopro*, n. 24, Março 2010, panfleto político-cultural publicado pela editora Cultura e Barbárie. Disponível em: <<http://culturaebarbarie.org/sopro/arquivo/resistenciapassiva.html>>

3 Schavelzon, op. cit.

to constitucional que surge do contato entre povos camponeses e indígenas, nem sempre a partir da lei, mas também do não dito que, no entanto, está presente na nova Constituição; ou, ainda, que surge de uma troca de pontos de vista que resulta numa produtiva *equivocação*.⁴

Oposição e simetria entre terras altas e baixas

Entre a unidade e a multiplicidade, terras baixas e terras altas se assemelham ou se separam como massa de um projeto unitário popular, ou como diferença intensiva com relação ao Estado. A presença do Estado nos Andes, antes da chegada europeia, parece ser o Grande Divisor. Tentando entender a complexidade do mundo social, no entanto, não é difícil encontrar processos de centralização e de descentralização contínua nos dois lados da fronteira. O autor clássico para nos aproximarmos desse tema é Pierre Clastres, etnólogo francês americanista. No artigo “Mitos e Ritos dos Índios da América do Sul”⁵, este autor apresenta o contraste, mas é a sua obra que também nos leva a pensar o que os povos ameríndios têm em comum. Clastres descreve a diferença de dois horizontes culturais, em que as plantações andinas avançam na domesticação de recursos naturais de um modo que na Amazônia não é preciso. Isso deriva numa relação mais intensa, explica Clastres, dos povos andinos com a terra. Ela é a Mãe provedora e os índios são camponeses. A diferença se relaciona com a hierarquia presente no sistema político e religioso, embora, neste último caso, Clastres fale de uma religião estatal Inca, com o culto de um senhor distante, Viracocha (o Sol), com clero permanente financiado pelo Imperador; mas também vemos uma multiplicidade de cultos locais populares, permitidos por uma espécie de pluralismo religioso e que sobreviveriam à queda do império – e até hoje – com divindades mais enraizadas no mundo sensível e sem hierarquização.⁶

Mas o que acontece quando, para além da hierarquia, olhamos de perto para a sociedade andina? Um autor que fez contribuições importantes para pensar o contra-Estado e a horizontalidade nos Andes é Raúl Prada, intelectual e participante do processo constituinte boliviano. Em vários de seus trabalhos⁷ apresenta a comunidade andina, o *ayllu*, como forma arcaica contra o

4 Viveiros de Castro, E. B. *Perspectival anthropology and the Method of Controlled Equivocation. Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, article 1, 2004.

5 Clastres, P. *Mitos e Ritos dos Índios da América do Sul*. In: *Arqueologia da Violência*. Cosac Naify. São Paulo, 2004. p. 64–99.

6 Na Amazônia, a ênfase não está na filiação, mas na aliança e, como vemos na relação com os ancestrais, a horizontalidade não permite desenvolver um culto vertical aos antepassados. Temos então mecanismos para esquecer os mortos, ao contrário dos Andes, onde o esforço social aponta a que os mortos se lembrem dos vivos, revitalizando assim o vínculo do grupo com a terra da comunidade de parentes (cf. Fausto, C. *Entre o passado e o presente: Mil anos de história indígena no Alto Xingu Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.2, n.2, p. 9–51, dez. 2005, p. 118–122). Essa primeira diferença se encontra em muitas outras dimensões como hierarquia, estratificação e divisão, de acordo com o eixo vertical do poder político. O contraste é forte quando pensamos nas sociedades fragmentárias e nômades, de organização social centrífuga e com mecanismos que impedem a unificação e o poder centralizado.

7 Prada Alcoveza, R. *Territorialidad*. La Paz: Mithos, s/d, 1998 e, do mesmo autor, *Subversiones indígenas*. La Paz: CLACSO/Muela del Diablo/Comuna, 2008.

