

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO SÓCIO ECONÔMICO
DEPARTAMENTO DE ECONOMIA E RELAÇÕES INTERNACIONAIS
GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS

ALINE RECALCATTI DE ANDRADE

**PLURINACIONALIDADE E SOCIALISMO NA AMÉRICA LATINA: CONSTRUÇÃO
DE UMA PRÁXIS DEMOCRÁTICA E EMANCIPATÓRIA**

FLORIANÓPOLIS

2019

ALINE RECALCATTI DE ANDRADE

**PLURINACIONALIDADE E SOCIALISMO NA AMÉRICA LATINA:
CONSTRUÇÃO DE UMA PRÁXIS DEMOCRÁTICA E EMANCIPATÓRIA**

Monografia submetida ao curso de graduação de Relações Internacionais da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito obrigatório para obtenção do grau de Bacharelado em Relações Internacionais.

Orientador: Prof. Dr. Jaime Cesar Coelho

FLORIANÓPOLIS

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS

A banca examinadora resolveu atribuir a nota **10** à aluna Aline Recalcatti de Andrade na disciplina CNM 7280 – Monografia, pela apresentação deste trabalho.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Jaime Cesar Coelho – Orientador

Profa. Dr^a. Rita Matos Coitinho

Prof. Dr. Miguel Borba de Sá

AGRADECIMENTOS

Esse trabalho é resultado de um processo *sentir-pensar* América Latina que não é de modo algum individual, mas faz parte de uma totalidade coletiva com base em muitas vivências, reflexões, críticas, aprendizado, e compartilhamentos, que não seria possível sem, principalmente, às seguintes contribuições:

Á minha mãe, mulher mais forte e mais generosa que conheço, obrigada por ter criado meu coração tão parecido ao seu. Ao Vilmar, melhor companheiro possível para ela. Á Leti e Ayala, maiores alegrias diárias. E àqueles que não puderam estar mais aqui: ao meu pai, Alberi, e à nona, Nilda, e ao nono, Miro.

Aos meus amigos mais antigos, que me viram passar pelas mais diferentes fases e todo o caminho que me trouxe até aqui: Vivi, Vane, Vinicius, Ana N e Ana T.

Á Carol, minha eterna companheira e minha maior base de apoio nesse mundo. Por tantos anos de conversa e aceitação sobretudo; pela mútua iniciação na literatura e no feminismo; e pelos sonhos, seja em Beltrão, Curitiba ou La Paz.

Á Ana, talvez a mulher que mais me inspira, que ainda sem saber o que concretamente ia ser, suas ideias e opiniões estão muito presentes nesse trabalho. *Hasta la Victoria. Siempre Venceremos.*

Á Lara, que há quase uma década o México me apresentou e que tenho um carinho gigante e muito especial.

Ao Natan, minha primeira base que me apoiei tanto em Floripa; obrigada pelas memórias mexicanas e ilheenses, e pelas tantas indicações literárias (principalmente por me apresentar Elvira Vigna).

Aos maiores presentes ao caminhar pelo continente latino-americano: Tapitas, Abbas, Vito, Abril, Rita, Coni, Fernando, Fernanda, Lucía, Naiara e Mari. E aos afetos que a ilha da magia me deu: Gabi, Andrei, Laís, Jaque, Ju, Cami, Carol e Fer.

Um enorme *gracias* aos companheiros da luta, pelas tantas conversas políticas seja sobre o comunismo no Brasil ou na Argentina, seja chingando o imperialismo, mas sempre sonhando juntos por Nuestra América emancipada: Marcelo, Martin, Guilherme, Trini e Lara.

Aos tantos companheiros que conheci em Cuba, principalmente das brigadas, e especialmente a *las chicas del tornado*: Ana e Leticia.

Ao meu orientador, Jaime, por ter sido tão aberto com o meu entusiasmo ao tema. E agradeço em especial à toda comunidade UFSC, pela oportunidade de ter estudado em um espaço gratuito e de qualidade, no qual sempre estarei na luta para que se mantenha assim.

*“La copla no tiene dueño
Patrones no más mandar
La guitarra americana
Peleando aprendió a cantar.”*

(Daniel Viglietti - Canción para mi América).

*“Otra vez repito que no soy un crítico imparcial y objetivo.
Mis juicios se nutren de mis sentimientos, de mis pasiones...*

*Estoy lo más lejos posible de la técnica profesoral
Y del espíritu universitario.”* (José Carlos Mariátegui -

Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana).

*“Dijo Guevara el humano
Que ningún intelectual
debe ser asalariado del
pensamiento oficial.
Debe dar tristeza y frío
ser un hombre artificial
Cabeza sin albedrío
corazón condicional.”*

(Silvio Rodríguez – Tonada del Albedrío).

RESUMO

O presente trabalho pretende apontar a existência de uma possível relação entre estabelecer um Estado Plurinacional, como expressão de práticas de povos indígenas, com a perspectiva de emancipação universal, o socialismo. Para compreender tal relação foi feita uma pesquisa bibliográfica com diversos autores, para então realizar uma síntese teórica, em um debate reflexivo, das principais questões. Adota-se como pressuposto que toda teoria social responde a algum propósito, é por isso que essa se coloca como uma análise crítica que busca, ao compreender a realidade e suas contradições, a possibilidade de apontar caminhos que levem além da exploração capitalista existente. Para realizar o trabalho, foi primeiro necessário compreender os pontos fundamentais do Estado-nação na América Latina, observando seu contexto histórico e social no qual se deu sobre relações sociais de exploração, oprimindo os povos e nações originárias do continente. A construção do Estado-nação foi condicionada de acordo com a expansão e desenvolvimento do capitalismo mundial, o que resultou em um contexto específico na formação socioeconômica do continente, com uma complicada vinculação entre sociedade e Estado, e com a questão étnica inserida de modo relevante na complexidade das relações de classe. Assim, a pesquisa trata das diferentes formas civilizatórias que existem com os povos originários, com organizações sociais e políticas que não seguem a uma lógica capitalista, mas que não estavam legitimadas historicamente pelo Estado. A partir disso, entra-se em um debate sobre as possibilidades do sujeito indígena como sujeito histórico emancipador. É abordada a ideia da capacidade indígena com uma *práxis* política baseada em suas próprias formações sociais de caráter comunitário, como exemplo o Bem Viver, o sujeito indígena passando, então, a atuar como sujeito político com força social, que pôde reivindicar uma forma de Estado plurinacional. Busca-se argumentar que tal mudança ocorre com a construção de uma nova hegemonia através de um bloco dirigente, que se relaciona com o movimento popular indígena, alterando as instituições estatais e potencializando novas ideias-força baseadas em sua própria visão de mundo. Além, portanto, da plurinacionalidade se configurar como outro formato de nação, composto de modo plural, e de se relacionar em um debate político sobre a forma de Estado, ela implica uma nova hegemonia que faz frente ao domínio neoliberal na região. Trata-se, pois, de uma análise da transformação desde o Estado, que altera relações sociais colonizadas e passa a legitimar perspectivas societárias indígenas inserindo-as na estrutura institucional, o que possibilita pensar uma diferente organização econômico-social com fundamentos democráticos e anticapitalistas.

Palavras-chave: Plurinacionalidade; Socialismo; América Latina; Povos Originários; Práxis democrática

RESUMEN

El presente trabajo pretende apuntar una posible relación entre establecer un Estado plurinacional, como expresión de las prácticas de pueblos indígenas, con la perspectiva de la emancipación universal, el socialismo. Para comprender tal relación, fue hecha una investigación bibliográfica con diversos autores, para entonces realizar una síntesis teórica, en un debate reflexivo, de las principales cuestiones. Se adopta como presupuesto que toda teoría social responde a algún propósito, por eso esta se presenta como un análisis crítico que busca, al comprender la realidad y sus contradicciones, la posibilidad de apuntar caminos que lleven más allá de la exploración capitalista existente. Para realizar el trabajo fue primero necesario comprender los puntos fundamentales del Estado nación en Latinoamérica, observando su contexto histórico y social al cual ocurrió sobre relaciones sociales de exploración, oprimiendo los pueblos y naciones originarias del continente. La construcción del Estado-nación fue condicionada de acuerdo con la expansión y desarrollo del capitalismo mundial, que resultó en un contexto específico de la formación socioeconómica del continente, con una complicada vinculación entre sociedad y Estado, y con la cuestión étnica inserida de modo relevante en la complejidad de las relaciones de clase. Así, la investigación aborda cuales son las diferentes formas civilizatorias que existieron con los pueblos originarios, que presentan organizaciones sociales y políticas que no siguen a una lógica capitalista, pero que no fueron legitimadas históricamente por el Estado. De ahí, adentra un debate sobre las posibilidades del sujeto indígena como sujeto histórico emancipador. Es abordada la idea de la capacidad indígenas con una *praxis* política, basada en sus propias formaciones sociales de carácter comunitario, como ejemplo el Buen Vivir, y el sujeto indígena pasando a actuar, entonces, como sujeto político con fuerza social, que pudo reivindicar una forma de Estado plurinacional. Se busca argumentar que ese cambio ocurre con la construcción de una nueva hegemonía través de un bloco dirigente, que se relaciona con el movimiento popular indígena, modificando las instituciones estatales y las ideas-fuerza basadas en su propia visión de mundo. Además, por tanto, de la plurinacionalidad se configurar como otro formato de nación, compuesta de modo plural, y de relacionar-se en un debate político sobre la forma de Estado, ella implica una nueva hegemonía que hace frente al dominio neoliberal en la región. Se trata pues, de un análisis de la transformación desde el Estado que cambia relaciones sociales colonizadas y legitima perspectivas societarias indígenas, insiriéndolas en la estructura institucional, lo que hace posible pensar en una diferente organización económica-social con fundamentos democráticos y anticapitalistas.

Palabras-clave: Plurinacionalidad; Socialismo; América Latina; Pueblos originarios; Praxis democrática.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. A CONSTRUÇÃO DO ESTADO-NAÇÃO NA AMÉRICA LATINA	11
1.1 ASPECTOS GERAIS DO ESTADO-NAÇÃO NA AMÉRICA LATINA	12
1.2 AS CONTRADIÇÕES DO CAPITALISMO E DO COLONIALISMO NO DESENVOLVIMENTO DO ESTADO-NAÇÃO NA AMÉRICA LATINA.....	16
1.3 A CONFIGURAÇÃO DO ESTADO SOBRE UMA SOCIEDADE MULTICIVILIZATÓRIA	22
2. PRÁXIS INDÍGENA NA AMÉRICA LATINA	27
2.1 O SUJEITO INDÍGENA COMO BASE PARA O SOCIALISMO	28
2.2 PRÁTICAS PLURAIS E O EXEMPLO DO BEM VIVER.....	35
3. A FORMA ESTADO PLURINACIONAL NA AMÉRICA LATINA	42
3.1 O ESTADO EM TRANSIÇÃO: CONSTRUÇÃO DE UMA HEGEMONIA EMANCIPATÓRIA	44
3.2 MOVIMENTO INDÍGENA E PLURINACIONALIDADE.....	53
3.2.1 Resistências e demandas do movimento indígena	53
3.2.2 Movimento indígena e configuração plurinacional	58
3.2.3 Plurinacionalidade e democracia	63
3.2.4 Plurinacionalidade e anticapitalismo	68
CONCLUSÃO	72
PLURINACIONALIDADE, EMANCIPAÇÃO E SOCIALISMO	72
REFERÊNCIAS	77

INTRODUÇÃO

Historicamente, a acumulação primitiva do capitalismo ocidental possibilitou seu desenvolvimento e expansão como projeto civilizatório global, utilizando mecanismos de dominação complementares nos países latino-americanos, como o colonialismo e o imperialismo. Com isso, a construção econômica e social na América Latina, inserida de forma dependente na expansão capitalista, engendrou uma complexa relação entre Estado e sociedade civil, com características e contradições próprias da região.

Além da construção histórica da América Latina ser dada sobre bases de dominação externa, ocorre a influência interna de elementos também opressores, pois foram adotadas como formas de organização social somente modelos dos países ocidentais modernos: no caso da economia e relações de produção se estabeleceu o modo capitalista, e no caso da estrutura societal e política se constituiu o Estado-Nação. A questão fundamental é que essa forma civilizacional, o Estado-Nação capitalista, subjugou e marginalizou totalidades sociais comunitárias previamente existentes no continente dos chamados povos originários, com seu próprio conjunto de processos e práticas (DUSSEL, 1993; GONZÁLEZ CASANOVA, 2007; PRADA, 2010; QUIJANO, 2005). Dentro daqueles territórios que se constituíram como nação homogênea, a direção da sociedade e suas estruturas de poder social estavam em monopólio de elites tanto em quesito econômico como étnico (GARCÍA LINERA, 2010), representada apenas por um fragmento privilegiado e não articulando toda a totalidade social. Tal contexto é denominado por Zavaleta (2009) como *Estado aparente*, contrastando com o que seria em termos gramscianos o *Estado integral*. Essa situação é contestada principalmente pela reivindicação de uma reorganização e transformação estrutural do Estado, para uma nova forma baseada no reconhecimento da pluralidade societária, cultural e política, chamada de Estado Plurinacional (SCHAVELZON, 2015)

O objetivo desse estudo é fazer uma síntese teórica, através de um debate teórico-reflexivo pela pesquisa bibliográfica, da análise da plurinacionalidade e, a partir disso, entender as possibilidades de como a transformação da forma de Estado pode ser *práxis* emancipadora, capaz de disputar uma nova hegemonia. Reflexiona-se sobre a ideia de plurinacionalidade entendendo-a como uma reforma de Estado que “corresponda ao grau de diversidade existente e que elimina o tipo de relação colonial ou de desconhecimento das estruturas políticas de diferentes culturas” (TAPIA, 2010a, p. 103, tradução nossa), e como um projeto organizado e mobilizado por forças sociais populares em um processo de nova hegemonia, frente ao projeto

neoliberal na região. Portanto, a discussão indica que uma constituição do Estado Plurinacional modifica as relações entre Estado e sociedade civil, como afirma Tapia (2010a; 2010b), e articula, sobre um novo modo, as estruturas sociais provenientes de diferentes matrizes da sociedade. Para chegar a tal entendimento é necessário elencar as principais características problemáticas da construção do Estado nacional na América Latina, que será o objetivo do **capítulo 1**.

Essa investigação pretende contribuir ao debate sobre as capacidades das lutas populares e indígenas, pois entende-se que para analisar a realidade social concreta da América Latina não é possível ignorar tal sujeito histórico. Parte-se do ponto de vista do pensamento crítico, no qual busca compreender as contradições, os limites e as possibilidades da realidade social, mas sob o prisma de transformá-la em um projeto político que valorize o comum, o coletivo, o social. De tal maneira, essa pesquisa não adere uma falsa perspectiva de neutralidade do campo do conhecimento, mas sim, dada a disputa de hegemonia entre classes sociais, coloca-se como contribuinte ao lado das classes subalternas, acreditando na possibilidade da transformação social.

Busca-se discutir a possibilidade de transformação a partir do Estado que, sobre as bases comunitárias dos modos de vida indígenas expressados pela plurinacionalidade, acredita-se possível questionar e modificar as práticas e a lógica capitalista das sociedades. Dessa forma, adota-se a hipótese de que as reivindicações indígenas vão além de uma questão cultural e identitária, mas podem se formar como forças sociais portadoras de um projeto emancipatório e revolucionário, capazes de ação política para alterar as estruturas de dominação da sociedade (MARIÁTEGUI, 2010). Para isso, aborda-se brevemente, no **capítulo 2**, o debate sobre socialismo da América Latina, pela possibilidade de sua constituição por elementos de anticapitalismo já presentes na *práxis* social e histórica dos povos do continente (MAZZEO, 2008), se afastando de narrativas teleológicas e eurocêtricas.

À vista disso, se levantará a questão das práticas plurais indígenas, pois diferentes grupos organizados no continente possuem o que pode ser chamado de modelo de civilização alternativa, tendo modos organizativos sociais e econômicos sobre bases comunitárias e persistindo formas próprias de estrutura de autoridade e autogoverno (TAPIA, 2010; ZAVALETA, 2009). Um exemplo é a proposta do Bem Viver, uma alternativa sobre visões civilizatórias dos povos originários que critica a noção de desenvolvimento, baseada em outra relação entre a sociedade e a natureza (ACOSTA 2016). Tal capítulo apontará que existe uma *práxis* social que não está inserida nas relações econômicas do capital, contrastando com os

elementos do capitalismo: como propriedade privada dos meios de produção e geração do excedente através da exploração.

É assim que ocorre a seguinte pergunta dessa investigação: é possível vincular essa pluralidade civilizacional, expressada de modo estatal pela plurinacionalidade, com a ideia de socialismo como emancipação universal?

Como García Linera (2010) afirma, a opressão de certos grupos sociais e culturais atua conjuntamente com a exploração econômica ajudando a conformar princípios de diferenciação de classe. Por isso, o estudo procura apontar que a plurinacionalidade pode ser um mecanismo de orientar o Estado em prol do reconhecimento de outros sujeitos e totalidades sociais que se relacionam sobre outra base de lógicas econômicas e sociais. Entretanto, para compreender melhor a transformação estatal, foi preciso trazer uma análise que está no **capítulo 3**, do Estado como relação social, não neutro e disputado por diferentes forças sociais, permitindo assim pensar uma via emancipatória.

O Estado interpretado como relação social significa parte de um processo histórico político em construção, portanto não é fixo e imutável. Como aponta Brand (2016, p. 128): “o Estado é um terreno de luta estruturado de uma maneira determinada, em que competem as diferentes forças sociais e políticas que tentam promover seus próprios interesses, identidade e valores”. Isso significa que além do Estado ser um tipo de monopólio das ideias-força que guiam a sociedade, ele é constituído pelos ganhos e perdas das diferentes forças sociais geradas pelas contradições dessa sociedade, assim, as classes subalternas têm um histórico de luta de ganhos próprios nas estruturas institucionais do Estado (GARCÍA LINERA, 2015). García Linera (2010) interpreta o conceito “relação-Estado” e situa que o Estado é paradoxal, se constitui de idealidade e materialidade, e possui três eixos analíticos: correlação política de forças sociais, instituição e ideia /crença coletiva generalizada.

A partir disso, tem-se o aporte teórico e a relação histórica estabelecida, permitindo trazer uma síntese, na segunda parte do último capítulo, de como, sobre a base de uma *práxis* social, o movimento popular indígena pode-se utilizar do mecanismo institucional reivindicando a plurinacionalidade. Por fim, são feitos alguns apontamentos sobre a relação dessa plurinacionalidade com a ampliação da democracia e uma breve discussão sobre a questão do anticapitalismo que possibilita, ao irradiar novas ideias coletivas, a disputa de uma nova hegemonia.

1. A CONSTRUÇÃO DO ESTADO-NAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

O objetivo do capítulo é fazer um questionamento em torno da forma Estado-nação na América Latina apontando, a partir do seu desenvolvimento histórico, quais são as principais contradições geradas sobre um desajuste da relação entre Estado e sociedade civil. As contradições são fundadas principalmente pelas características do capitalismo e sua expansão na região, o qual utilizou-se de mecanismos externos e internos de dominação, decorrentes do colonialismo e do imperialismo. Demonstra-se que a construção do Estado-nação como organização social está atrelada ao desenvolvimento capitalista, que se universalizou¹, mas assim como ele sua formação corresponde aos “desdobramentos das contradições que movem o processo histórico em cada formação socioeconômica específica” (PIRES, 2015, p. 72).

Para chegar a tal entendimento, é necessário analisar (seção 1.1) o que significa a categoria de nação e por que a construção do Estado-nação em países centrais difere do que foi a questão nacional nos países periféricos onde ao se constituir um aparato estatal institucionalizado, não foram integradas todas as etnias e nacionalidades na formação nacional. Essa reflexão é importante para apontar três questões: i) Estado-nação é uma construção histórica dada sobre determinado período; ii) Nação pode ser utilizada pelo Estado como instrumento político; iii) O Estado-nação pode excluir e não representar parte da sua sociedade, que pode estar composta por diferentes povos.

Em seguida, na segunda seção (1.2), se argumenta, de maneira sintética, quais as principais características geradas pelos mecanismos de dominação colonial e capitalista relativos ao Estado-nação latino-americano, pois isso afeta principalmente os povos originários, cuja situação é de exploração e marginalização na maior parte do continente. Essa dominação externa, estabelecida com o desenvolvimento dos países centrais, se articula com aspectos internos dentro de cada país, sobre uma relação entre etnia e classe. Afirma Tapia que na América Latina:

A la vez que se ha articulado desde dentro de estos procesos de construcción estados-nación, ha sido alimentada por formas coloniales e imperialistas de dominación de otras partes del mundo, es decir, evitando que en otros países se construya estados-nación y se articulen formas de autonomía política, de soberanía nacional (2011, p.120).

¹ Há uma característica do capitalismo que é sua tendência universalizadora, de maneira a uniformizar as sociedades sobre sua lógica, mas de maneira desigual de modo a garantir sua ordem e sua reprodução incontestada. À isso se relaciona a categoria de subsunção formal, analisada em seguida no ponto 1.3.

Com isso, mostra-se que existe uma situação onde uma forma organizativa social homogeneizadora, o Estado-nação capitalista, se impôs sobre uma realidade social heterogênea, composta por diferentes totalizações sociais, baseada na forte presença indígena.

A terceira seção (1.3) tratará dessas formas sociais, articuladas de modo desigual na sociedade pelo resultado do processo de construção de Estados-nação incompletos e contraditórios, que possuem: diferentes lógicas de produção; diferentes sistemas políticos sobre formas de autoridade e autogoverno; e outro conjunto de crenças e esquemas simbólicos sociais. Essa questão é de alta relevância para apontar que a existência de modelos de organização não-capitalistas presentes nas sociedades latino-americanas poderá dar base para uma estrutura estatal plurinacional, como componente de um horizonte de nova hegemonia.

1.1 ASPECTOS GERAIS DO ESTADO-NAÇÃO NA AMÉRICA LATINA ²

A divisão das sociedades em espaços territoriais chamados Estados-nação é um modelo de organização social recente, inicialmente desenvolvido no continente europeu. A nação pode ser entendida como uma entidade social que pertence a um período histórico específico, relacionada ao modo de unidade político-territorial moderno, o Estado, constituindo a forma de Estado-nação (HOBSBAWM, 2008). Com base nisso, entende-se que o Estado-nação é um resultado da construção social e histórica, desenvolvido em conjunto com o sistema capitalista a partir da revolução francesa e industrial e da consolidação da dominação burguesa. A nação se relaciona ao “processo de gênese e consolidação da sociedade burguesa que encontra na forma de organização social do Estado Nação, forma adequada à consolidação da organização política e jurídica da dominação burguesa” (PIRES, 2015, p.72). Portanto, a forma atual do que é o Estado nacional se expandiu com base em um sistema econômico de relações sociais, o capitalismo, e em uma cultura ocidental burguesa, se estabelecendo como único modelo universal legítimo.

Segundo a interpretação de Benedict Anderson (2008), a nação pode ser entendida pelo conceito de *comunidades imaginadas*, no qual os conacionais possuem uma identidade subjetiva em comum, com componentes de diferenciação com aqueles que não se incluem nessa

² Será utilizado ao longo do trabalho tal termo quando o caráter unitário como complexo social da região for estabelecido pelas semelhanças do seu processo histórico, político e econômico. Além do fato de que pensar a América Latina como unidade possui um caráter político: a ideia de emancipação através de uma luta coletiva do continente. Entretanto, para garantir maior rigor teórico-metodológico, casos em que aspectos mais singulares de cada país se sobressaíam serão apontados como tal, buscando então adotar uma análise geral que contenha unidade/especificidade.

identidade e de vinculação com sua própria comunidade, construindo um consentimento político em torno de si. Nesse sentido, as nações são compostas por símbolos e representações que garantem uma identificação por parte das pessoas, com elementos trabalhados para constituir uma conotação histórica e um projeto futuro (HOBBSAWN, 2008). A nação é imaginada porque “mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles” (ANDERSON, 2008, p. 32).

Nessas comunidades imaginadas os membros se reconhecem com uma origem e um destino comum, sobre o qual:

A ideia de um organismo sociológico atravessando cronologicamente um tempo vazio e homogêneo é uma analogia exata da ideia de nação, que também é concebida como uma comunidade sólida percorrendo constantemente a história, seja em sentido ascendente ou descendente. (ANDERSON, 2008, p.56)

Entretanto, é necessário diferenciar nação e Estado nacional. Guibernau afirma que a principal diferença entre um e outro é que “enquanto os membros de uma nação têm consciência de formar uma comunidade, o estado nacional procura criar uma nação e desenvolver um senso de comunidade dela proveniente” (1997, p. 56). Ademais, enquanto a nação compartilha elementos de uma mesma cultura, valores e símbolos, o estado nacional tem o objetivo de adequar ou readequar tais elementos. Assim, as culturas nacionais são, em parte, resultados de discursos e construções do “nacional” pelo Estado através de relações de poder. Há, então, um processo social e histórico no desenvolvimento de Estado e nação, bem como sua construção ocorre em um campo de disputa e de legitimidade política.

De acordo com Guibernau (1997), na Europa, em geral, se estabeleceram identidades nacionais mais homogêneas consolidadas em Estados nacionais que criaram um elo político entre os cidadãos e as instituições do Estado, causando a impressão de cada Estado como única comunidade distinta das outras. Como o Estado procura incutir uma cultura comum através de uma série de símbolos e valores, objetivando formar um senso de comunidade para defender sua legitimidade, existem problemas quando Estado e nação não coexistem, com a “alienação” do Estado, o que causa uma maior distância entre a formação do aparelho estatal e uma parcela excluída da sociedade. No caso dos países do Terceiro Mundo, onde foram outras circunstâncias históricas, sociais, políticas e econômicas ao redor da criação do Estado-nação, os “conceitos de soberania interna e de cidadania exportados do Ocidente precisavam ser assimilados por uma população multiétnica” (GUIBERNAU, 1997, p. 111). Logo, foi buscado uma integração

nacional por meio de um sistema cultural homogêneo correspondente às formações sociais não relacionadas à sua realidade concreta.

Se observa no Estado moderno uma difusão da ideia homogeneizadora de nação, em processos de modelação da subjetividade coletiva, para garantir uma efetiva coesão social e política. Tal caso é explicado por García Linera como “uniformização do sentido popular de totalidade social imaginada” (2010, p. 154). Com isso entende-se que o Estado é parte de um processo de articulação da totalidade social (TAPIA, 2009).

