

Bolívia - A Criação de um Novo País
a Ascensão do Poder Político
Autóctone das Civilizações
pré-Colombianas a
Evo Morales



Alfredo José Cavalcanti Jordão de Camargo

Bolívia - A Criação de um Novo País
a Ascensão do Poder Político
Autóctone das Civilizações
pré-Colombianas a
Evo Morales



Brasília, 2006

Direitos de publicação reservados à

Fundação Alexandre de Gusmão (Funag)
Ministério das Relações Exteriores
Esplanada dos Ministérios, Bloco H
Anexo II, Térreo
70170-900 Brasília – DF
Telefones: (61) 3411 6033/6034/6847/6028
Fax: (61) 3322 2931, 3322 2188
Site: www.funag.gov.br
E-mail: publicacoes@funag.gov.br

Capa:
Manuel Iturri
“Zampoñeros”. 1957, La Paz.
Oleo-lienzo. 94 x 57 cm.

Equipe Técnica

Coordenação:
CLAUDIO TEIXEIRA
ELIANE MIRANDA PAIVA

Assistente de Coordenação e Produção:
ARAPUÃ DE SOUZA BRITO

Capa, Projeto Gráfico e Diagramação:
PAULO PEDERSOLLI

Impresso no Brasil 2006

Camargo, Alfredo Jose Cavalcanti Jordão de.

Bolívia - A Criação de um Novo País a Ascensão do Poder Político Autóctone das Civilizações pré-Colombianas a Evo Morales / Alfredo Jose Cavalcanti Jordão de Camargo.

— Brasília : Ministério das Relações Exteriores, 2006.
352p.

ISBN 85-7631-057-0

1. Bolívia – Política e governo. 2. Bolívia – Relações exteriores - Brasil. 3. Brasil – Relações exteriores – Bolívia. I. Índios da América do Sul – Bolívia. 3. I Brasil. Ministério das Relações Exteriores. II. Título.

CDU 32 (84)

Depósito Legal na Fundação Biblioteca Nacional conforme Decreto nº 1.825 de 20.12.1907

Sumário

CAPÍTULO I

INTRODUÇÃO	11
O FIM DO TAHUANTINSUYU	23
Primórdios das Civilizações Andinas	27
As Raízes Asiáticas	27
A Sociedade Chiripa	31
A Cultura Pucara	32
A Cultura Wankarani	33
A Civilização de Tiahuanaco	37
Os Reinos do futuro Collasuyo	45
O Império Inca	51
A Propósito da Inexistência de Escrita no Mundo Andino	62
Breves Notas sobre Mitos Andinos	78
Pachacuti - Ciclos de Criação e Destruição nos Andes	81
Pachamama - Figura Mitológica da Terra Mãe	83
Inkarri - O Inca que retorna	89
Algumas considerações em torno de “ <i>lo andino</i> ”	94

CAPÍTULO II

A ORDEM COLONIAL E A REPÚBLICA OLIGÁRQUICA	105
A Consolidação do Estado Colonial	105
A Era das Grandes Insurreições Andinas-Tupac Amaru II e Tupac Katari	111
Sucre e a Consolidação Conservadora	117
A Experiência Andina do Liberalismo Oligárquico Boliviano no Século XIX	120
A Rebelião do Mallku Zárate Willka	127
O Ápice do “Apartheid” Boliviano	130
O Ciclo de rebeliões Indígenas de 1910-1930	134
O Contexto político-social boliviano após a Guerra do Chaco	138
Os movimentos Indígenas após a Guerra do Chaco	142

CAPÍTULO III

DO ESTADO DE 1952 À BOLÍVIA CONTEMPORÂNEA	149
A Revolução de 1952	149
A Revolução e o Índio	153
Breves notas sobre o Legado de 1952	161
O Katarismo	164
As Diversidades Étnica e Cultural no Cenário Pós-Moderno	175
A Gestão de Jaime Paz Zamora (1989-1993)	179
As Reformas de Gonzalo Sanchez de Lozada	181

Da Gestão Banzer à Crise Atual	187

CAPÍTULO IV

O QUADRO POLÍTICO E ECONÔMICO-FLUIDEZ E INCERTEZA	195

Elementos para a Compreensão da Realidade Boliviana	195
O Estigma da Coca	195
Evo Morales-Um Aimará no Chapare	201
O Outro Aimará-Felipe Quispe el Malku	212
A Direita Empresarial ou “Esos Indios de Mierda”	218
Os Partidos Políticos na Bolívia de Carlos Mesa	228
Condicionantes Atuais	231
A Questão do Gás- O Retorno do Nacionalismo	232
A Assembléia Constituinte-Reelaboração do País	240
As Eleições Municipais de Dezembro	245
A Debilidade Econômica	247