Estado – primeiro Inca, depois colonial e republicano – e que permanece presente, até hoje, na memória cultural dos povos andinos. Prada associa o *ayllu* ao coletivo, por oposição à individualização própria da modernidade ocidental, e encontra sua força na capacidade de produzir redes de arquipélagos sem unificação estatal, e na contínua dinâmica de circulação oposta ao Estado e ao mercado capitalista, tanto na área rural como na cidade.⁸ A rotatividade de mandos, o politeísmo e os movimentos desterritorializadores permitem entender uma força nômade também nos Andes. Assim, Raúl Prada faz dois movimentos que aqui nos interessam: pensa os Andes sem onipresença estatal; e pensa a comunidade do *ayllu*, hoje, escapando ao folclorismo ou à nostalgia de muitas visões presentes na política e na antropologia.⁹

O próprio Clastres se voltava, no momento da sua morte, ao estudo da aparição do Estado na estrutura política da sociedade Tupi, e também à guerra de conquista dos Incas.¹⁰ Deleuze e Guattari dialogam com a obra de Clastres nesse ponto, criticando certo evolucionismo na aparição do Estado, que em Clastres teria o caráter de um avanço progressivo. Para esses autores, o Estado aparece de “repente” e não aos poucos, pois, na verdade, “sempre existiu, muito perfeito e formado”.¹¹ Para Deleuze e Guattari, trata-se de interioridade e exterioridade, de coexistência, e não de “Tudo ou Nada”. Todo Estado sempre teve contato com o fora, assim como os selvagens sempre tiveram contato com o Estado. E isso nos leva de novo aos Andes e à política ameríndia contemporânea. De fato, faz muito tempo que o território boliviano é cenário do encontro, da conquista e da relação entre povos dos Andes e das florestas. Em recente posfácio à nova edição brasileira de *Arqueologia da Violência*, de Clastres, Eduardo Viveiros de Castro também contribui para esse percurso, acrescentando que, se o Estado existiu desde sempre, a Sociedade–contra–o–Estado sempre existirá. O etnólogo brasileiro considera este último um conceito universal. Sociedade–contra–o–Estado serve para analisar qualquer experiência da vida coletiva, escreve Viveiros de Castro; esse é o nome que Clastres dá à multiplicidade.

Viveiros de Castro também fala do contra–Estado clastreano como “exterior imanente do Estado, força anti–produção sempre a ameaçar as forças produtivas, multiplicidade não interiorizável pelas grandes máquinas mundiais”.¹² O que nos leva em Clastres, à resistência passiva dos cultos locais dos Andes à sobrecodificação religiosa Inca e, em De Carvalho, à crônica das queixas do ministro boliviano da agricultura em razão da exportação de gafanhotos pelos índios para acabar com os cultivos. Também nos leva às economias indígenas que se recusavam a expandir as plantações; e ao Viver Bem, filosofia indígena que entrou nas constituições recentes da Bolívia e do Equador, como alterna-

8 Prada Alcoreza, R. *Subversiones indígenas*, p. 76.

9 Na tentativa de pensar Clastres hoje, na política atual das terras altas e baixas, cf. Sztutman, R. *O contra o Estado e as políticas ameríndias – algumas meditações clastreanas*. [Texto inédito], 2011.

10 Clastres, P. op. cit., p. 268 e 316.

11 Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil mesetas*. Capitalismo y Esquizofrenia. Valencia: Pre–textos, 2000, p. 366.

12 Viveiros de Castro, E. B. Posfácio. In: Clastres, P. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2011. [nova edição com posfácio de Eduardo Viveiros de Castro]

tiva ao desenvolvimentismo capitalista, fundamentando o direito a consulta vinculante aos povos indígenas contra a mineração, a construção de estradas na floresta ou a exploração extrativista de recursos naturais apoiada pelos Estados, sejam eles neoliberais, progressistas ou indígenas.