É reafirmado por Hobsbawm (2008) que, no caso dos países do Terceiro Mundo, o nacionalismo foi teoricamente modelado pela Europa ocidental, mas sobre processos diferentes de construção do Estado. Então, na prática, a maioria desses países não conseguiu se compor como unidade linguística e etnicamente homogênea:

os estados dependentes foram criados [...] dentro de suas fronteiras coloniais. Estas, evidentemente, foram delineadas sem nenhuma referência aos seus habitantes [...] portanto, não tiveram nenhum significado nacional [...] exceto para as minorias ali nascidas, ocidentalizadas e colonialmente educadas (HOBSBAWM, 2008, p.203).

A questão é que uma etnia impôs suas características culturais, sociais e econômicas como aspecto estatal, consideradas únicas formas legítimas de nação, excluindo as demais. Esse é o caso da maioria dos países na América Latina³ onde a característica do que se considera peruano, mexicano, chileno, colombiano, boliviano, etc. não inclui aspectos identitários dos povos que ocupavam aquele território antes da conquista, no qual são considerados minorias culturais, ou mesmo nos casos onde formam maioria da composição étnica, foram marginalizados do acesso a muitos espaços políticos e de cidadania. Aníbal Quijano justifica se tratar de uma visão eurocêntrica da realidade social “que levou as tentativas de construir Estado-nação segundo a experiência europeia, como homogeneização étnica ou cultural de uma população fechada nas fronteiras de um Estado” (2014b, p. 769, tradução nossa).

De tal modo, pode-se interpretar que o Estado-nação em muitos países da América Latina ocorre como forma de *comunidade ilusória*, não sendo um resultado institucionalizado da comunidade imaginária, sem obter uma legitimidade exitosa por parte da sociedade civil. García Linera (2010) explica, a partir de uma interpretação de Marx, o Estado como uma *comunidade ilusória*, pois produz do “alto” para os de “baixo”, enquanto a nação existe desde que se imagina uma comunidade política, partindo desde “baixo”. Ao não lograr uma

³ Segundo relatório da CEPAL (2014), 16 dos 19 países identificaram a população indígena no censo da década de 2000. São uma composição heterogênea de aproximadamente 826 povos, presentes principalmente na Bolívia (62% da composição do país), Guatemala (41%), Peru (24%), México (15%), Panamá (12%), Chile (11%), Nicarágua (8,9%) e Equador (7%). Estima-se que são cerca de 45 milhões de pessoas da população total na América Latina.

uniformização do sentido popular, sociedades modernas podem funcionar somente como comunidade ilusória, constituindo processos interrompidos de nacionalização.

Outro ponto, abordado por Olmedo Beluche (2014), é a concepção de “nação-estado” como uma estrutura socioeconômica moderna construída pela classe capitalista, que requer um mercado interno como espaço para sua acumulação de capital e exploração da força de trabalho. Para o autor, no caso dos países latino-americanos constituíram-se Estados-nação com a identidade central ibérica, correspondente à maioria da classe dominante, enquanto contêm em seu espaço territorial outras identidades nacionais marginalizadas, os povos originários.

A independência, portanto, se caracterizou por garantir os interesses de certas classes sociais, excluindo comunidades e nações originárias⁴. Depois da independência é elaborado um projeto de “estado nacional”, que a partir da relação com o mercado mundial se estrutura como forma definitiva, se baseando na ideologia de somente uma identidade sobre um mito construído de história e sentido comum (BELUCHE, 2014, p.7-8). O Estado continua a negar outras culturas, que não seja a dominante, utilizando muitas vezes de racismo, opressão e exploração. Categoriza Cahen que se trata de um “nacionalismo induzido”, sobre uma forma de ideia e sobre uma política econômica, cultural e social, pois oprime e estigmatiza como “tribalismo” as demais manifestações culturais da sociedade, enquanto responde à concentração de capital de uma classe econômica e étnica (LAZAGNA; LÖWY; CAHEN, 2008).

Nas seguintes palavras de González Casanova, abordando tal relação entre classe e raça como uma relação dialética, parte da realidade heterogênea da América Latina:

La unión de los diversos pueblos bajo una bandera o nacionalidad más amplia (mexicana, peruana), su amalgama en una misma raza mezclada (de mexicanos, de peruanos), su identificación práctica y mitológica con una “cultura nacional” y estatal (la de México, la de Perú), son un obstáculo tan serio para la toma de conciencia e identidad del indio, como lo es su permanente fusión con el campesino, el trabajador agrícola y la clase trabajadora. Es más, la lucha de etnias o pueblos colonizados no es sólo eso: es también una lucha de clases [...] Pero no es una lucha de clases sencilla: no sólo es una lucha de clases, es también una lucha contra la discriminación, la humillación y la opresión (2015a, p. 299).

É nesse contexto que a categoria histórica de nação se desenvolve na América Latina, partindo de um modelo europeu de Estado, que não corresponde à mesma realidade social da região, que ao buscar uma forma de homogeneização - para garantir coesão e legitimidade - ocasionou a exclusão das culturas plurais existentes dos diversos povos que habitavam anteriormente o território.

⁴ Também ficaram excluídos de tal processo outras classes sociais e outras identidades, como os ex-escravos de origem africana, presentes principalmente nas áreas de dominação portuguesa, nas ilhas e regiões do Caribe e em partes do Pacífico.

1.2 AS CONTRADIÇÕES DO CAPITALISMO E DO COLONIALISMO NO DESENVOLVIMENTO DO ESTADO-NAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

Uma questão fundamental da construção do Estado no continente foi estar inserido de maneira dependente e subalterna na expansão e consolidação do capitalismo mundial, ou seja, “os Estados-nação subalternos se explicam pela lógica do sistema-mundo, pois são Estados formados e existentes dentro da lógica de acumulação do capitalismo” (ACOSTA, 2016, p.144). Assim, não é possível compreender a construção dos países na América Latina sem entender seu papel dentro desse sistema e sem apontar a relação que existe entre a forma estruturada do sistema socioeconômico com a questão nacional.

Sobre isso Zavaleta propôs a categoria de *forma primordial*, que ajuda a esclarecer essa articulação de exploração externa com a configuração interna dos países. Para Tapia (2011), tal categoria contribui ao refletir sobre o modo como se articularam Estado e sociedade civil em cada história nacional, se constituindo como produto de uma dinâmica da vida política interna e internacional. Uma das chaves é como se articula economia, produção e poder econômico internacional com as estruturas internas de governos. Por exemplo, segundo Tapia, é a continuidade de estruturas de produção, baseadas na forma primária-exportadora na maior parte dos países latino-americanos, que fez com que “as estruturas econômicas por largo tempo se caracterizem pela articulação subordinada das estruturas econômicas dos novos países aos processos de acumulação mundial” (2011, p. 120, tradução nossa), influenciando as formações nacionais.

A América Latina cumpre um papel dentro do desenvolvimento do capitalismo mundial desde o século XVI, contribuindo como eixo central para a acumulação de capital das economias centrais, inicialmente através da exploração de recursos naturais pelo sistema de dominação colonial, onde foi produzida uma sociedade colonial no qual somente “os colonizadores eram capazes de participar das estruturas existentes de poder e de transmitir posição social através da linguagem ‘europeia’” (FERNANDES, 1973, p.13). De acordo com o filósofo Enrique Dussel (1993) a América foi “inventada” com a Conquista em 1492. Isso significa que o continente não foi “descoberto”, mas com a dominação dos povos que viviam antes, esse espaço passou a estar inserido no sistema-mundo através da negação das formas societárias originais, um encobrimento⁵, prevalecendo somente aqueles modos de vida do

⁵ “A modernidade originou-se nas cidades europeias [...]. Mas “nasceu” quando a Europa pôde se confrontar com seu “Outro” e controlá-lo, vencê-lo e violentá-lo; [...] De qualquer maneira, esse “Outro” não foi “descoberto” mas “en-coberto” como “si-mesmo” [...]. De maneira que 1492 será o momento do “nascimento” da Modernidade

conquistador. Segundo Edward Said (2011), isso ocorreu porque a hegemonia europeia dependeu de um sistema de ideias, assim, os projetos coloniais partiram de um pressuposto de inaptidão e retrocesso dos nativos daqueles territórios ocupados, causando uma tendência de desvalorizar outros mundos⁶ para garantir um consenso da exploração. Então, desde o período inicial da América Latina, esteve presente um aspecto de dominação externa que, de acordo com Florestan Fernandes (1973), se torna mais complexo com a independência formal dos países.

Outro aspecto da dominação externa, que com a independência se constitui em uma estrutura definida das relações entre o continente europeu e latino-americano, é a divisão internacional do trabalho, segundo Rui Mauro Marini (2008). Isso corresponde à teoria da dependência, definida por Marini como “uma relação de subordinação entre nações formalmente independentes, em cujo marco das relações de produção das nações subordinadas são modificadas ou recriadas para assegurar a reprodução ampliada da dependência” (2008, p.111, tradução nossa).

A partir do século XIX, a dominação externa adquire características imperialistas e como realidade histórica surge o capitalismo dependente (FERNANDES, 1973). O capitalismo na fase imperialista irá se beneficiar das explorações sobre as antigas colônias, utilizando-se daqueles mecanismos de opressão prolongando estruturas coloniais econômicas e políticas, como no caso do racismo (THIONG’O, 2017).

Para René Zavaleta (2009), a construção dos Estados nacionais nos países periféricos não seguiu o mesmo curso que os países europeus, porque uma fase do Estado-nação nesses países foi o imperialismo⁷, impedindo a realização completa do Estado-nação nas antigas colônias. Assim, a nação não consegue defender plenamente seus direitos aos recursos naturais e poder regular seu mercado interno, estando sobre a situação de dependência frente às nações

como conceito, momento concreto de “origem” de um “mito” de violência sacrificial muito particular, e, ao mesmo tempo, um processo de “encobrimento” do não-europeu” (DUSSEL, 1993, p.8). Se trata, portanto, de uma dominação sobre outros povos através do cobrimento dos modos de vida e de organização societal destes, como ilegítimos, não “modernos” e “selvagens”.

⁶ Tal fato se constrói a partir da criação de narrativas que contribuem para a consolidação da dominação, fazendo parte de uma “complexa configuração ideológica subjacente à tendência imperialista” (SAID, 2011, p. 128). Um exemplo são os discursos de universalismo, mas que somente partem daquelas referências europeias. Segundo Said “os discursos universalizantes [...] pressupõem o silêncio, voluntário ou não, do mundo não europeu. Há incorporações; há inclusão; há domínio direto; há coerção. Mas muito raramente admite-se que o povo colonizado deve ser ouvido e suas ideias, conhecidas” (2011, p. 101).

⁷ Segundo Harvey, as práticas coloniais e imperiais são dadas pelas: “relações e a luta de classe dentro de uma formação social territorialmente circunscrita” no qual “impulsionam a busca de ajustes espaço-temporais em outros lugares” (2005, p. 106, tradução nossa). Assim, uma das hipóteses é que os Estados-nação dos centros europeus se envolveram em projetos imperiais próprios para enfrentar os problemas de superacumulação e conflitos de classe internos.

imperialistas, constituindo um dos meios de impedimento dos países latino-americanos de se configurarem como Estado em sua forma moderna. Dessa maneira, a nação tem um caráter de luta antiimperial e anticolonial, situando conceitos de nação e luta de classes, quando há uma luta contra as classes dominantes dentro do país que querem condicionar o Estado de acordo com seus interesses, e uma luta contra classes estrangeiras de caráter imperialista (ZAVALETA, 2009, p.45-47). O problema, como no caso da independência formal das antigas colônias, é que foi um processo gerido por elites internas com seus interesses podendo muitas vezes se tornarem alinhados ao imperialismo, “não encarnando completamente as necessidades do povo” (FANON, 1983, *apud* THIONG’O, 2017, p. 126).

Conforme Fernandes (1981, *apud* PIRES, 2015), após a independência, as elites locais enfrentaram o problema de criar uma nação que não possuía condições mínimas de uma “sociedade nacional”. Thiong’o explica que “só uma pequena elite foi educada na cultura, nos valores, na forma de ver o mundo e a consciência coletiva da burguesia imperialista”, e tal elite “que se manteve fiel aos princípios coloniais imperialistas [...] foi a classe que herdou a gestão dos Estados coloniais sobre as novas bandeiras surgidas com a independência” (2017, p. 104, tradução nossa), herdando assim, toda aquela estrutura institucional e administrativa de caráter colonial. Com isso, era necessária a homogeneização para garantir a institucionalização do predomínio político das elites, e foi buscado projeções de imagens e categorias dos países capitalistas hegemônicos, sem incluir na formação da identidade nacional os elementos autóctones das populações originárias (GARCÍA LINERA, 2016).

A busca pela homogeneização sobre a base de uma cultura e modos de vida capitalista-europeu, engendrou o que García Linera denomina de uma “etnificação da exploração”, que fez da exclusão étnica um eixo articulador da coesão estatal. A indianidade – a cultura, as lógicas sociais, as identidades dos povos indígenas - se configura como estigmatizada expressando determinadas condições socioeconômicas de exclusão e dominação (a maioria dos indígenas compõe a massa mais pobre da população, enquanto a parte mais rica está composta por maioria branca ou mestiça)⁸, contribuindo, de maneira dialética, para ajudar a construir objetivamente tais condições socioeconômicas. O autor argumenta haver três processos relacionados: a conquista, estabelecendo a relação entre dominantes e dominados “como um fato resultante do confronto de forças de aparatos político-estatais”; a colônia, delimitando “espaços da divisão

⁸ García Linera traz como exemplos dessa situação na sociedade boliviana uma pesquisa do ano 2000: “67% dos empregos mais vulneráveis e precários são ocupados por indígenas, assim como 28% dos empregos semiqualeificados, enquanto apenas 4% dos empregos qualificados são ocupados por eles [...]. Os migrantes não indígenas ganham três vezes mais que os migrantes indígenas; estes, geralmente, recebem apenas 30% do salário dos trabalhadores não indígenas para cumprir o mesmo trabalho” (2010, p. 176-177).

do trabalho e os poderes culturais, administrativos e econômicos, a partir de uma identificação geográfica, cultural, somática e racial do colonizado” (GARCÍA LINERA, 2010, p. 168); e, por fim, a legitimação ou naturalização dessa ordem de hierarquização social a partir da independência formal.

Em síntese, a incorporação dos países no mercado mundial servindo como fonte de acumulação do capital e de excedente econômico, gerou impactos na estrutura econômica e social dentro de seus espaços nacionais, como a exclusão e marginalização da maioria da população e uma concentração interna de riqueza nas mãos de uma elite, implicando formas complementares de dominação (FERNANDES, 1973). Como resultado de uma expansão da civilização ocidental existe uma necessidade histórica e social de autonomia e igualdade. Florestan afirma que há duas realidades no qual os países latino-americanos enfrentam: “estruturas socioculturais e políticas internas que podem absorver as transformações do capitalismo, mas que inibem a integração nacional e o desenvolvimento autônomo”; e também, uma “dominação externa que estimula a modernização e o crescimento, nos estágios mais avançados do capitalismo, mas que impede a revolução nacional e uma **autonomia** real” (FERNANDES, 1973, p. 34, grifo nosso).

Vale destacar a forma complementar de dominação dada pela categoria de *colonialismo interno*⁹, analisada pelo sociólogo Pablo González Casanova (2007; 2015a; 2015b), para compreender melhor a realidade concreta da América Latina, no qual entende-se que aos “fatos e relações internacionais e transnacionais, como o imperialismo e a globalização, é necessário acrescentar fatos e relações intranacionais muito significativos, como o colonialismo interno” (2015b, p. 302, tradução nossa). Raúl Prada (2010) agrega que ao colonialismo é acompanhada a expansão e acumulação do capitalismo. Os dois âmbitos – capitalismo e colonialismo - possuem estruturas de dominação diferentes, mas se complementam.

González (2007) estuda a categoria colonialismo como parte de um fenômeno interno aos países, importante para explicar as “novas nações”, como na África e na América Latina, sendo compostas por “antigas nações” antecedentes ao domínio colonial, existindo uma sociedade plural. A definição da categoria está ligada inicialmente aos fenômenos da conquista, no qual as populações nativas do território que não foram totalmente exterminadas estão subjugadas e oprimidas, principalmente sobre mecanismos de exploração da mão-de-obra. Posteriormente, elas são incorporadas como parte da população do Estado que se forma, mas

⁹ Tal fenômeno faz parte de uma forma neocolonial característica do imperialismo moderno, ao qual Thiong'o (2017) afirma que além dessa, outra característica fundamental, é o domínio dos Estados Unidos que afeta particularmente a América Latina.

uma população à margem, fazendo com que o Estado-nação independente mantenha e, até renove, muitas das estruturas de colonialismo interno que existiam durante o domínio colonial.

Algumas das características da colonização sobre os povos, minorias ou nações dentro de um Estado são: i) não possuem governo próprio, nem autonomia, ou alguma forma de administração e gestão nesse território, ocorrendo muitas vezes o despojo de terras comunitárias ii) situação de desigualdade frente à uma elite dominante; iii) seus direitos são regulados pelo governo central; iv) discriminação jurídica, linguística e política b) é possível que os colonizados pertençam a uma “etnia” considerada inferior diferente daquela que está composta a maioria do governo nacional (GONZÁLEZ CASANOVA, 2007; 2015a).

A definição de colonialismo interno é “uma estrutura de relações sociais de domínio e exploração entre grupos culturais heterogêneos” (GONZÁLEZ CASANOVA, 2015a, p. 146, tradução nossa). Há uma diferença em respeito à outras formas de dominação: a heterogeneidade cultural, historicamente produzida com a conquista de uns povos sobre outros, permitindo falar sobre diferença de *civilizações*. Desse modo, dentro de um Estado-nação onde haja maior heterogeneidade étnica, ocorre de determinadas etnias se ligarem com as classes dominantes, enquanto as demais etnias se configuram com as classes dominadas. Isso possui uma influência externa pois “os Estados de origem colonial e imperialista e suas classes dominantes refazem e conservam as relações coloniais com as minorias e as etnias colonizadas que se encontram no interior de suas fronteiras políticas” (2007, p. 438). É possível entender que “as designações étnicas podem também ser entendidas como artefatos culturais e políticos dos complexos sistemas de divisão de classes” (GARCÍA LINERA, 2010, p. 174).

Seguindo na mesma linha, outra análise relevante sobre as influências da dominação imperialista e capitalista sobre as sociedades latino-americanas, relacionando o nível internacional e interno, é de Aníbal Quijano sobre *colonialidade do poder*. Para Quijano, a ideia de raça e a divisão internacional do trabalho se estruturaram conjuntamente: “as novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho” (2005, p.118).

Também trabalhando com a teoria que alguns dos eixos fundamentais do atual padrão de poder hegemônico se constituíram no período colonial da América, a partir da conquista, Quijano (2005, 2014a, 2014b) esclarece que ocorreu uma classificação social de acordo com a ideia de raça para constituir as relações de dominação, assim como ocorreu a articulação de formas históricas de controle do trabalho, dos recursos e dos produtos em torno ao capital e ao mercado mundial. Mariátegui (2010) é outro pensador que aborda a questão, sendo um dos primeiros a afirmar que a pobreza da maioria da população indígena não está ligada a uma ideia

de inferioridade, como era pensado na época. Segundo Graziano, a questão da raça articulada pelo colonialismo na América Latina, tem dois papéis fundamentais para Mariátegui: “(i) no âmbito do sistema capitalista mundial, garante ao poder imperialista a exploração da mão de obra da população atrasada e miserável para a extração de riqueza a baixo custo; (ii) impede que o problema da luta pela independência nacional seja assimilado nos países da América com forte porcentagem de população indígena” (GRAZIANO, 2016, p. 60).

Relações sociais foram fundadas na categoria de raça que passou a distinguir identidades sociais que foram se configurando em relações de dominação, e com isso, os povos conquistados foram postos numa situação de subalternidade tanto em uma questão racial/étnica como passaram a ser explorados como mão de obra. Se estabelece um padrão de poder, cujo centro teve início na Europa sobre o sistema de exploração capitalista, que necessitou de uma forma de controle de autoridade em torno da hegemonia do Estado (QUIJANO, 2014b). O racismo acaba se infiltrando nas estruturas institucionais, terminando por afetar a consciência geral da sociedade: ele se torna uma forma de prevenir a resistência e impedir uma unificação popular (THIONG’O, 2017). Segundo Thiong’o, o racismo serve como estratégia para encobrir que “o trabalho da maior parte da população constitui a base da riqueza do país” (2017, p. 203, tradução nossa), com os benefícios concentrados nas mãos do capital. O Estado, nesses casos, acaba servindo para manter a ordem, o *status quo*, ao invés de protagonizar mudanças que modifique às estruturas dominantes.

Com isso, pode-se observar uma relação entre questão de identidade e questão de poder, que expõe a situação dos indígenas¹⁰ dentro dos Estados-nação na América Latina¹¹ e, como ele explica a situação, se trata de: “Estados independentes articulados a sociedades coloniais” (QUIJANO, 2014b, p. 640, tradução nossa). Logo, esses Estados-nação que emergiram não representavam uma forma legítima de nacional popular devido à falta de representação da maioria e à marginalização de um setor da sociedade.

¹⁰ Destaca-se aqui que “índio” é uma categoria social moderna, assim como “branco”, “negro” ou “mestiço”, construída socialmente a partir da colonização, que carrega uma conotação negativa. Isso caracteriza uma reprodução do próprio padrão de poder, gerado para naturalizar relações sociais de dominação (QUIJANO, 2014b). García Linera complementa que “La categoría indio fue inicialmente introducida por los representantes de la corona española como categoría tributaria y fiscal. Esta clasificación, además de diluir parcialmente otras formas de identificación autóctonas, estableció una división del trabajo, una jerarquización de saberes y vías de acceso a oficios, dando lugar a una compleja estructura de enclasmiento social”(2016, p. 12).

¹¹ É interessante a diferenciação que o autor faz das políticas dominantes tomadas para enfrentar o “problema indígena”: por um lado países como Argentina, Uruguai e Chile, ocorreu uma maior exterminação dos povos originários e a conquista de seus territórios; por outro lado, na região México-Centroamérica e nos Andes, houve maior assimilação política e cultural em torno de uma “europeização” através de uma política de Estado, destacando assim um forte papel do sistema educacional (QUIJANO, 2014b).

1.3 A CONFIGURAÇÃO DO ESTADO SOBRE UMA SOCIEDADE MULTICIVILIZATÓRIA

Como explanado, o Estado-nação na América Latina foi configurado por uma série de expressões de um sistema de dominação que, além disso, tentou constituir e reproduzir no continente formas e padrões estabelecidos no centro do capitalismo. Foi alcançado um entendimento de que o capitalismo na América Latina desenvolveu suas contradições sobre certos mecanismos de dominação, sobre raça e classe, complementado por uma ideia de Estado-nação eurocêntrica como elemento desagregador. Isso apresenta elementos de uma realidade específica da história e do espaço político latino-americano, cujo problema da nação se desenvolve sobre uma formação socioeconômica determinada.

Seguindo nessa linha, esclarece Florestan Fernandes (1973) que os fundamentos da dominação externa ao qual o capitalismo se ajustou em todos os países, em geral, exigiu uma *ordem social*, e essa foi dada pela transplantação dos padrões europeus de estrutura social. Tal tese corresponde à expansão como única forma considerada legítima de organização social, o Estado-Nação, que só foi possível devido à generalização da lógica mercantil capitalista sobre toda a sociedade, buscando extinguir outras estruturas produtivas não capitalistas ou subordiná-las à lógica dominante. Esse fenômeno é a *subsunção real*, conceito proposto e estudado por Marx (1985, *apud* GARCÍA LINERA, 2010), o qual García Linera caracteriza como “a destruição ou a debilitação de outras formas de filiação social e a extinção ou subalternização de outras redes de constituição espiritual do corpo social, como foram a família, a localidade, a comunidade agrária, etc.” (2010, p.195). Esse conceito é importante porque permite ver o capitalismo como movimento, entender que a sociedade é formada por mais do que esse sistema, e não é necessariamente o destino de todas as sociedades, mas que depende de uma luta dentro desta (GONÇALVES, 2013).

Portanto, o capitalismo se expandiu através da desorganização de totalidades preexistentes, com outros sistemas de relações sociais, não só sobre a questão da produção, mas também sobre outras formas de estruturas políticas (TAPIA, 2010b). A expansão capitalista, principalmente através da acumulação primitiva, foi criando condições para que se configurasse somente o Estado como monopólio da política, ou seja, os Estados correspondem àqueles territórios em que a lei do valor existe de forma exclusiva ou dominante, e isso significa uma forte relação entre forma de Estado e lei do valor. De acordo também com Tapia, existe uma diferenciação, dentro de uma análise marxista, entre *subsunção real* e *subsunção formal* em que a primeira seria aquela onde a lei do valor se implantou de forma exclusiva, enquanto na

segunda ainda existem uma diversidade de configurações, onde a lei do valor é dominante mas não exclusiva, à qual se subordinam outras formas de trabalho, produção e de estruturas sociais.

Partindo dessa análise, entende-se que existe uma articulação assimétrica de um modo de produção sobre os demais e que, no nível da relação do modo de produção com o político-jurídico, um Estado poderia estar governando sobre uma diversidade existente de outros modos de produção, mas estas outras não possuem estruturas próprias de governo e de autoridade (TAPIA, 2010b, p.99). Essa questão remete a uma forma de heterogeneidade social, realidade em muitos países da América Latina¹², e foi estudada por distintos autores que utilizaram diferentes categorias para explicá-la.

René Zavaleta (2009), pensando no capitalismo como força homogeneizadora que busca unidade e articulação social, mas se contrapõe às heterogeneidades estruturais ainda presentes - principalmente sobre processos de constituição de nações -, foi o primeiro a estudar o fenômeno na Bolívia e a denominar tais sociedades como *forma social abigarrada*¹³. De acordo com Gonçalves (2013), a ideia de formação social *abigarrada* se conforma pelo conceito de formação econômico-social, no qual descreve a existência de diferentes modos de produção em uma mesma totalidade social, nesse caso o capitalismo, onde não necessariamente extingue, mas subordina as demais estruturas sociais sobre a subsunção formal. Cabe ressaltar que essas formações sociais coexistem de maneira desarticulada na sociedade com diversidades de modos de produção em um mesmo território e período histórico, e com várias relações políticas (sistemas de autoridade) e jurídicas (GONÇALVES, 2013).

