

Dossiê Direitos Sociais

*em prismas de Relações do Trabalho,
Emancipação Humana, Direito Internacional
e Filosofia do Direito*

Javier Molina-Johannes *

Universidade do Chile

Santiago do Chile, Chile

<https://orcid.org/0000-0003-2581-525X>

<https://uchile.academia.edu/JavierMolinaJohannes>

jmolina.joh@gmail.com

** Doutor em Estudos Latinoamericanos pela Universidade do Chile, Santiago do Chile, Chile. Mestre em Filosofia e bacharel em Sociologia pela Pontifícia Universidade Católica de Valparaíso, Valparaíso, Chile. Pesquisa sobre os intelectuais das direitas latino-americanas. Membro da Associação Gramsciana Chilena e da International Gramsci Society - Brasil.*

Populismos na América Latina

o caso boliviano como horizonte de emancipação

Resumo

Neste trabalho, começamos por caracterizar uma ideia de populismo para repensar as relações entre o Estado, a Nação e as sociedades. Num segundo momento, revisamos algumas experiências populistas latino-americanas e, de seguida, concentramo-nos nas obras de Fausto Reinaga, René Zavaleta Mercado e Silvia Rivera Cusicanqui para delinear o processo boliviano a partir da Revolução de 52'. A partir disso, é possível refletir sobre um processo político latino-americano com um horizonte emancipatório e que vise ampliar os direitos sociais da população em geral. Desta forma, veremos como a noção de populismo estará ancorada num quadro de esquerda, superando a possibilidade de um "populismo de direita", ao qual poderíamos simplesmente nos referir como neofascismo. Consequentemente, questionamos em que medida a utilização expansiva do termo manchou o horizonte emancipatório e processual que este pode implicar, para concluir com uma ideia de povo alinhada com a construção de um populismo de esquerda.

Palavras-chave: Populismo de esquerda; Nacionalismo; Fausto Reinaga; René Zavaleta Mercado; Silvia Rivera Cusicanqui.

Populisms in Latin America

the Bolivian case as a horizon for emancipation

Abstract

In this paper, we will first characterize an idea of populism to rethink the relations between the state, nation and societies, then review some Latin American populist experiences, and then focus on the works of Fausto Reinaga, René Zavaleta Mercado and Silvia Rivera Cusicanqui to outline the Bolivian process since the '52 revolution. This will make it possible to reflect on a Latin American political process with an emancipatory horizon and the extension of social rights to the entire population. In this way, we will see how the concept of populism is anchored in a leftist framework, overcoming the possibility of a "right-wing populism", which we could simply call neofascism. Consequently, we problematize the extent to which the expansive use of the

term has blurred the emancipatory and processual horizon that it might imply, in order to conclude with an idea of the people that is in line with the construction of left-wing populism.

Keywords: Left-wing populism; Nationalism; Fausto Reinaga; René Zavaleta Mercado; Silvia Rivera Cusicanqui.

Populismos en Latinoamérica

el caso boliviano como horizonte de emancipación

Resumen

En el presente trabajo caracterizamos, primero, una idea de populismo para repensar las relaciones entre Estado, Nación y sociedades, en un segundo momento, revisamos algunas experiencias populistas latinoamericanas y, luego, nos concentramos en las obras de Fausto Reinaga, René Zavaleta Mercado y Silvia Rivera Cusicanqui para esbozar el proceso boliviano a partir de la Revolución del 52'. A partir de ello, es posible reflexionar sobre un proceso político latinoamericano con horizonte emancipatorio y ampliación de derechos sociales para la población en su conjunto. De este modo, veremos cómo la noción de populismo se anclará a un entramado de izquierdas, superando la posibilidad de un "populismo de derechas", al cual podríamos referirnos simplemente como neofascismo. En consecuencia, problematizamos hasta qué punto el uso expansivo del término ha empañado el horizonte emancipatorio y procesual que puede implicar, para concluir con una idea de pueblo que sea acorde a la construcción de un populismo de izquierdas.

Palabras claves: Populismo de izquierdas; Nacionalismo; Fausto Reinaga; René Zavaleta Mercado; Silvia Rivera Cusicanqui.

[illegible]

Neste trabalho, procuramos repensar algumas das relações entre a *Nação*, o *Estado* e as *sociedades*, com base em determinadas experiências populistas na América Latina durante o século XX, aprofundando, de seguida, o caso boliviano. Embora consideremos que vários eixos poderiam ser ocultados, decidimos enfatizar a conceituação do *povo* e a força mobilizadora do discurso populista, entendido, a partir do caso boliviano, como uma possibilidade de ampliar a interferência popular no Estado. Tal permite-nos exibir tanto o potencial emancipatório como o risco de nacionalização de projetos autonomistas, evidenciando a proximidade e o distanciamento entre diferentes *populismos*. Portanto, concentramo-nos na experiência boliviana através da análise da *Revolução de 1952* e da deriva desse nacionalismo revolucionário que poderia transformar-se num movimento popular até chegar ao governo através da figura de Evo Morales e ampliar os direitos sociais de uma vasta gama da população.

Em primeira instância, destacamos que o populismo tem sido marcado de múltiplas maneiras, sendo reduzido, em alguns casos, "(...) como experiencia de movilización socio-política en la cual sectores 'marginados' son manipulados por

líderes demagógicos” (Burbano e de la Torre, 1989, p. 13). No entanto, a polissemia do conceito de populismo possibilita, e implica inexoravelmente, uma abordagem mais *heterodoxa*. Portanto, intrometemo-nos na reconfiguração sociopolítica que esses regimes acarretam, onde se transpõem as relações entre classes e também interclassistas (Cardoso e Faletto, 1975), bem como os seus vínculos com o Estado (Di Tella, 1997; Halperin, 1998), por vezes de forma mais drástica, por vezes de forma mais dissimulada (Cueva, 1989). Em suma, enfatizamos uma nova forma de entender as relações entre o *povo* e o *Estado* (Coronel e Cadahia, 2018), que nos obriga a repensar a *nação* como um todo. Desta forma, certos aspetos dentro de regimes populistas devem ser levados em consideração para analisar as diferentes configurações entre a sociedade, o Estado e a nação. Por isso, decidimos problematizar a partir de certos eixos, como o poder mobilizador, que nos permitem refletir sobre uma rede discursiva específica que os configura. Podemos encontrar semelhanças e diferenças, considerando os casos do século XX e do século XXI.