O deslocamento da questão do Estado como divisor binário em relação à questão da interioridade, exterioridade, fuga, captura, contra-Estado e territorialização nos permitirá entender o contexto que tornou possível o encontro entre mundos diferentes na política boliviana atual. Outros trabalhos já buscaram construir pontes entre terras altas e baixas, mas em outra direção – em lugar da multiplicidade, se orientavam para o Uno. Refiro-me à alguns trabalhos de arqueologia e de etnologia que se aproximavam das terras baixas e das altas para mostrar a hierarquia nas sociedades da Amazônia, seja descrevendo líderes indígenas atuais, ou sítios arqueológicos antigos que guardam rastros de centralização política. Pequenos impérios e pequenos Incas nas terras baixas, ao contrário do *ayllu* contra o Estado, ou a resistência passiva e antropofágica do altiplano.¹³ Tomando esse caminho, a pergunta que se abre diz respeito à possibilidade de pensar o contra-Estado na política estatal e no processo constituinte daquele país.¹⁴

O encontro no processo constituinte boliviano

O encontro das terras altas e baixas na Bolívia daria lugar à formação do Pacto de Unidade, com organizações camponesas e indígenas do país, depois de uma década em que a crise estatal e a onda de mobilizações sociais as teriam aproximado. Em 1990 os povos das terras baixas entravam na política com uma marcha que levou ao reconhecimento de seus territórios. Em 1992 os atos pelo quinto centenário da chegada dos europeus à América encontrariam os povos indígenas dos Andes, os cocaleiros e os camponeses migrantes e indígenas do Oriente em conexão com os povos do continente inteiro. Por fim, em 2002 uma nova marcha partia das terras baixas, e era recebida nas altas pelas organizações de *ayllus* e comunidades andinas. O mote da marcha era o pedido de “Assembleia Constituinte”. Depois da queda do governo de Gonzalo Sánchez de Lozada, na Guerra do Gás, em 2003, as organizações consolidariam, com um ritual, o pacto que as levaria juntas à Assembleia Constituinte, com Evo Morales como primeiro indígena eleito presidente. O Pacto de Unidade apresentaria, em agosto de 2006, uma primeira proposta

13 cf. Heckenberger, M. J. et al. Amazonia 1492: pristine forest or cultural parkland? *Science*, vol. 301, n. 5640, 2003 e ainda Fausto, C. Entre o passado e o presente: Mil anos de história indígena no Alto Xingu *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.2, n. 2, dez. 2005.

14 Basta começar a ler sobre etno-história andina para perceber como em toda centralização soberana há uma resistência, elementos contra-estatais, com fuga, renúncia ou guerra contra o Uno. Um exemplo são os Urus da região do Lago Titicaca, povo que resistiu de forma desterritorializada e nômade aos espanhóis, aos Incas e também aos Aimarás (cf. Mendieta, P. Sin temor de la justicia ni de dios: las guerras urus (1618-1726). Comunicação apresentada no VIII Congresso Internacional de Etnohistória – La Etnohistoria más allá de las etnias. Sucre, 2011). A história das rebeliões andinas do ciclo da independência também é um terreno para explorar as diferentes formas de negociar, se integrar ou resistir pela autonomia contra o Estado colonial (cf. Thompson, S. *Cuando Sólo Reinasen los Indios: la Política Aymara en la era de la Insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo, 2006.)

de constituição do partido de governo (Movimento ao Socialismo – MAS), a qual seria a base de muitos artigos da nova Constituição, promulgada em fevereiro de 2009. As organizações que compõem o Pacto de Unidade seriam as mesmas que, posteriormente, se mobilizariam para garantir a aprovação do texto e vencer a ofensiva dos departamentos do Oriente em sua tentativa de fechar a Assembleia e derrubar Evo Morales do governo.¹⁵