Para Tapia (2009), tal noção de forma social *abigarrada* serve para denominar um dos principais problemas na questão da produção e reprodução da ordem social e na construção de novas formas de unidade política, os Estados-nação. Ao analisar especificamente o caso da Bolívia, ele notou que, apesar de haver uma pretensão do monopólio da legitimidade política, essa não existia devido às estruturas sociais comunitárias ainda presentes em grande parte do território, e nessa ordem social existem formas de autogoverno que não se condicionam pelas mesmas relações sociais e políticas características do capitalismo (TAPIA, 2009, p.101). Isso condiciona o que Zavaleta denomina *Estado aparente*: quando uma estrutura estatal se reclama como Estado nacional, mas apenas tem aquelas configurações sociais e históricas correspondentes a alguns territórios do país, então com uma forma social detendo o monopólio

¹² Os autores abordados para debater a questão investigaram principalmente a questão no México, Peru e Bolívia, que possuem uma variável de heterogeneidade maior.

¹³ Optou-se aqui pela utilização do termo original, para diferenciá-la melhor das demais categorias, mas que sua tradução do espanhol poderia significar “heterogênea”, “difusa”, “múltipla”.

da lei e da força. Isso significa que as comunidades indígenas não estão reconhecidas nesse Estado. Nas palavras de Prada: “as formações aparentes, o Estado-nação aparente, deriva em uma República ilusória, em contraste com formações históricas complexas, que revelam que [...] as relações sociais, as instituições se dão em tempo heterogêneo” (2010, p. 59, tradução nossa).

O problema é que as diferentes estruturas sociais não se articulam e não coexistem de modo horizontal, mas na verdade há uma sobreposição daquela de caráter moderna e capitalista dominando as outras, e atuando sobre um processo de desorganização dos núcleos comunitários e redução da diversidade cultural, sobre o fenômeno da subsunção formal. Segundo Tapia (2009), Zavaleta identifica a consciência nacional como uma narração de interpretação histórica, pois pela persistência de mecanismos de colonização as elites dominantes identificavam a nação como um núcleo baseado nos valores de linha espanhola-católica, enquanto existe um “nacional” baseado no caráter popular, na valorização do indígena.

A partir de suas análises sobre o trabalho de Zavaleta, Luis Tapia (2010b) emprega o termo de *condição multisocietal*, uma noção importante para pensar o resultado histórico daqueles processos de colonização que se sobressaíram como instituições da parte da sociedade dominante sobre os povos subalternizados. Para ele, é necessário fazer uma caracterização da diversidade estrutural e histórica das formas de organização política, social e econômica. A ideia de multisocietal¹⁴ se diferencia de multicultural porque além de uma diversidade de línguas, sistemas de crenças e tradições, constitui diferentes modos de produção e concepções de mundo. Tapia pensa como em territórios onde ainda persistem estruturas comunitárias seria possível organizar um Estado que não reproduza relações de dominação, de matrizes sociais sobrepostas, e a resposta é uma forma plurinacional. Tal forma deveria seguir um processo segundo o qual possa “pensar o multisocietal, que já existe, com critérios de igualdade política entre culturas e sociedades; para o qual é necessária uma democracia composta com instituições de governo provenientes de diferentes matrizes sociais” (TAPIA, 2002, p. 13, tradução nossa).

O antropólogo Guillermo Bonfil, especificando o caso do México, também foi um pesquisador a relacionar o problema da questão nacional com a exclusão dos povos indígenas,

¹⁴ “Parto de la idea de que Bolivia no sólo es un país multicultural sino que es también multisocietal. En este sentido, considero que Bolivia en su acepción más amplia no es una sociedad sino el nombre histórico de un país que contiene una diversidad de sociedades en situación de dominación más o menos colonial. Se podría decir que en un sentido más restringido es el nombre de la sociedad dominante; aunque es más bien la historia de esta conflictiva articulación de desigualdades y formas de sobreposición desarticulada. A esto Zavaleta llamó lo abigarrado. Bolivia es lo abigarrado, la existencia de una sociedad dominante, que a su vez es subalterna en lo mundial, que se sobrepone a las sociedades y culturas locales, que son articuladas parcialmente, de manera intermitente, en condiciones de desigualdad y explotación” (TAPIA, 2001, *apud* GONÇALVES, 2013, p. 145).

identificando como povos de outra matriz civilizatória (1987). Bonfil trabalha sobre a ideia de etnicidade como uma dimensão da realidade social no qual se configuram em identidades étnicas ou nacionais que possuem larga duração histórica (RAMÍREZ SÁNCHEZ e NÍVON BOLÁN, 1993). As identidades indígenas, para Bonfil (1987), são expressões de uma civilização única que, portanto, podem ser portadoras de um projeto de civilização alternativo ao vigente, mas no qual houve uma construção nacional que não se constitui sobre a realidade dessa sociedade, negando a civilização mesoamericana. Existiria um *México imaginário*, um setor com base na herança colonial da cultura ocidental, se colocando como dominante contra um *México profundo* que, apesar de cinco séculos de opressão e colonização, faz parte da orientação cultural da maior parte da população (BONFIL, 1987). Segundo o autor:

El orden colonial negó así a la civilización mesoamericana y justificó, a partir de su inexistencia, el sometimiento y la explotación de los pueblos indios. La negación estuvo apoyada en la agresión sistemática a los pueblos mesoamericanos y a sus culturas. Se desmontaron las formas de organización social y política que unían orgánicamente a la población de vastos territorios; se reordenó la ocupación y explotación del espacio, desplazando, concentrando, dispersando o expulsando a la población india en función de los intereses económicos y estratégicos de la empresa colonizadora [...]. Las culturas de estirpe mesoamericana se vieron compelidas a reorganizarse a la defensiva, como culturas de resistencia, restringidas a sobrevivir casi exclusivamente en el ámbito estrecho de la comunidad local, encubiertas en la clandestinidad, cerradas en sí mismas, expoliadas y paralizado en muchos órdenes su proceso histórico de desarrollo. (BONFIL, 1987, p. 24)

Essa civilização se concretiza em perfis culturais como os povos indígenas, mas também comunidades rurais tradicionais e amplas camadas da população urbana (BONFIL, 1987). Por isso, em sociedades onde a diversidade cultural expressa a existência de diferentes civilizações, é necessário outro desenho sobre a construção de projeto nacional que reconheça a legitimidade e estabeleça maior autonomia à civilização negada.

Para García Linera (2010), essa situação de uma matriz civilizatória sobreposta a outra reproduz uma monoetnicidade / mononacionalidade do Estado, significando um desajuste de uma relação entre sociedade e Estado de maneira eficiente e democrática. O autor destaca um ponto fundamental: essas civilizações possuem lógicas produtivas diferentes. Portanto, além de diferenciar uma das outras através de uma matriz cognitiva e procedimentos de autoridade, esses regimes civilizatórios¹⁵ são compostos por outros modos de produção. Segundo ele, as

¹⁵ De acordo com essa categorização teórica, García Linera afirma que existem quatro grandes regimes civilizatórios na Bolívia: i) civilização moderna mercantil-industrial, apoiada na racionalidade acumulativa, passado por processos de individualização e “desarraigamento comunitário tradicional” (2010, p. 188); ii) economia e cultura “organizados em torno da atividade mercantil simples de tipo doméstico, artesanal ou camponês”, que possuem uma racionalidade sindical ou corporativa; iii) civilização comunal, com “procedimentos tecnológicos fundados na força de massa, na gestão da terra familiar e comunal [...] e na qual a individualidade é um produto da coletividade e de sua história passada” (2010, p. 190); iv) civilização amazônica”, com caráter itinerante da atividade produtiva e com a ausência de Estado.

matrizes civilizatórias se caracterizam por se tratar de três elementos: i) “um conjunto coerente de estruturas generativas de ordem material, política e simbólica que organizam de maneira diferenciada as **funções produtivas**”; ii) “os processos técnicos, os **sistemas de autoridade e a organização política**”; iii) e os “ **esquemas simbólicos** com os quais coletividades extensas dão coerência ao mundo” (GARCÍA LINERA, 2010, p. 187, grifo nosso).

A estrutura estatal do Estado-nação com suas normas, instituições e representações, só empregou a lógica organizativa de uma das civilizações presentes na sociedade, a moderna mercantil capitalista, se contrapondo a maioria da população, que faz parte de outras formas de estrutura econômicas-cognitivas e culturais, como a civilização comunal representada principalmente pelos povos indígenas. O Estado-nação não se apresenta como uma síntese imaginada da sociedade, não sendo um emissor hegemônico, que mesmo buscando induzir certa homogeneidade cultural generalizando a lógica capitalista pela subsunção real não consegue articular estruturalmente as forças sociais que compõem seu espaço de influência. Tal questão se relaciona com a colonização das organizações sociais indígenas, tanto de maneira cultural, inferiorizadas frente a outros sistemas lógicos, quanto de maneira econômica, no qual García Linera (2018) afirma se tratar de um modo de produção relacionado à categorização social, algo que reproduz ainda mais a desigualdade:

A estigmatização pela indianidade (que por sua vez tem escalas de mediação simbólica) naturalizou práticas de exclusão econômica e legitimou monopólios políticos ou culturais na definição das regras de competência social, contribuindo dessa maneira, não somente a expressar, racializando, determinadas condições socioeconômicas de exclusão e dominação, senão também para construir objetivamente essas condições socioeconômicas (GARCÍA LINERA, 2016, p. 12, tradução nossa).

Em vista disso, reafirma-se a necessidade de uma nova estrutura estatal de caráter multinacional que desmonopolize a etnicidade do Estado, além de representar a diversidade cultural íntegra na sua estrutura político-institucional esses outros regimes técnico-processuais e simbólicos de organização do mundo coletivo (GARCÍA LINERA, 2010, p. 186-201).

2. PRÁXIS INDÍGENA NA AMÉRICA LATINA

Conforme analisado, o processo de configuração do Estado-nação na América Latina oprimiu diversidades presentes nos territórios, incluindo formas e lógicas de organização diferentes do modelo capitalista-mercantil. Foi observado que sobre os dois aspectos, Estado-nação e sociedade, há contradições e elementos específicos presentes na realidade latino-americana. Ao refletir sobre emancipação, indaga-se qual seria o sujeito histórico capaz de possibilitar tal ação social e, portanto, pode-se pensar que está presente na América Latina um sujeito também específico de sua realidade determinada? A hipótese presente é que, ao tratar da realidade de um espaço sociopolítico próprio dos Estados plurinacionais na América Latina, é necessário pensar suas possibilidades concretas, argumentando em torno do seu principal sujeito histórico portador da transformação social: os povos e nações originárias.

Por esse motivo, a primeira seção do presente capítulo (2.1) procura demonstrar que o sujeito indígena pode sim ser uma força emancipatória, possuindo desígnio histórico e um projeto político (GARCÍA LINERA, 2010), e ser um sujeito de transformação que constrói relações sociais rompendo com a ordem social dominante a partir do coletivismo (GUTIÉRREZ, 2016). Para esse fim, são abordados autores que debatem a potencialidade de *práxis* de sujeitos sociais e os elementos de socialismo prático presentes na sociedade, buscando assim realizar sínteses entre indigenismo e marxismo, como os estudos de Tible (2016), Vasapollo (2014), Bartra (2010) García Linera (2010), Mazzeo (2008), e Mariátegui (2010). Mariátegui é um dos principais autores que ajudam a pensar a *práxis* das organizações populares da América Latina no campo da contra-hegemonia. Como o trabalho busca refletir a forma Estado plurinacional relacionando com o socialismo, é preciso abordar a ideia de *práxis* de emancipação dos povos indígenas que concretizaram essa demanda, para no seguinte capítulo pensar em como isso pode se concretizar através da transformação estatal.

Consequente, a segunda seção (2.2) aborda quais são as práticas que apontam o discutido sobre diversidade de organizações societárias, mostrando que as estruturas sociais comunitárias resistentes, em sociedades latino-americanas, possuindo próprias formas de produção e reprodução da ordem social, incluindo de autogoverno (TAPIA, 2010b). Trata-se principalmente do exemplo do Bem Viver que, como afirma Vasapollo (2014), pode ser um paradigma utilizado para a via da construção ao socialismo na América Latina pois, além de ser uma expressão político-cultural, é uma maneira de pensar o econômico de modo alternativo às leis do capital. Aponta Dávalos (2011) que os povos indígenas ao possuírem tradições e formas de convivência próprias de sua cultura e sociedade, e ao buscar recuperá-las, encontraram

formas políticas de resistência ao capitalismo, e até alternativas a esse próprio sistema. Assim, os povos indígenas, a partir de sua ação política baseada em práticas alternativas, construíram um discurso em torno de projetos como a plurinacionalidade, possibilitando iniciar um caminho de adotar essas práticas sociais e econômicas dentro do aparato estatal.

2.1 O SUJEITO INDÍGENA COMO BASE PARA O SOCIALISMO

Dentro do complexo campo de estudo que segue a linha marxista existiram correntes políticas e teóricas negando o sujeito indígena como força social emancipatória. Segundo García Linera (2010), isso segue uma narrativa teleológica da história baseada na suposta ideia de um progresso linear¹⁶ como um caminho evolutivo dos modos de produção, criando certa forma de bloqueio cognitivo e dificuldade epistemológica, impedindo o entendimento das realidades indígenas e camponesas da América Latina. Para Bartra (2010), o conceito de classe construído somente sobre uma base econômica, pelo determinismo economicista, consiste em uma errônea e reducionista interpretação, sendo que na verdade a classe é um conceito econômico e social e as classes são constituídas pelas relações sociais a partir de largos processos históricos. Nessa interpretação, de determinismo mecanicista, atribui o sujeito revolucionário unicamente à uma condição socioproductiva objetiva, como somente o proletariado, desconsiderando aspectos culturais, políticos e históricos. Esse sujeito interpretado de forma reduzida somente seria formado e tomaria consciência com o desenvolvimento das forças produtivas, assim “o socialismo se concebe como a negação da negação e não como a alternativa positiva dos *desde abajo*, como a opção, o projeto, o desejo, a vontade e a utopia de homens e mulheres concretos (não abstratos)” (MAZZEO, 2008, p. 152, tradução nossa).

Conforme Tible (2017)¹⁷, pode-se abordar uma interpretação baseada em Marx pela perspectiva da multiplicidade dos tempos das relações sociais, possibilitando uma inter-relação

¹⁶ “El tiempo lineal es una creación de la modernidad occidental y capitalista. Todas las sociedades han construido el tiempo de forma cultural y en esa forma el tiempo tiende puentes con su pasado y su futuro, de tal manera que es “circular”. En la modernidad capitalista se ha fracturado esa relación en la que el presente tiende vasos comunicantes con su propio pasado y con la forma de construir su futuro. Esa fragmentación es clave para la valorización del capital. Solamente el tiempo lineal tiene sentido y coherencia las tasas de interés y la acumulación financiera. [...] Esta introducción del tiempo a lógica de acumulación del capital, ha significado la racionalización de éste y, en consecuencia, la disciplinarización de las sociedades en función de esta racionalización” (DÁVALOS, 2011, p. 205).

¹⁷ Tible, assim como García Linera, Mazzeo e Vasapollo, cita principalmente da obra de Marx a Carta a Vera Zasúlich – que trata da possibilidade da revolução socialista em países que ainda apresenta estruturas e relações comunitárias -, e os Cadernos Kovalevsky, inserido em partes nos Cadernos Etnológicos, no qual consta a concepção marxiana da história que precede ao capitalismo como “multilineal”, no qual “el devenir de los pueblos iniciados en un punto común – la comunidad primordial – ha avanzado por múltiples y distintos caminos hasta un

permanente ao invés de uma linha linear e progressiva da história, sem buscar encaixar outras totalidades sociais (que não o desenvolvimento do capitalismo europeu) em um “esquema universal de estágios pré-estabelecidos e sim priorizar uma compreensão dessas lutas” (TIBLE, 2017, p. 109). É por isso que o autor aponta a existência de possíveis elos entre “comunismo primitivo e comunismo por vir” (TIBLE, 2017, p. 103), buscando caminhos que podem já estar presentes na sociedade para construir novas formas de coletividade. Consoante, Rodríguez (2008) argumenta que o socialismo contemporâneo pode buscar formas de emancipação nas correntes de resistência dos povos da América Latina, não se tratando de restaurar o passado, mas de libertar das formas de opressão instituições “de base” e com possibilidades emancipatórias. Trata-se de compreender as singularidades diversas, mas a partir de uma universalidade concreta: a síntese de múltiplas singularidades (BARTRA, 2010).

O universalismo do marxismo, segundo Löwy (LAZAGNA; LÖWY; CAHEN, 2008), consiste na ideia de tornar-se um universal concreto ao incorporar através da síntese dialética o particular. Cahen afirma, pensando na questão étnica e nacionalista, que “a marcha da humanidade não é ir do menor ao maior, mas em direção a uma dialética de uma construção-desconstrução permanente dos níveis de identidades ligados entre si” (LAZAGNA; LÖWY; CAHEN, 2008, p. 110). Deve ser levado em conta ao analisar movimentos emancipatórios aspectos além de categorias e identidades econômicas, pois algumas formas de opressão, podendo ser anteriores e não diretamente ligadas ao capitalismo, podem ser integradas ao movimento classista e até assumir um protagonismo emancipatório (LAZAGNA; LÖWY; CAHEN, 2008).

Tible (2017) pensa o marxismo como um pensamento em movimento, se constituindo pelas lutas reais e experiências revolucionárias, existindo um vínculo entre teoria e as lutas. Esse vínculo tem uma grande relação com as diversidades, “pois o levam a incorporar a existência de uma multiplicidade de atores na resistência ao capitalismo” (TIBLE, 2017, p. 217), incluindo a luta indígena. Por essa razão, o autor afirma que o “encontro entre Marx e América Indígena é o das lutas” (2017, p. 223). Tal tese permite pensar na vinculação entre

momento en que el curso de uno de ellos, el desarrollo capitalista, comienza a subordinar al resto de cursos históricos a sus fines, disgregándolos, someténdolos e imponiéndoles a su propio devenir” (GARCÍA LINERA, 2008, p. 26). Isso aponta contra a ideia de sequência linear da história, no qual todos os povos deveriam seguir o caminho da Europa, até mesmo para alcançar o socialismo, nessa interpretação entendido como “contradições consequentes do desenvolvimento das forças produtivas”. Segundo Linera, lugares que a imposição capitalista não foi realizada plenamente abrem possibilidades de curso diversas para construção histórica de outras sociedades. E como afirma Tible, em referência ao desenvolvimento do capitalismo europeu, “a compreensão marxiana dos estágios evolutivos não pode ser apreendida sem sua concomitante denúncia dos massacres provocados por esse curso da história” (2017, p. 62). Há, portanto, um elemento descolonizador em Marx.

outros sujeitos - o caso indígena - com a ideia de revolução, podendo ser pensada pelas experiências de luta que podem existir no imaginário dos povos originários.

O sujeito intervindo para transformar o presente pode engendrar o novo, na medida em que assume uma postura crítico-prática através da luta, adotando o ponto de vista que corresponde à realidade que busca criar. Dessa forma, os sujeitos coletivos são quem exercem a *práxis* revolucionária ao fazer história, dando conta do que Konder afirma ser “predominância histórico-política da transformação objetiva das condições práticas de vida sobre a possibilidade do aprofundamento da autotransformação de uma comunidade humana” (1992, p. 118).

A *práxis* na linha marxista significa, para Konder, uma prática concreta pela qual os sujeitos transformam a realidade objetiva, transformando ao mesmo tempo a si próprios, o que significa dizer que “é a ação que, para se aprofundar de maneira mais consequente, precisa da reflexão, do autoquestionamento, da teoria; e é a teoria que remete a ação, que enfrenta o desafio de verificar seus acertos e desacertos, cotejando-os com a prática” (1992, p. 115). A *práxis* consiste em uma atividade revolucionária, subversiva, questionadora e inovadora, que precisa da teoria, necessitando ser realizada por um sujeito mais livre e consciente.

José Carlos Mariátegui é um dos principais marxistas que se afastou da linha teleológica e etapista, propondo “uma dialética revolucionária entre presente, passado e futuro”¹⁸(TIBBLE, 2017, p. 109), e foi um dos primeiros a trazer uma abordagem de Marx para as características e aspectos específicos da América Latina refletindo sobre a prática concreta (MAZZEO, 2008). Pensar no socialismo de Mariátegui significa abordar o socialismo que abarque as singularidades, com a possibilidade de existência de uma *práxis* libertadora do poder popular. O autor permite, assim, refletir sobre a possibilidade de uma sociedade antiimperialista e anticapitalista pelo reconhecimento dos povos indígenas organizados com condições de buscar uma estrutura econômica mais comunalista, por possuir bases de uma sociedade coletivista

¹⁸ “El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo incaico. [...] Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. [...] En aquélla el hombre se sometía a la naturaleza. En ésta la naturaleza se somete a veces el hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo. Lo único que se puede confrontarse es su incorpórea semejanza esencial, dentro de la diferencia esencial y material del tiempo y de espacio. [...] Aguirre parte de la idea de que autocracia y comunismo son dos términos inconciliables. El régimen incaico – constata – fue despótico y teocrático; luego – afirma – no fue comunista. Mas el comunismo no supone, históricamente, libertad individual ni sufragio popular. La autocracia y el comunismo son incompatibles en nuestra época; pero no lo fueron en sociedades primitivas. **Hoy un orden nuevo no puede renunciar a ninguno de los progresos morales de la sociedad moderna.** El socialismo contemporáneo – otras épocas han tenido otros tipos de socialismo que la historia designa con diversos nombres – es la antítesis del liberalismo; pero nace de su entraña y se nutre de su experiencia. No desdeña ninguna de sus conquistas intelectuales. No escarnece y vilipendia sino sus limitaciones. Aprecia y comprende todo lo que en la idea de liberal hay de positivo: condena y ataca sólo lo que en esta idea hay de negativo y temporal” (MARIÁTEGUI, 2010, p. 111, grifo nosso)

(GUTIÉRREZ, 2016). Ao “reconhecer a existência de um ‘socialismo prático na agricultura e na vida indígena’” então, “as comunidades representam um fator natural de socialização da terra”, fazendo com que a ideia de revolução socialista, no caso de países andinos, possa ser dirigida não só pelo proletariado, mas conjuntamente apoiada em “tradições mais antigas e sólidas existentes na comunidade” (GARCÍA LINERA, 2008, p. 37). Na análise de Mariátegui está também presente a ideia de sobreposição de diferentes fases do processo histórico de desenvolvimento das sociedades, ou seja, o “arcaico” e o “moderno” são resultados do mesmo processo histórico, compondo a ideia de totalidade multisocietária.

A proposta de socialismo de Mariátegui permite identificar uma consciência das classes subalternas a partir da criação de relações sociais alternativas, no qual o sujeito é resultado da *práxis*, ou seja, “os subalternos devem lutar e mudar o mundo para serem sujeitos” (MAZZEO, 2008, p. 157). Para ele, não há uma definição objetivista de sujeito e da classe, eles não são constituídos *a priori*. A classe é concebida como um mundo heterogêneo de sujeitos e lutas, “é o movimento dos de baixo resistindo às formas de exploração e opressão e edificando relações sociais alternativas ao capital, construindo uma vida irreduzível à forma mercadoria” (MAZZEO, 2008, p.161, tradução nossa).

Mariátegui sustenta existirem elementos de um socialismo prático em certas sociedades latino-americanas, recuperando ordens sociais baseadas na cooperação e solidariedade. Ao reconhecer estes elementos ele não propõe uma perspectiva ingênua de volta a um passado romântico, o que representaria um viés socialista utópico, mas sim uma construção de algo que possa partir de uma *práxis* social existente (MAZZEO, 2008). Na verdade, ao entender sociedades pré-capitalistas assim como elementos persistentes destas nos povos e nacionalidades indígenas, significa contrastar ao capitalismo opressor civilizações baseadas em coletivismo, no qual estão presentes aspectos de uma nova hegemonia na cotidianidade que necessitam se constituir em uma forma de projeto político. Para o pensador peruano, a questão indígena não pode ser pensada somente em um plano cultural e étnico, mas deve ser entendida como reivindicação social, econômica e política (MARIÁTEGUI, 2010, p. 73-75).

Assim como nos costumes e nas crenças, é importante ressaltar que são formas encontradas em formações sociais indígenas, mas também no *campesinato*, o que remete à forte relação entre “questão indígena” e “questão camponesa”¹⁹. Isso se relaciona principalmente

¹⁹ Entretanto, não se deve reduzir toda a realidade indígena como necessariamente camponesa. Como afirma, García Linera, é um erro confundir identidade étnica, que se refere ao aparato cultural de significação dos sujeitos, com regime socioeconômico, de organização econômica e acesso a recursos. Como exemplo “o fato dos aimarás exigirem tratores, mas por meio de discursos em seu próprio idioma e como parte de um projeto indígena de autonomia política, longe de debilitar o processo de construção identitária, o que faz é inseri-la na própria

em países periféricos pois, nesses casos, os camponeses também possuem fortes tradições comunitárias com um igualitarismo de base (VASAPOLLO, 2014). Consoante, está o trabalho de Armando Bartra sobre *campesindios*, um dos principais sujeitos da luta de classes na América Latina. Para o autor, *campesinato* representa uma forma de produzir, uma sociabilidade e uma cultura, ocupando um lugar específico na ordem econômica, um sujeito social que compartilha um passado e possível projeto comum. Ser camponês é uma eleição política, estes “se inventam a si mesmos como atores coletivos no curso do seu fazer” (BARTRA, 2010, p. 7, tradução nossa), portanto se tornam sujeitos com força social a partir da ação²⁰.

Conforme Bartra, *campesindios* é devido à forte relação da opressão entre raça e classe na América Latina. É um categoria de classe que tem uma base socioeconômica complexa, possuindo uma diversidade histórica entre indígenas e camponeses, mas que compartilham questões fundamentais e “da mesma maneira, nem todos tem nexos genealógico com os povos originários do continente, mas em tanto como classe, mais vale que reivindiquem a indianidade como sinal identitário e a descolonização como consigna” (2010, p. 12, tradução nossa). Vasapollo (2014) também atribui uma vinculação existente entre identidade indígena com uma moral rural e a resistência ao capitalismo (TAFALLA, 2014). O campo, assim como a cultura indígena, foi marginalizado no imaginário moderno como sinônimo de atraso e imobilismo. Isso justificou a desapropriação de terras para efetivar uma “modernização” e industrialização (VASAPOLLO, 2014; GARCÍA LINERA, 2010).