Note-se que em muitas ocasiões “(...) los populismos de primera mitad del siglo XX fueron concebidos como una traición a la voluntad colectiva popular, [y] los de inicio del siglo XXI se asumirían, desde la perspectiva autonomista, como una traición a los movimientos sociales” (Coronel e Cadahia, 2018, p. 81). No entanto, como por vezes acontece com os nacionalismos (Fanon, 2021), o populismo também funcionaria como um dispositivo mobilizador de massas, ou seja, como um aglutinador e catalisador discursivo de múltiplas imagens e projetos. Neste sentido, os populismos em termos amplos possibilitam a construção de horizontes políticos muito diferentes, desde um *nacional-catolicismo* (Burrieza, 2019) até um *katarista-indianismo* (Zapata, 2019). De um lado, um projeto de *fascistização* e, do outro, um de emancipação — cada um com os seus próprios enunciados e exclusões. De facto, cada projeto populista cria relações particulares entre a sociedade e o Estado (Di

Tella, 1997), e com ele uma forma específica de configurar o *povo* (Laclau, 2005) e a *nação* (Moffitt, 2022). Portanto, caberia ao movimento social fazer uso e disputar essa capacidade mobilizadora para configurar um campo de forças favorável a este ou àquele projeto político (Coronel e Cadahia, 2018). Ou seja, o objetivo é ampliar os direitos sociais e não um tipo de governo que leve ao *fascismo*.

Ora, uma das características do populismo, segundo a abordagem *discursiva*, é a divisão férrea entre o povo e a elite (Laclau, 2005). Segundo a concepção *estratégica*, enfatiza-se a figura do líder personalista (Weyland, 2017). Quanto ao aspecto *ideacional*, semelhante ao primeiro, seria definido a partir de um *corpus mínimo*: um povo puro, uma elite corrupta e uma vontade geral que se traduz pela política (Mudde, 2017). De qualquer forma, é evidente que não há homogeneidade entre estas diferentes propostas e, mesmo internamente, há divergências (Moffitt, 2022), que vamos ignorar, dado o objetivo particular do nosso trabalho atual.

Por outro lado, deve-se notar que o nacionalismo não precisa estar inexoravelmente relacionado com o populismo, pois, embora possam partilhar um apelo ao *povo*, têm naturezas bem diferentes e apontam para inimigos diferentes. Tampouco são necessariamente excludentes, mas não são mutuamente exigentes, tratando-se antes de um *vínculo contingente* (Stavrakakis, 2005). Por fim, em algumas ocasiões podem ser combinados de forma positiva, como aconteceu com Perón, que "(...) combinó nacionalismo argentino con populismo y obtuvo excelentes resultados" (Moffitt, 2022, p. 53). Da mesma forma, poderíamos pensar que para o caso boliviano, esta também poderia ser uma conexão satisfatória para ambos, considerando o nacionalismo revolucionário e a certa lógica populista do *masismo* e da figura de Evo Morales, que iremos delinear.

Como referimos, decidimos enquadrar o nosso trabalho numa reflexão sobre um futuro *populista-revolucionário*, isto é, uma espécie de conjugação entre o

nacionalismo revolucionário e o populismo, que não é tão comum quanto se poderia imaginar a priori. Além disso, *os nacionalismos* muitas vezes conduzem ao *populismo de direita* (Casullo, 2020), ou seja, aspectos *fascistas* (Biglieri e Cadahia, 2021). Em resumo, não se trata de uma deriva emancipatória como a que apresentamos, com todas as suas contradições. Desta forma, o populismo que apresentamos seria, efetivamente, uma deriva de esquerda, na qual a *luta contra-hegemônica* conseguiria *ressignificar* o público, cujo objetivo é realmente *radicalizar a democracia* (Mouffe, 2018). Assim, constituem uma afetividade partilhada, ou seja, uma narrativa populista que mantém uma *ressonância afetiva* (Mouffe, 2018, p. 102), onde a noção de *povo* não se fecha, ao contrário do que acontece nos *populismos de direita* (Biglieri e Cadahia, 2021; Casullo, 2020).

2. Uma “primeira onda” de populismos latino-americanos

Gostaríamos, então, de rever alguns dos vários elementos que compõem os discursos populistas da “primeira onda” latino-americana e, de seguida, passar para o caso boliviano, que corresponderia à “segunda onda”. Por exemplo, Juan Domingo Perón salientou que a raça não era uma questão fenotípica, mas sim uma questão de estilo de vida. Em outras palavras, seria possível um processo de *branqueamento* através da posição social e de um determinado modo de vida (Grimson, 2019, p. 101). Mais precisamente, um elemento que na Bolívia contemporânea foi explorado, construindo uma *visão cosmovisionista dos indígenas* (Zapata, 2019, p. 86) e que, no caso peronista, tinha uma completa ausência de alusões à origem, uma invisibilidade do primeiro. Nesse sentido, “(...) la clase predominaba sobre otros rasgos y era la dimensión que ‘blanqueaba’ al conjunto, olvidando la ascendencia tehuelche y

quechua de su madre, algo que el mismo Perón habría deseado ocultar” (Grimson, 2019, pp. 102-103. Consequentemente, elementos que seriam destacados noutras configurações discursivas, como o *katarismo*, no caso do peronismo, foram ocultados, chegando a celebrar o “Día de la Raza” como uma homenagem ao *trabalho civilizatório da Espanha na América* [sic], um reconhecimento completo da cultura ocidental (Grimson, 2019, p. 103). Em suma, a validade do peronismo setenta anos depois, em grande medida, baseia-se naquela forte associação entre as categorias de *povo* e *nação* que promoveu o peronismo (Grimson, 2019) e que, pelo menos, no início se referia a uma *nação católica* (Burrieza, 2019).

Assim, para os populismos da primeira metade do século XX, o problema central tem sido o papel do Estado (Faletto, 1979). Aliás, os grupos que compõem as alianças populistas conferem funções divergentes ao aparato estatal: “en unos, el Estado debe crear las bases que posibiliten un desarrollo capitalista autónomo; en otros, es un principio de socialización el que prevalece” (Faletto, 1979, p. 15). Portanto, as classes abastadas do Brasil mantiveram o seu ressentimento em relação às tendências populistas do *Estado Novo*, devido ao medo generalizado da agitação popular (Di Tella, 1997, p. 157).