O encontro que buscamos entender e localizar se relaciona, na Bolívia, com a proposta de construir um Estado pluralista, com a estruturação de um regime político que deu lugar às minorias, a partir de um movimento majoritário e heterogêneo unificado na votação de Evo Morales, que possibilitou a chegada de camponeses e indígenas ao governo, bem como a introdução, na nova Constituição, da proposta de Estado Plurinacional Comunitário. O “comunitário” remete às formas coletivas do *ayllu* e, embora o “plurinacional” tenha sido mencionado na Bolívia, primeiramente a partir de tradições marxistas, e depois do indianismo aimará das terras altas, ele sempre foi pensado em relação à pluralidade de línguas, povos e cosmologias que conformam a Bolívia, o qual inclui as terras baixas. As organizações políticas dos povos das terras baixas preencheram com nomes e sujeitos políticos essa abertura para o pluralismo das maiorias antes permanentemente discriminadas e, agora, agregadas no poder. Nem sempre seria aquele o vetor que guiaria a marcha do processo. A plurinacionalidade se encontrava com o projeto do nacionalismo e com parte da esquerda, ocupados ambos na conformação de um poder político e estatal pelo caminho moderno, voltado para o desenvolvimento industrial como “luta contra a desigualdade”, soberania nacional ou socialismo. A partir desse lugar, ao mesmo tempo *hegemonista* e *hegemônico* no MAS, o encontro de terras altas e baixas que aqui pensamos permanecia detido. O governo de Evo Morales era o governo indígena e então não seria preciso representação eleitoral especial, reconhecer justiça não-estatais ou a autonomia. Essas reivindicações seriam lidas como debilitação do bloco popular de poder, a favor de interesses estrangeiros e contra o desenvolvimento necessário do próprio governo indígena, com apoio das organizações sindicais camponesas – mas não dos povos auto definidos como apenas indígenas (não camponeses *além* de indígenas, de terras altas e baixas), ameaçando a unidade do Pacto da Unidade.¹⁶

15 Sobre as organizações sindicais camponesas e indígenas, com ênfase na recuperação de formas culturais sem participação na política eleitoral, e opostas à forma-sindicato que conformavam o Pacto da Unidade, cf. García Linera, A. (Coord.). In: Chávez, M. e Costas, P. *Sociología De Los Movimientos Sociales En Bolivia*. Estructuras De Movilización, Repertorios Culturales Y Acción Política. La Paz: Diakonia, OXFAM, 2004 e para as terras baixas Tamburi Malloni, L. El movimiento indígena originario. Su rol en la construcción de la sociedad y el Estado boliviano. In: *El Estado Plurinacional Autonomo alcances y límites*. Santa Cruz: OPN – UAGRM, 2010. p. 85–96.

16 Sobre as estratégias políticas das organizações camponesas, que iam em direção oposta ao encontro de terras altas e baixas, cabe lembrar que, no contexto do projeto nacionalista de ocupação do território boliviano para garantir soberania, diferentes governos impulsionaram projetos de colonização em territórios das terras baixas; projetos continuados por migrantes das terras altas, num território antes habitado por indígenas das terras baixas, mas, no entanto, considerado virgem, vazio, ou ocupado por selvagens e primitivos, que deviam ser incorporados ou expulsos do progresso da agricultura e da expansão territorial do Estado. Não é preciso recuar muito no tempo para encontrar este confronto, pois, de fato, ele continua vivo na realidade boliviana. Enquanto camponeses cocaleiros se encontravam

A força dos elementos indígenas no Estado, derivada do encontro entre terras altas e baixas, era visível no medo ou na advertência de perigo, na voz da oposição. O fato de que 62% dos bolivianos tenham se autorreconhecido como indígenas no censo de 2001 (56% do total como quéchuas e aimarás), criava entre os críticos a ideia de que direitos especiais para as minorias seriam generalizados para as maiorias. Isso era, de fato, o que também impulsionava posições revolucionárias e de esquerda indígena, como base para pensar a autonomia ou a justiça comunitária, por exemplo, também nas cidades ou regiões de maiorias. Essa possibilidade, que apenas se apresenta como horizonte para os indígenas, levou ao catastrofismo de uma oposição preocupada com o “Estado de Direito” que norteou grande parte das modificações introduzidas na Constituição em outubro de 2008, como condição da oposição ao governo para aprovar, no Congresso, o referendo constitucional.¹⁷