Desafios Futuros e Possibilidades - Algumas Notas	253

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	269

ANEXOS	283

Apêndice I	287

Apêndice II	301

Apêndice III	327

Apêndice IV	351





INTRODUÇÃO





INTRODUÇÃO

A Bolívia é um dos países do continente americano com maior percentagem de população indígena ou autóctone. Segundo dados do censo de 1992, cerca de 66 por cento da população pertence a segmentos étnicos originários ou com eles se identifica fortemente, em particular com os dois núcleos autóctones de maior expressão demográfica, os grupos aimará e quéchua. O principal elemento de tal identidade étnica é a presença viva dos idiomas aimará e quéchua, falados respectivamente por 23% e 35% da população, em total de quase quatro milhões de pessoas. Tais proporções, essencialmente iguais às registradas no censo de 1950, indicam que o número de bolivianos que se exprimem socialmente nesses idiomas, *grosso modo*, aumenta na mesma proporção do crescimento demográfico do país. Vista contra o pano de fundo do avanço do espanhol, como indubitável língua franca, a capacidade de reprodução dessas duas línguas maternas, ao longo de gerações, atesta a vitalidade sócio cultural dos grupos étnicos que nelas se expressam, tanto mais notável quando se leva em conta o processo histórico de marginalização de que foram objeto. Como afirma o sociólogo boliviano Xavier Albo, após mais de quatro séculos da sua incorporação ao mundo hispânico, a Bolívia continua essencialmente marcada por sua identidade autóctone e por suas raízes originárias.

Nas últimas duas décadas, tem-se acelerado o processo de conquista de espaço político por parte de setores indígenas. A

reforma constitucional de 1994, no bojo de processo de intensificada militância política e cultural dos grupos autóctones, iniciado nos anos setenta, trouxe, finalmente, o reconhecimento institucional da realidade “multiétnica e pluricultural” do país. As eleições municipais de 1995 e, subsequentemente, as de 1999 – paralelamente às reformas introduzidas durante o governo do Presidente Sanchez de Lozada (1993-1997), em particular a chamada Lei de Participação Popular –, traduziram-se em avanços concretos na representação política indígena, sobretudo no nível municipal, e agregaram ressonância a temas de conteúdo étnico no discurso político nacional. Essa transformação no cenário político terá contribuído para abrir caminho a êxitos ainda mais expressivos para os novos atores indígenas, no plano nacional.

Nas eleições gerais de 2002, dois novos partidos, o Movimento para o Socialismo (MAS), presidido pelo carismático Evo Morales, e o Movimento Indígena Pachakuti (MIP) de Felipe Quispe Huanca, cognominado *El Mallku*, obtiveram juntos cerca de 28% dos sufrágios, índice superior ao registrado pela agremiação vencedora, o *Movimiento Nacional Revolucionario* (MNR). Ambos incorporaram a discurso de oposição essencialmente antineoliberal reivindicações e interpelações étnico-culturais indígenas, criando poderosa simbologia política de resgate da Bolívia profunda, no dizer de Wigberto Rivero Pinto, sociólogo e ex-ministro de Assuntos Camponeses e Povos Indígenas, “*la Bolivia ignorada, aquella que tiene cara indígena y no habla castellano*.” No total, os dois partidos elegeram 36 parlamentares, número que, somado ao dos deputados de militância indígena eleitos por outras agremiações, eleva a representação parlamentar indígena a 52 (em total de 130 deputados e 27 senadores.) Resta pouca dúvida de estarmos diante de transformação profunda no quadro político boliviano, geradora de consequências nas mais variadas esferas da vida política nacional.

O presente trabalho propõe-se oferecer elementos de análise para a compreensão desse fenômeno e refletir sobre sua repercussão no quadro político boliviano, bem como avaliar algumas de suas consequências no plano das relações com o Brasil. A conquista de espaços de poder por grupos autóctones tende a produzir maior dose de complexidade nas relações com nosso país, em quadro no qual coexistem riscos e oportunidades para a ação bilateral. A inclinação dos novos atores políticos bolivianos por um nacionalismo econômico redescoberto poderia ter como tradução políticas de governo pouco compatíveis com a manutenção de elementos importantes da agenda bilateral. Esse ressurgimento do nacionalismo, em cenário onde ainda subsistem impulsos autárquicos, traduz-se na rejeição ao chamado modelo neoliberal, em vigor desde 1985. É impossível não pensar, assim, em dificuldades para definir os parâmetros que devem balizar o futuro das vendas de gás natural boliviano ao Brasil (mesmo no contexto da evidente assimetria de poder que favorece nosso país na relação bilateral.) Existe o risco de rompimento do consenso interno que, do lado boliviano, sustenta a atual agenda econômica comum.