Portanto, poderíamos estar a falar, antes, de *ciclos*, tal como Valeria Coronel afirmou em Vásquez e Villegas (2019). Em outras palavras, diríamos que são processos sempre mesclados, porque não haveria uma vitória definitiva de certo tipo e o seu projeto político que se tornou uma estrutura estatal conclusiva e fechada para sempre – obviamente discutível. Portanto, seria interessante trazer a noção de *ch’ixi*, que “(...) plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 70). Ou, a ideia de uma composição social variegada, que se traduzisse em processos políticos poderia explicar os *ciclos* mesclados: alguns hiper-

revolucionários e outros *hiper-contra-revolucionários* (Coronel em Vásquez e Villegas, 2019, p. 247).

Assim, após a crise de 1929 e a decomposição oligárquica burguesa do Estado, surgiram as diferentes experiências populistas da região que reconfiguraram os Estados latino-americanos (Halperin, 1998; Cardoso e Faletto, 1975). Um declínio semelhante ocorreu quase um século depois, com a emergência de novas experiências populistas, baseadas em fórmulas sociopolíticas neoliberais do século XXI (Coronel e Cadahia, 2018; Vásquez e Villegas, 2019; Borón e Klachko, 2023). Portanto, poderíamos falar em *avanços* e *retrocessos* tanto nos processos de acumulação capitalista como na produção política popular, ou entre restrição e ampliação de direitos sociais.

Da mesma forma, descreve-se o controle estatal dos sindicatos, cuja possibilidade autonomista não existia como noutras ocasiões no movimento operário (Halperin, 1998; Faletto, 1979; Cardoso e Faletto, 1975). Ao invés, verificou-se um forte processo de *nacionalização* das experiências dos trabalhadores, que culminou numa aliança com setores nacionalistas do FF. AA¹. e com a capital nacional (Di Tella, 1997). Da mesma forma, outro processo destacado por Julieta Kirkwood e Enzo Faletto é “la tendencia a una expresión de predominio de la orientación sindicalista [que] ha llevado a formas de compromiso cuyo alcance a veces es difícil de precisar” (Faletto e Kirkwood, 1976, p. 35). No seguimento do peronismo, é apresentado o modo como os sindicatos se tornam os principais representantes políticos da classe trabalhadora, realizando negociações com os poderes económicos, mas procurando configurar um *nacionalismo popular* (Cingari, 2019). De acordo com o exposto, Valeria Coronel aponta que “(...) las clases, que solo

¹ Abreviatura para Forças Armadas. Nota dos editores. Em língua portuguesa seria FA.

pueden construir fuerza a través de articularse en un sujeto colectivo, pueden dar forma a lo público e intentar sostener el estado de una forma que las oligarquías depredadoras no suelen hacer” (Vásquez e Villegas, 2019, p. 247). Em outras palavras, as elites utilizam o Estado para deteriorá-lo, despojando-o da sua capacidade reprodutiva e ligando-o a um poder transnacional, como está a acontecer no *ciclo mileista* na Argentina.

Por outro lado, os sindicatos também foram decisivos na mobilização das massas no caso boliviano. Desta forma, ao referirem-se a estes últimos, apontam que o sindicalismo tinha maior capacidade de sobrevivência do que os partidos e que estes superaram o *obreirismo puro*, pois no sindicalismo boliviano predominava a organização *assemblear* (Faletto e Kirkwood, 1976). No entanto, e apesar de terem mantido distâncias entre o Partido e o movimento operário, estas acabaram por se esfumar após o desaparecimento do *Movimiento Nacionalista Revolucionário* “(...) como punto de referencia política del movimiento obrero, el movimiento de masas intenta reemplazar al partido por el sindicalismo mismo” (Faletto e Kirkwood, 1976, p. 32). Em suma, um dos comportamentos políticos mais frequentes dos setores populares seria a identificação com o *povo* e o confronto com os *ricos* (Faletto e Kirkwood, 1976, p. 33). Sob esses parâmetros e, pelo menos, para esse tipo de populismo, as palavras de Perón poderiam muito bem expressar a forma como o *povo* via o tipo de mandato populista da época:

Esto es el pueblo. Esto es el pueblo sufriente que representa el dolor de la madre tierra, el que hemos de reivindicar. Es el pueblo de la patria, el mismo que en esta histórica plaza pidió frente al Cabildo que se respetara su voluntad y su derecho (Perón em Grimson, pp. 97-98).

No entanto, se retomarmos o que Laclau (2005) disse, a categoria de *povo* jamais seria capaz de representar todas as demandas sociais, ou seja, "(...) significa que ninguna totalidad institucional puede inscribir en sí misma, como momentos positivos, al conjunto de demandas sociales" (Laclau, 2005, p. 123). No entanto, se considerarmos o populismo "(...) dentro de un proceso más largo que se llama '*el proceso de revoluciones democráticas*'" (Coronel, 2019, p. 239), é viável reconsiderá-lo em um apelo a um certo poder que transforma o papel do Estado, nomeadamente através da inclusão de problemas populares, o que estaria de acordo com certos processos latino-americanos. Portanto, apesar do seu aparente vazio discursivo, a noção de *povo* permitiria o *empoderamento social* das maiorias, o que possibilitaria o desenvolvimento de processos democratizantes.

No entanto, em decorrência dos movimentos indígenas, Aura Cumes destaca o *substrato androcêntrico* e a falta de *interseccionalidade* com as lutas indígenas na referida denominação política, deixando, na maioria dos casos, as mulheres indígenas à mercê do movimento (Zapata, 2019, pp. 98–99). Ou seja, mesmo em projetos emancipatórios encontraríamos hierarquias explícitas relativamente a este ou àquele direito social. Nesse sentido, na maioria dos casos, as queixas das mulheres não são nos movimentos indígenas e os papéis de gênero nas comunidades são naturalizados, o que permite concluir que *o patriarcado indígena goza de boa saúde* (Zapata, 2019, pp. 100-101).

Da mesma forma, nos populismos, as classes continuam coexistindo, não haveria algo como uma vitória de uma sobre a outra; mas, no melhor dos casos, um fortalecimento do aparato estatal melhorando as condições de vida dos setores populares (Vásquez e Villegas, 2019; Coronel e Cadahia, 2018). Portanto, estas perspectivas visam questionar as correlações de forças tanto nas sociedades como no seio dos próprios movimentos emancipatórios. Da mesma forma, assumindo a

perspectiva das *mulheres racializadas*, é evidente que há muitas questões sem resposta por parte de projetos populistas com pretensões emancipatórias. Além disso, certas histórias como *o multiculturalismo* legitimam e até reforçam "(...) a las mujeres indígenas como conservadoras de la tradición, cuyo rol sería la reproducción de la cultura, sin espacio para interrogarla de manera crítica" (Zapata, 2019, p. 104). Além disso, apresentaria as comunidades racializadas como espaços harmoniosos e não violentos, entre outros estereótipos. Desta forma, *o multiculturalismo* é um discurso "(...) que permite acumular máscaras exóticas en el living y dialogar por lo alto sobre futuras reformas públicas" (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 68).