Parte da resistência ao capitalismo dos povos indígenas se deve à força de *elementos de socialismo prático*, conceito adotado por Mariatégui, sobre o marco da totalidade, entendido como um “conjunto de práticas sociais que ratificam em torno ao comunal, ao público a aos valores de uso, também uma ‘mentalidade’, um ‘espírito’, enfim: uma práxis” (MAZZEO, 2008, p. 93, tradução nossa). A questão é identificar os componentes identitários e societários

modernidade, ou melhor, **lutar por uma modernidade articulada à tradição e a partir de repertórios de significação cultural indígenas**. Por acaso não é possível ser aimará culturalmente ou nacionalmente ao mesmo tempo que se é engenheiro, operário, industrial ou agricultor?” (GARCÍA LINERA, 2010, p. 183, grifo nosso). Complementando à isso, em outro texto, o autor explica que “[...] toda cultura se enriquece permanentemente de los conocimientos, de las prácticas, costumbres, tecnologías y alimentos de otras culturas; pero que son organizadas y significadas por un núcleo propio que ordena las influencias externas. Por eso hay aymaras comunarios, hay aymaras ingenieros, hay aymaras profesionales o transportistas” (GARCÍA LINERA, 2013, p. 124).

²⁰ Um dos exemplos que traz Bartra: “Por si quedara duda de que la condición campesina no se agota en un modo de producir y de convivir, una de las organizaciones latinoamericanas más representativas del campesinado como clase, el brasileño Movimiento de los Sin Tierra (MST), está compuesta principalmente por marginados urbanos y rurales que quieren ser campesinos y han decidido luchar por ello. No es por lo que *son* en términos económicos y sociales, sino por lo que han *elegido ser*, que los Sin Tierra, marchan en la avanzada del movimiento campesino mundial” (2010, p. 7, grifo do autor).

com potencial emancipador de um conjunto de práticas e tradições populares daqueles setores indígenas e camponeses, incluindo concepções e subjetividades, como tradições coletivistas de economia e sociedade. Citando a Adolfo Guilly, Mazzeo escreve:

Las tradiciones comunales, en una época de revoluciones sociales, pueden cumplir una triple función: servir como parte de la estructura y del sostén de los organismos de la lucha revolucionaria; enlazar la comprensión individual con la perspectiva colectiva; y servir de **apoyo para la transición a una organización productiva y social superior** [...] (1994, *apud* MAZZEO, 2008, p. 102, grifo nosso)

Na perspectiva de García Linera (2010) é a comunidade indígena como forma social que constitui as lógicas organizativas desse conjunto de práticas. Sintetiza o autor que mesmo se vinculando pelo intercâmbio mercantil, essas estruturas não capitalistas se caracterizam pelos “esquemas sociais de articulação das condições de produção, consumo e reprodução social” com uma “natureza social diferenciadas dos especificamente capitalistas”, pois o sentido da produção é marcado pela satisfação e “não exclusivamente pelo lucro e pela acumulação produtiva” (GARCÍA LINERA, 2013, p. 28, tradução nossa). O que define o “indígena” em sua potencialidade é a vigência da comunidade e seus traços, capaz de engendrar um movimento social, se trata do sujeito indígena como força social de ação política. A comunidade é uma forma de socialização tanto entre pessoas como entre sociedade e natureza, com uma forma diferente de reprodução social; significa uma contraditória racionalidade à do valor mercantil e do capital, mas que está subsumida formalmente a este por um processo histórico colonizador, a partir do processo de subsunção formal.

A comunidade e a totalidade do conjunto de práticas existentes são elementos geradores de tensões e contraposições dialéticas, porque fazem contrapontos aos elementos e às contradições do capitalismo, compondo um anticapitalismo prático:

Al individualismo le opone el colectivismo, a la propiedad privada la propiedad colectiva, a las relaciones sociales mediadas por lazos mercantiles le contraponen las relaciones solidarias, a la organización vertical la organización autónoma y de base. La organización comunal rechaza los principios despóticos de la ideología del “contrato libre de trabajo” [...]. Los principios comunitarios básicos, entre otros: la emancipación del trabajo, la cogestión, el trabajo fraternal en asociaciones voluntarias, etc., **van más allá de la comunidad campesina-indígena y son extensibles al conjunto social** (MAZZEO, 2008, p. 99, grifo nosso).

Observa-se que existem elementos inseridos na sociedade, sendo parte das práticas, tradições, cultura e identidade das classes subalternas, que podem ser inseridos e desenvolvidos dentro, ou como base, de um projeto político emancipador. Isso aponta ao socialismo como algo presente na realidade histórica concreta da América Latina, tendo uma universalidade nas

histórias das lutas de comunidades, movimentos e organizações de base. Seguindo as palavras esclarecedoras de Mariátegui:

O socialismo não é, certamente, uma doutrina indo-americana. Porém, nenhuma doutrina, nenhum sistema contemporâneo o é, nem pode sê-lo. E o socialismo, ainda que tenha nascido na Europa, como o capitalismo, não é tampouco específica nem particularmente europeu. É um movimento mundial ao qual não se subtrai nenhum dos países que se movem dentro da órbita da civilização ocidental. **Não queremos, certamente, que o socialismo seja na América decalque e cópia.** Deve ser criação heroica. Temos que dar vida, com nossa própria realidade, em nossa própria língua, ao socialismo indo-americano (2005, p. 120, grifo nosso).

Se trata de uma ideia na qual “o universal de encontra no particular tanto como o particular no universal” (THIONG’O, 2017, p. 66, tradução nossa). Então, segundo Kohan, isso se refere à “uma apropriação crítica e não colonizada do marxismo desde as condições historicamente específicas do subdesenvolvimento” que, ao se afastar de uma transformação social por “etapas”, considera a revolução no qual o sujeito central seja o proletariado em conjunto com as massas camponeses e populações indígenas, ligando o “problema nacional, o indígena e a revolução socialista latino-americana” (1998, p. 21, tradução nossa). Conforme análises presentes em Mariátegui, reconhecer uma capacidade emancipatória de sujeitos plurais permite pensar nas possibilidades de emancipação, reconhecendo uma capacidade de acumulação de classe e de se tornar massa hegemônica quando articulada (MAZZEO, 2010).

Entretanto, para que a comunidade possa superar a subalternização, é necessária a ação política, agir como movimento para utilizar os elementos comunais como “ponto de partida expansivo de uma nova ordem social autônoma” (GARCÍA LINERA, 2010, p. 165). O mundo comunal-indígena pode atuar de maneira protagônica construindo um porvir comum em uma coalizão ou bloco com a plebe urbana – que García Linera denomina de nacional-popular -, reivindicando outra forma de reprodução social e podendo indagar sobre as próprias formas de construção nacional das sociedades. Desse modo:

Com a rebelião, assim como a forma comunal de produzir deixa de ser catalogada como relíquia de épocas remotas e se relança como embasamento racional de uma forma superior de produzir, de modo autônomo, a vida em comum, a política da comunidade deixa de ser aditivo “étnico” com o qual adoçar localmente o predomínio da democracia liberal e mostra-se como possibilidade de superação de todo regime de Estado (GARCÍA LINERA, 2010, p.165).

As rebeliões indígenas ao estar em movimento passam a atuar na prática a política. Elas podem se compor em movimentos sociais populares, que García Linera (2010) afirma se tratar de uma forma de organização de politização extrema da sociedade, fazendo surgir sistemas alternativos de exercício de poder político (GONÇALVES, 2013). Tal prática política, possuindo um projeto político através de uma autounificação comunitária, pode ser capaz de

projetar horizontes de ação fundados na história coletiva. Assim, se configura como um “bloco de ação coletiva que articula estruturas organizadas autônomas das classes subalternas por meio de construções discursivas e simbólicas de **hegemonia**, que têm a particularidade de variar em sua origem entre distintos segmentos de classes subalternas” (GARCÍA LINERA, 2010, p. 246, grifo nosso).

2.2 PRÁTICAS PLURAIS E O EXEMPLO DO BEM VIVER

A partir da construção do Estado plurinacional, se legitimou e se reconheceu formas de ideias e de socialidade de povos indígenas que, como explicado, possuem um conjunto mais comunitário de vivência. Eles apresentam modos de vida que não são regidos pela acumulação do capital, e o maior exemplo disso é o paradigma do Bem Viver²¹. De acordo com Dávalos (2011), o Bem Viver ao formar parte do discurso dos movimentos indígenas se associa ao seu projeto político e histórico, portanto à sua *práxis* política.

Tal paradigma ainda é objeto de muito estudo e definições, como projeto em construção, somando inúmeras histórias de luta, de resistência e de mudanças, sendo um meio de construção democrática, que se nutre de experiências existentes em muitas partes do planeta (ACOSTA, 2016). Schavelzon (2015) aponta a importância do Bem Viver na sua adoção como conceito universal, pois pode ser empregado como forma de conceito estatal, pela plurinacionalidade, enquanto de algum modo preserva seu sentido comunitário respeitando as particularidades. Nesse sentido, existe a possibilidade de sentidos comunitários que podem ser levados ao âmbito do Estado e às políticas estatais (SCHAVELZON, 2015).

Para Acosta, um Estado plurinacional na América Latina exige que códigos culturais de povos e nacionalidades indígenas sejam incorporados para construir uma “institucionalidade que materialize o exercício horizontal do poder” (2016, p.26), desse modo o Estado é um dos campos de ação para concretização do Bem Viver. Schavelzon (2015), ressalta que o Bem Viver pode ser visto como um dos aspectos da plurinacionalidade, ambos fortemente relacionados. Bem Viver e plurinacionalidade são pertencentes às demandas de um mesmo sujeito histórico, ampliando o horizonte da possibilidade de emancipação (DÁVALOS, 2011). Mas enquanto plurinacionalidade aborda um debate sobre formas institucionais e estatais, o Bem Viver se relaciona ao plano econômico, principalmente pela crítica ao desenvolvimentismo

²¹ Tradução mais utilizada do termo *Buen Vivir*, no caso equatoriano, ou *Vivir Bien*, mais usado na Bolívia; também existe o termo na língua quechua, *sumak kawsay*, *suma qamaña* em aymara, e *nhandereko*, em guarani (ACOSTA, 2016).

(SCHAVELZON, 2015). Dávalos sintetiza tais argumentos, explanando sobre o conceito de Bem Viver, que deve ser entendido desde uma perspectiva política e histórica:

Esta noción solamente puede tener sentido al interior de esa demanda de Estado plurinacional, es decir, como una contractualidad que incorpore las alteridades radicales y como parte de las propuestas de interculturalidad, en la perspectiva de abrir la sociedad al reconocimiento y diálogo de las diferencias radicales que la atraviesan y la conforman. **Desde un Estado plurinacional y una sociedad intercultural, puede comprenderse y construirse una forma diferente de relación entre la sociedad y la naturaleza y la sociedad y sus diferencias.** Esta forma de relacionamiento, que nada tiene que ver con los comportamientos de individuos egoístas que maximizan sus preferencias, puede ser adscrita a la noción del *sumak kawsay* [...]. De la misma manera que el Estado plurinacional es la alternativa a la contractualidad liberal del Estado moderno y la interculturalidad es la condición de posibilidad para que la sociedad pueda reconocerse a sí misma en las diferencias que la constituyen, el *sumak kawsay* es la alternativa al modo capitalista de producción, distribución y consumo. (2011, p. 202, grifo nosso).

O Bem Viver faz parte da vivência em sociedade, como um modo de vida em várias comunidades com base em outros conceitos opostos ao regime do capital, pois surge de raízes comunitárias em processos históricos-sociais de povos subalternizados, por isso ele aponta em uma linha de mudança civilizatória de superação do capitalismo (ACOSTA, 2016). Em consonância, Vasapollo (2014, p. 297) argumenta que o Bem Viver condiz à plena satisfação das necessidades objetivas e subjetivas, com o fim da exploração do homem e da natureza, garantindo um equilíbrio, e construindo condições de igualdade a partir do direito à saúde, à educação e à vida.

Por se constituir do conhecimento, práticas e experiências dos povos indígenas, o Bem Viver possibilita agregar lógicas e tradições organizativas sobreviventes da expansão colonizadora, respeitando a diversidade existente e sem uma busca pela homogeneização, mas uma unidade na diversidade. O paradigma não se apresenta conforme a ideia de etapismo, como um “viver melhor” capitalista. De fato, ele confronta a própria ideologia de desenvolvimentismo como imperativo global e unilinear dos países, indo também contra a acumulação e ao consumismo (ACOSTA, 2016).

Além de se sustentar num processo de continuidade histórica, o Bem Viver está presente nas práticas cotidianas, como na harmonia com a natureza, e a partir de princípios da reciprocidade, complementaridade, solidariedade e integralidade. Esses princípios são parte dos valores de uma sociedade gerida pelo coletivismo, e vale destacar que os valores são a “perspectiva desde a qual se contempla o mundo” (THIONG’O, 2017, p. 143, tradução nossa), onde as pessoas organizam suas estruturais sociais e suas práticas sobre essas determinadas lógicas. Com isso, adota-se outros princípios que podem fazer frente à hegemonia dominante através da construção de um novo imaginário coletivo, buscando transformar as condições da

produção social. Algo importante a ressaltar é que as práticas se constituem na realidade ainda vigente do sistema capitalismo, mas que busca adotar outras formas de relações sociais com outra forma de economia, devendo ser acompanhado por um processo político de participação plena (ACOSTA, 2016; VASAPOLLO, 2014).

A ideia do Bem Viver foi inserida nas Constituições dos Estados que se tornaram plurinacionais, sendo ele também um componente que desestrutura as matrizes coloniais presentes no Estado-nação. Um desses componentes parte da relação diversa com a natureza que, enquanto o capitalismo parte de uma ideia ontológica da divisão entre sociedade e meio ambiente, os povos originários não possuem essa forma de concepção de mundo (ACOSTA, 2016). Segundo o Bem Viver, a natureza é uma parte fundamental da sociabilidade humana (DÁVALOS, 2011). Esse é um dos principais aspectos contra a lógica mercantil, principalmente às práticas extrativistas presentes na América Latina, que se iniciou com a exploração de matérias primas para sustentar a acumulação originária capitalista, mas que continuou presente e constante durante toda a história do continente.

O Bem Viver constrói uma crítica ao desenvolvimentismo, que é constituído para garantir a subordinação dos países no sistema internacional, e ao extrativismo como exploração intensiva e sem responsabilidade ecológica dos bens naturais (SCHAVELZON, 2015). Para Larrea Maldonado (2011), o conceito de desenvolvimento se impôs com uma ideia de progresso no qual os países periféricos deveriam seguir, de acordo com certos padrões de produção, consumo e crescimento, baseados em um único modelo (capitalista) invisibilizando a experiência histórica de diversos povos da região. Adverte Vasapollo que esse desenvolvimento é impedido “pelo saqueio dos recursos: força de trabalho e matérias-primas – nas diferentes dinâmicas do conflito capital-trabalho” no qual “são utilizadas diversamente segundo as fases do capitalismo, mas na lógica única da exploração do modo de produção capitalista” (2014, p. 285).

Ao adotar uma concepção que não subordina a natureza ao mercado confronta-se diretamente com a produção capitalista, estabelecendo aspectos como o direito coletivo aos bens naturais (ACOSTA, 2016). A noção de Bem Viver traz ideias sobre uma responsabilidade ambiental, da forma como se consome e se reproduz a sociedade, partindo de uma lógica mais ética no qual o bem-estar de um só se constitui pelo bem-estar de todos, incluindo o meio ambiente (DÁVALOS, 2011).

Portanto, com o Bem Viver foram inseridas nas constituições equatoriana e boliviana maior garantia de direitos à natureza, no qual foi utilizado o próprio termo indígena de Pachamama (Mãe Terra). Argumenta Acosta: “Com o reconhecimento e a valorização de outros

saberes e práticas, e com a reinterpretação social da Natureza a partir de imaginários culturais, como o Bem Viver, se poderá construir uma nova racionalidade social, política, econômica, e cultural indispensável para a transformação” (2016, p. 233).

A relação com a Pachamama se vincula a uma questão fortemente presente na cultura indígena e camponesa: a terra (TAFALLA, 2014). Mariátegui (2010) adverte a importância da questão indígena estar relacionada com o problema da terra, sendo que nas comunidades há uma forma de regime comunal. Vasapollo (2014) complementa que a terra, de acordo com essas culturas, além de meio de produção deve ser entendida como contexto de socialização, um ambiente onde os valores econômicos se relacionam com os valores sociais, e não pode ser expropriado, fazendo parte de grande parte da demanda popular pela sua autodeterminação sobre esse espaço. Em outras palavras, Tapia explica que a territorialidade significa “um modo de conceber a unidade do espaço, cultura, forma de produção, de uma concepção de mundo e estruturas de autoridade, é dizer, autogoverno” (2011, p. 123, tradução nossa). Sobre a complexidade da relação com a terra, Vasapollo afirma que na América Latina essa temática se transformou em bandeira e plataforma, no qual se configura uma “nova ordem das sociedades nacionais, que recupere as condições originárias com relação ao território, cancelando as deformações provocadas pela colonização [...] e pela introdução da terra nas lógicas do capital” (VASAPOLLO, 2014, p. 101).

No continente americano foi imposto um modelo europeu de exploração da terra, baseado na propriedade privada, enquanto os povos originários do continente aderem a formas coletivistas de produção e trabalho sobre os territórios, utilizando os recursos coletivamente. A terra e o território, no imaginário indígena, são entidades integradas pertencentes a toda a comunidade. O direito ao território, parte da reivindicação indígena, se sustenta, pois, forma parte de uma dimensão política subjetiva da autodeterminação desses povos (GUTIÉRREZ, 2016). Nessa forma de organização social prevalece a comunidade e o direito coletivo antes do indivíduo (VASAPOLLO, 2014). Mariátegui explica o funcionamento dessa forma de economia:

La propiedad colectiva de la tierra cultivada por el ayullu o conjunto de familias emparentadas, aunque dividida en lotes individuales intransferibles; propiedad colectiva de las aguas, tierras de pasto y bosques por la marca o tribu, o sea la federación de ayullus establecidos alrededor de una misma aldea; cooperación común en el trabajo [...] (UGARTE *apud* MARIÁTEGUI, 2010, p. 91).

Para Mariátegui, segundo Mazzeo (2008), o *ayullu*²² e a comunidade são parte do núcleo societário que justificam um novo projeto de sociedade, ambos sendo uma forma de organização socialista da sociedade (MARIÁTEGUI, 2010, p. 113). As comunidades são um exemplo de socialização com propriedade coletiva e os meios de produção onde estão sobre o controle direto dos produtores e logo, conforme Mazzeo (2008) abordando Marx, a comunidade é uma determinação onde o trabalho tem um sentido social, sendo que a propriedade comunal não é consequência do trabalho alienado.

El modelo comunitario prioriza la valorización del mundo de los hombres y las mujeres por sobre la valorización del mundo de las cosas, ofrece un espacio donde el sujeto no se convierte en objeto y viceversa, donde las mercancías o los medios de subsistencia no compran personas porque las condiciones objetivas del trabajo no están fetichizadas y convertidas en poder ajeno y egoísta que extrae plus-trabajo (MAZZEO, 2008, p. 97).

García Linera aponta que o *ayullu* e a comunidade podem ser tratados como estruturas civilizatórias, pois são “portadoras de sistemas culturais, de sistemas temporais, de sistemas tecnológicos, de sistemas políticos e de sistemas produtivos estruturalmente diferentes das constituições civilizatórias do capitalismo dominante” (2010, p. 260). A organização da comunidade se estrutura em relações sociais do tipo socioeconômica, sociopolítica e sociocultural, sendo o *ayullu* gerido por um sistema de autoridade coletivo, e todas as políticas públicas devem garantir a redistribuição de recursos econômicos a favor de todos (VASAPOLLO, 2014).

Mariátegui (2010) também argumenta que povos originários, sobre tais bases, possuem uma forma de espírito coletivista, com princípios de reciprocidade e redistribuição de riquezas, além de hábitos de cooperação, associação e solidariedade, que compõem as relações sociais²³. Vasapollo (2014, p. 208-210) destaca a importância de nortear a sociedade a partir de ideias de bens comuns, justamente como parte dessa forma coletivista. No caso das sociedades

²² “El término, intraducible, indica a la familia, la comunidad o al grupo espiritual de pertenencia. El concepto incluye las relaciones sociales, el territorio y las actividades que se desarrollan en él” (VASAPOLLO, 2014, p. 109).

²³ Podem ser citadas algumas das práticas econômicas e sociais, de comunidades andinas e amazônicas, que representam esse espírito e ideias coletivista, como: a *minka*, uma instituição de ajuda recíproca e trabalho coletivo na esfera comunitária; *ranti-ranti*, um princípio de dar e receber, é a realização de uma atividade de maneira solidária; *makimañachina*, equivale a um acordo para realizar algum tipo de trabalho, geralmente entre família e amigos, podendo receber ajuda igual em outra oportunidade; *uyanza*, instituição de ajuda social de quem recebe uma força de trabalho tem uma obrigação moral de prestar ajuda por meio de alguma doação; *uniguilla*, uma forma de intercâmbio para complementar a alimentação com produtos de outras zonas; *makikuna*, apoio que pode ser solicitado dentro da comunidade (ACOSTA, 2016). Algumas das práticas relacionadas às formas de uso do território, sobre a propriedade coletiva da terra, de indígenas aymara são também apontadas por Vasapollo (2014, p. 114): *ayunuga* são as terras da comunidade com cultivos rotativos; e a cerimônia do *Laki*, onde a comunidade distribui as terras aos agricultores.

originárias do continente, os bens naturais que são administrados pelas comunidades locais, como a água e a terra, não podem ser consideradas como mercadorias, mas como bens comuns fundamentais. Nessa concepção de bem comum também são considerados recursos sociais, como a cultura, o conhecimento e a informação (VASAPOLLO, 2014, p. 214). Portanto, isso se coloca em contra à alienação dos bens e à sua privatização.

Isso ressalta a existência de semelhanças encontradas no comunitarismo indígena (comunismo incaico para Mariátegui) e no projeto socialista, que se compõem de questões econômicas, culturais, políticas e sociais, assim como hábitos de cooperação e solidariedade, subsistindo nas comunidades fatores socializantes (MAZZEO, 2008). Por isso a defesa da comunidade indígena se deve a razões práticas e concretas de ordem social e econômica (MARIÁTEGUI, 2010, p. 115) Para Mazzeo, sobre o exemplo do *ayullu* em Mariátegui:

La apelación al ayullu no es a-histórica, porque remite a los elementos que, aunque transformados, subsistieron y conservaron rasgos “socialistas” o “comunistas” que permiten el arraigo presente y futuro del socialismo. El énfasis está puesto en la “subsistencia”, ya que por sí misma habilita la adaptación, el avance y la modernización de la comunidad, es decir, permite identificar sus facultades para desempeñarse como soporte del socialismo. Mariátegui erige a **la comunidad en un horizonte de identificación que se articula con lo nacional-popular**. (2008, p. 82, grifo nosso).

Essas práticas e as instituições comunitárias dos povos indígenas se organizaram como forma de expressão política, e como governo local, conservando estruturas de regulação da vida comum (VASAPOLLO, 2014), como um próprio sistema de justiça comunitária (GARCÍA LINERA, 2010). A máxima autoridade que regula o governo do *ayullu* é uma assembleia popular, tomando decisões coletivas. De acordo com Vasapollo, o poder e a autoridade exercidos possuem três níveis: “a autoridade pessoal, que provém de uma nomeação e de habilidades individuais; a autoridade social, isto é, a associação coletiva em respeito a lei do *ayullu*; e finalmente os códigos morais e éticos válidos para a sociedade” (2014, p. 272).

Apesar da longa história de colonização e tentativa de homogeneização de acordo com o padrão mercantil-capitalista, tanto os princípios quanto as práticas citadas conseguiram se preservar de alguma forma. A importância disso está que pelas relações sociais comunitárias, são constituídas as organizações sociais multicivilizatórias. A comunidade, portanto, ainda se apresenta em condições de luta contra a subordinação ao capitalismo e possibilita seguir cursos históricos não-capitalistas, impulsionando novos caminhos pela sua superação e emancipação (GARCÍA LINERA, 2008).

Como aponta Vasapollo (2014, p. 300), citando a Luis Tapia, as diversidades de estruturas e tradições das sociedades indígenas significam uma própria diversidade do modo de produção, complexificadas pelas próprias concepções de mundo, de tempos históricos e de sistemas de autoridade. Os fundamentos do socialismo prático são encontrados na sociedade podendo compor a matriz de uma nova sociedade autoemancipada (MAZZEO, 2008). Essas lógicas e dinâmicas que correspondem à critérios público-comunitários tem conseguido resistir por vários séculos á margem, e é importante projetá-las como viáveis ao conjunto social, não como formas folclóricas (MARTÍNEZ *et al*, 2016). Argumenta García Linera que a “pluralidade de comunidades linguísticas e de identidades étnicas faz com que estas sejam portadoras de diferentes configurações simbólicas, visões de mundo, formas organizativas, saberes e práticas culturais e apegos territoriais” (2010, p. 185). A questão é integrar essas referências cognitivas e práticas no mundo simbólico e organizativo estatal para se articular à totalidade do conjunto social de uma forma que não estejam subjugadas, mas que permitam se compor como frente de oposição ao capitalismo.

3. A FORMA ESTADO PLURINACIONAL NA AMÉRICA LATINA

A partir do exposto nos capítulos anteriores, o terceiro capítulo faz uma análise da plurinacionalidade como forma estatal, contraposta à forma Estado-nação que não representa sociedades multicivilizatórias, e cujo protagonismo dessa mudança estatal se centra na luta indígena (indígena como sujeito emancipatório), debatendo sobre seu processo e quais características apontam para um horizonte anticapitalista.

Busca-se entender como o movimento indígena-popular, pela *práxis* como sujeito social, engendrou uma demanda refletindo uma disputa de hegemonia, pois, como aponta Tapia (2011), essa contra-hegemonia pode significar uma unificação política a partir de um projeto de transformação global. Como destacado, as práticas indígenas de organização social resistiram apesar da forte dominação e de sua submissão, perante principalmente o Estado, significando, “um processo que, na realidade, nunca chegou a ser completo mesmo com os esforços estatais em acabar com a lógica comunitária (e apropriar-se das terras coletivas) [...]: ‘as bases seguiram falando as línguas originárias e agora estão recuperando sua nacionalidade indígena’” (SCHAVELZON, 2010, p. 72, *apud* GRAZIANO, 2016, p. 128).