Nesse contexto, complexo e particularmente fluido, o trabalho, em esforço prospectivo, sugere, com a preocupação exaustiva possível, ações destinadas a reforçar a percepção – que, para esses novos atores, nem sempre existe de modo claro – do Brasil como parceiro empenhado no desenvolvimento econômico boliviano. A partir de edifício bilateral já erigido em torno de vetores econômicos e políticos concretos, o trabalho propõe ações por parte do Brasil capazes de propiciar a esses novos atores maior conhecimento sobre nosso país – neles, freqüentemente, fragmentado e incompleto –, semeando, assim, terreno mais fértil para o futuro.

O trabalho procura situar na sua perspectiva histórica o tema da participação política dos grupos indígenas na Bolívia, ou seja,

busca traçar, até os dias de hoje, a trajetória política do índio, que se inicia com a resistência aos colonizadores espanhóis – espasmódica, persistente e geradora de episódios plenos de simbolismo patriótico – e continua após o período colonial, balizada por eventos como a Revolução Federal de 1899, a Guerra do Chaco, a Revolução de 1952 e o surgimento do movimento katarista, no início dos anos setenta. Não se trata de narrar a história da Bolívia mas, sim, de procurar apresentar a subnarrativa da história do índio na história da Bolívia, encadeando no mesmo fio condutor analítico diversos fatos históricos cujas consequências afetaram a evolução política dos grupos autóctones.

Um dos elementos que surgem de imediato nessa análise histórica é a interpenetração conceitual das categorias de “índio” e “camponês”, recorrente na história boliviana. Essa tendência uniformizadora seria fortalecida pela Revolução de 1952 que, nitidamente influenciada pelas tendências modernistas da época, passou a tratar os temas indígenas sob ótica de classe. A partir, sobretudo, da reforma agrária de 1953, a categoria “camponês” impõe-se, a ponto de quase banir do universo político-sociológico a noção de diferença étnica associada ao conceito de índio. A Revolução atuou como catalizadora do avanço político indígena que se produz posteriormente, principalmente a partir dos anos setenta, já então sob ótica distinta, essencialmente pós-moderna, de valorização da etnicidade como capital político. Ao emancipar o índio econômica e politicamente, a Revolução criou condições, pela primeira vez, para a afirmação da sua identidade étnico-cultural, precisamente a característica que, em virtude de suas referências conceituais e balizas ideológicas, ignorava ou, no máximo, admitia subsumida na abrangência maior de categoria classista. Mesmo no contexto atual de valorização do capital étnico, observa-se na literatura consultada a tendência ao emprego dos dois termos quase indistintamente, como sinônimos às vezes,

prática que não deixou de refletir-se no presente trabalho. Ainda que o foco temático do texto seja a componente indígena andina (aimarás e quéchuas), não foram omitidos os chamados “pueblos indígenas de tierras bajas”, ou povos autóctones orientais. Demograficamente menos expressivos – somam pouco mais de 2 por cento da população –, geograficamente dispersos e culturalmente diversos, esses grupos iniciaram tardiamente, há cerca de menos de vinte anos, seu ciclo de reivindicações. Recentemente, têm protagonizado violentos conflitos pela posse e titulação de suas terras (a Revolução de 1952, vale lembrar, não equacionou a questão fundiária no Oriente do país.) O trabalho procurou avaliar, de maneira muito sintética, seu papel e sua influência no contexto boliviano atual.

A temática indígena assumiu crescente importância no novo contexto de multiculturalismo que chegou à Bolívia, nas últimas duas décadas, sobretudo a partir da redemocratização de 1982. Nessa nova fase, os eventos-chave são as reformas constitucionais introduzidas pelo Presidente Sanchez de Lozada e a Lei de Participação Popular, responsável pela incorporação de novas autoridades e formas étnicas de organização na cultura política boliviana.