Em grande medida, pareceu-nos importante destacar essa capacidade do *povo*, um *significante vazio* que funciona como unificador da mobilização populista. Consequentemente, o que parece ser uma deficiência do discurso populista, ou seja, a diluição da cadeia de discurso entre o significante e as equivalências (Laclau, 2005, p. 125), permite precisamente a realização de projetos políticos populistas. Ou seja, que a noção de *povo* alcança certa indefinição possibilita a importante mobilização de massas nesses blocos populistas. No entanto, também carrega um dos seus maiores perigos. Em grande medida, é a mesma imprecisão do *povo* o que permitiria a existência de diferentes aspectos dos regimes populistas e que, dependendo de sua correlação de forças, pode transformar-se de direita – neofascismo – ou de esquerda – progressismo.

Portanto, e ao contrário do que apontamos acima, há interpretações que expõem o velasquismo – caso paradigmático do populismo do século XX – como uma estabilização da ordem burguesa, dado que esta conseguiria absorver, de forma funcional e com fachada *democrática*, as contradições mais evidentes do sistema, parecendo, inclusive, um *consenso popular* (Cueva, 1989, p. 124). Assim, certa conjunção teológico-política é enfatizada na esteira do *velasquismo*, onde se destaca

que "(...) el caudillo jamás enfoca los problemas en términos socio-políticos, sino desde un ángulo estrictamente religioso y moral" (Cueva, 1989, p. 138). Mesmo nos discursos de José María Velasco, ressalta-se que o problema do Equador se baseia num *confronto* entre o *Bem* e o *Mal*, beirando o maniqueísmo num dos seus discursos de 1969 quando, citando os filósofos persas, ele explica a luta entre "(...) abismos lóbregos y alturas luminosas por la lucha entre el Mal, sustantivamente personificado, y el Bien, asimismo sustantivamente personificado. La batalla debía decidirse en favor del Bien gracias a la cooperación de los hombres" (Cueva, 1989, p. 138).

De qualquer forma, esse tipo de discurso pode não ter tido uma grande recepção, mas a forte base católica da população equatoriana possibilitou que essa perspectiva fosse bem recebida: "(...) el poder terrenal se justifica. Nace de la pasión, del sacrificio del Todopoderoso y no, como en la realidad, del sacrificio de los oprimidos. Gracias a una serie de mediaciones míticas, el sistema se rescata, se bautiza cada día" (Cueva, 1989, p. 139). As narrativas teológicas e políticas cruzam-se, tornando porosas as respectivas categorias, o que, entre outras coisas, nos permite sustentar uma população dominada por tantos séculos (Di Tella, 1997). Em suma, estamos perante um processo de secularização das noções teológicas, ou de uma *teologização da política*, que nos conduziria a um "populismo de direita", como aconteceu durante o *bolsonarismo* no Brasil nos últimos anos.

Em grande medida, a construção da *Terra Prometida* neste mundo seria possível através da transição do sacerdote para um líder. Essa liderança política seria alcançada por meio de cerimônias e ritos que permitiriam que Velasco se tornasse um *profeta* – algo que teria sido tentado com Pinochet, o ditador chileno, no ato de *Chacarillas* em 1977. Assim, há uma *ritualização* da política que acaba por viabilizar a conversão do caudillo em *sacerdote supremo*: "magro y ascético, el caudillo elevaba sus brazos como queriendo alcanzar igual altura que la de las campanas que lo recibían. Y en el momento culminante de la ceremonia en el éxtasis, su rostro

también, y sus ojos, su voz misma apuntaban al cielo” (Cueva, 1989, p. 139). Neste contexto, o gesto alcançado pelo velasquismo é fundamental para a produção de uma *mobilização popular* orientada para certos fins, ou seja, para estabelecer uma *mediação* que impeça a efetiva emancipação popular.

3. O caso boliviano como horizonte emancipatório

12

Em primeira instância, importa salientar que nos centraremos na relação entre a crítica anticolonial e a transformação social, com base no caso boliviano e em algumas análises de Fausto Reinaga, Silvia Rivera Cusicanqui e René Zavaleta Mercado. De qualquer modo, não descartamos contribuições de outros autores e autoras que possam ser úteis para compreender o potencial transformador desta luta nacional. Note-se que não realizamos uma revisão detalhada do processo sociopolítico boliviano, o qual permanece como pano de fundo para as nossas reflexões, bem como para os principais trabalhos por nós analisados.

Nesse sentido, preocupamo-nos com algumas interpretações que emergem da *Revolução de 1952*, uma vez que múltiplas arestas se concentrariam ali para repensar a ligação entre uma luta nacional, uma proposta anticolonial e a sua capacidade — ou a sua falta — de transformação social. Assim, vemos como o *Movimento Nacionalista Revolucionário* (MNR) e as discussões que tal processo político geraria seriam transversais às próximas décadas na Bolívia. Além disso, trata-se de um processo relativamente bem-sucedido, com todas as contradições que ainda pode acarretar, tendo conseguido uma *refundação* do Estado boliviano no século XXI. No entanto, também apresentamos algumas das várias críticas que este projeto tem enfrentado, utilizando o caso boliviano como um exemplo paradigmático da pretensão universalista das lutas nacionais, o que nos permite

repensar as potencialidades de um *populismo de esquerda* (Casullo, 2020; Coronel e Cadahia, 2018; Mouffe, 2018).