Dessa forma, a transformação do Estado, no caso em plurinacional, se trata de uma forma de relacionar as estruturas sociais com as estruturas estatais, ou seja, de melhor adequar o Estado às diferentes formações socioeconômicas presentes na sua sociedade. Adota-se, então, a perspectiva segundo a qual o Estado cumpre um importante papel da manutenção tanto da ordem como também da mudança social, entendendo que “[...] os ‘aparatos estatais’ são a forma que se expressa materialmente a relação social de dominação [...] e mudam na medida que se modifica a relação social básica” (THWAITES REY, 2010, p. 37, tradução nossa). Com a complexidade da realidade das relações entre Estado e sociedade, e conseqüentemente das suas instituições, o Estado responde a uma série de demandas, disputas, e contradições do processo de construção da organização social.

Portanto, para entender a ideia de transformação através do Estado, toma-se a seguinte interpretação:

El Estado es una relación y un conjunto de estructuras que es resultado de la lucha política. El Estado es un campo de lucha y una forma de lucha política, a la vez que se pretende que sea forma de unificación de territorios y poblaciones divididas por criterios de propiedad, poder político y cultura. La lucha política se está desplegando fuera y dentro del Estado, un Estado dividido por el modo en que los sujetos que gobiernan diferentes niveles y espacios relacionan las estructuras estatales con las estructuras sociales. El estado es campo de disputa por la reproducción o reforma del orden social (GARCÍA LINERA *et al*, 2010, p. 5).

A partir disso, a primeira seção (3.1) discorre sobre a possibilidade de transformação do Estado, e para isso é preciso entender as relações entre os três componentes do Estado que são, segundo García Linera (2010), as instituições, as crenças mobilizadoras e a correlação entre forças sociais; para assim compreender a ideia do bloco histórico e de hegemonia, levando ao debate de Estado Plurinacional como uma *forma de Estado*. Logo, ao atestar que existem elementos emancipatórios em setores da sociedade (uma forma de *práxis* indígena), ocorre a possibilidade de constituir uma força social (sobre um bloco histórico) baseadas em crenças mobilizadoras (lógicas societárias anticapitalistas) para configurar diferentes estruturas institucionais (plurinacionais).

Cabe ressaltar que, em tal seção, se apresenta uma análise mais específica do caso boliviano, pois é o foco de estudo principal da bibliografia utilizada²⁴. Contudo, o caso boliviano, insere-se em um contexto latino-americano de acirramento da disputa pela hegemonia (TAPIA, 2011). Isso representa uma tentativa de construção de novas formas de gestão coletiva para superar as limitações do aparato burguês que, segundo Thwaites Rey (2010), marcam uma forma fundamental de *práxis* emancipadora no continente. Também se conclui de tal análise que a plurinacionalidade, além do reconhecimento do Estado, age como elemento que conforma o próprio Estado (SANTOS, 2013).

A partir da ideia de nação como um processo de unificação política da comunidade imaginada, que desenvolve suas estruturas próprias de governo, tem-se que quando uma sociedade composta por diversas nacionalidades - em alguns casos se tratando de diferentes estruturas com diferentes relações sociais (multisocietal/ multicivilizatória) - , pode-se desenvolver um diferente formato de Estado, e é isso que implica o Estado plurinacional. Adota-se também a ideia de nação como dialeticamente articulada em um mesmo processo histórico com a emancipação, quando pensada em termos de que o “nacional” se baseia nas classes subalternas e em sua história concreta; por isso pode se configurar como nação popular, democrática e diversa quando organizada em uma aliança entre tais classes subalternizadas (MAZZEO, 2010; ZAVALETA, 2009). Assim, os espaços territoriais dos Estados na América Latina podem se articular como resistência à hegemonia neoliberal e à capitalista, quando há

²⁴ Álvaro García Linera e Luis Tapia, as principais fontes utilizadas, fazem parte do chamado Grupo Comuna, assim como Raúl Prada, que possuiu um papel muito importante como intelectuais orgânicos da disputa de hegemonia que passou a ocorrer na Bolívia a partir dos anos 90. Os autores fizeram análises teóricas dos movimentos indígenas e do Estado Plurinacional, utilizando da metodologia marxista, fazendo assim sínteses entre marxismo e indigenismo. Gonçalves (2013) apresenta um estudo do desenvolvimento teórico e político do grupo, no qual afirma que “o grupo Comuna surgiu com o intuito de travar o debate de ideias e a disputa ideológica contra o neoliberalismo na Bolívia, em consonância com a luta concreta dos movimentos sociais do bloco subalterno no país” (p. 231). Por tal questão que se traz maior análise do caso boliviano, pois não houve um grupo teórico semelhante na configuração plurinacional do Equador.

processos sociais e políticos liderados por setores populares (THWAITES REY, 2010).

Conforme Schavelzon, o conceito de plurinacionalidade se articula com uma continuação dos processos de formação do Estado na América Latina - completando processos inacabados - e encontra sentido político “a partir do crescimento político e visibilidade das organizações de povos e nacionalidades [...] e a consequente imagem pluriétnica das sociedades em questão” (2015, p. 72, tradução nossa). Por isso, para compreender o Estado plurinacional, é necessário abordar a organização política dos povos latino-americanos que concretizaram uma demanda através dos movimentos populares indígenas. Tais questões serão tratadas na segunda seção (3.2), assim como o que significa a plurinacionalidade para os povos originários, quem lhe dá sentido político e social.

Portanto, depois de um entendimento sobre a conformação histórica do Estado na América Latina, e após uma análise sobre a possibilidade de transformação estatal, explora-se o aspecto do movimento indígena, que colocou em evidência a demanda de plurinacionalidade através de lutas recentes. Se trata de um processo dialético de construção e reconstrução da plurinacionalidade, a partir de um percurso social e político que fundamenta suas condições (SANTOS, 2013).

Dessa maneira, aponta-se que, tal como afirma Quijano (2014b), o movimento indígena não envolve ações somente sobre uma questão da identidade, mas também se relaciona com uma questão de poder, particularmente porque no caso latino americano eles possuem outras formas de controle do trabalho e de autoridade coletiva (outras estruturas sociais). A razão de ser do Estado plurinacional é, então, fundada pelos povos originários, com base nas suas próprias estruturas de organização social (VASAPOLLO, 2014).

Assim, a segunda seção está dividida da seguinte forma: uma primeira subseção (3.2.1) explicando o recente crescimento do movimento indígena, suas principais demandas; a segunda subseção (3.2.2) traz a relação desse movimento com a constituição de Estados plurinacionais; e as últimas subseções abordam dois aspectos fundamentais relacionados a plurinacionalidade: a democracia (3.2.3) e a questão do anticapitalismo (3.2.4).

3.1 O ESTADO EM TRANSIÇÃO: CONSTRUÇÃO DE UMA HEGEMONIA EMANCIPATÓRIA

A ideia de Estado-nação pode ser analisada como produto de um projeto de nação hegemônico, que levou séculos para se configurar como tal e precisou se estabelecer como forma de Estado legítima e dominante (GRAZIANO, 2016). Assim, tal projeto se configura

tanto no plano simbólico quanto se materializa sobre formas concretas, como as instituições estatais. Como estudado no primeiro capítulo, o Estado-nação no caso dos países latino-americanos foi resultado daquelas forças sociais formadas pela elite dominante, de caráter tanto econômico quanto social e cultural. Esse Estado-nação passou por um processo de uniformização das identidades, para seguir um modelo de forma padrão e uniformizado das estruturas sociais segundo um modelo capitalista (SANTOS, 2013). Tal processo de configuração do Estado-nação está articulado com formas coloniais e imperialistas na América Latina, limitando estruturalmente uma formação nacional nesses países de acordo com uma representação legítima de suas sociedades.

Entretanto, o que a transformação do Estado à uma forma plurinacional provou foi que “o significado da nação não está dado de uma vez e para sempre, senão que muda com o tempo segundo as relações de poder e as articulações entre projetos (CRUZ RODRÍGUEZ, 2012, *apud* GRAZIANO, 2016, p. 52, tradução nossa). Tanto a nação quanto o Estado são uma construção histórica, uma *forma histórica* (ZVALETA, 2009). Logo, a plurinacionalidade significou, além de modificar o sentido de nação, uma diferente estrutura político-institucional através de uma reconfiguração estatal (GARCÍA LINERA, 2010).

A plurinacionalidade também pode ser analisada como configuração de uma resistência contra uma hegemonia neoliberal, na qual os Estados foram utilizados para a manutenção do poder de classe moldando uma *forma* específica de Estado neoliberal, e onde se construíram blocos de classes necessárias para o desenvolvimento do capital global. Isso, segundo Thwaites Rey (2010), garantiu a ofensiva do capital sobre o trabalho a escala mundial a partir das mudanças na estrutura socioeconômicas dos anos 70. As reformas neoliberais tiveram impacto nas formas de exercício da soberania estatal, principalmente dos Estados dependentes, em questões de sua própria reprodução material. Foi um período cuja leitura política dominante era que os Estados deveriam se submeter a tais políticas neoliberais como sua única opção. Para reverter tal panorama foi necessário um projeto político capaz de impulsionar uma mudança radical, ressitando o sentido comum da sociedade. Segundo Tapia (2011), em tal contexto se construíram forças e projetos contra hegemônicos latino-americanos. Mas isso ocorreu de formas variáveis entre os países da América Latina²⁵, dependendo de uma vontade coletiva e

²⁵ O caso boliviano é um dos maiores representativos dessa disputa, no qual, segundo a síntese de Gonçalves: “O ajuste neoliberal que teve início em 1985 na Bolívia deteriorou as condições de vida da maior parte da população do país, além de ter desestruturado completamente as bases materiais e subjetivas do movimento social mais forte na história do país no século XX, o proletariado mineiro. Ao longo dos anos do neoliberalismo, a combinação de fatores relacionados ao desmantelamento das organizações sindicais mineiras, o crescimento do trabalho informal, a deterioração das condições de vida da população do campo, a intervenção norte-americana e o avanço do processo de exploração neocolonial dos indígenas fez com que se conformasse um bloco contra-hegemônico

da capacidade de acumular força dos sujeitos sociais. Um exemplo projeto político antineoliberal foi através do sujeito social indígena sobre a demanda da plurinacionalidade, mais representativo das regiões andinas do continente como forma de construir outra hegemonia (THWAITES REY, 2010).

A construção da hegemonia, de acordo com Tapia, “se trata de articular um projeto e socializar um conjunto de princípios, valores e práticas de articulação política e organização da cultural” (2011, p. 122, tradução nossa), sendo construídas por blocos históricos, articulando sujeitos e classes “em torno a um modo de organizar a cultura, a economia e a reprodução social e a forma de governo, através do conjunto de princípios organizativos” (TAPIA, 2011, p. 124). A hegemonia capitalista da classe dominante se reproduziu utilizando-se do controle dos aparelhos de repressão, mas conjuntamente com uma hegemonia cultural, que se utiliza de aspectos como educação, religião, comunicação, etc.; confluindo as classes sociais em torno a um projeto burguês sobre um bloco hegemônico (MACHADO, 2013). Uma nova hegemonia, portanto, deve ser entendida como aqueles elementos “para a construção da consciência política própria que gere espaços de disputa para a construção de um bloque social alternativo desde as classes populares” (MACHADO, 2013, p. 92, tradução nossa).

Tem-se, então, que ao falar sobre uma nova hegemonia anticapitalista, a partir do sujeito indígena, aborda-se a possibilidade de configurar uma *práxis* do campo popular organizada como bloco histórico sobre a base de seus modos de organização da reprodução social. Tal modo de organização é pela comunidade conformando as lógicas organizativas dessa estrutura (GARCÍA LINERA, 2010), constituindo, assim, os *elementos de socialismo prático* (MAZZEO, 2008).

Resume Tafalla (2014), que o bloco social se constitui em bloco histórico pela proposta dos povos latino-americanos de elevar a cultura do socialismo de suas comunidades a modo de vida, como cultura material irradiada para a sociedade. Portanto, esse bloco histórico está composto pelo sujeito subalterno possuindo relações sociais comunitárias e que, a partir do Estado plurinacional, insere tais perspectivas na estatalidade. Nesse sentido, a concepção de mundo ligada à comunidade se eleva como pensamento dirigente, se configurando como condição de Estado e podendo, assim, transformar a sociedade (TAFALLA, 2014).

A plurinacionalidade pode ser interpretada, portanto, como resultado de um projeto político para o campo do Estado, construído por elementos contra-hegemônicos presentes nas estruturas sociais indígenas. A hegemonia configurada pelo Estado plurinacional significa, para

subalterno” (2013, p. 86-87).

García Linera (2010; 2015), a crescente irradiação da mobilização e uma modificação dos esquemas morais e lógicos dos povos originários, buscando o convencimento da maior parte das classes sociais em torno de seu projeto político de Estado, mas também de economia e sociedade contra um projeto dominante. No caso boliviano o bloco subalterno irá se constituir não somente pela parte da sociedade moderna inserida no capitalismo, mas por um setor da sociedade representando outras formas de organização societária, subjugado por séculos pelo Estado-nação monoétnico e pelo desenvolvimento capitalista (GARCÍA LINERA, 2010). Houve um alinhamento histórico com outras camadas da população, compondo a ideia de bloco nacional-popular²⁶ (GARCÍA LINERA, 2010; ZAVALETA, 2009) que, segundo Gonçalves (2013), nesse bloco havia pautas de caráter anticapitalistas e anticolonial. Assim:

A partir das mudanças ocorridas na classe trabalhadora e do fortalecimento de outros sujeitos sociais na sociedade boliviana – como a classe comunal indígena e os camponeses organizados – estavam dadas as condições para a **conformação de um novo bloco subalterno** na conjuntura de resistência e combate às políticas neoliberais. Esse novo bloco potencializava novas formas de mobilização na sociedade boliviana (GONÇALVES, 2013, p. 166, grifo nosso).

Então, houve uma mudança estatal através da disputa pela hegemonia com um novo bloco de classes dirigentes (THWAITES REY, 2010), no qual esse bloco está composto presente aquelas totalidades sociais das chamadas pluralidades multicivilizatória / multisociais (GARCÍA LINERA, 2010; TAPIA, 2011). Isso se insere em um contexto de disputa pela condução estatal e pela hegemonia política-cultural da sociedade (GARCÍA LINERA, 2010).

Em consequência, ao analisar a plurinacionalidade como transformação estatal, adota-se a ideia de que o Estado pode ser um dos eixos centrais na construção de políticas alternativas, sendo o caso boliviano e equatoriano dois dos maiores exemplos do cruzamento entre movimentos indígenas e camponeses com o Estado (THWAITES REY, 2010). De acordo com Gonçalves (2013), na abordagem de García Linera, o Estado possui um papel importante na transformação da sociedade pela possibilidade de ampliar e potencializar formas econômicas e sociais que sejam comunitárias devido a uma capacidade de monopolizar o universal, sendo o Estado um monopólio da coerção, dos recursos e da legitimidade (GARCÍA LINERA, 2010, p. 279-281). Mas, devido ao caráter de dominação inerente ao Estado, é necessária a participação

²⁶ Tal categoria, também utilizada por Zavaleta e por Mariatégui, tem base nos estudos de Gramsci, segundo o qual entendia que as classes sociais não são homogêneas e puras, mas podem ser conformadas por diferentes sujeitos. Gramsci analisou o contexto específico da Itália, pensando nesse bloco conformado pelos trabalhadores do norte industrializado aliados com a camada dos camponeses do sul periférico (TAFALLA, 2014).

da sociedade, sendo que esta deve “tomar o Estado como objeto para transformá-lo” e que “o objetivo de transformar o Estado é, através da condição estatal, potencializar transformações estatais” (CAMACHO, 2012, *apud* GONÇALVES, 2013, p. 223). O Estado é objeto e sujeito da transformação. Em uma breve síntese:

Los aparatos estatales económicos y sus medios de intervención no son neutrales, sino que están integrados en el movimiento del capital y constituyen un campo de conflictos entre distintos intereses. Esto significa que la intervención del Estado tiene limitaciones inherentes para garantizar las condiciones para la acumulación del capital y está siempre **sujeta a la influencia inevitable de diferentes luchas de clase y democrático-populares**. También significa que la idoneidad de instrumentos particulares de política y formas generales de intervención no solamente variarán con **cambios en la estructura económica** sino también con **cambios en el balance de fuerzas políticas** (JESSOP, 1990 *apud* THWAITES REY, 2010, p. 37, grifo nosso).

É por isso que Tapia afirma, se baseando em Zavaleta (2009), que há duas dimensões da mudança de horizonte de uma época, que são “o tipo de relações sociais, em termos de configuração de estruturas socioeconômicas” , assim como a “constituição de sujeitos e sua capacidade de se mover pela sociedade” (2002, p.17, tradução nossa). Desse modo, para compreender o Estado plurinacional busca-se interpretá-lo como resultado da luta entre forças sociais, no qual foi preciso se tornar um bloco dirigente para então disputar a hegemonia de uma *forma histórica* plurinacional. Essa hegemonia significa a condução política de acordo com uma liderança intelectual e moral sobre a maioria do país (GARCÍA LINERA, 2010); e para o bloco dirigente se constituir, no caso boliviano, foi necessária uma aliança entre aqueles setores explorados da população, o campo indígena e camponês e os demais setores populares, constituídos principalmente por trabalhadores assalariados²⁷ (GONÇALVES, 2013).

Na linha de interpretação adotada por García Linera (2010; 2013) a concepção de Estado parte da ideia de totalidade, baseada em Gramsci, como a soma da sociedade política e da sociedade civil em um *sentido integral*, que sintetiza uma coletividade, seus costumes, valores e crenças, através da estrutura de suas instituições. Isso se difere da ideia de *Estado aparente* de Zavaleta (2009), onde as configurações estatais não correspondem às estruturas presentes na sociedade. O Estado é, nessa análise, uma estrutura de relações políticas expressas de maneira territorializada, então, “fluxos de inter-relações e de materializações passadas dessas inter-relações referentes à dominação política e à legitimação política” (GARCÍA LINERA, 2010, p.

²⁷ “Há uma complexidade nos sujeitos subalternos bolivianos, que permitiu historicamente alinhar as pautas potencialmente anticapitalistas e anticoloniais nas lutas sociais no país, formando um bloco nacional-popular de caráter anticolonial e anticapitalista. Esse cenário se torna ainda mais complexo quando se tem em mente que as classes subalternas mais estritamente modernas têm também como substrato o índio, que é a base etnodemográfica da classe trabalhadora e dos camponeses, além das próprias comunidades indígenas” (PRADA, 2007, *apud* GONÇALVES, 2013, p. 165).

332). Portanto, o Estado depende de um processo histórico político que está em contínua transformação.

A concepção *relacional* de Estado também foi adotada por Mariátegui, no qual com a ideia de *elementos do socialismo prático* permite pensar um Estado com “determinações societárias (e nacional-populares) fortes” (MAZZEO, 2010, p. 22), mas que tenha o papel de reforçar essas determinações. Logo, tanto o Estado é influenciado por essas determinações sociais, como ele pode ampliar e reforçar tais formas. As lutas populares, as identidades sociais, os modos de organização do mundo, são todos constituídos frente ao Estado ao mesmo tempo que a estatalidade presente é um reflexo da correlação de ganhos e perdas de lutas passadas (GARCÍA LINERA, 2015). O Estado, então, não é incompatível com uma democratização social nessa linha de pensamento.

Ao afirmar que o Estado é uma relação social, significa entendê-lo como um contínuo processo de monopolização da coerção e como institucionalização de direitos que se materializam conforme o fluxo, as relações, as lutas (GARCÍA LINERA, 2015). Segundo Martínez *et al*, o Estado significa um “espaço de constante disputa, um lugar que se desenvolvem lutas políticas não apenas entre blocos classistas, mas também entre projetos políticos diferentes, entre variadas teias de opressão que se articulam, imbricam, normalizam [...]”, mas que ademais disso, pode significar um “constante fluxo de dobras, possíveis rupturas, fissuras e pontos de fuga que possibilitem resistências e alternativas” (2016, p. 358).

Além disso, a relação-Estado é uma forma de relação paradoxal entre matéria e ideia, porque o Estado é uma relação material de dominação e condução política (depende da correlação de forças sociais e das instituições), ao mesmo tempo que não funciona sem uma crença coletiva que assegure consentimento e legitimidade (GARCÍA LINERA, 2010; 2015). O Estado, pode ser expressão das ideias e interesses das classes dominantes, entretanto, ele pode ser disputado (GARCÍA LINERA *et al*, 2010).

O Estado é um processo de monopolização das decisões e é a universalização de “funções, conhecimentos, direitos e possibilidades” (GARCÍA LINERA, 2015, p. 4, tradução nossa). Para cumprir uma função social necessária – “reunir e unificar a todos os membros de uma sociedade em torno de uma comunidade territorial, porque gesta os bens comuns a todos eles” (GARCÍA LINERA, 2015, p. 7, tradução nossa) – o Estado é monopólio legítimo que depende da socialização ou universalização, por isso o Estado é uma forma de comunidade, de construção do comum.

Para García Linera, o funcionamento, a estatalidade e a capacidade representativa na organização do Estado dependem de três componentes estruturais: i) *estrutura de forças sociais*,

que significa uma síntese política da sociedade, da correlação entre dominantes e dominados na direção do Estado; ii) *sistema de instituições*, que é uma forma de materializar a correlação de forças por meio de um sistema normativo, burocracias, regras, hierarquias, etc; iii) *crenças mobilizadoras*, que configuram um sentido comum em uma estrutura de categorias de percepções e de pensamentos comuns, que garante o consentimento entre dominantes e dominados.

Quando ocorre dos três componentes estruturais (instituições, crenças e estrutura de forças) funcionarem de modo regular e previsível, seria uma correspondência entre Estado e sociedade, havendo então uma estabilidade política para o movimento interno das ideias dominantes. Nessas situações o Estado pode ser entendido como continuidade e reprodução, e quando isso não acontece ocorrem *crises de Estado*, antagonizando os três componentes, causando incerteza sobre o seu funcionamento. No último caso há um processo de transição, que pode ocorrer de se restaurar as velhas crenças e relações de força ou podem-se configurar novas relações de força, de ideias mobilizadoras, significando uma nova estrutura estatal (GARCÍA LINERA, 2010). Um exemplo dessa situação foi a construção histórica da hegemonia neoliberal que condicionou uma forma histórica de Estado a partir de uma reconfiguração do processo produtivo mundial que, ao construir sentidos comuns baseados na sua ideologia, foram capazes de guiar os cursos de ação para modificar a realidade social (THWAITES REY, 2010). Porém, isso foi contestado por outra *forma* de Estado plurinacional.

Sobre as instituições, elas agem como solidificação das lutas, das “correlações de força entre distintos setores sociais, e de um estado de essa correlação de força que, com o tempo, se estruturam e petrificam como norma, instituição, procedimento” (GARCÍA LINERA, 2015, p.3, tradução nossa). Já as ideias, perspectivas, e paradigmas, que partem de um imaginário político subalterno, fazem parte das crenças mobilizadoras e podem agir como ideias-forças de estruturação do campo político (GARCÍA LINERA, 2015). Mariátegui também trabalhou sobre a ideia de imaginário popular. De acordo com Mazzeo, na obra mariáteguiana o mito é inseparável da revolução, sendo que este articula a diversidade e é resultado das forças históricas concretas com poder mobilizador (MAZZEO, 2010). Bartra (2010) também destaca que o plano simbólico permite interpretar e articular as lutas coletivas.

Como agrega Graziano (2016), em sociedades que possuem forte padrão de poder colonial e características de *abigarramento* (sobreposição de diversas estruturas sociais), a relação entre o econômico e as construções identitárias nessas sociedades se dá de modo complexo. Isso ocorre porque a formação econômica e social da sociedade se caracteriza como heterogênea expressando contradições históricas, tais como estruturas estatais de caráter

colonial, e impedindo a unificação dos setores populares para uma conformação representativa de Estado. Mas, ao introduzir no aparato estatal as concepções e valores de mundo das comunidades – no papel de crenças mobilizadoras -, pode-se alterar o modo de condução econômica. Isso reforça que o Estado tem um papel essencial no modo de organização social²⁸ (THWAITES REY, 2010).

Nesse ponto se insere a nação, como resultado do imaginário coletivo na qual ao representar efetivamente a sociedade plural, reproduz uma relação mais orgânica e legítima, sendo tanto resultado de uma demanda por reforma estatal a partir da mobilização social, quanto podendo agir como próprio elemento mobilizador. Por isso se afirma que as mudanças políticas que resultaram em uma transformação estatal podem ser interpretadas como produto de uma mudança das relações entre Estado e sociedade civil (GARCÍA LINERA *et al*, 2010).

Dessa forma, a nação, assim como o Estado, é resultado de uma disputa entre blocos sociais, e se constitui a partir da materialização desse imaginário coletivo. A partir disso, se destaca:

Las naciones son, por tanto, artefactos político-culturales vivos que se expanden y contraen, que se modifican internamente en su sustancia cohesionadora dependiendo de los **sujetos sociales** que liderizan, de manera duradera, la conducción intelectual y moral, el “sentido común” (Gramsci) de todos los connacionales. De ahí que se puede afirmar que la nación es la plataforma territorial de las **hegemonías** primordiales o de larga duración de las sociedades (GARCÍA LINERA, 2013, p. 120, grifo nosso).

A nação é passível de mudança, resultado de cada época histórica, a partir tanto de lutas sociais como de uma irradiação hegemônica do bloco social, capaz de unificar o nacional-popular (GARCÍA LINERA, 2013). Essa é a questão principal da construção dos Estados plurinacionais, pois tanto o Estado (no sentido de “integral” como analisado acima) quanto a concepção de nação foram modificados, passando a constituir um Estado com uma forma de nação caracteriza de *identidade nacional composta*²⁹, por um novo bloco dirigente. Isso ocasiona o que García Linera denomina de “indianização da narrativa estatal”. Além de ampliar o acesso cultural e educacional aos diversos povos indígenas isso envolve uma questão econômica, pois ocorre uma legitimação do direito à terra das comunidades e aos modos de

²⁸ “Entendido como un concepto que permite abarcar la extraordinaria complejidad de la realidad contenida en las relaciones Estado-sociedad y sus respectivas instituciones” (THWAITES REY, 2010, p. 37).