Traçar cenários possíveis para a evolução do processo político boliviano, a partir do panorama das conquistas políticas indígenas já consolidadas, não é esforço analítico dos mais simples, em razão da complexidade da situação boliviana, na qual se sobrepõem insidiosamente divisões e fraturas, capazes até, para alguns observadores mais pessimistas, até de inviabilizar o país. Além da dicotomia étnico-cultural, padece a Bolívia de regionalismo desestabilizador, a proverbial oposição entre o ocidente andino (“*colla*”) e o oriente amazônico-platino (“*camba*”). Por sua vez, as desigualdades sociais, a pobreza e a exclusão compõem fratura sócio-econômica que contribui para

explicar o ressurgimento do nacionalismo e configura quadro bastante volátil. Como complicador adicional, persiste, ainda que diluída pela erosão das fronteiras ideológicas tradicionais, dinâmica marxista de luta de classes, visível na tradição de militância trabalhista e sindical muito presentes no país. Por esse acúmulo de fatores e, em especial, pela elevada instabilidade da atual situação macroeconômica, não é possível definir cenários claros para o país mas sim, apenas, delinear possibilidades.

Ainda que o fenômeno da asserção étnica originária na América Latina transcenda as fronteiras bolivianas – e se reproduza, com características próprias, por exemplo, no Equador, na Guatemala, no Peru e no México (em Chiapas) –, o trabalho, por limitações compreensíveis, restringe-se a examinar as suas repercussões na Bolívia.

Vale ressaltar, também, que – não constituindo seu objeto primordial – não foram examinadas pormenorizadamente as relações Brasil-Bolívia. Não foram omitidas, porém, as referências devidas aos grandes temas da pauta bilateral, como, por exemplo, a compra de gás natural boliviano e a integração física entre os dois países.

O tema da emergência do poder autóctone no cenário boliviano, pela sua dimensão política e conteúdo ideológico, naturalmente repercute em várias esferas da vida nacional, projetando-se no âmbito das relações da Bolívia com alguns países. Consideradas a diversidade da pauta bilateral, a magnitude dos interesses comuns e, dado particularmente eloquente, a importância do Brasil para a Bolívia, é implausível que novos desenhos da política interna boliviana deixem de gerar consequências para o Brasil. Nesse sentido, o trabalho, mesmo em presença das limitações de foco e tratamento do tema acima assinaladas, almeja contribuir para a formulação da nossa política para a Bolívia,

transcendendo, assim, sua primeira e mais imediata dimensão de estudo de tema de sociologia política do país vizinho.

O primeiro capítulo contém quadro sintético das civilizações pré-colombianas que floresceram no território boliviano, com destaque para a civilização de Tihuanaco, os subseqüentes reinos aimará e o Império Inca. A razão de ser desse primeiro capítulo – que não se justificaria, fosse apenas apanhado de informações arqueológicas –, é fornecer visão da cosmologia dessas civilizações, na qual elementos naturais (a água, o céu e as montanhas) e os conceitos de espaço, tempo e memória ligam-se em arcabouço de crenças que se perpetuaram e hoje assumem alta ressonância simbólica e política no processo de valorização da etnia como vetor de poder. É a partir dessa cosmologia, de particular interesse para o trabalho, que hoje se reconstrói a memória mítica coletiva dos grupos autóctones e dela se nutrem certos traços desses grupos, como a sua rejeição à acumulação materialista, a sua relação espiritual com a terra, além do seu comunitarismo e da sua preferência pelo consenso como método decisório. Pode-se afirmar, sem exagero, que a valorização da etnicidade politiza tais repositórios ancestrais de mito e identidade. Nesse primeiro capítulo, é mencionada a questão conexa da historicidade das civilizações autóctones, no contexto da sua carência de linguagem escrita.

O segundo capítulo cobre o longo período compreendido desde a colonização hispânica até a Revolução de 1952. A escolha dessa referência histórica como ponte de corte do capítulo prende-se ao seu papel fundamental na redenção do índio na história nacional. Como acima assinalado, aquela ruptura ao emancipá-lo material e economicamente, criou condições para a sua afirmação como etnia, abrindo as portas para etapa ontologicamente distinta de sua evolução política.

O capítulo seguinte abrange o período compreendido desde a Revolução até o presente, com ênfase na Lei de Participação

Popular e nas últimos ciclos de eleições municipais (1995 e 1999), como precursores das momentosas mudanças no panorama político introduzidas pelas eleições gerais de 2002. É examinada, brevemente, a presença do pensamento pós-moderno no discurso político autóctone boliviano. Sem outra pretensão além de discernir alguns contornos gerais, pretende-se mostrar como o discurso indígena boliviano insere-se em correntes pós-modernas, nas quais práticas políticas claramente ideologizadas e elaboradas a partir de noções de classe, como o socialismo, dão lugar às chamadas “políticas de identidade”. Um instrumento pós-moderno de concreta influência na Bolívia foi a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que, subscrita pelo país em 1991, serviu como catalizador de transformações políticas importantes, no início dos anos noventa.