Resumidamente, podemos apontar que um golpe de Estado desencadeou a insurreição de 1952, assim como também outro golpe de Estado teria culminado o processo de Revolução Nacional. Em princípio, esta *Vitória Nacional* (Zavaleta, 2015, p. 213) suscitava grandes esperanças nas massas, ainda que o curso do Estado criado a partir dela se tivesse transformado num confisco da liberdade popular (Zavaleta, 2015, p. 243). Consequentemente, a *autodeterminação das massas*, que poderia ter sido o horizonte da Revolução Nacional, estava a transformar-se numa luta pela democratização, que seria decorrente da *disciplina cidadanista*, segundo Rivera Cusicanqui (2019, pp. 80-91). De qualquer forma, após vários golpes de Estado, mobilizações populares e eleições, as massas "(...) que habían sido siempre clandestinas respecto a la democracia representativa, componen su asonada ahora bajo el lábaro de la democracia representativa (...)" (Zavaleta, 2015, p. 220), que seria incorporado à sua memória de massa e contribuiria para a luta nas décadas seguintes (Zavaleta, 2015, p. 244). Em grande parte, após mais de uma década de governo do MNR, "(...) *las hegemonías envejecen* (...) la pequeña burguesía se hizo más nacionalista-revolucionaria cuando la clase obrera dejó de serlo, al menos en sus sentimientos (...)" (Zavaleta, 2015, p. 228). Neste sentido, nesse período haveria uma universalização do *nacionalismo revolucionário*.

Em primeira instância, é importante salientar que, neste período, foi viabilizado um processo de articulação entre diferentes sujeitos populares, o que levaria a uma *acumulação dentro da classe* (Zavaleta, 2015), que através do trabalho de *memórias coletivas* (Rivera Cusicanqui, 2019), que seriam experiências recebidas nas lutas sociais pela construção de um bloco histórico (Zavaleta, 2015), que teria continuidade com os movimentos indígenas e sindicais da Bolívia contemporânea.

Ainda assim, mais tarde, verificamos que persistem exclusões sombreadas dentro dos movimentos populares. De todo modo, a convocação feita a partir de um momento de crise, por ter sido um potencial golpe de Estado de direita, possibilita a criação de um evento *nacionalizante*, que, por sua vez, possibilitaria a construção de um *horizonte comum* (Zavaleta, 2015, p. 216).

Por outro lado, esclarece-se a importância da ideia nacional é também se evidenciada por outras críticas anticolonialistas como as de Fanon, Memmi, A. Césaire e Retamar, entre outros, que consideram essencial o *reconhecimento* de uma causa comum para a luta libertadora (Rojo, Salomone e Zapata, 2003). Consequentemente, este discurso – e a luta nacional consequente – serviu/serve para se opor ao poder colonial que apenas reconhecia o pertencimento da nação apenas para alguns, razão pela qual aqueles que refutaram essas posições falaram sobre uma identidade nacional partilhada (Rojo, Salomone e Zapata, 2003, p. 29). Nesse sentido, Frantz Fanon dirá que a existência nacional, justamente, permitiria a superação do bloqueio cultural, possibilitando a criação (Rojo, Salomone e Zapata, 2003). Em grande medida, compartilhamos com Retamar (2016, p. 185) quando assinala: "(...) América Latina no existe sino, a lo más, como una *resistencia* que es menester vencer para implantar sobre ella la verdadera cultura".

Da mesma forma, Fanon afirma que "la nación no es solo condición de la cultura, de su efervescencia, de su continua renovación, de su profundización. Es también una exigencia" (em Rojo, Salomone e Zapata, 2003, p. 28). Ou seja, não se trata de um regresso ao passado original e *fetichizado*, mas sim da sua recuperação a partir da construção de um horizonte comum. Nesse sentido, quando Fausto Reinaga fala da nação indígena, não se trata de uma *essencialização*, mas sim da sua produção histórica enquanto sujeito coletivo. Consequentemente, e mesmo quando o passado é uma opção libertadora, não está na sua *mumificação cultural*, alcançada

pela relação colonial, mas na reapropriação pelos oprimidos dessa cultura abandonada (Zapata e Oliva, 2016, p. 186). Na sua redescoberta, podem fortalecer os movimentos de libertação nacional (Fanon, 1973), embora também possam estar a meio caminho (Reinaga, 2020). Por outro lado, como aponta Zavaleta, por vezes, os povos veem a liberdade simplesmente como um substituto dos dominadores, o que é vislumbrado na distância do discurso nacionalista em relação à redenção dos *índios* (Zavaleta, 2015, p. 252).

Neste contexto, Fausto Reinaga criticaria as propostas da esquerda, elaborando um projeto teórico e político que se dirigisse a outras tendências. Tal seria evidente quando – também Aimé Césaire, por sua vez – renunciasse ao Partido Comunista como opção libertadora, devido à incapacidade de assumir o comando politicamente relativamente aos indígenas dominados e aos negros colonizados (Oliva, 2014, p. 149). Reinaga rejeita as suas posições anteriores, afirmando que, numa primeira fase, procurou a assimilação do índio pelo *cholaje* branco-mestiço. No entanto, mais tarde, passou a defender a libertação do índio, e a destruição daquele *cholaje*. Portanto, em vez de uma revolução nacional, uma *Revolução Índia* (Reinaga, 2020, p. 453).

Desta forma, para Reinaga, constrói-se a possibilidade “(...) e incluso el deber, de los indios de construir Estados nacionales, tarea que no pudieron realizar las élites inoperantes, con la particularidad en el caso de Bolivia, de que los indios son una nación (...)” (Zapata e Oliva, 2016, p. 189). Ou seja, é na recuperação do *seu* passado que se procuram os fundamentos de um novo horizonte político. Portanto, a nação indígena não é um mero retorno, não se trata de uma reivindicação *arcaísta*. Pelo contrário, é a mobilização de todas as forças vivas envolvidas para serem empregadas na construção da totalidade (Césaire, 1942). Em outras palavras, é uma consciência das múltiplas energias que eles incorporam – no caso deles, os

Martiniqueños – e que podem/devem ser usadas para a libertação nacional. Assim, para trazer à tona uma atitude anticolonialista “(...) tenemos que volvernos efectivamente a los hombres y mujeres nuestros que en su conducta y en su pensamiento han encarnado e iluminado esta actitud” (Retamar, 2016, p. 188). Em suma, reconstruir outras formas de nos relacionarmos, fazendo uso do nosso passado de forma mobilizadora.

Em consonância com o exposto, Frantz Fanon explica como os colonizadores, mesmo sendo uma minoria evidente na Martinica – 200 contra 300.000 colonizados –, assim como na África Austral – 2.000.000 contra 13 milhões de indígenas –, não se sentem inferiores (Fanon, 1973, p. 76). Apesar disso, a colonização seria viável devido à produção de um *sentimiento de inferioridade* e de um *complexo de dependência*, que foram provocados pelos próprios colonizadores brancos nos nativos (Fanon, 1973, p. 89). Isto é, “si él es malgache ello se debe a que ha llegado el blanco, y si en un momento dado de su historia se ha visto conducido a preguntarse si era o no era un hombre ello se debe a que se le ha discutido esta realidad de hombre” (Fanon, 1973, p. 80), o que o impediria de se considerar superior a uma minoria branca. Por isso, Fanon defende a recuperação da cultura perdida, na qual vê uma fonte potencial de liberdade para as pessoas *racializadas* e *oprimidas* em geral.