²⁹ No caso boliviano a nação: “se consolida como la nación estatal que abarca y une a los más de diez millones de bolivianos que hemos nacido en nuestra patria. Y dentro de ella, están las naciones culturales indígena-originaria poseedoras de una identidad pre-existente a la república, e incluso, a la colonia, con capacidad de libre determinación y que nutren a la identidad boliviana. Todos los que nacemos en el territorio boliviano somos bolivianos y poseedores de una identidad nacional boliviana. Y una parte muy importante de los bolivianos son indígenas, es decir, poseen una identidad nacional compuesta; pertenecen a naciones culturales indígena-originarias aymara, quechua, guaraní, moxeña, uru, yuracaré, etc” (GARCÍA LINERA, 2013, p. 123).

produção comunitária que podem então se desenvolver e se ampliar, e também há uma questão política, pela ampliação de intervenção frente ao Estado, sobre seu controle, gestão e ocupação por organizações populares. Substitui-se o *sentido comum* de uma elite étnica e econômica por outro *sentido comum*³⁰ “emergente dos movimentos sociais indígena-populares” (GARCÍA LINERA, 2013, p. 123, tradução nossa). Mas é necessária uma capacidade de incorporação da visão de mundo dos indígenas sobre a totalidade da sociedade, construindo um “eu coletivo” por parte das classes ou blocos sociais, que com isso “radica o trânsito de uma sociedade dividida ao Estado como representação da unidade” (GARCÍA LINERA *apud* SANTOS, 2013, p. 56).

Isso reforça a dimensão emancipadora ao Estado, desde que existam vontades coletivas que desejam se apropriar dessa capacidade de decisão e deliberação para gestar o comum. No entanto, é importante destacar que há limites e tensões nas possibilidades de transformação na institucionalidade estatal. Os principais problemas surgem quando há: i) legitimidade somente por meio das instituições, como uma forte concentração nas eleições, substituindo um trabalho de base; ii) caráter vanguardista de um partido de “orientar as massas” (MARTÍNEZ *et al*, 2016, p. 361); iii) permanência de resquícios da herança colonial sobre o Estado e seus aparatos burocráticos; iv) concentração do exercício do poder político sobre um pequeno grupo. A ideia é evitar que o Estado se renda uma lógica de funcionamento burocrático e foque na ampliação do poder e acesso popular (MARTÍNEZ *et al*, 2016).

Assim, para que a transformação estatal possa avançar na construção de um novo bloco de poder econômico, dependeria também de uma modificação de dois pontos: formas de propriedade e de gestão, buscando redirecionar à uma perspectiva de socialização ou comunitarização; e os esquemas morais e lógicos da sociedade, “capazes de ir desmontando processualmente os monopólios da gestão de bens comuns da sociedade” (GARCÍA LINERA, 2015, p. 15).

À luz disso, sendo o Estado capitalista moderno uma relação social que atravessa toda a sociedade, o socialismo como a transformação estrutural de forças entre as classes sociais, teria que atravessar o próprio Estado. Para isso, deve haver a democratização das decisões coletivas, da gestão do bem comum, com a “irrupção da democracia nas condições materiais e simbólicas da existência social” (GARCÍA LINERA, 2015, p. 12). É necessária uma contínua transformação das formas organizativas, assegurando uma crença socialmente compartilhada e garantindo uma hegemonia política da ordem simbólica do mundo (GARCÍA LINERA, 2015;

³⁰ Termo também advindo da análise gramsciana, percebido como algo que está continuamente transformado, se enriquecendo das ideias e opiniões que entram na vida cotidiana do conhecimento popular (TAFALLA, 2014).

2010). Ademais, para ir além de uma transformação estatal, mas buscando uma transformação social, deve-se procurar formas de gestão coletiva do público construídas além da dupla Estado-mercado que prevalecem nas ideias dominantes (MARTÍNEZ *et al*, 2016). A ideia é utilizar o espaço estatal, disputando-o, mas ao mesmo tempo buscando outras formas de gestão coletiva e política, não deixando de lado um horizonte de superação do Estado.

3.2 MOVIMENTO INDÍGENA³¹ E PLURINACIONALIDADE

3.2.1 Resistências e demandas do movimento indígena

Com a melhor compreensão sobre o papel do Estado na transformação social, é preciso argumentar sobre a constituição dos povos indígenas como movimento organizado, como sujeito coletivo de luta, que demandará a forma de Estado plurinacional.

É importante entender que a luta dos povos indígenas na América Latina pelo reconhecimento e defesa dos seus direitos é algo presente em toda a história da região, como afirma relatório da CEPAL (2014).

Ainda de acordo com esse documento, uma das principais demandas constante desses povos se refere ao direito à autonomia do território, assim como o respeito às suas instituições e sistemas de autogoverno próprios. Os povos indígenas, nas últimas décadas, demandaram além um reconhecimento como culturas, mas também como “nações originárias ou nacionalidades, isto é como ‘sujeitos políticos’ com direitos coletivos, sobretudo com direitos políticos-territoriais” (LÓPEZ FLORES, 2016, p. 121, tradução nossa). Com isso, entende-se que sua relação com o Estado é algo que reflete em um avanço ou retrocesso desses direitos, e a autonomia entendida

como expressão da livre determinação, permite adotar decisões e instituir práticas próprias relacionadas com a cosmovisão, território indígena, terra, recursos naturais, organização sociopolítica, administração da justiça, educação, idiomas, saúde, medicina e cultura dos povos indígenas (CEPAL, 2014, p. 19).

O reconhecimento da autonomia ocorre pelo processo de mobilização, sendo que possui graus variáveis em cada país na América Latina. Por exemplo: na Colômbia, se reconhece os territórios indígenas como unidades políticas e administrativas, e autoridades indígenas podem exercer funções de governo autônomo; na Nicarágua, a costa Atlântica é composta pelos povos

³¹ Adota-se tal denominação com a ressalva de que não é um fenômeno homogêneo, mas que é um termo que tenta cobrir a heterogeneidade e diversa realidade tomando o fato da existência de reclamos em comum (QUIJANO, 2014a).

indígenas estruturados como Regiões Autônomas; no estado de Oaxaca, ao sul do México, o município indígena se reconhece como espaço jurisdicional, e a maioria dos seus municípios são regidos por um sistema de usos e costumes³². Segundo Schavelzon (2015), a autonomia é uma contraparte territorial e política da plurinacionalidade estatal, assim existe uma relação entre ambas.

Entretanto, a demanda por autonomia para ir além como uma demanda de Estado plurinacional, é algo variável de acordo com as lutas em cada país e região. Existem lutas por maior autonomia indígena muito presentes nos casos do México, Colômbia, Chile e Argentina, mas a demanda plurinacional até agora só se concretizou no caso da Bolívia (2009)³³ e do Equador (2008)³⁴, e faz parte da luta de movimentos indígenas na Guatemala e no Peru. Convém ressaltar:

En Colombia, México y Perú la propuesta del Estado plurinacional se encuentra lejos de las posibilidades políticas actuales, pero sí se ha avanzado en distintas formas de autonomía, en el marco de los mismos debates. La autonomía se asocia así a experiencias como las de seguridad comunitaria y autodefensa campesina [...] o como bandera de lucha para defender territorios amenazados por agronegocios y explotación de recursos. Entre los mapuches y otros pueblos es más que nada una lucha por una autonomía negada y combatida por el Estado, con persecución de líderes, avance de empresas forestales, con fragmentación de los territorios, etc (SCHAVELZON, 2015, p. 94).

Mesmo sendo variáveis algumas demandas e o grau de lutas na América Latina, existe certa unidade e similaridade entre a resistência dos povos do continente. Vasapollo (2014) afirma que há uma história em comum dos povos colonizados, incluindo mesmas problemáticas, o que faz com que emergjam situações e tendências similares entre os países. Sobretudo, para o autor, forjaram-se muitos atores protagonistas das mudanças atuais com capacidade de alterar suas próprias condições sociais e históricas. Bartra ajuda a esclarecer a importância do movimento indígena em países onde, mesmo não sendo a maioria, é uma luta

³² Esses são casos de autonomia incorporada à estrutura estatal, que no caso mexicano, é diferente da insurgência zapatista no qual “un modelo político de replicación de experiencias autónomas locales (los Caracoles), desarrollados como forma política junto a las Juntas de Buen Gobierno en un proceso interno de avance de las bases zapatistas en relación a la cúpula militar” (SCHAVELZON, 2015, p. 93), e se constituem a parte, sem reconhecimento e legitimidade perante o Estado.

³³ Segundo o artigo 1 da Constituição boliviana: “Bolívia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolívia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país” (ESTADO PLURINACIONAL DE BOLÍVIA, 2009, p. 2).

³⁴ “Que en el Ecuador el “problema del indígena”, no es únicamente un problema pedagógico, eclesiástico, o administrativo como señalan los sectores dominantes: Si no que fundamentalmente es un problema económico, social-político estructural y étnico-cultural; por lo mismo es un problema nacional que para solucionarlo requiere el concurso de toda la sociedad. [Y declaran que] para que el Ecuador sea una sociedad plurinacional, debemos construirla y desarrollarla teniendo en cuenta los procesos de desarrollo ininterrumpidos de las nacionalidades y pueblos, por lo que propugnamos el establecimiento de un Estado plurinacional” (CONAIE, 2001 *apud* SCHAVELZON, 2015, p. 135).

que conecta todo o continente, principalmente quando relacionado ao problema da terra, pois

aun en países como Chile y Argentina donde pocos se identifican con los pueblos originarios, el nuevo movimiento rural deviene con pertinencia y justicia un movimiento indio y campesino, campesino e indio. Convergencia plural pero unitaria donde, sin fundamentalismos pero sin renunciar a sus particularidades, todos son indios y todos campesinos, todos son *campesindio* (BARTRA, 2010, p. 13, grifo do autor).

Ademais, Vasapollo salienta, há um conteúdo de classe na cultura e prática dos povos originários em toda América Latina, principalmente quando relacionado com seu histórico de luta, pois eles propõem uma unidade entre natureza, sociedade e cultural, através da “realização de uma nova ética social alternativa ao mercado e à exploração capitalista” (VASAPOLLO, 2014, p. 299, tradução nossa).

Nas últimas décadas a luta indígena se acentuou devido a estarem sendo afetadas pelo fenômeno da acumulação por despossessão³⁵ (HARVEY, 2005). De acordo com Harvey, houve uma reestruturação do capitalismo mundial a partir dos anos 70, devido a uma crise de sobreacumulação, no qual os Estados Unidos, buscando manter sua hegemonia, fortaleceram um regime financeiro controlando as instituições globais (FMI, OMC, Banco Mundial) e impondo práticas neoliberais a grande parte do mundo, principalmente aos países periféricos. Thwaites Rey ressalta que “a hegemonia neoliberal foi para servir como arma ideológica para assegurar a passiva subordinação da periferia capitalista à acumulação do centro” (2010, p. 20, tradução nossa).

A partir disso, práticas depredadoras de acumulação, que não estão somente presentes na forma de acumulação originária, se intensificam nas últimas décadas através da: mercantilização e privatização da terra, expulsando populações camponesas; conversão de diversas formas de direitos de propriedade, como a comum, estatal ou coletiva, em exclusivas; “transformação da força de trabalho em mercadoria e supressão de formas de produção [...]” (HARVEY, 2005, p. 102, tradução nossa) alternativas; “processos coloniais e imperiais de apropriação de ativos”, como os recursos naturais. Além dessas formas, também há mecanismos mais recentes de acumulação por despossessão como a depredação dos bens ambientais globais e a degradação ambiental, intensificando a transformação da natureza em mercadoria; a

³⁵ Harvey trabalha com a ideia que existe uma incapacidade do capitalismo de acumular através da reprodução ampliada, por isso a necessidade de acumular por despossessão, marca de um chamado “novo imperialismo”. Devido à crises, ocorre um ajuste espaço-temporal através de uma expansão geográfica e temporal: “La producción del espacio, la organización de nuevas divisiones territoriales de trabajo, la apertura de nuevos y más baratos complejos de recursos, de nuevos espacios dinámicos de acumulación de capital y de penetración de relaciones sociales y arreglos institucionales capitalistas (reglas contractuales y esquemas de propiedad privada) en formaciones sociales preexistentes brindan diversos modos de absorber los excedentes de capital y trabajo existentes” (HARVEY, 2005, p. 102).

“mercantilização das formas culturais, históricas e a criatividade intelectual”; e uma onda de privatização de serviços públicos, “cerceando os bens comuns” (HARVEY, 2005, p. 114-115, tradução nossa).

As lutas de classe começam a se configurar sobre temas como ajustes estruturais impostos pelas grandes instituições internacionais, e “[...] atividades depredadoras do capital financeiro e perdas de direitos através da privatização” (HARVEY, 2005, p. 118, tradução nossa) incluindo as lutas pela defesa do território, recursos e cultura dos povos indígenas na América Latina, que são fortemente afetados pela intensificação das práticas de exploração. Isso indica que os atuais movimentos sociais indígenas são estruturas de ação política e suas demandas de interpelação são sobre o Estado e sobre o sistema de instituições internacionais que tentam definir políticas públicas (GARCÍA LINERA, 2010). Destacam-se as seguintes lutas: o movimento dos mapuches no Chile e na Argentina; a organização da Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador; a insurreição zapatista e Exército de Libertação Nacional no México; os movimentos compostos por aymaras, quechuas, guaranis e camponeses na Bolívia, como o movimento katarista³⁶, o movimento cocalero³⁷, e a Guerra da Água (abril de 2000)³⁸.

Conforme análise de Massimo Modonesi (2008), a hegemonia conservadora neoliberal, baseada na superação do antagonismo e no restabelecimento da subalternidade, se estabelece dominante principalmente com o fim da Guerra Fria, e será contestada a partir de uma chamada onda de movimentos antineoliberais, baseados em um movimento social altermundista, composto principalmente, na América Latina, por esse movimento indígena como sujeito social organizado. Exemplo da politização do movimento indígena latino-americano está na Declaração de Quito:

Los pueblos indígenas estamos convencidos de que la autodeterminación y el régimen de autonomía plena solo podemos lograrlo previa destrucción del actual sistema capitalista y la anulación de toda forma de opresión sociocultural y explotación

³⁶ Baseado no nome de Tupac Katari que liderou uma rebelião contra colonizadores espanhóis no século XVII, que de acordo com Tapia “é uma concepção político, ideológica, cultural, que propôs ter um duplo olhar como classe explorada ou camponeses, e como cultura ou povo que ademais pensa seu autogoverno e sua reconstituição” (2011, p. 123, tradução nossa).

³⁷ Defesa da liberalização do consumo e venda da folha de coca, simbólica e sagrada na cultura boliviana. Na análise de Vasapollo: “el movimiento político de los cocaleros inspira en las mismas instancias de otras luchas campesinas de la región: propone la creación de un modelo económico y social alternativo al neoliberalismo que apunte al desarrollo indígena, a la nacionalización de las riquezas mineras y - específicamente - al desarrollo económico del cultivo de la hoja de coca para fines totalmente diversos al narcotráfico. La hoja de coca es un aspecto central de la cultura y de las tradiciones de la población andina; en consecuencia, uno de sus objetivos principales es que se deje de asociarla con el consumo - del todo occidental - de cocaína” (2014, p. 302).

³⁸ Movimento ocorrido na região de Cochabamba contra a privatização da água por multinacionais estrangeiras. Como afirma Vasapollo: “la reivindicación de este recurso fue un fuerte catalizador de la participación democrática, y cómo el motor de tal proceso fueron los campesinos” (2014, p. 203).

económica. Nuestra lucha está orientada a lograr ese objetivo que es la construcción de una nueva sociedad plural, democrática, basada en el poder popular. (...) La lucha de nuestros pueblos debe de estar enmarcada en un proyecto político propio que nos posibilite una lucha organizada y contribuya a la transformación de la sociedad dominante y la construcción de un poder alternativo. (...) Dado que los pueblos indios además de nuestros problemas específicos tenemos problemas en común con otras clases y sectores populares, tales como la pobreza, la marginación, la discriminación, la opresión y la explotación, todo ello producto del dominio neocolonial del imperialismo y de las clases dominantes de cada país, son absolutamente necesarias e impostergables con otros sectores populares (1990 *apud* MODONESI, 2008, p. 123).

Modonesi periodiza a ordem hegemônica neoliberal em três etapas: anos 90, com o aumento dos conflitos e das lutas, a partir de resistências locais convergindo em um movimento global antineoliberal, passando assim da subalternidade ao antagonismo; começo do século, onde começou uma construção interna de poder a partir dos movimentos populares, provocando a queda da maioria dos governos neoliberais da região através das eleições³⁹, etapa caracterizada pelo autor como “desdobramento do antagonismo como negação prática da ordem existente” (2008, p. 124, tradução nossa); e uma outra fase seria a impulsão de processos constituintes, consolidando as formas de antagonismo de poder e construindo espaços de autonomia. As etapas, a partir do começo do século XXI, se configuram no início de uma crise da hegemonia neoliberal (THWAITES REY, 2010), onde se inicia um processo de contestação de tal ordem, com o aumento da ação política para superá-la e, conseqüentemente, acirramento das disputas entre forças sociais. Na interpretação de Thwaites Rey, é uma crise do sistema capitalista que, com o aumento da desigualdade e subordinação das classes populares, houve também formas de superprodução e superacumulação do capital, pois com a política e a economia neoliberal houve maior concentração e transferência de riqueza em âmbito global.

Para Modonesi (2008), houve uma acumulação de forças resultando na configuração de um campo de conflito e disputa do poder, cujo um dos eixos é uma tendência à organização política sobre bases comunitárias. É esse o caso do Estado Plurinacional composto pela demanda de sujeitos sociais indígenas, que representam uma matriz da sociedade com lógicas não apenas antineoliberais, mas anticapitalistas e comunitárias.

Por isso, pode-se afirmar que o aumento do movimento popular envolve uma unificação de demandas que incluem uma reivindicação contra as políticas neoliberais e as conseqüências dos mecanismos da acumulação por despossessão, assim como uma exigência histórica contra a colonização imposta pelo Estado-nação moderno, causando uma unificação de lutas de forças sociais e políticas que se constituem de indígenas, camponeses e trabalhadores.

³⁹ Exemplo disso são as vitórias dos governos Chávez na Venezuela (1999); Néstor Kirchner, Argentina (2003); Lula da Silva (2003), Brasil; Rafael Correa, Equador (2007); Evo Morales, Bolívia (2006); Vázquez, Uruguai (2004); Fernando Lugo, Paraguai (2008); Mauricio Funes, El Salvador (2009).

Conforme elucidada Tapia: “um dos eixos de articulação do horizonte contra-hegemônico na região vem dos processos de organização, unificação, crescimento e desenvolvimento da capacidade de projeto político que se deu no seio das organizações indígenas” (2011, p. 122, tradução nossa). É uma unificação dos povos que passaram historicamente pela colonização e domínio neoliberal, se organizando contra os imperativos da dominação. Isso gera o que Thwaites Rey (2010) classifica como uma reconfiguração dos Estados na região. As nações indígenas começam a disputar a legitimidade dos discursos, reivindicando um Estado, e uma sociedade com base nas suas concepções, visões e interpretações da organização social. García Linera (2010, p. 322) argumenta, que nisso a indianidade se coloca como sujeito de emancipação com um projeto político, sustentado em sua realidade comunitária.

3.2.2 Movimento indígena e configuração plurinacional

Afirma Quijano que na América Latina “a redefinição da questão nacional e da democracia política, aparecem agora como as implicações mais profundas, as de maior alcance e de maior potencial conflitivo” (2014b, p. 663, tradução nossa). Desse modo, a experiência dos últimos anos de plurinacionalidade se constitui como possibilidade de uma transformação democrática de Estado, para ir além dos seus limites modernos, mas utilizando seus dispositivos normativos (MARTÍNEZ *et al*, 2016), ao mesmo tempo recupera de certa autonomia estatal para definir os cursos de ação política para as classes subalternas (THWAITES REY, 2010).

Segundo as autoras o Estado plurinacional é expressão dos sujeitos populares nas suas “lutas pela inclusão, pela existência de suas identidades e pela conjunção de horizontes de transformação” (MARTÍNEZ *et al*, 2016, p. 359). É um novo tipo de institucionalidade estatal de formato plurinacional, comunal, descentralizada e popular. Vale destacar que o Estado plurinacional se relaciona com a questão da autonomia, sendo um dos seus eixos principais por ser uma proposta concreta de transitar à “construção plural de uma nova estrutura estatal, político-territorial, assumindo sua matriz social fortemente comunitária” (LÓPEZ FLORES, 2016, p. 113, tradução nossa). Gonçalves (2013) adverte que é necessário pensar nas autonomias indígenas para garantir um Estado multicivilizatório.

Portanto, a reforma do Estado na construção de estruturas plurinacionais, é produto de lutas e de uma acumulação histórica que criou as condições para sua possibilidade, como argumenta Luis Tapia (2010a), o que aponta para as construções políticas possíveis advindas do movimento indígena como sujeito político emancipatório. Isso é destacado por Mariátegui como uma capacidade de acumulação de classe e de se tornar massa hegemônica das classes

subalternas (MAZZEO, 2010). Assim, com uma nova *forma estatal* plurinacional, há uma outra composição social presente no bloco de poder do Estado, de setores sociais indígenas e camponeses, que passa a ser fundamentada tanto em relação à classe, quanto às etnias, pois, segundo García Linera, “há novas classes sociais, politicamente visibilizadas a partir de novas identidades étnicas, culturais e regionais, no controle dos principais mecanismos de decisão estatal” (2010, p. 338).

As condições histórico-políticas dependem dos sujeitos sociais que constroem um conjunto de instituições políticas baseadas nas relações sociais. Nesse caso, as instituições construídas serão sobre a forma de Estado Plurinacional com o sujeito indígena-popular, baseado nas suas relações sociais, que não seguem a lógica capitalista-colonial, mas em diferentes regimes civilizatórios comunais. Se trata, portanto, de articular de novo modo as estruturas sociais de diferentes matrizes da sociedade, alterando também as relações entre Estado e sociedade civil. Conforme García Linera afirma sobre o caso boliviano:

Se a Bolívia é uma sobreposição de várias culturas e várias civilizações, seu Estado, como síntese, deveria ser uma institucionalidade capaz de articular, de compor uma engenharia política formada por uma presença proporcional das culturas e identidades lingüísticas, além de poder contar com instituições modernas e tradicionais, deliberativas, representativas e assembleísticas para a tomada de decisões em escala geral, “nacional” (GARCÍA LINERA, 2010, p. 219).

Um dos aspectos centrais do movimento indígena, organizado em torno de uma demanda para uma reconfiguração plurinacional do Estado, envolve o fato de que povos e culturas se articularam como nações, “como coletividades que estão em um processo de rearticulação de suas estruturas de autogoverno e reclamam ao Estado [...] o reconhecimento das mesmas” (TAPIA, 2010a, p.2, tradução nossa). Tapia afirma que para construir um Estado Plurinacional é necessário existir nações, pensando neste termo como um processo de unificação política que busca articular vida econômica, social, reprodução social e modelos de governo em relação a territórios históricos, isto é, as formas de totalização que foram dominadas.

Cabe situar que o projeto de nação, na plurinacionalidade, se baseia na articulação entre identificação étnico-cultural e identificação nacional, correspondendo a uma melhor relação entre a sociedade e sua representatividade estatal.

Ocorreu uma disputa pelo significado e sentido do termo nação, sendo um dos embates centrais no período constituinte, no qual Graziano afirma que “essa disputa era central para pensar as relações entre Estado moderno, nação política, e nações étnicas e, portanto, para pensar o modelo de Estado a ser adotado” (2016, p. 111-112) .Graziano agrega que “os

movimentos indígenas foram capazes de articular políticas de identidade bastante complexas, dotando de conteúdos mais amplos à luta étnica, que passa a ser articulada a narrativas alternativas da nação política“ (2016, p. 118).

O problema da nação, relacionado com a questão indígena e com a ideia de emancipação, já estava presente nos textos de Mariátegui como fatores articulados dialeticamente em um mesmo processo histórico (MAZZEO, 2010). Mazzeo afirma que tal análise traz uma perspectiva de nação a partir do indígena, não por uma homogeneização compulsiva, mas sim o “nacional” baseado nas classes subalternas e em sua história, o que configura uma “nação popular, democrática e diversa, estabelecendo assim uma relação dialética entre as políticas de soberania com as de autonomia” (2010, p. 25, tradução nossa). Por isso que, como agrega Acosta (2016), a plurinacionalidade não significa negar a nação, mas propor outra concepção dela, resgatando a pluralidade de visões étnicas para repensar o Estado.

A questão da nação está bem destacada no artigo 30 da constituição boliviana, no qual considerara-se que “é nação e povo indígena originário camponês toda a coletividade humana que comparte identidade cultural, idioma, tradição histórica, instituições, territorialidade e cosmovisão, cuja existência é anterior à invasão colonial espanhola” (ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA, 2009, p. 9, tradução nossa). Em vista disso, se considera em tal artigo tanto a ideia de descolonização estatal quanto a legitimidade das instituições, territorialidade e sistema de crenças desses povos e nacionalidades indígenas.

A ideia de descolonização é importante para entender que o Estado plurinacional é uma forma de pluralismo, mas muito diversa das perspectivas de multiculturalismo liberal, pois no caso latino-americano se trata de ir além da forma do Estado moderno e de suas formas de governabilidade somente baseadas em sociedades europeias/ocidentais. Segundo Schavelzon, a plurinacionalidade levanta uma série de debates políticos e agrega novas abordagens, constituindo uma forma de plural universal:

incorporada en ambas Constituciones, inspira toda una discusión sobre las formas políticas. Cuestiona el aparente consenso sobre la república y la representación individual moderna, tan articulada como está con el Estado de derecho, la protección de la propiedad privada y tantos sentidos que son una continuación de la Colonia, como advierten los indígenas. En este sentido y buscando caminos que aborden la coexistencia de mundos más allá del reconocimiento multicultural, en los Andes se anticiparon discusiones internacionales sobre las formas políticas en el marco de un **encuentro de “diferentes” en un “mundo común”** (SCHAVELZON, 2015, p. 17, grifo nosso).

Como afirmado, para transformar um Estado em Plurinacional foi necessária uma nova Constituição, havendo processos constituintes no Equador e na Bolívia. Para Vasapollo (2014) existem elementos em comum nos dois processos constituintes que é a presença do povo como

sujeito protagonista, tanto de uma nova forma estatal como de uma transformação social em curso.

Explica Acosta que as mobilizações e rebeliões populares se expressaram em propostas revolucionárias no qual “ganharam força política e se moldaram em suas constituições” (2016, p. 23), e tais propostas apresentam um caminho para uma transformação civilizatória. Ressalta Larrea Maldonado que uma constituição “é a expressão de uma correlação de forças em um momento histórico definido” (2011, p. 68), estruturando também as concepções societárias dessa sociedade em tal período histórico. Passa-se de uma concepção de Estado colonial e desagregador, para um representativo, que incorpore ideias, institucionalidades e formações sociais-econômicas advindas de matrizes comunitárias.