O quarto capítulo alinha outros elementos para a compreensão da realidade boliviana atual. Um deles, sem dúvida, é presença da coca na vida política da Bolívia, em suas diversas manifestações: seja no valor tradicional da planta como símbolo de afirmação étnica, seja na sua vinculação com a produção de cocaína. Como se vê no texto, a prática da erradicação da chamada coca excedente, política ditada pelos EUA, coloca o Governo boliviano em crônica dinâmica de oposição frente aos setores envolvidos com as plantações de coca, com efeitos de tensão política que transcendem o trópico úmido do Departamento de Cochabamba (região de cultivo ilegal) e realimentam-se em nível nacional. O crescimento político do MAS e o do seu líder Evo Morales encontram-se diretamente vinculados a essa dinâmica de enfrentamento. Além de seus efeitos no âmbito interno, o tema domina boa parte da agenda de política externa da Bolívia. Com os EUA, a preponderância do tema sobre as outras questões da agenda bilateral é de tal ordem, que não se exagera ao falar de “cocalização” dos vínculos com Washington.

Nada representa melhor a crise política e econômica que o esgotamento do atual ciclo político boliviano, baseado em coligações dos partidos majoritários, e, igualmente, a exaustão do modelo econômico adotado pelos sucessivos Governos, a partir de 1985. Desprovida de utopia mobilizadora das energias nacionais, como foi a Revolução de 1952, a Bolívia de hoje não dispõe de consenso interno sobre a direção a seguir, como teve a partir das reformas econômicas implantadas por Paz Estenssoro, em meados da década de oitenta. O único consenso atual, se houver, é negativo: a quase-unanimidade de pontos-de-vista sobre a inviabilidade de continuação do caminho neoliberal trilhado nos últimos dezoito anos.

Na medida do possível, o trabalho foi elaborado mediante consulta a fontes primárias (declarações, pronunciamentos e discursos) dos principais líderes políticos indígenas bolivianos, veiculados pelos principais órgãos da imprensa boliviana e estrangeira. Outras fontes primárias utilizadas foram entrevistas do autor com jornalistas, cientistas políticos e consultores bolivianos associados ao temas tratados. Foram de grande valia conversas mantidas com o Bispo de El Alto, Dom Jesus Juarez, e com importante dirigente empresarial do departamento de Santa Cruz. Constituíram importantes fontes secundárias documentos de organizações internacionais associadas a questões indígenas. Por sua vez, documentos governamentais brasileiros, como, por exemplo, os expedientes enviados pela Embaixada em La Paz à Secretaria de Estado, revelaram-se indispensáveis. Igualmente, ensaios e artigos de sociólogos e pesquisadores bolivianos e estrangeiros sobre o mesmo tema muito contribuíram, como fontes secundárias relevantes, para a elaboração das idéias expostas no texto. É digna de nota a qualidade analítica do material elaborado pelos próprios bolivianos sobre o tema e os principais subtemas do trabalho. Textos de vários autores, alguns clássicos, foram

consultados como bibliografia de referência para a definição de conceitos essenciais (etnicidade, ideologia, multiculturalismo e outros), assim como para a delimitação de arcabouço teórico do assunto. A apresentação da cosmologia das civilizações andinas pré-colombianas, no primeiro capítulo, e as referências históricas subsequêntes beneficiam-se, igualmente, por ampla série de trabalhos de autores bolivianos e estrangeiros, entre os quais se destaca a importante contribuição de Teresa e Carlos Mesa Gisbert (atual Presidente da Bolívia), consubstanciada na obra “Historia de Bolivia”.



CAPÍTULO I

O FIM DO TAHUANTINSUYU





O FIM DO TAHUANTINSUYU

Carlos Gisbert Mesa, na sua abrangente “Historia de Bolivia”, assinala a ironia de que o primeiro encontro entre europeus e o Império Inca tenha constituído precisamente o aprisionamento do Imperador Atahualpa¹, evento que marcou o início do célere processo de subjugação à ordem hispânica do mundo que os incas conheciam por *Tahuantinsuyu*, ou o Império das Quatro Regiões². Em um só dia, 16 de novembro de 1532, Francisco Pizarro, à frente de pequeno contingente armado, na localidade de Cajamarca, atual Peru, após breve e decisivo combate, impôs revés terminante ao mando inca, abrindo as portas para a conquista de uma segunda civilização americana pela Coroa espanhola. Já se tendo assenhoreado do Império Azteca em 1521 – após mais de dois anos de campanha militar e política conduzida por Hernán Cortés – e tendo iniciado, sob a liderança de Francisco de Montejo, o processo que culminaria em 1535 com a conquista de Chichen- Itza, Capital da península de Yucatán e da civilização maia pós-clássica, o reino espanhol, com a vitória de Cajamarca, absorveria em breve civilização pan-andina que se estendia, em termos geográfico-políticos atuais, do sul da Colômbia ao norte da Argentina e do Chile.