Em grande parte, justamente, através de certa *auto-absorção* na própria cultura, procurar-se-ia superar sentimentos de inferioridade e dependência (Fanon, 1973, p. 77). Com isso, pretendia-se revelar o potencial revolucionário de todo o povo inferiorizado, tendo em conta que a cultura oprimida estaria apenas *adormecida* e não, portanto, derrotada (Zapata e Oliva, 2016, p. 185). Nesse sentido, como aponta Suzzane Césaire, nenhuma Martinica reconhece que ele está apenas imitando, uma vez que ele não conhece sua própria cultura; ele naturalizou a sua situação. Na verdade, “(...) está siendo sincero, pues no SABE realmente que imita.

Ignora su verdadera naturaleza que, sin embargo, existe" (Césaire, 1942). Até certo ponto, poderíamos falar de um *sonambulismo* que se naturalizou em povos inferiorizados.

Voltando ao caso boliviano, Reinaga ressalta que "Bolivia subsiste y existe gracias al indio. Bolivia no ha desaparecido, Bolivia todavía es, gracias al sudor y a la sangre del indio" (2020, p. 164). E como Fanon poderia resumir, de forma mais ampla, "todas las formas de explotación se parecen. Todas van a buscar su necesidad en algún decreto bíblico" (1973, p. 72). Agora, em vez de identificarmos plenamente as diferentes formas de dominação existentes, consideramos a sua opinião pertinente em relação à lógica da exploração e à relação racial e colonial que tinha em perspectiva. Assim, como continua a dizer Fausto Reinaga, a Bolívia teria dentro dela duas nações: *a branca e a indígena*. O primeiro foi estruturado com base nos cânones europeus, enquanto o segundo manteria a sua forma inca (Reinaga, 2020, p. 164). Com o exposto, volto a referir a urgência de recuperar a própria cultura. Dessa forma, os desafios colocados pelas lutas anticoloniais dos movimentos indígenas continuam a demonstrar que a transformação seria direcionada para as formas de interação com a sociedade (Rivera Cusicanqui, 2019, p. 62). Portanto, o amautismo se articularia a partir do modo de vida indígena, que se basearia "(...) [en] la tríada ética de los incas: *ama sua, ama llulla, ama quella*, o no robar, no mentir, no ser ocioso, imperativo moral que guía la conducta de los indios andinos" (Zapata e Oliva, 2016, p. 191), além de uma relação de convivência entre humanidade e natureza e não uma *museificação* do passado.

Nessa linha, como diz Aura Cumes (2012, p. 13): "la experiencia de las mujeres indígenas y afrodescendientes es capaz de cuestionar el tipo de civilización que no cuestionan los movimientos de izquierda y feminista en su posición hegemónica". Em outras palavras, Silvia Rivera Cusicanqui (2019a, p. 80) aponta que o processo de

cidadanização da massa *cholo*-indígena teria tido fortes consequências negativas, especialmente no que se refere ao trabalho, dado que o *bombardeio cultural* dos comportamentos indígenas tanto da racionalidade capitalista quanto da sua ritualização levou à incorporação desse sujeito coletivo na engrenagem do tempo capitalista (Rivera Cusicanqui, 2019a, p. 107). Segundo a autora, os movimentos indígenas, os feminismos hegemônicos e as esquerdas, teriam mantido certas exclusões ocultas, ou teriam possibilitado outros processos com lógicas coloniais de longa data (Rivera Cusicanqui, 2019a).

Nesse sentido, o discurso nacional, que esteve na origem da *Revolução de 1952* na Bolívia, tem um potencial mobilizador, ainda que não tenha conseguido a libertação de outros sujeitos coletivos, conforme delineado nas citações de Reinaga, Cusicanqui e Cumes, de diferentes formas. Em grande medida, este *nacionalismo* – como qualquer outro projeto sociopolítico – responde às necessidades de sujeitos particulares, mesmo quando estes têm tentado apresentar-se como gerais (Cumes, 2012, p. 13), o que tem significado a invisibilidade de outros aspectos importantes. Aliás, “las mujeres indígenas (...) están aportando a la construcción de un sujeto colectivo no ensimismado en la etnicidad o en el género, sino creador de nuevas formas de vida liberadoras” (Cumes, 2012, p. 15). Além disso, mesmo quando as críticas são direcionadas a outras correntes de pensamento, é possível estabelecer um paralelismo quanto à omissão dos contributos teóricos aos projetos de descolonização que têm vindo a ser realizados tanto por feministas racializadas quanto por outros setores racializados à margem:

En Guatemala, la gente indígena nunca dejó de hablar del problema colonial, y se puede rastrear, pero los teóricos ladinos y mestizos (caxlanes) de las ciencias sociales, con pocas excepciones, recién empiezan a reconocer que existe el problema, cuando el giro decolonial ‘los ilustró’ al respecto (Cumes em Zapata, 2018, p. 68)

Desta forma, desconhece-se a luta teórico-prática dos autores das correntes *anticoloniais*, aludindo ao pensamento decolonial (Zapata, 2018) e pós-colonial (Rojo, Salomone e Zapata, 2003). Nesse sentido, “lo más peligroso de la teoría ‘poscolonial blanca/occidental’ como tú la llamas (que puede ser decolonial, descolonial, anticolonial) es cuando no se reconocen las luchas indígenas y negras, y piensan que ellos han descubierto que lo colonial es un problema actual, es decir, no interrumpido (...)” (Cumes em Zapata, 2018, p. 67).

Seguindo essa linha, poderíamos apontar que o desconhecimento das lutas nacionais, entre tantas outras, com o seu potencial mobilizador e seu eixo articulador de massas, implicaria romper as memórias dos movimentos populares, o que também descarta uma certa acumulação do *bloco histórico*. Com isto, não queremos dizer que é essencial seguir o mesmo caminho das lutas de libertação nacional, mas sim, entender suas vitórias e derrotas, bem como as falhas e contradições envolvidas. Em suma, é necessário explicar, compreender e demonstrar a superioridade da *nossa razão* em relação à *razão reacionária* (Zavaleta, 2015, p. 209).