No caso boliviano, o espaço que se concebe tal reforma estatal foi através do Pacto de Unidade, que propôs seu desenho, fundamentos e princípios, elaborado para a Assembleia Constituinte. Segundo o documento do Pacto de Unidade, um Estado plurinacional é “um modelo de organização política para a descolonização de nossas nações e povos reafirmando, recuperando e fortalecendo nossa autonomia territorial” (PACTO DE UNIDAD, 2006, *apud* TAPIA, 2010a, p. 5, tradução nossa). Isso implica substituir condições de subordinação sobre povos e culturas por relações de maior igualdade, sendo um meio de descolonização, e tratando, portanto, de reconhecer a condição multisocietal da sociedade. Ainda segundo o documento, na concepção dos movimentos indígenas e camponeses:

El Estado Plurinacional es una propuesta de los pueblos indígenas, originarios y campesinos con el fin de construir una identidad nacional fundamentada en las identidades locales, la unidad nacional y un modelo descentralización del poder político, administrativo y económico. [...] Con el Estado Plurinacional se busca la reconstitución territorial, fundamentada en el auto-reconocimiento de cada pueblo indígena como nación originaria. Es necesaria la declaratoria de Estado Plurinacional porque en el Estado boliviano habitan muchas **naciones**. No vivimos en un Estado-Nación, vivimos en un Estado unitario, pero con muchas naciones (PACTO DE UNIDAD, 2006, *apud* GRAZIANO, 2016, p. 115, grifo nosso).

A condição plurinacional se oficializou na Bolívia com a Constituição de 2009. No documento se observa o reconhecimento de diferentes povos e nações em seu território, como através do Artigo 3, no qual afirma que a “nação boliviana está conformada pela totalidade de bolivianas e bolivianos, nações e povos originários camponeses, e comunidades interculturais e afrobolivianas que no conjunto constituem o povo boliviano” (ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA, 2009, p.2, tradução nossa). De acordo também com o Artigo 2, as instituições, o direito à autonomia e autogoverno, passam a ser reconhecidas e legitimadas pelo Estado:

Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre

determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley (ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA, 2009, p. 2).

O caso equatoriano também apresenta característica de nacionalidades⁴⁰, sendo entidades históricas e políticas que possuem “identidade, idioma e cultura comum, e vivem em um território determinado mediante suas **instituições e formas tradicionais de organização social, econômica, jurídica, política e de exercício de autoridade**” (ACOSTA, 2016, p. 24, grifo nosso), além disso, eles se definem como as *coletividades imaginárias* que se diferenciam de outros setores da sociedade. Na nova Constituição do Equador, em 2008, um exemplo da incorporação dessa matriz cultural indígena foi o reconhecimento da Natureza como sujeito de direitos que, de acordo com Acosta (2016), significa um grande marco de avanço social.

Larrea Maldonado (2011) ressalta que a Constituição equatoriana foi o primeiro caso de reconhecimento dos direitos da Natureza, que está relacionado como elemento da adesão do Bem Viver, e argumenta que a diversidade não está restringida no plano cultural, mas também consta uma mudança em relação ao plano econômico. Segundo a autora, resumindo os principais pontos dessa Constituição relacionados a tal questão:

mejorar la calidad de vida de la población, desarrollar sus capacidades y potencialidades; contar con un sistema económico que promueva la igualdad a través de la redistribución social y territorial de los beneficios del desarrollo; impulsar la participación efectiva de la ciudadanía en todos los ámbitos de interés público; establecer una convivencia armónica con la naturaleza; garantizar la soberanía nacional, promover la integración latinoamericana; y proteger y promover la diversidad cultural (LARREA MALDONADO, 2011, p. 61).

A dimensão social do Bem Viver, incorporada dentro de ambas constituições, aborda uma diversidade do sistema econômico dentro da sociedade, fazendo com que principalmente a concepção de saúde, educação e seguridade social, ou seja, a ideia de bem comum, deixem de ser tratadas como mercadorias, o que faz com que Larrea Maldonado (2011) afirme se tratar de uma constituição profundamente antineoliberal. A partir disso, o Estado passa a estar mais alinhado como representação da sociedade plural, que haviam sido fortemente afetadas pela ideologia neoliberal, com suas ideias de individualidade e mercantilização (SANTOS, 2013). Assim, pelo fato do Bem Viver se tratar de um paradigma com base nos conhecimentos e tradições do mundo indígena, ele se adapta ao contexto da sociedade moderna a partir da plurinacionalidade (VASAPOLLO, 2014).

⁴⁰ “Em uma nacionalidade podem existir diversos povos, que mantêm características essenciais comuns, como o idioma, mas com outros elementos que os diferenciam entre si. O Equador é composto por catorze nacionalidades indígenas: andoa, zápara, kichwa, siona, secoya, cofán, huaorani, shiwiar, shuar, achuar, chachi, epera, tsáchila e awá” (ACOSTA, 2016, p. 25).

Segundo Acosta (2016), as propostas geradas a partir irrupção dos movimentos indígenas como fortes sujeitos políticos, apontam uma emergência das ideias paradigmáticas do Bem Viver, que trazem tanto a ampliação de direitos coletivos, quanto um questionamento sobre os aparatos de consumo e de produção. Schavelzon (2015) complementa que o Bem Viver, sendo um produto também da luta e do pensamento coletivo, se relaciona e fortalece a plurinacionalidade, agregando ao debate político sobre possibilidades econômicas além das formas capitalistas. Significa apontar “caminhos distintos que se encontram no espaço das propostas políticas e saídas para mundos que resistem à totalização e unificação individualizando, no qual tendem tanto o Estado-nação quanto o capital” (SCHAVELZON, 2015, p. 17, tradução nossa).

Santos (2013) aporta uma síntese na qual o Estado plurinacional pode ser interpretado de acordo com os seguintes eixos: (i) o desenho institucional, com a correlação de forças que redimensiona o poder, onde a estrutura institucional passou a ser remodelada de acordo com o sujeito político indígena; (ii) o arcabouço teórico, gerido pelas ideias símbolos e discursos, que representam uma série de perspectivas e valores – como o Bem Viver – com base nas formas organizativas de sociedades indígenas; (iii) e a própria correlação de forças “que sustenta os demais eixos na medida em que procura conformar nas estruturas e instituições do Estado, as representações, estruturas e instituições de toda a sociedade” (2013, p. 58), significando ampliar e irradiar sobre essas bases para transformar a sociedade.

3.2.3 Plurinacionalidade e democracia

Como então analisado, a conformação do Estado plurinacional se deu através de uma demanda popular, que representa uma forma legítima de luta democrática (GARCÍA LINERA, 2010; VASAPOLLO, 2014; MODONESI, 2008). Vale ressaltar que, de acordo com Tapia, em sociedades que apresentam a característica de *abigarramento*, o plano nacional necessita ser multissocietal e multinacional para ser efetivamente democrático (TAPIA, 2002, *apud* GONÇALVES, 2013). Assim, a plurinacionalidade, ao ser absorvida pelo Estado pode representar uma forma de ampliação da democracia? Há outras formas de gerir o público, baseadas em práticas sociais indígenas, que possam ser adotadas pela plurinacionalidade? E, por fim, a plurinacionalidade pode se relacionar com a luta anti-sistêmica ao capital através da ampliação democrática?

Para entender tais questões é primeiro necessário compreender que, como avalia García Linera (2013), em questões de debate teórico, a democracia adquiriu um caráter de valor social

normativo na constituição dos Estados, isso significa que ela se tornou uma forma de legitimidade política dos Estados perante os outros. Com tal ponto, a ideia de democracia faz parte de uma série de estruturas simbólicas, que possui um papel decisivo na organização institucional, passando a dispor de um papel no discurso como dispositivo de vigência do campo político⁴¹.

Portanto, pode-se interpretar a democracia, por um lado, como parte da estrutura da ordem do campo político pois garante um poder social, mas, por outro lado, depende de uma disputa das forças sociais, sendo que não há palavras nem conceitos neutros na realidade social. Nesse sentido, afirma García Linera que “a política pode ser lida como o jogo social que assume de maneira explícita a **luta pelo monopólio das enunciações legítimas do mundo que são capazes de criar algum tipo de organização social** (instituições, comportamentos, normas etc.)” (2013, p. 13, tradução nossa, grifo nosso).

Com base nessa interpretação, pode-se afirmar que não existe democracia “verdadeira”, sendo o conceito uma convenção histórica-social, mas como não existe uma igualdade de poder de enunciação dentro da sociedade, aquelas definições de democracia que partem de grupos subalternizados não são consideradas legítimas. Entretanto, como o conceito não é a-histórico e permanente, dependendo da estrutura de forças do campo político, ele pode ser disputado. Um exemplo de uma versão de democracia para manutenção da ordem social é a democracia liberal (GARCÍA LINERA, 2013). Nesse caso, a democracia pode ser utilizada como um instrumento para garantir coesão e apaziguamento dos conflitos sociais, sendo gestada pelos mais capacitados, uma elite de certa forma técnica, para a administração do público. Isso se trata de uma forma de recurso de legitimação ideológica (GARCÍA LINERA, 2013, p. 15-26). Na democracia liberal, a política se conforma a uma racionalidade de mercado, no qual os indivíduos⁴² são todos “livres”, como se não houvesse relações de dominação, e o indivíduo não fosse influenciado e determinado sobre suas escolhas⁴³. Logo, com uma ideia de igualdade

⁴¹ “El campo político es el espacio de fuerzas, luchas y competencias por la definición de los acontecimientos, las acciones, las ideas, los conceptos, las jerarquías y las estrategias consideradas válidas para regular la vida en común y los bienes comunes de una sociedad” (GARCÍA LINERA, 2013, p. 11).

⁴² “La noción de individuo es una construcción política de la burguesía. Los individuos siempre han estado condicionados por relaciones de familia, de comunidad, de sociedad. Su sentido de individualidad siempre estuvo en la perspectiva de pertenencia a una comunidad determinada. Los individuos siempre buscan referentes de su identidad en los demás. El individuo solo y atomizado, del discurso liberal, no ha existido nunca en la historia [...]. Las relaciones de poder que la burguesía genera actúan justamente sobre los individuos para fragmentar cualquier solidaridad que éstos puedan generar con su comunidad y su sociedad” (DÁVALOS, 2011, p.).

⁴³ “El voto individual no se realiza al margen de las fuerzas sociales formativas de la trayectoria del individuo sino en medio de ellas, de las arbitrariedades que pesan sobre él [...]. La elección “libre”, individual y secreta es un eufemismo en la medida en que las opciones, como oferta y como predisposición social, han sido producidas socialmente [...]” (GARCÍA LINERA, 2013, p. 23).

fictícia, se abstrai as determinação e coerções reais que regulam a eleição política⁴⁴.

Contudo, é através da generalização do capitalismo que a lógica mercantil será interiorizada nos hábitos coletivos, e como visto, há casos de sociedades que se organizam sobre parâmetros de economia camponesa e economia comunal⁴⁵. Então, a democracia é um conceito que pode ser disputado por outras forças do campo político, podendo ser interpretada sobre outras formas. Isso ocorre com a alteração de estruturas estatais para uma forma plurinacional, que incorporou melhor as institucionalidades dos povos e nacionalidades indígenas com formas ativas de organização social em espaços comunitários. Relacionando a questão democrática com a plurinacionalidade, ressalta-se na Constituição boliviana o artigo 11, que aborda o sistema de governo no país, adotando para seu governo “a forma democrática participativa, representativa e comunitária, com equivalência de condições entre homens e mulheres” (ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA, 2009, p.4, tradução nossa), e reconhece três modos legítimos de exercer a democracia:

1. Directa y participativa, por medio del referendo, la iniciativa legislativa ciudadana, la revocatoria de mandato, la asamblea, el cabildo y la consulta previa. Las asambleas y cabildos tendrán carácter deliberativo conforme a Ley.
2. Representativa, por medio de la elección de representantes por voto universal, directo y secreto, conforme a Ley.
3. Comunitaria, por medio de la elección, designación o nominación de autoridades y representantes por normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, entre otros, conforme a Ley (ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA, 2009, p.4).

De acordo com García Linera, para o Estado plurinacional garantir efetivamente o exercício democrático de direitos políticos é necessário reconhecer: i) os direitos dos povos indígenas à livre determinação e a autonomia política; ii) eleição de autoridades e estruturas de deliberação de acordo com as formas das comunidades indígenas; iii) uma jurisdição territorial da autonomia que supõe uma “redefinição do sentido da territorialidade a fim de articular a

⁴⁴ “Essas teorias estão fundadas em uma réplica da lógica de mercado aplicada à política na sociedade. [...] são baseados em uma abstração do indivíduo concreto existente na sociedade. Na lógica do mercado, os indivíduos concretos têm de ser abstraídos para serem tratados como “iguais” entre si, e poderem intercambiar produtos no mercado, começando a partir da própria força de trabalho. Na realidade material, entretanto, alguns destes indivíduos têm acesso a posse dos meios de produção, enquanto outros têm apenas sua própria força de trabalho, o que gera desigualdade profunda de condições, e distorce toda a lógica liberal. Essas diferenças têm, em geral, origens históricas, e não dependem simplesmente da capacidade competitiva de cada indivíduo para inserir-se na lógica do mercado” (GONÇALVES, 2013, p. 183).

⁴⁵ Segundo Vasapollo: “En Bolivia, en cambio, las instituciones rurales comunitarias han resistido el impacto de la modernidad capitalista porque no se basaban en usos informales, pues eran culturalmente densos; se organizaban como forma de expresión política y de gobierno institucional de los poblados, toda vez que durante siglos las instituciones gubernamentales regionales o nacionales eran remotas, hostiles, o ambas cosas. Así, el poblado andino **conservó sus propias estructuras de regulación de la vida común**, a las cuales la Nueva Constitución de Evo Morales asigna finalmente un rol crucial en la construcción del Estado Plurinacional de Bolivia” (2014, p. 271, grifo nosso).

soberania estatal com os direitos de propriedade e soberania indígena pré-existentes ao Estado republicano” (GARCÍA LINERA, 2010, p. 208); e iv) participação das regiões autônomas nas instâncias de decisão geral ou superior.

Tem-se uma materialização que representa uma diversa ideia de democracia, que contrasta com a forma liberal, mas também se agrega a ela. Nesse caso, a democracia se insere como forma de politização extrema da sociedade, relacionada com uma responsabilidade ética⁴⁶, no qual mais pessoas passam a intervir na direção da sociedade, significando que

No hay democracia por seguir unos procedimientos establecidos sino, precisamente, porque cualquiera que sean esos procedimientos, incluso frutos de una intervención anterior, hay personas y colectividades que ahora buscan participar en la dirección de esos procedimientos, buscan responsabilizarse de la producción de dirección de la sociedad, modificando las normas y procedimientos de la práctica política legítima. Esto vale [...] para las colectividades, los movimientos y las clases sociales que irrumpen en el escenario político (GARCÍA LINERA, 2013, p. 32).

A democracia significa, nesse caso, a ampliação do político. Quando ocorre a interiorização de formas participativas e democráticas, como a comunitária, expande-se o acesso geral nas tomadas de decisões para a população, desmonopolizando o campo político⁴⁷. Mas a democratização social, além da participação de estruturas institucionais⁴⁸, pode-se dar em estruturas de mobilização social que foi representado por um campo indígena-popular.

Contrapondo uma forma comunitária de política à uma forma liberal, a soberania pode ser exercida coletivamente, sendo compartilhada a gestão do comum. Além disso, um horizonte de democracia radical pode ser capaz de configurar-se em alternativa ao sistema e pode ser um mecanismo de modificar estruturas opressoras, esclarece Gonçalves (2013). De acordo com o autor, a utilização da democracia pode ser vista como forma de evidenciar as contradições e limites do capitalismo, o que resulta em uma incompatibilidade entre democracia e capitalismo. Gonçalves destaca:

Atacar y desorganizar la forma de monopolio político general (que es el estado y sus complementos), reduciéndola a través de la conquista de nuevos y más derechos y

⁴⁶ Como ressalta Dávalos, no caso do regime capitalista, a moral e a ética “se fundamentan, precisamente en la acción estratégica de los individuos, en donde el imperativo categórico se convierte en la condición de posibilidad de fundamentar una relación social basada en estos intereses egoístas. En esa trama civilizatoria, los seres humanos se convierten en objetos de sí mismos, y la sociedad se fractura a sí misma. [...] En esa construcción social y de poder, los mercados autorregulados y el formato mercantil que asumen las relaciones sociales, excluyen cualquier consideración ética e instauran un principio de eficiencia que, por definición, nada tiene que ver con la ética, menos aún con su propia sociedad” (2011, p. 204).

⁴⁷ Santos (2013) qualifica a democracia comunitária como uma forma de concepção ampliada de democracia.

⁴⁸ “Em termos gerais, o reconhecimento político de identidades culturais ou nacionais diferenciadas no interior de um Estado pode assumir uma escala de graus quanto à ‘densidade’ e ‘altura’ institucional. No caso da ‘altura’ institucional, os direitos políticos podem ficar apenas no âmbito local/comunal ou abranger dimensões mesorregionais ou regionais e, enfim, alcançar a própria estrutura macro ou superior da gestão estatal, como o Executivo, o Parlamento ou a Corte Superior” (GARCÍA LINERA, 2010, p. 200).

libertades; y a través del quiebre y desorganización del monopolio político llegar a atacar y desorganizar la forma del monopolio matriz de las desigualdades modernas, que es la que se establece en la configuración del modo de producción capitalista. El sentido y horizonte histórico de la consigna es conquistar y ampliar la democracia para desorganizar y superar el capitalismo [...]. Los márgenes de ciudadanía y los derechos políticos reconocidos por los estados dependen directamente de la dinámica de la lucha de clases. El monopolio producido en torno a la propiedad y los medios de producción, que es el núcleo de los derechos civiles modernos, tiende a ser cuestionado desde la ampliación y universalización de los derechos políticos, que sí tienden a reconocer la igualdad, mientras los primeros no (TAPIA, 2002, *apud* Gonçalves, 2013, p. 189-190).

Desse modo, a luta pela democracia contribui na luta anti-sistêmica contra o capitalismo, sendo que em países periféricos ainda há consequências do colonialismo e das intervenções imperialistas que ampliam as formas de exploração. Pode-se afirmar que a democratização depende também de uma modificação da estrutura socioeconômica e do regime de propriedade. Como visto, os povos e nações indígenas possuem uma forma estrutural de organização social e de território baseada na coletivização, assim como práticas e princípios comunitários. Por conseguinte, a incorporação de tais formas e práticas na estrutural estatal faz com o que Acosta (2016) indica como “ponto de partida” para uma mudança societária, incluindo, portanto, a ampliação democrática, principalmente a aqueles setores subalternizados por séculos. Martínez *et al* (2016) complementam que a dimensão da democratização avançou pela participação de sujeitos historicamente excluídos no Estado apresentando um projeto político de transformação. Para as autoras o “Estado plurinacional multiétnico, pluricultural, ancorado a formas de democracia – como o são as definições derivadas dos processos constituintes das últimas duas décadas: participativas, protagonistas, comunitárias -, são expressões das buscas fomentadas pelos sujeitos populares [...]” (MARTÍNEZ *et al*, 2016, p. 359). Isso aborda que, ao repensar as estruturas estatais para plurinacionais, ocorre a possibilidade do exercício horizontal do poder se materializar dentro da institucionalidade (ACOSTA, 2016).

À luz dessas questões, Tapia aponta que um dos principais pontos da ideia de Estado plurinacional é que “o conjunto dos poderes públicos tenha uma representação direta dos povos e indígenas originários e camponeses” (2010a, p.6, tradução nossa). Prada (2010) reitera que a matriz da nova forma política é a participação social, com as decisões políticas sendo adotadas de maneira coletiva, efetivando o controle social. Deve-se, além do voto universal, estabelecer formas de representação segundo os usos e costumes desse tipo de coletividades, o que implica no princípio de democracia comunitária, como aderido na Constituição (TAPIA, 2010a). Assim, com o Estado plurinacional são abertos espaços às múltiplas formas de exercício prático da política, o que faz com que o Estado plural institucional corresponda à condição multisocietal

de sua sociedade (PRADA, 2010).

Consoante, Vasapollo (2014) afirma que as formas comunitárias de governo tratam do reconhecimento da igualdade e da autodeterminação dos povos, respeitando assim as demandas por autonomia. Para Acosta (2016), o aprofundamento da democracia através da plurinacionalidade implica, então, na ampliação de espaços comunitários como formas de organização social, o que faz com que, a partir dos princípios que gerem tais espaços, como a solidariedade, reciprocidade, igualdade, passem a fazer frente àquelas formas organizativas regidas pelas ideias do lucro e da mercantilização.

São, assim, legitimadas diferentes formas de exercício da democracia, além das noções modernas, com diversos mecanismos como “voto popular, referendun, cabildos⁴⁹ comunais indígenas, plebiscito, assembleias comunais indígenas, iniciativa legislativa cidadã” (TAPIA, 2010a, p.6, tradução nossa), etc. Existe uma contribuição da comunidade às práticas políticas, que é uma reapropriação “por parte das pessoas comunalmente organizadas, das prerrogativas, dos poderes públicos, dos comandos e da força legítima anteriormente delegada em mãos de funcionários e especialistas” (GARCÍA LINERA, 2010, p. 166).

3.2.4 Plurinacionalidade e anticapitalismo

O Estado Plurinacional foi visto como melhor forma de arranjo institucional dentro do espaço-tempo contemporâneo dos países América Latina que apresentam a característica de sobreposição civilizatória, para tentar estabelecer relações mais orgânicas e representativas do complexo sociedade civil e Estado, logo, seria uma forma estatal que corresponda às suas relações e estruturas sociais (SANTOS, 2013). Em síntese, a plurinacionalidade pode ser entendida como tentativa de articular diferentes modos de organização do mundo, tomando o Estado plurinacional como ponto de partida, cujo objetivo é renunciar todas as formas opressivas presentes no Estado (THWAITES REY, 2010). Nessa perspectiva, García Linera (2010) aborda a questão da opressão capitalista, pensando como a mudança à uma estrutura estatal plurinacional, principalmente sobre o eixo de autonomia indígena, poderia afetar de alguma forma o regime do capital.

De acordo com o autor, o desmonte de relações de dominação de caráter étnico-cultural pode garantir uma potencialidade, mas não significa necessariamente uma ação anticapitalista,

⁴⁹ “Na Bolívia, o cabildo é uma espécie de assembleia aberta não oficial, na qual a população opina sobre temas locais ou nacionais e decide sobre ações e posições a serem assumidas em relação a determinados assuntos” (GARCÍA LINERA, 2010, p. 207).

sendo que isso ocorre em processos de democratização e descolonização modernos que estão incluídas no desenvolvimento capitalista (GARCÍA LINERA, 2010). Entretanto, para Schavelzon (2015), como a ideia de plurinacional se constrói a partir de uma combinação entre a visão indígena com um pensamento de esquerda, por isso, é uma forma de Estado além de formações nacionais combinadas, como o caso de países centrais (Bélgica, Canadá, Suíça), indo além de uma composição multiétnica.

Além de identidades culturais, o caso latino-americano condiz à uma existência sobreposta de várias “lógicas de sociedade, produtivas, organizativas, políticas e simbólicas” (GARCÍA LINERA, 2010, p. 207). É por isso que o desmonte de relações de dominação *civilizatórias* afeta a expansão do regime do capital. Mas, tal tese depende de uma “estrutura das forças reais e potenciais da luta social” e a “superação do capitalismo pelo comunitarismo social tem que ser perscrutada nos acontecimentos históricos e nas lutas reais das comunidades” (GARCÍA LINERA, 2010, p. 212). Por essa razão, está a importância da *práxis* e do movimento indígena-popular como sujeito político.

A plurinacionalidade, como projeto político, não está somente em incorporar-se na institucionalidade estatal, mas apresenta uma ideia alternativa de sociedade por estar baseada em práticas existentes de povos e nacionalidades indígenas (ACOSTA, 2016; GARCÍA LINERA, 2010; TAPIA, 2010a; VASAPOLLO, 2014). Ao incorporar formas organizativas comunitárias na lógica do Estado, passa-se a gerir de outra forma as relações com a sociedade, que pode resultar em uma mudança da estrutura socioeconômica. Isso significa que além de outro Estado, trata-se de outra sociedade, pois esses princípios estão diretamente vinculados à forma de organização econômica, buscando a construção de um sistema econômico sobre bases comunitárias regidos por princípios anticapitalistas (ACOSTA, 2016). É uma proposta de transformação civilizatória (ACOSTA, 2016; GARCÍA LINERA, 2010).

Um exemplo é o regime da terra como um aspecto central da cultura e organização social indígena, sobre princípios comunitários. Essa é uma questão incorporada pelos Estados plurinacionais, no qual passa a reconhecer o domínio e propriedade coletiva-comunitária da terra (TAPIA, 2010a). Dentro da Constituição boliviana está estabelecido que, apesar de não contestar a propriedade privada, esta deve sempre cumprir uma função social, e que seu uso não pode ser prejudicial ao interesse coletivo (ESTADO PLURINACIONAL DE BOLÍVIA, 2009). Ao lutar pela preservação de suas comunidades, com seu direito de acesso gratuito à bens como a água e a terra, garantidos pelas novas Constituições, o movimento popular indígena agrega sua perspectiva de bens comuns como algo absolutamente não mercantilizado (VASAPOLLO, 2014). A transformação através de uma reforma estatal ajuda, segundo

Vasapollo, a modificar radicalmente os conceitos de propriedade, produção e consumo.

No Equador, a proposta de plurinacionalidade passou por uma discussão que, além de uma nova estrutura estatal política e jurídica, também era necessária uma reconfiguração econômica, principalmente em torno da questão do Bem Viver (SCHAVELZON, 2015). Assim, os direitos dos povos e nacionalidades indígenas deviam ser incorporados de maneira conjunta com os direitos de setores marginalizados e excluídos (ACOSTA, 2016). Cabe destacar que, o debate em torno do Bem Viver e da relação com a natureza, e as concepções de organização da vida baseadas no mundo indígena agregam às perspectivas e debates ecológicos. Trata-se de uma discussão muito relevante, principalmente pelo fato da destruição intensiva e predatória do modo de vida de vida capitalista, pois se acrescenta um projeto alternativo de outra relação com o meio- ambiente. Tafalla (2014) esclarece que movimentos contra a depredação e pela proteção ambiental, se colocam contra a barbárie do capitalismo, então, os povos indígenas agregam com suas concepções e percepções de mundo uma alternativa global de sociedade, se transformando em cultura material de vida.