A diferença radical entre olhares e projetos políticos, de vida e de organização social, é o que dá relevância a este encontro. Só com formas diferentes e irredutíveis é que o pluralismo tem força. Um encontro de diferenças domesticáveis teria sido a política promovida pelo multiculturalismo liberal, introduzido na década de 1990, em reformas constitucionais e leis que, de alguma forma, preparariam o caminho para a plurinacionalidade; mas ao invés de uma combinação de formas políticas diversas, ele se limitaria ao reconhecimento local da diferença, *desde que* ela não ameaçasse o marco liberal do Estado – tipicamente, o folclorismo condescendente que autoriza sem ser transformado pelo outro. As reformas multiculturais chegam à Bolívia e outros países da região como um novo consenso desenvolvido nos anos 1980 e 90 na discussão sobre direitos indígenas, em que a tendência é se afastar definitivamente da tutela estatal, do assimilacionismo e das políticas de integração dos indígenas.¹⁸

com indígenas das terras baixas na Constituinte, tensões territoriais aconteciam nas fronteiras das plantações, TCOs, ou em propostas de exploração de recursos naturais ou na construção de rodovias em território indígena apoiadas pelo governo de Evo Morales. Para uma fundamentação governamental contrária às reivindicações de terras baixas, cf. García Linera. *El “oenegismo”, enfermedad infantil del derechismo* (O cómo la “reconducción” del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2011. Disponível em: <http://www.vicepresidencia.gob.bo/Portals/0/documentos/el-oenegismo.pdf>

17 Apesar das revisões que modificaram um terço dos artigos da Constituição aprovada na Constituinte, os perigos continuavam anunciando-se: contra os valores cristãos, contra a segurança jurídica, contra a propriedade privada e a produção agrícola, os indígenas construiriam um Estado étnico com exclusão dos mestiços. O perigo reaparecia na constituição aberta, nas coisas não ditas, que o governo se ocupava continuamente em desmentir. Mas o debate político boliviano é diverso, e o catastrofismo se complementa com a posição contrária: o governo indígena não passaria de uma fraude, de mero simbolismo sem efeitos práticos, num país que não seria indígena, mas mestiço. Essa posição que viria da esquerda nacionalista, do indianismo aimará e também da oposição liberal, minimiza a importância da política étnica e até a da força do comunitário na Bolívia – uma posição também muito forte na academia, boa para invisibilizar o encontro que aqui queremos etnografar.

18 Parte do mesmo contexto seria a proliferação de ONGs, políticas públicas e da cooperação internacional que acompanham e fortalecem processos endógenos de encontro dos povos camponeses com sua identidade indígena. O renascimento do indígena no continente, erroneamente entendido muitas vezes como “invenção de ONGs e antropólogos”, alcança, na Bolívia, os camponeses incorporados ao mercado capitalista, “mestiços” culturais para muitos, ou indígenas “genéricos”, participantes da política republicana, do sindicato e dos partidos, mas que, além da língua e das formas socioculturais tradicionais, se reconhecem como povos originários ancestrais. É e nesse caráter que se aproximam de outros povos indígenas, das florestas e “chacos”, que, por sua vez, aprenderiam a ver os camponeses *também* como indígenas.

Por outra parte, não se produziria o encontro antes de os camponeses sindicalizados se reconhecerem como indígenas e os indígenas de terras baixas se constituírem em sujeitos políticos que, face ao Estado, reivindicam o reconhecimento de seus territórios e direitos coletivos. Povos de terras altas e baixas não se fusionariam numa entidade sintética nova. Manteriam a diferença de estratégias políticas – uns jogando o jogo da política eleitoral, outros sem entrar no Estado –, mas fariam uma aliança política importante para definir o perfil do governo e definir as bases da nova Constituição. Os indígenas das terras altas e baixas se mobilizariam, introduziriam propostas na nova Constituição e, juntos, dariam lugar a uma categoria política nova, desenvolvida para definir a composição plural do povo boliviano. “Nações e povos indígenas originários camponeses”, sem vírgulas nem traços separando os termos – como muitos sugeriam – indicando que os camponeses são também indígenas, e que, juntos, são o sujeito político central do novo Estado, presente pela primeira vez na história do país na redação de um texto constitucional. O termo *aproximação* é apropriado para descrever um encontro que não daria lugar a uma “nova síntese” que apagaria as diferenças. Seria um “pacto da unidade”, no qual os povos indígenas e camponeses controlariam pela primeira vez o Estado boliviano, abrindo a possibilidade de uma Constituição com ideias das maiorias indígenas descendentes das áreas governadas pelo Estado Inca e das minorias das terras baixas com passado não-estatal e nômade¹⁹.