Portanto, ter o processo boliviano como pano de fundo da nossa reflexão implica também repensar as vicissitudes da Revolução de 1952 e o que a teria feito fracassar, pelo menos em termos estruturais. Rivera Cusicanqui (2019b) afirmou que tal se deveu ao facto de a Central Operária Boliviana (COB) não ter conquistado a administração do Estado, permitindo um *co-governo*, nem ter havido uma força partidária popular suficiente naquele período. Nessa linha, o curso do *Estado de 1952* evidencia um crescente confisco da liberdade popular, ou seja, do próprio processo de autodeterminação das massas (Zavaleta, 2015, p. 243). Além disso, com o golpe de Bánzer, a crise do estado profundo começou a se desenvolver, onde se tentou “(...) utilizar los restos de legitimidad que conservaba el Estado a partir de 1952, pero despojándolo de todo referente de masas” (Rivera Cusicanqui, 2019b, p.

173). Mesmo a nova aliança entre a *Falange Socialista Boliviana* (FSB), o MNR e o exército, conhecida como *Frente Nacionalista Popular*, levaria, ao invés, a uma política antinacional, ligada ao empreendedorismo privado e a uma resolução de conflitos fortemente repressiva – como aconteceu em Tolata e Epizana em 1974. Em suma, a legitimidade desmorona, assim como o vínculo escasso e agonizante que o Estado ainda mantinha com as classes populares (Zavaleta, 2015).

Por fim, importa referir que esses autores participaram — e continuam a participar — em diferentes projetos de descolonização, bem como na produção de pensamento político situado, forjando um discurso ancorado nos movimentos sociais, que alcançou um crescimento exponencial nas últimas décadas, especialmente através das lutas indígenas em diferentes países latino-americanos. Como vimos rapidamente, as críticas ao discurso nacionalista prendem-se, principalmente, com o facto de os modos de vida não terem sido modificados. Por conseguinte, persistirá na preservação das suas próprias culturas, o que poderia conduzir à perda da essência desta lógica, sem que se pretenda repetir o passado. Ao contrário, é a deliberação constante que produz um *Povø*: “tenemos derecho a dignificar nuestro pasado pero en conexión directa con el presente y el futuro” (Cumes, 2012, p.15). Por isso, “la Revolución India será una revolución de otro género, de otra estirpe” (Reinaga, 2020, p. 76).

4. Conclusões

Para fechar essas reflexões, ressaltamos a necessidade de construir um arcabouço teórico *em chave populista e republicana*, ou seja, abandonar a ideia de que o *povo* é “o outro” do Estado, e que ele pode ser entendido como recíproco

(Coronel e Cadahia, 2018, p. 72). Deve-se notar que os autores contemplam diferentes experiências populistas latino-americanas, como os casos da Bolívia, Argentina e Equador, onde problematizam se uma decisão *tomada de cima* envolve inexoravelmente a *subordinação* do plebeu, e que também delineamos aqui. Em outras palavras,

¿Por qué, entonces, determinadas conquistas sociales, muchas veces logradas mediante la articulación entre Estado y movimientos sociales –como lo fueron la ley de medios o el matrimonio igualitario en Argentina, la nacionalización del agua en Bolivia o la regulación de las empleadas domésticas en Ecuador– no pueden ser comprendidas desde el autonomismo como pasos hacia la autodeterminación y le emancipación de ciertas formas de opresión popular? (Coronel e Cadahia, 2018, p. 81).

Desta forma, as conceitualizações mais clássicas do populismo seriam deixadas de lado (Faletto, 1979; Cardoso e Faletto, 1975; Halperin, 1998; Di Tella, 1997), para propor uma superação da dicotomia entre *autonomismo* e *populismo* (Coronel e Cadahia, 2018). Nesse sentido, não haveria mais uma suposta *traição* do populismo ao povo, mostrando que essa posição só faz sentido se for entendido que o *povo* e o *Estado* são produções sociais antagônicas, algo que os autores rejeitam. Portanto, se o *povo* e o *Estado* são considerados produções sociais com maior porosidade, é difícil supor tal dissecação.

Ora, “si algo permite pensar el populismo es que el Estado no tiene por qué ser, en sentido estricto, una forma de *enajenación*, sino que puede convertirse en un modo de *mediación* de lo popular” (Coronel e Cadahia, 2018, p. 75). Dessa forma, cabe rever os processos de *estatização* não como processos de captura – cooptação – *sem mais*, mas talvez como uma resposta matizada, em certos casos como o boliviano, aos mesmos movimentos sociais que buscariam representar. Então, não

ver esses processos de forma essencialista, mas sim a partir de sua composição de forças. Como dissemos, existem linhas reativas e linhas emancipatórias que estão tomando precedência em diferentes momentos (Moffitt, 2022; Casullo, 2020). Portanto, devemos tomar as experiências populistas em sua especificidade, considerando suas próprias exclusões. E ressaltar que o populismo em seu aspecto emancipatório, permite construir projetos onde o *povo* seria empoderado, transformando as relações entre *nação, estado e sociedade*, tendendo a processos democratizantes (Coronel e Cadahia, 2018; Mouffe, 2018).

Consequentemente, e ao contrário de certas leituras depreciativas sobre regimes *populistas, a institucionalidade populista* possibilitaria configurar um campo de forças onde há *dinâmicas instituintes* de mobilização popular (Coronel e Cadahia, 2018, p. 78). Mesmo uma *concepção plebeia de direitos* poderia ser constituída, com maior *decisionismo* por meio de governos populares. No entanto, isso implica abrir perspectivas alheias à visão liberal clássica da institucionalidade política, bem como produzir outra ontologia coletiva. De todo modo, a dimensão conflituosa das relações deve ser repensada, buscando atualizar a discussão entre autonomismo e populismo (Coronel e Cadahia, 2018; Mouffe, 2018).

Em suma, as experiências populistas seriam *campos de forças*, onde linhas reativas se cruzam com linhas emancipatórias (Casullo, 2020; Coronel e Cadahia, 2018). Por um lado, há forças reativas que pretendem configurar um *nós* a partir de uma *identidade perdida* que poderia ser *restaurada* (Coronel e Cadahia, 2018, p. 76), uma deriva fascistóide. Ou seja, haveria um anseio por uma *totalidade perdida*, cuja identidade é pressuposta, que teria sido transgredida, *essencializando* demandas sociais e legitimando estereótipos. Ao contrário, o poder emancipatório do populismo rompe a exterioridade antagônica "(...) y consiguen desactivar la identificación inmunitaria mediante otro tipo de lazo plebeyo: la igualdad de los de

abajo" (Coronel e Cadahia, 2018, p. 77). Em suma, são *aqueles no topo* que obstruem os poderes do *povo*.