¹ Mesa Gisbert, Carlos; Gisbert, Teresa e Mesa F., José. *Historia de Bolivia*. La Paz, Editorial Gisbert, 2001; pgs 103,104,105 e 106.

² O termo quéchua *suyu* significa parte ou quarta parte. A Capital do Império Inca, Cuzco, e por extensão, o Império como todo, foi dividido, para fins administrativos e rituais, em quatro *suyus*. Demarcadas a partir da direção noroeste tomada de Cuzco, em sentido horário, as quatro partes eram: *Chinchaysuyu*, *Antisuyu*, *Collasuyu* e *Cuntisuyu*.

Muitos historiadores têm-se detido na comparação dos árduos e sangrentos embates que custou a conquista do Império Azteca, marcada pela destruição de sua capital Tenochtitlan, com a rápida derrocada do Império Inca após a captura de Atahualpa³. Alguns enxergam no êxito espetacular de Pizarro⁴ certo aprendizado de lições oriundas das campanhas de Cortés contra os aztecas, hipótese reforçada pelos laços de parentesco entre os dois aventureiros – eram primos distantes – e pelo fato de se terem encontrado em 1528 em Sevilha, ocasião, aliás, em que Pizarro, acabando de lograr o beneplácito do Rei Carlos V para a conquista de novos territórios na América do Sul, terá ouvido do parente relato pessoal da conquista do México. Parece haver pouca dúvida de que a experiência de Cortés com Montezuma terá convencido Pizarro da importância político-estratégica de capturar o chefe máximo dos povos que intentasse conquistar, os quais, possivelmente organizados em sociedades de características teocráticas, como os aztecas, seriam prontamente desmobilizados diante da tragédia inaudita que seria o cativeiro de seus líderes. Mais que sua mera morte, o encarceramento de chefes vistos como interlocutores dos deuses e mediadores entre o divino e o humano desmitificaria sua onipotência e teria o efeito de desmoralizar populações que viviam sob o signo de superstições e agouros. A acefalia *de facto* assim produzida, conjuntamente com a distinta superioridade tecnológico-militar de que desfrutavam os conquistadores, induziria submissão temerosa das populações indígenas aos invasores, neutralizando assim desproporção numérica claramente ameaçadora ao propósito hispânico de subjugar rapidamente as populações nativas. O enredo do drama de Cajamarca seguiu à risca o texto assim imaginado. A captura

³ Vide Bonilla, Heraclio. “Civilizações Pré-Colombianas”. In: *Um Estudo Crítico da História*, Hélio Jaguaribe, São Paulo, Paz e Terra, 2001. Vol II, pgs 317-366.

⁴ Mesa Gisbert *op.cit.*, pgs 102 e 103.

concebivelmente premeditada de Atahualpa, consumada pelo próprio Pizarro segundo as crônicas da época, teve não apenas o pronto efeito de pôr termo ao combate mas também o de suprimir, por algum tempo, a resistência armada aos espanhóis.

Além das lições táticas derivadas da experiência de Cortés na América setentrional, terá também contribuído para o desmoronamento repentino da ordem inca a instabilidade profunda vivida pelo Império na época da chegada de Pizarro. O eixo dessa situação, iniciada em 1525 com a morte do Imperador Huayna Capac, foi a disputa sucessória entre seus filhos Atahualpa e Huascar, que degenerou em guerra civil sem precedentes e, *grosso modo*, cindiu o Império em torno dos dois pretendentes ao trono, instalados, respectivamente, em Quito e Cuzco. À disputa entre os dois meio-irmãos somou-se crise econômica e política, causada pelo ônus crescente da manutenção das castas político-religiosas (ligadas à linha dinástica do Império e conhecidas como *panakas*) e pelas tensões decorrentes da repulsa generalizada aos elevados tributos, impostos a diversos grupos étnicos incorporados ao *Tahuantinsuyu*. Ao chegar ao atual território do Peru, no início de 1532, pouco após vitórias militares expressivas de Atahualpa contra as facções ligadas a Huascar, Pizarro encontrou o Império debilitado por guerra fratricida e estruturalmente enfraquecido pelo recrudescimento dos ímpetus de secessão de vários grupos étnicos não inteiramente assimilados ao mundo inca.