A esquerda política e ideológica deve também ser considerada nesse mapeamento que possibilitou o encontro. O indianismo tem contato com o classismo desde a década de 1960. No entanto, a relação era tensa e, muitas vezes, a conclusão dos indígenas era de que a classe média de esquerda carregava o mesmo grau de colonialismo que seus inimigos católicos, ou liberais. Depois da década de 1980 — e ao mesmo tempo em que a esquerda ocidental começa a se abrir ao pluralismo e ao minoritário, abandonando dogmatismos, nos Andes —, a esquerda, ou parte dela, muda a sua relação com a questão étnica, com militantes que, na década de 1970, falavam em alienação e proletarização, mas que agora se aproximam dos povos indígenas como assessores ou aliados, com uma abertura para a espiritualidade indígena e as cosmologias que dão lugar a ideias como o Viver Bem, introduzido nas constituições da Bolívia e do Equador. A ideia de autonomia como projeto de autogoverno

¹⁹ Essa nova designação se incorporaria na definição de “povo boliviano”, que inclui na nova Constituição outros setores sociais, replicando a identidade política dos próprios constituintes de acordo com as vozes presentes nesse momento político (cf. Schavelzon, op. cit.), tendo em vista o desenvolvimento da construção dessa categoria. Tanto na política boliviana quanto nos trabalhos acadêmicos da etnologia indígena, muitas vezes encontramos dificuldades para aceitar a voz nativa dos camponeses declarando sua identidade indígena. Para muitos, o indígena não pode ser pensado no Estado. Se antes os indígenas eram definidos pela falta e forçados a adotar a cultura dominante, agora parecem ser criticados pelo excesso (a presença no Estado) e forçados a permanecer na floresta ou na comunidade, para que sejam considerados indígenas. Ao contrário, o conceito aimará de *chhixi*, trabalhado pela socióloga Silvia Rivera Cusicanqui, permite pensar a coexistência típica de um mundo intersticial de camponeses, indígenas e *cholos*. Cf. Rivera Cusicanqui, S. *Chixinakax utxiwa*. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Ed. Retazos y Tinta Limón, 2010.

indígena, também é assimilada facilmente pela intelectualidade, que antes teria sido tratada como anarquista ou romântica²⁰.

Como parte do contexto, é ilustrativo o rumo da antropologia, enquanto disciplina ocidental de pensamento científico, que acompanharia este movimento com um interesse sobre os mundos habitados por agências que não são exclusividade dos humanos. A voz e o pensamento indígena, na política boliviana, na esquerda e na antropologia, passam assim ao primeiro plano. Voz nativa, com direito à livre determinação ou autonomia indígena, que situa os povos como protagonistas da emancipação, com a introdução, no nível central do Estado, das formas comunitárias, determinando que sejam eles, e não o assessor, o antropólogo ou o político branco, os que apresentem as conclusões e, como majorias, indiquem o rumo do Estado. Assim, de Chiapas a Bolívia, passando pela Amazônia e pelo Maio Francês — vemos uma tentativa de reverter a colonização, liberando “outros mundos” possíveis, com o Subcomandante Marcos ou o vice-presidente da Bolívia, orgulhosos de ocuparem o segundo lugar subordinados a um indígena, ou na referência de Viveiros de Castro, a respeito do livro escrito em coautoria com o líder yanomami Davi Kopenawa e o antropólogo Bruce Albert: “agora são os Yanomami eles mesmos os que chamaram para si a tarefa de articular uma crítica cosmopolítica da civilização ocidental, se recusando a contribuir com a ‘harmonia em todas partes’ com o silêncio dos derrotados”.²¹

As formas políticas produto do encontro

Qual é, então, aquela voz que agora ouvimos chegando pela primeira vez no Estado? Quais são as formas indígenas que dão lugar à possibilidade de um novo Estado? O que surge do primeiro governo de camponeses indígenas? Como são combinados os olhares das terras altas e baixas, que se encontram na Assembleia, com outras tradições políticas? No encontro de terras altas e baixas vemos que as reivindicações de uns são adotadas pelos outros. A descolonização dos aimarás é ouvida nos discursos políticos chiquitanos ou guaranis. A autonomia como regime pensado para minorias aparece, no direito internacional, como busca dos povos majoritários quéchuas e aimarás. Aparecem, também, tendências estatais nas terras baixas, que chegam a propor funcionários políticos nas secretarias do Estado; e tendências contra-estatais nas terras altas, aproximando-se de outros povos para pensar o pluralismo. Nesse encontro, os povos minoritários adquirem voz estatal, e