Referências

Biglieri, Paula e Cadahia, Luciana (2021) "«¿Izquierda o derecha?»: populismo, sin pedido de disculpas" en *Siete ensayos sobre el populismo*. Barcelona: Herder, pp. 65-91.

Burrieza Sánchez, Javier (2019) *El nacionalcatolicismo. Discurso y práctica*. Madrid: Cátedra.

Borón, Atilio A. e Klachko, Paula (2023). *Segundo turno. El resurgimiento del ciclo progresista en América Latina y el Caribe*. México: Instituto Nacional de Formación Política.

Cardoso, Fernando e Faletto, Enzo (1975) *Dependencia y Desarrollo en América Latina*. Bs. Aires: Siglo XXI, pp. 54-128.

Casullo, María Esperanza (2020) *¿Por qué funciona el populismo? El discurso que sabe construir explicaciones convincentes de un mundo en crisis*. Bs. Aires: Siglo Veintiuno.

Césaire, Suzzane. (1942) *El malestar de una civilización*. Trad. Gabriel González Castro, *Tropiques*, 5.

Cingari, Salvatore (2019) "Populismo e nacional-popular". *Revista Outubro*, n. 33, 2º semestre de 2019.

Coronel, Valeria e Cadahia, Luciana (2018) "Populismo republicano: más allá de Estado versus pueblo". *Nueva Sociedad*, nº 273, pp. 72-82.

Cueva, Agustín (1989) "El Velasquismo: ensayo de interpretación". Burbano, Felipe y De la Torre, Carlos (1989) *El populismo en Ecuador*. Quito: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, ILDIS, pp. 113-145.

Cumes, Aura Estela. (2012) "Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio". *Anuario Hojas de Warmi*, 17, pp. 1-16.

Di Tella, Torcuato (1997) "La aurora de la posguerra: el populismo y sus transformaciones". *Historia de los partidos políticos en América Latina, siglo XX*. Santiago: FCE, pp. 151-199.

Faletto, Enzo e Julieta Kirkwood (1976) *Política y comportamientos sociales en América Latina*. CEPAL, pp. 1–42.

Faletto, Enzo (1979) “La dependencia y lo nacional-popular”. *Revista Nueva Sociedad* 40, pp. 40- 49 [edición digital, pp. 1–15].

Fanon, Frantz (2021) *Por uma revolução africana: textos políticos*. Rio de Janeiro: Zahar.

Fanon, Frantz (1973) “Sobre el pretendido complejo de dependencia del colonizado”. *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Bs. Aires: Abraxas, pp. 68-89.

Grimson, Alejandro (2019) *¿Qué es el peronismo?* Bs. Aires: Siglo Veintiuno, pp. 11–33 y pp. 97–106.

Halperin Donghi, Tulio (1998) “La búsqueda un nuevo equilibrio (1930-1960)”. *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza, pp. 361-511.

Laclau, Ernesto (2005) *La Razón Populista*. Bs. Aires: FCE, pp. 91–157.

Moffitt, Benjamin (2022) *Populismo. Guía para entender la palabra clave de la política contemporánea*. Bs. Aires: Siglo veintiuno.

Mouffe, Chantal (2018) *Por un populismo de izquierda*. Bs. Aires: Siglo Veintiuno.

Mudde, Cas (2017) “Populism. An Ideational Approach” em C. Rovira Kaltwasser, P. Taggart, P. Ochoa e P. Ostiguy (eds.) *The Oxford Handbook of Populism*. Oxford: Oxford University Press, pp. 46-70.

Oliva, Elena. (2014) *La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga*. Santiago: Universitaria.

Reinaga, Fausto. (2020) *La revolución india*. Santiago: NoPatria.

Retamar, Roberto Fernández. (2016) “Caliban”. *Pensamiento anticolonial de nuestra América*. Bs. Aires: CLACSO, pp. 139-208.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2019) “Violencias encubiertas en Bolivia”. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Santiago: NoPatria, pp. 31-110.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2019) “Del Pacto Militar-campesino a la crisis del Estado del 52”. *“Oprimidos pero no vencidos”*. Santiago: NoPatria, pp. 167-175.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010) *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Bs. Aires: Tinta Limón, pp. 53–73.

Rojo, Grínor; Salomone, Alicia e Zapata, Claudia. (2003) "La nación en apuros". *Postcolonialidad y nación*. Santiago: LOM, pp. 11-30.

Stavrakakis, Yannis (2005) "Religion and populism in contemporary Greece" em F. Panizza (ed.) *Populism and the Mirror of Democracy*. Londres: Verso, pp. 224-249.

Vásquez, Jorge e Villegas, Bernardo (2019) "Populismo y ciclos de conflictividad política en el Ecuador. Una entrevista con Valeria Coronel". *Theorein Revista de Ciencias Sociales*, nº 1, vol. IV, pp. 233-253.

Weyland, Kurt (2017) "Populism: A political-strategic approach", em C. Rovira Kaltwasser e outros (eds.) *Oxford Handbook of Populism*. Oxford: Oxford University Press, pp. 48-72.

Zapata, Claudia (2019) *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y perspectivas críticas desde el pensamiento político indígena*. Bielefeld: CALAS. Centro María Sibylla Merian.

Zapata, Claudia. (2018) "El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina". *Pléyade*, 21, pp. 49-71.

Zapata, Claudia e Oliva, Elena. (2016) "Frantz Fanon en el pensamiento de Fausto Reinaga: cultura, revolución y nuevo humanismo". *Alpha*, 42, pp. 177-196.

Zavaleta, René. (2015) "Las masas en noviembre". *La autodeterminación de las masas*. Antología y presentación de Luis Tapia. Bs Aires: Siglo Veintiuno, pp. 207-262.

Fluxo editorial/Editorial flow

Recebido em 11.12.2024

Aprovado em 17.12.2025

Publicado em 13.11.2025

Nota dos Editores:

Para os textos de autores(as) estrangeiros(as) que compõem o presente Dossiê optou-se em preservar a formatação e normatização atribuída pelos seus respectivos autores(as).