Todavia, para uma transformação além da plurinacionalidade, mas partindo dela, é necessário políticas que estimulem a propriedade comunal da terra, assim como consolidar unidades de produção comunitárias, com uma economia que impulse “mecanismos tradicionais e novos de um sistema econômico baseado na reciprocidade e na solidariedade” (SCHAVELZON, 2015, p. 77). De acordo com Tapia (2010a), deve haver um fomento à expansão destas formas coletivas sobre toda a sociedade, o que depende da disputa por hegemonia. Em outras palavras, isso significa:

La salida a la crisis estructural del capitalismo sólo se puede dar a escala mundial, esta superación de la crisis del capitalismo solo se puede dar ingresando a un nuevo horizonte histórico y cultural, un horizonte que se sitúa en otro espacio-tiempo, que se encuentra más allá del mundo capitalista [...]. Mientras tanto, en este encaminarse, en la transición a un postcapitalismo, se hace necesario preparar el terreno, crear las condiciones para la superación del capitalismo. Para el transcurso de esta transición transformadora es menester la imaginación y lo imaginario radicales, su potencia creativa, además de la fuerza instituyente. A propósito, con relación a la estructura institucional [...] se requiere un nuevo mapa institucional, pero también se requiere un nuevo imaginario social. Ambos ámbitos, lo imaginario y lo institucional, requieren de una conexión simbólica (PRADA, 2010, p. 80).

Logo, segundo Graziano (2016), o desenvolvimento desse projeto de nação em formato plurinacional latino-americano aponta a configuração de um novo padrão civilizatório, questionando o próprio marco do capitalismo. Para Larrea Maldonado, o próprio processo constituinte e as Constituições resultantes destes levantam uma série de “diversas formas e desde múltiplas entradas os aspectos fundamentais que permitem uma ruptura com o modo de acumulação instalado pelo programa neoliberal” (2011, p. 69). Se rompe com o projeto de

nação defendido pelas elites locais propondo o reconhecimento à autodeterminação, à autonomia e à representatividade do aparato estatal. Consoante, Simbaña reitera que é necessário duas transformações para efetividade da plurinacionalidade: uma se relaciona com mudança sociocultural, modificando as relações desiguais entre os grupos coexistentes dentro do Estado, reformulando o “conjunto de nação enquanto comunidades humana” (2005, p. 203, tradução nossa); e outra é a mudança estrutural, no qual modifica as relações políticas e econômicas, acabando com a dupla exploração dos indígenas pela sua condição social e étnica.

Em conclusão, significa promover a partir do Estado novas formas organizacionais: a plurinacionalidade se coloca, em tal caso, como forma de ampliação do poder político à outros povos e culturas, além da dominante, a partir do espaço de poder estatal, mas indo além deste ao apontar para outras formas de organização socioeconômicas (SANTOS, 2013). São resgatadas formas plurais de organização social, com o marco na institucionalização da plurinacionalidade, com base em condições construídas pelo sujeito indígena nesses países, no qual “embora tenham sido violentadas pela tentativa de destruição de suas culturas, usos, tradições e formas de organização (formas estas não estatais), com a colonização europeia, ainda assim mantiveram suas bases organizativas como *nações comunitárias*” (SANTOS, 2013, p. 52, grifo do autor).

CONCLUSÃO

PLURINACIONALIDADE, EMANCIPAÇÃO E SOCIALISMO

O presente trabalho se inseriu na perspectiva de que através da compreensão da realidade concreta, evidenciando suas contradições, é possível encontrar os elementos viáveis à transformação social. Ao analisar o fenômeno da plurinacionalidade do Estado, na América Latina, buscou-se quais suas principais características que podem se relacionar a ideia de emancipação, e foi destacado que tal caso ocorre a partir de uma *práxis* indígena.

A ideia foi pautar uma discussão que envolve o debate sobre o socialismo latino-americano e a questão indígena, propondo as principais análises da questão. Mas adverte-se que o tema é permeado de complexidades, impossibilitando uma resposta simples e direta. Dessa maneira, não é possível atestar que a plurinacionalidade necessariamente pode se encaminhar como uma via emancipatória, mas sim, que existem elementos presentes nela que, ao ampliados por uma *práxis* política, podem gerar características consideradas anticapitalistas. A partir de uma análise teórica com base na bibliografia estudada, chegou-se ao destaque das principais categorias que concerne ao tema, como Estado-nação, sociedade multicivilizatória/societal (ou *abigarrada*), sujeito histórico e *práxis* indígena, Estado e hegemonia. Tais categorias foram as mais relevantes para entender a série de questões levantadas pelo Estado plurinacional e sua dinâmica no continente.

É desse modo que o primeiro passo foi constar as principais contradições da histórica opressão do Estado-nação e do capitalismo sobre os povos e nacionalidades indígenas, para entender como a plurinacionalidade pode se inserir nesse contexto como elemento de mudança. Foi ressaltado que é necessário levar em consideração os principais aspectos opressores relacionados ao capitalismo, que se insere em um contexto de dependência e imperialismo, sobre o espaço e tempo histórico específico da formação socioeconômica da América Latina. Assim, a ordem internacional capitalista desde a formação histórica do continente, utilizando-se do Estado-nação, domina e subordina os povos locais e as classes subalternas.

Em tal contexto, existem diferentes formas de relações sociais que representam uma heterogeneidade de formações econômicas-sociais - com diferentes modos de produção, sistema de autoridade e crenças - no interior de uma totalidade histórica (capitalista), que as subjuga através de uma forma homogeneizadora do Estado-nação. Essa heterogeneidade significa regimes civilizatórios coexistindo em uma mesma sociedade, mas de maneira que suas organizações sociais, políticas e econômicas não se relacionam organicamente com as estruturas de governo sobre essa forma de Estado-nação. O Estado plurinacional se propõe

como uma forma necessária de ajuste dessas multiplicidades com o próprio Estado, no sentido da descolonização. Assim, nos últimos anos tanto na Bolívia como no Equador, com base no reconhecimento da pluralidade da sociedade e como núcleo a centralidade das matrizes comunitária das culturas originárias, está vigente uma forma estatal (LÓPEZ FLORES, 2016).

Destacou-se o aspecto da *nação* como construção social e histórica, que a partir da plurinacionalidade se conforma sobre um novo projeto de narrativa alternativa da ideia de nação, baseada na pluralidade dos povos originários, levando a uma “reinvenção discursiva e prática da *comunidade imaginada* e abrindo caminhos para pensar novas possibilidades para as relações com o Estado, com base em outros valores e caminhos” (GRAZIANO, 2016, p. 152, grifo da autora). Já sobre esse aspecto, existe uma disputa pelo significado hegemônico da nação, que com as transformações do Estado pode se constituir como *identidade nacional composta* pelas multiplicidades (GARCÍA LINERA, 2010). Tal nação plural passa a ser mais bem articulada com a composição de sua sociedade. O Estado como forma de comunidade e construção do comum, e por ser um modo de universal - de funções, direitos e possibilidades - permite que, quando a nação plural se articula organicamente com a composição de sua sociedade, haja uma forma de plural universal.

Na sequência, observa-se a ideia de que plurinacionalidade, além do reconhecimento dessas nações indígenas, pode passar a adotar dentro da formação estatal as perspectivas e as instituições dos sujeitos comunitários. Foi chegado ao entendimento de que a questão indígena significa uma condição social e cultural, baseada em uma estrutura comunitária. Ao partir da ideia sobre a contribuição de pensamento e cultura material dos povos indígenas, considerando suas possibilidades para se constituir como sujeitos históricos específicos da realidade latino-americana, pode-se assim vincular tal sujeito a uma política por emancipação (TAFALLA, 2014). Isso aponta elementos com caráter socialista presentes na sociedade concreta, mas a questão está: há a possibilidade de ampliá-los ao conjunto social? A investigação salientou que uma dessas possibilidades está na plurinacionalidade porque potencializa os elementos através da transformação do Estado, sobre o fator de questionar e modificar as bases econômicas e disputar o conjunto de crenças e ideias-força sobre o sentido comum.

Esse Estado plurinacional se construiu como uma demanda dos movimentos indígenas, partindo de um projeto político histórico, no qual só foi possível devido a uma acumulação das forças sociais que se articularam em um bloco com outros setores da sociedade. As demandas do setor indígena partem de reivindicações e problemas históricos, todavia, as lutas se acentuaram dada a intensidade da depredação - mercantilização de seus recursos, expansão da

privatização, cerceamento de bens comuns - sobre o domínio neoliberal. A plurinacionalidade representa uma materialização dessa luta das resistências contra políticas neoliberais em conjunto contra o colonialismo interno historicamente gerado pelo Estado-nação.

Através das ações do sujeito indígena como força social, sobre uma postura crítico-prática, o Estado plurinacional foi se configurando como nova *práxis*, transformando de alguma forma a realidade objetiva, resultado de uma *práxis* existente: relações sociais comunitárias. Com isso, houve a possibilidade de elevar as crenças e concepção do mundo indígena, que se baseiam na comunidade, como pensamento dirigente na condição de Estado. Tal ponto faz possível uma ideia de transformação anticapitalista, pois essa forma comunitária possui elementos de socialismo ainda presentes nela (MARIÁTEGUI, 2010; MAZZEO, 2008).

Os povos indígenas se articularam como sujeito coletivo para tanto interceptar, e de certa maneira tomar o Estado, como para construir um projeto político a partir dessa estrutura estatal, consoante a uma matriz cognitiva baseada em suas perspectivas e visões de mundo. À vista disso, uma das principais questões que a experiência do Estado plurinacional revelou foi a possibilidade de efetivar a mudança por uma perspectiva ampliada do sujeito histórico, através de uma articulação que envolve diversos setores da luta de classes constituídos sob a forma de um bloco nacional-popular, o que demonstra a capacidade como sujeito revolucionário e força social dos povos originários (GARCÍA LINERA, 2018). É desse modo que a forma de Estado plurinacional retrata um modelo de Estado, que é objeto e sujeito da mudança, e de política quanto à um paradigma civilizatório.

A plurinacionalidade, logo, se coloca como elemento de um horizonte de nova hegemonia contra à uma ordem internacional capitalista, possuindo características antiimperialistas e que corresponde às demandas das classes subalternas. O Estado plurinacional passa a representar um modelo político viável fortalecendo a própria democracia, ao absorver sistemas do governo e de autoridade sobre bases comunitárias. Além disso, o fato de a comunidade apresentar estruturas econômicas, baseadas em diferentes práticas sociais (como o *ayullu*, o Bem Viver, o regime da terra comunal etc.), então incorporadas e legitimadas na institucionalidade estatal, gera a possibilidade de ampliar e potencializar tais estruturas através da intervenção do Estado.

Um dos principais exemplos apontados de potencialidade do Estado plurinacional foi relacionado à prática democrática. Visto que a luta pela democracia contribui com a luta contra o capitalismo, ao aderir às estruturas institucionais um conjunto de formas de exercício prático do poder político da democracia comunitária, implica a ampliação desses espaços comunitários como forma de organização social legítima. As relações sociais que passam a estar inseridas e

legitimadas com a ampliação democrática, são aquelas com princípios de reciprocidade, solidariedade, coletivismo e hábitos de cooperação.

Entendeu-se a importância da transformação estatal, visto que a plurinacionalidade está muito relacionada e dependente do Estado, podendo ser potencializada por ele. A partir dessa transformação estatal, a efetividade e as potencialidades contidas na plurinacionalidade dependerão da ação social e coletiva. Isso se relaciona com a capacidade da sociedade sobre uma base de ideias-força, ordenadoras tanto da ação cotidiana quanto do campo político (GARCÍA LINERA, 2010), de defender tais perspectivas impulsionando uma utopia em concretos processos de mudança (LARREA MALDONADO, 2011), que deve buscar potencializar novas lutas de projetos emancipatórios. Isso se refere ao processo a partir de uma “contradição de lutar contra o Estado para eliminá-lo como instância de desigualdade e opressão, a vez que lutar para ganhar territórios no Estado, que sirvam para avançar a ampliação substantiva da democracia como conquista popular. Se trata de [...] arrancar do Estado mesmo, e não só da sociedade, as formas antecipatórias de novas relações sociais igualitárias e emancipadoras” (THWAITES REY, 2010, p. 40, tradução nossa). A plurinacionalidade significa um ponto de partida, mas que, portanto, depende de outros fatores relacionados, como a modificação das formas de propriedade e gestão (econômicas e sociais) e de novos esquemas morais e lógicos capazes de disputar o sentido comum da sociedade (GARCÍA LINERA, 2015).

Observou-se que o caso boliviano é o mais representativo da plurinacionalidade, como forma transitória por uma via estatal para assegurar uma correlação de forças favorável ao campo popular (THWAITES REY, 2010), caracterizando-se como uma linha de corrente da esquerda com base no indigenismo. Sem embargo, deve-se ressaltar que tanto no caso da Bolívia, quanto nos demais países com composição indígena na América Latina, os processos de transformação estatal não estão isentos de conflitividade e contradições. Desse modo, há duas questões que devem ser ressaltadas pois podem significar uma dificuldade às possibilidades obtidas à uma direção emancipatória pelo Estado plurinacional.

Uma questão se relaciona à própria gestão dentro dos governos progressistas dos elementos comunitários plurinacionais. Luis Tapia (2010a) alerta que a plurinacionalidade pode ser reduzida e enfraquecida quando se conforma somente como um instrumento de discurso do governo sem tomar a prática, que necessita da participação ativa das organizações indígenas e camponesas na tomada de decisões estatais. Para Prada (2010) um elemento essencial da plurinacionalidade é outra relação entre Estado e sociedade, através da participação e do controle social, que se desenvolve com a construção coletiva da decisão política. Por essa razão, um dos eixos centrais do Estado plurinacional está além de reconhecer as formas de

autogoverno dos povos e nações indígenas, mas incorporar tais processos no conjunto do país, e com isso inclui-se o respeito às formas de autonomia desses povos sobre seu território e seus próprios recursos naturais. Tal fator se tornou tema de debates e críticas sobre o governo boliviano não estar respeitando essa autonomia e não incorporar certos setores indígenas na participação política e estatal (LÓPEZ FLORES, 2016; GRAZIANO, 2016).

Outro ponto se deve ao fato que a configuração de forças da América Latina se alterou nos últimos anos, havendo uma contra-ofensiva neoliberal que iniciou um panorama negativo aos avanços até então obtidos pela maioria dos países no continente⁵⁰, e que da mesma forma poderá ter efeitos sobre o Estado plurinacional. Tal aspecto levanta a questão de como se mantém e o que pode diferir no projeto plurinacional quando ocorre uma mudança de força dirigente no governo, como ocorreu no Equador e que poderá se colocar em questão com as eleições nesse ano na Bolívia.

A alteração no campo das forças sociais, pode resultar em impactos no processo de transformação do Estado e nas mudanças relacionadas à estrutura socioeconômica. A hegemonia capitalista a nível mundial se garante através da manutenção da ordem passando uma visão de incontestável. Todavia, apesar do panorama negativo, o movimento da história e os processos sociais continuam demonstrando o aprofundamento das iniciativas e lutas em todos os lugares. O Estado Plurinacional é uma experiência e um projeto que destaca um dos caminhos seguido pelos povos da América Latina, permitindo reflexionar sobre a modificação do sistema de exploração. Dessa forma, as disputas políticas e ideológicas estão em constante movimento, e os recentes avanços ocorridos no campo popular ganharam força no âmbito cultural, no âmbito das ideias, no sentido comum e nas melhorias socioeconômicas ocorridas, o que garante um acúmulo para as forças de luta social que podem vir a impulsionar cada vez mais a transformação social na América Latina.

⁵⁰ Isso se relaciona principalmente às formas representativas, como perdas eleitorais ao campo da esquerda, e aos golpes de Estado, como os ocorridos em Honduras (2009), Paraguai (2012) e Brasil (2016).

REFERÊNCIAS

ACOSTA Alberto. **O Bem Viver: Uma oportunidade para imaginar outros mundos.** São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BARTRA, Armando. Campesindios: Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado. **Revista Memória.** Bolívia, p. 4-13. nov. 2010. Disponível em: https://pensamientolatinoamericanounmdp.files.wordpress.com/2017/10/bartra_campesindios.pdf. Acesso em: 22 abr. 2019.

BELUCHE, Olmedo. Estado nación e identidad nacional en América Latina. **Archipelago,** Ciudad de México, v. 85, n. 22, p.4-9, jun. 2014. Disponível em: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/archipelago/article/view/55575/49291>. Acesso em: 12 mar. 2019.

BONFIL, Guillermo. Notas sobre civilización y proyecto nacional. **Cuadernos Políticos.** Ciudad de México, p. 21-31. dez. 1987.

BRAND, Ulrich. Estado e políticas públicas: Sobre os processos de transformação. *In:* DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (org.). **Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento.** São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016. p. 122-137.

CEPAL. **Os povos indígenas na América Latina: Avanços na última década e desafios pendentes para a garantia de seus direitos.** Santiago de Chile: Cepal, 2014. Disponível em: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37773/1/S1420764_pt.pdf. Acesso em: 13 maio 2019.

DÁVALOS, Pablo. Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud). *In:* ÁLVAREZ-CANTALAPIEDRA, Santiago (org.). **Convivir para perdurar: Conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas.** Madrid: Icaria, 2011. p. 201-214.

DUSSEL, Enrique. **1492 O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade,** conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESTADO PLURINACIONAL DE BOLÍVIA. **Constitución Política del Estado.** 2009.

FERNANDES, Florestan. Padrões de dominação externa na América Latina. *In:* FERNANDES, Florestan. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina.** Rio de Janeiro: Zahar, 1973. p. 11-32.

GARCÍA LINERA, Álvaro *et al.* Prólogo. *In:* GARCÍA LINERA, Álvaro *et al.* **Estado campo de lucha.** La Paz: Muella del Diablo, 2010. p. 5-7.

GARCÍA LINERA, Álvaro. Marxismo y mundo agrario. *In:* LINERA, Álvaro García. **La potencia plebeya: Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia.** Buenos Aires: CLACSO, 2008. p. 23-51.

GARCÍA LINERA, Álvaro. **A potência plebeia: ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia.** São Paulo: Boitempo, 2010.

GARCÍA LINERA, Álvaro. **Democracia Estado Nación.** La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2013. Disponível em: <https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/democracia-estado-nacion-web-2.pdf>. Acesso em: 04 out. 2018.

GARCÍA LINERA, Álvaro. **Estado, democracia y socialismo: una lectura a partir de Poulantzas.** La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2015. Disponível em: https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/estado_democracia_y_socialismo-1-2.pdf. Acesso em: 02 jun. 2019.

GARCÍA LINERA, Álvaro. Autonomías indígenas y Estado Multinacional. **La Migraña**, La Paz, v. 1, n. 20, p.12-19, 2016

GARCÍA LINERA, Álvaro. Hacia una segunda oleada progresista continental y mundial. **La Migraña**, La Paz, v. 1, n. 30, p.10-15, 2018. Disponível em: <https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/la-migrana-30.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2019.

GONÇALVES, Rodrigo Santaella. **Intelectuais em movimento: o Grupo Comuna na construção hegemônica antineoliberal na Bolívia.** 2013. 243 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciência Política, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORÓN, A. A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, S. **A teoria marxista hoje: Problemas e perspectivas.** São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 431- 458.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. El colonialismo interno (1969). In: CASANOVA, Pablo González. **De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI.** Cidade do México: Siglo XXI, 2015a. p. 129-156.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Las etnias coloniales y el Estado multiétnico (1996). In: CASANOVA, Pablo González. **De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI.** Ciudad de Mexico: Siglo XXI, 2015b. p. 293-309.

GRAZIANO, Valéria Teixeira. **Estado e diferença indígena na América Latina: (re) construções identitárias no contexto de criação do Estado Plurinacional da Bolívia.** 2016. 176 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Estudos Culturais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/100/100135/tde-06122016-160856/pt-br.php>. Acesso em: 03 abr. 2019.

GUIBERNAU, Montserrat. **Nacionalismos: O estado nacional e o nacionalismo no século XX.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

GUTIÉRREZ, Diana Itzu. Sociedades Otras: Una aproximación a la iniciativa zapatista desde el territorio. In: GARCÍA GUERREIRO, Luciana; LÓPEZ FLORES, Pavel (org.). **Pueblos originarios en lucha por las Autonomías: Experiencias y desafíos en América Latina.** Buenos Aires: El Colectivo, 2016. p. 191-215.

HARVEY, David. El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión. *In: PANITCH, Leo; LEYS, Colin (ed.). Socialist Register 2004: El nuevo desafío imperial.* Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 99-129.

HOBBSAWM, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780:** programa, mito e realidade. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

KOHAN, Néstor. **Marx en su (tercer) mundo:** Hacia un socialismo no colonizado. Buenos Aires: Biblos, 1998.

KONDER, Leandro. **O futuro da filosofia da práxis:** o pensamento de Marx no século XXI. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

LARREA MALDONADO, Ana María. El Buen Vivir como contrahegemonía en la Constitución Ecuatoriana. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, Maracaibo, v. 16, n. 53, p.59-70, jun. 2011.

LAZAGNA, Ângela; LÖWY, Michael; CAHEN, Michel. Nacionalismos e internacionalismo: um debate entre Michael Löwy e Michel Cahen. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 31, n. 16, p.101-119, nov. 2008.

LÓPEZ FLORES, Pavel. Disputa por la autonomía indígena y la plurinacionalidad en Bolivia: Resistencias comunitarias al neo-extractivismo y al Estado nación. *In: GARCÍA GUERREIRO, Luciana; LÓPEZ FLORES, Pavel (org.). Pueblos originarios en lucha por las Autonomías: Experiencias y desafíos en América Latina.* Buenos Aires: El Colectivo, 2016. p. 113-138.

MACHADO, Decio. Vigencia del análisis gramsciano para el proceso político ecuatoriano. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, Maracaibo, v. 61, n. 18, p.89-95, jun. 2016.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Por um socialismo indo-americano.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.** Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.

MARINI, Ruy Mauro. Dialéctica de la dependencia (1973). *In: MARTINS, Carlos Eduardo (comp.). América Latina, dependencia y globalización: Ruy Mauro Marini Antología.* Bogotá: CLACSO; Siglo del Hombre, 2008. p. 107-150.

MARTÍNEZ, Alexandra *et al.* O Estado como instrumento, o Estado como impedimento: Contribuições ao debate sobre a transformação social. *In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (org.). Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento.* São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016. p. 355-401.

MAZZEO, Miguel. **Invitación al descubrimiento:** José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América. Buenos Aires: El Colectivo, 2008.

MAZZEO, Miguel. Prólogo. *In: MARIÁTEGUI, José Carlos. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.

MODONESI, Massimo. Crisis hegemónica y movimientos antagonistas en América Latina: Una lectura gramsciana del cambio de época. **Revista Contracorriente**, v. 5, n. 2, p.115-140, winter 2008.

PIRES, Olívia Carolina. **Questão nacional no pensamento crítico na América Latina**. 2015. 245 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

PRADA, Raúl. Umbrales y horizontes de la descolonización. *In*: GARCÍA LINERA, Álvaro *et al.* **El Estado Campo de lucha**. La Paz: Muella del Diablo, 2010. p. 43-96.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

QUIJANO, Aníbal. El “movimiento indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina. *In*: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014a. p. 635-663. Disponible em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506060806/eje2-11.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2019.

QUIJANO, Aníbal. "Raza", "etnia" y "nación" en Mariátegui: Cuestiones abiertas. *In*: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014b. p. 757-775. Disponible em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507040653/eje3-7.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2019.

RAMÍREZ SÁNCHEZ, Xóchitl; NÍVON BOLÁN, Eduardo. La indianidad como proyecto civilizatorio: para una lectura del México profundo de Guillermo Bonfil. **Revista Internacional de Filosofía Política**. Ciudad de México, p. 157-166. jan. 1993. Disponible em: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-1993-2-8001/PDF>. Acesso em: 27 mar. 2019.

RODRÍGUEZ, Esteban. Prólogo. *In*: MAZZEO, Miguel. **Invitación al descubrimiento: José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América**. Buenos Aires: El Colectivo, 2008.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

SANTOS, Braulio de Magalhães. O Estado plurinacional e os desafios à democracia comunitária na América Latina. **Revista de La Secretaría del Tribunal Permanente de Revisión**, Asunción, v. 2, n. 1, p.49-75, ago. 2013. Disponible em: <http://www.revistastpr.com/index.php/rstpr/article/view/16/26>. Acesso em: 03 jun. 2019.

SCHAVELZON, Salvador. **Plurinacionalidad y Vivir Bien / Buen Vivir: Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes**. Quito: Ediciones Abya Yala, 2015.

SIMBAÑA, Floresmilo. Plurinacionalidad y derechos colectivos.: El caso ecuatoriano. *In*: DÁVALOS, Pablo (comp.). **Pueblos indígenas, estado y democracia**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 197-215.

TAFALLA, Joan. Prefacio: La mejor luz siempre viene del Sur. *In*: VASAPOLLO, Luciano. **De sur a sur: La estrategia del caracol**. Barcelona: El Viejo Topo, 2014. p. 7-56.

TAPIA, Luis. La condición multisocietal: Introducción. *In*: TAPIA, Luis. **La condición multisocietal**. La Paz: Muella del Diablo, 2002. p. 9-20.

TAPIA, Luis. Prólogo. *In*: ZAVALETA, René. **La autodeterminación de las masas**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2009. p. 9-29.

TAPIA, Luis. Consideraciones sobre el estado plurinacional. **Revista Boliviana de Investigación**, La Paz, v. 8, n. 2, p.1-22, nov. 2010a.

TAPIA, Luis. El estado en condiciones de abigarramiento. *In*: GARCÍA LINERA, Álvaro *et al.* **El Estado Campo de lucha**. La Paz: Muella del Diablo, 2010b. p. 97-128.

TAPIA, Luis. La configuración de un horizonte contrahegemónico en la región andina. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, Maracaibo, v. 16, n. 53, p.119-125, jun. 2011.

THIONG'O, Ngũgĩ Wa. **Desplazar el centro: La lucha por las libertades culturales**. Barcelona: Rayo Verde, 2017.

THWAITES REY, Mabel. Después de la globalización neoliberal: ¿qué Estado en América Latina? **Osal: Observatorio social de América Latina**, Buenos Aires, v. 11, n. 27, p.19-43, abr. 2010.

TIBLE, Jean. **Marx Selvagem**. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.

VASAPOLLO, Luciano. **De sur a sur: La estrategia del caracol**. Barcelona: El Viejo Topo, 2014.

ZAVALETA, René. **La autodeterminación de las masas**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2009.