20 Podemos mencionar o desenvolvimento da ideia de autonomia indígena e pluriétnica na América Latina, da qual participaram antropólogos marxistas mexicanos desde os anos 1980, a partir dos conflitos entre grupos étnicos da costa atlântica nicaraguense com o governo socialista, como marco jurídico que permite sair do paradigma da tutela e do *integracionismo* indigenista, com várias transformações posteriores nos debates da questão indígena e da esquerda contemporânea em distintos países. (cf. Díaz Polanco, H. *Autonomía Regional*. La Autodeterminación de los pueblos indios. México: Siglo XXI, 1996 e Gabriel, L. e Lopes y Rivas, G. (coords). *Autonomías Indígenas en América Latina*. Plaza y Valdés, México, 2005.

21 cf. Kopenawa, D. e Albert, B. *La chute du ciel*. Paris: Terre Humaine, PLON, 2010 e Viveiros de Castro, E. Posfácio. O intempestivo, ainda. In: Clastres, P. *Arqueologia da Violência*. Cosac Naify, 2011.

fazem propostas gerais, com orientação universal. Os povos majoritários, que elegem Evo Morales, aprovam a incorporação de vozes minoritárias no novo Estado, mobilizando-se pela autonomia indígena camponesa e começando a ver-se como um dentre outros povos; nem o povo colonizado nem o povo mestiço. A autonomia, além de ser a proposta de minorias retomada pela maioria política que possibilitou a eleição de Evo Morales, é desenvolvida de forma diferente pelos distintos povos: a partir da região; a partir de pequenas comunidades, que se unem; a partir das instituições indígenas recriadas.²²

O encontro das terras altas e baixas é também visível nas formas de territorialidade e propriedade da terra, incorporadas na Constituição, e nas estratégias políticas dos povos. A forma estatal tem também um papel. É no marco do reconhecimento estatal, isto é, de uma autonomia que é dada desde cima, que os povos trocam o nomadismo de um presente eterno pela história, própria dos povos sedentários, registrando provas da ancestralidade e a fixação fundamentada pela memória – embora muitos territórios tenham sido outorgados em locais afastados dos lugares onde tradicionalmente os povos circulavam. Para os *ayllus* andinos, a ancestralidade não era novidade; como vimos na descrição de Clastres, o culto aos antepassados desenhava a verticalidade da história, criando vínculos no presente a partir da projeção dos que são próximos em função do passado. Mas os *ayllus* incorporariam a forma territorial surgida pela demanda dos povos das terras baixas. As TCO (*Tierras Comunitarias de Origen*), depois TIOC (*Territorio Indígena Originario Campesino*) seriam consolidados por povos de todo o país, combinando no seu interior formas coletivas de propriedade e formas individuais, herança da reforma agrária iniciada em 1953. Não pretendemos aqui fazer uma análise da política de terras na Bolívia, nem da forma pela qual ela foi incluída na Constituição. Basta dizer que é um dos espaços onde as formas políticas autônomas das comunidades indígenas se articulam com a legalidade do Estado. Importantes discussões referentes à relação do território com os recursos naturais, as formas de propriedade e a ancestralidade, dariam lugar a um caldo feito da combinação das diferentes visões. Outro ponto de criação de formas estatais diferentes do Estado republicano, liberal, moderno e capitalista – é o já mencionado conceito de Viver Bem, hoje em pleno desenvolvimento criativo nos Andes.²³