A História registra que Atahualpa tentou comprar a sua liberdade pagando aos espanhóis régio resgate em ouro e prata. Em vão. Após meses de cativeiro, foi executado em agosto de 1533, acusado de traição e idolatria. Para escapar à fogueira, destino dos réus hereges e pagãos, converteu-se ao catolicismo e, em gesto marcado de simbolismo psicológico, adotou no batismo que antecedeu sua execução, por garrote, o nome do seu captor, Francisco⁵. De certa maneira, as circunstâncias de sua morte

⁵ Relatado por Mesa Gisbert, *op.cit.*, pg 107.

prefiguram metaforicamente o destino do mundo andino sob o domínio espanhol. Incorporado ao universo colonial da Espanha de Carlos V, o andino submeteu-se ao hispânico; teve seu universo cultural redefinido em cânones castelhanos e cristãos; sobre sua cosmogonia mítica sobrepuseram-se a Cruz, a Virgem Maria e a iconografia e o misticismo do catolicismo ibérico. Transmutado, porém, o andino persistiu. A grandeza do *Tahuantinsuyu* e do mundo pré-incaico permanece na memória coletiva da população indígena conquistada. Também Atahualpa perdura, milenaristamente reconfigurado, gênese de certo sebastianismo andino de que se nutrem simbolicamente até hoje algumas correntes políticas autóctones, como por exemplo o Movimento Indígena Pachacuti (MIP). Na sua dimensão como o protagonista do *Inkarri*, o mito messiânico de retorno do Inca, fonte de linhagem de construções milenaristas no mundo andino, como se verá adiante, o Atahualpa imolado é imortal.

Ecoando ainda hoje em países como Bolívia, Peru e Equador, estudada por tantos antropólogos e etnólogos, essa memória coletiva que sobrevive no mundo andino faculta às populações autóctones certo nível de familiaridade subconsciente⁶ com o passado pré-hispânico, não deixando de exercer a função de consciência histórica, que resgata o passado e insere-o no presente. Comparando as civilizações americanas pré-hispânicas, alguns autores deploram o que foi o triste destino dos aztecas e dos seus últimos Imperadores, Montezuma e Cuauhtémoc, cuja memória entre seus súditos se perdeu no golpe furioso que foi a destruição de Tenochtitlan, cataclismo sem paralelo na cronologia

⁶ O uso do termo, freqüente na psicologia popular, requer cautela. Apesar de muito utilizado como sinônimo geral de “inconsciente”, não é equivalente ao “inconsciente” da tradição freudiana, pois embaça as distinções entre inconsciente e pré-consciente. Salvo muita complacência semântica, tampouco pode ser associado às categorias da psicologia jungiana. Esse termo deve ser aqui entendido, em sentido genérico, como conjunto de processos e tendências latentes nos indivíduos ou em grupos sociais, capazes de influenciar sua conduta, podendo com facilidade aflorar à consciência.

do Império Inca⁷. Desses derradeiros monarcas e do mundo azteca restaria apenas o passado morto e silencioso do registro histórico e dos monumentos arqueológicos e não esse passado redivivo que no universo andino emerge como repertório de conteúdos simbólicos para a ação política atual. Derrotado em Cajamarca, o mundo andino não perde sua memória; procurou, ao contrário, nutri-la, cultivá-la e, assim, mesmo conquistado, não esqueceu a si mesmo: soube evitar a amnésia coletiva, destino de outras civilizações subjugadas, historicamente mais melancólico e brutal que a submissão forçada à ordem hispânica que sucedeu a 1532⁸.

Primórdios das Civilizações Andinas

AS RAÍZES ASIÁTICAS

Não obstante sua breve duração – não contava senão cerca de dois séculos no momento da conquista espanhola –, são tradicionais e abundantes as referências acadêmicas ao Império Inca como civilização, por ter sido capaz de impor certo grau de homogeneidade política, social e cultural ao vasto território que ocupou e, sobretudo, ter gerado cultura própria com instituições, práticas e valores conducentes ao pleno exercício de índole estatal expansiva. Ademais, no sentido de que seu desenvolvimento

⁷ Vide Bonilla, Heraclio. *op.cit.*, pg 364.