22 O artigo oito da nova Constituição serve como exemplo da incorporação no direito estatal de conceitos indígenas de terras altas e baixas. O artigo diz, com termos em algumas das 36 línguas indígenas que seriam oficializadas e com tradução ao espanhol: “O Estado assume e promove como princípios ético-morais da sociedade plural: *ama qhilla*, *ama lulla*, *ama siwua* (não seja preguiçoso, não seja mentiroso, não seja ladrão), *suma qamaña* (viver bem), *ñandereko* (vida harmoniosa), *teko kavi* (vida boa), *ivi maraui* (terra sem mal) e *qhapaq ñam* (caminho ou vida nobre)”. [Tradução minha]. cf. República da Bolívia. *Constituição Política do Estado* (CPE). Texto final compatibilizado. Assembleia Constituyente/Honorável Congresso Nacional. La Paz, Bolívia, outubro de 2008. Promulgada em 7 de fevereiro de 2009. Disponível em: <<http://pdla.georgetown.edu/Constitutions/Bolivia/bolivia09.html>>

23 Com participação da esquerda autonomista e ambientalista, articula-se hoje uma posição comunitarista, que remete diretamente à forma de vida no *ayllu*, mas se constitui como paradigma alternativo ao desenvolvimento como política estatal, geral, de novas maiorias no poder central, aplicando esse conceito inclusive à política do salto industrial e nacionalizações proposto pelo governo. Assim, a reciprocidade, complementariedade e respeito à vida aparecem num novo lugar constitucional que, daí, chega também a povos de terras baixas ou de qualquer lugar, inclusive

São vários os espaços onde o encontro se cristaliza. A redação da nova Constituição Política do Estado permitiu visibilizar um contato que havia acontecido antes nas lutas sociais dos povos indígenas. Além do Viver Bem, a Autonomia, a Territorialidade e, acrescento eu, a proposta de representação direta no Parlamento, hoje em prática na Bolívia —, deram lugar a que os povos minoritários das terras baixas alcançassem uma inédita representação estatal, e também possibilitaram que *ayllus* aimará, majoritários nos seus municípios, discutissem suas características de minoria, pondo em evidência os limites do sistema eleitoral do voto para uma correta participação democrática plurinacional. Outro ponto de combinação seria a jurisdição da justiça indígena, reconhecida na Constituição de 2009 com igual hierarquia a da justiça positiva estatal. A discussão de uma justiça local, ou da possibilidade de uma justiça indígena nos altos tribunais, seria outro espaço para pensar o encontro do majoritário com o minoritário. É o encontro das práticas institucionais diversas como fundamento de uma nova forma de Estado, plurinacional comunitária. A discussão aberta por estes temas importantes da vida política boliviana norteia o debate sobre se os povos indígenas deveriam lutar por direitos especiais no Estado ou se o objetivo deveria ser “indianizar” o Estado de todos, com uma justiça, uma territorialidade e uma economia diferentes e plurais, não apenas nas margens, como condescendência multiculturalista, mas como um projeto autônomo de país e de Estado.

Na combinação sem síntese de elementos diversos, vindos das terras altas e baixas, de fora e de dentro do Estado, dos camponeses e dos indígenas, de bandeiras milenares levadas por décadas até o processo constituinte ou de resoluções encontradas às pressas na mesa de negociação, reflete-se a originalidade coletiva das nações e povos indígenas originários camponeses, para além do “tudo ou nada”, no espaço de criação que acompanha a vida (política) destes povos.

Revisão do português/revisão técnica: Damian Kraus e Ana Godoy

*Salvador Schavelzon nasceu em Buenos Aires, estudou na UBA e fez doutorado em antropologia social pelo Museu Nacional da UFRJ. Mora em São Paulo e é professor-pesquisador na PUC-Campinas. Atualmente se dedica a pensar a autonomia indígena e a descolonização na América Latina. E-mail: schavelzon@gmail.com

nos *ayllus* andinos que estão na origem do mesmo, reinventando ou recombinao horizontes civilizacionais diversos. Isso cria outra comunidade e outro Estado – produto direto da combinação de olhares políticos de terras altas e baixas, na situação de chegada ao Estado, e encontro também com projetos políticos socialistas, nacionalistas etc. É também o pluralismo, que encontra categorias estatais em relação aos pequenos pluralismos ou pequenas homogeneidades das comunidades e povos agora em relação.