⁸ O exemplo clássico de auto-esquecimento coletivo na história é aquele proporcionado pelos etruscos, cuja civilização urbana conheceu seu ápice no século sexto antes de nossa Era, na atual região compreendida pela Toscana, e constituiu precursor de Roma na península itálica. Absorvida pelos romanos, a sociedade etrusca perdeu completamente sua identidade, aparentemente no decurso de poucas gerações, a ponto de sua língua escrita já não ser mais inteligível durante o primeiro período da República romana (os textos etruscos até hoje desafiam os esforços especializados de decifração.) Segundo as especulações de vários estudiosos, a memória coletiva etrusca teria estado tão estreitamente vinculada à sua aristocracia, que, quando esta deixou de existir, assimilada por Roma, também sua língua caiu em desuso e se perdeu. Sem seu patrimônio lingüístico, os etruscos perderam a consciência de seu passado, isto é, de si próprios.

exprimiui, em certa medida, apropriação e transformação de formas preexistentes de organização política e social, ou seja, representou síntese orgânica da herança cultural e social de seus predecessores, o Império Inca, como o Azteca e o Maia, constitui exemplo de civilização dita tardia. À luz da sua especificidade cultural, tanto as civilizações da Mesoamérica como a inca dificilmente podem ser estudadas de maneira estanque, sendo necessariamente arbitrárias, se não aistóricas, qualquer tentativa de compreendê-las separadamente das culturas que as antecederam.

Naturalmente, foge ao objetivo e às fronteiras disciplinares do presente estudo expor quadro abrangente das culturas formativas da civilização inca. Dessa maneira, dados o escopo e as limitações do trabalho, a visão apresentada do mundo andino pré-incaico, sintética e *ipso facto* arbitrária, restringir-se-á propositadamente às culturas normalmente associadas ao universo da arqueologia boliviana, com destaque para a primeira civilização pan-andina que foi *Tiahuanaco*. Compreender tais culturas de maneira sistemática, inseridas em *continuum* temporal e geográfico, requer, por sua vez, um olhar mais longínquo no passado, digamos a cerca de 30 mil A.C., quando, segundo a maior parte dos arqueologistas, os primeiros grupos humanos, provenientes da Mongólia e da Sibéria, teriam cruzado o estreito de Bhering, estabelecendo-se no continente americano, povoado, assim, a partir do território do atual Alasca, ao longo do eixo norte-sul, percorrido e ocupado no decurso de milênios pelos descendentes de tribos nômades paleomongólicas.

Vale ressaltar, como parêntese, que essa noção de parentesco ancestral entre a Ásia e a América, há muito extravasada do âmbito especializado da arqueologia e da etnografia e estabelecida no campo das verdades vulgarizadas – é consensual, desde o início do século passado, o entendimento de que a Ásia setentrional constitui o berço do homem americano –, foi assimilada, não sem

algun paradoxo formal, por correntes do discurso político autóctone na América do Sul (*vide*, por exemplo, os escritos do ativista aimará Waskar Chachaki⁹). Em tais modalidades de discurso nacionalista, a conexão com a Ásia pré-histórica, reafirmada no contexto de exercício de construção de identidade pré-hispânica, reveste-se de elevada relevância simbólica, pois identificaria nada menos que o princípio da “história” dos americanos na América, configurando assim certa genealogia do andino, associando-o a civilizações asiáticas clássicas, como a chinesa. Mediante tal nexu asiático, as culturas andinas dotam-se de instrumento para elaboração de “uma arquitetura do tempo”,¹⁰ isto é, apropriam-se de passado concreto ou, mais propriamente, acréscimo de passado, que lhes outorga venerável longevidade e facultam-lhes a possibilidade de construção de “biografia” ancorada em ascendência determinada. Dessa perspectiva derivam ganhos político-simbólicos importantes no contexto corrente de valorização das etnias ameríndias. Tal identificação, por assim dizer, do proto-americano como paleoasiático não deixa de contribuir, por sua vez, para esvaziar os mitos de criação andinos

⁹ Em texto de 2000 intitulado “Globalismo Democrático y El Futuro del Pueblo Aymara”, Chachaki afirma que “*esfuerzos importantes deben trabajarse para acercar China a los Amerindios, particularmente el pueblo Aymara de Sud-América. Existe especial necesidad de estudiar nuestras raíces históricas comunes, y que entre factores puede estar ligado al imperio mongol. Estos estudios deben mostrar las conexiones de los Amerindios con la antigua China en los campos lingüísticos, heredad racial y cultural*” (Cf. pg 7.) Em outra passagem, o autor evoca as semelhanças sócio culturais entre a nação aimará e o Tibete, bem como a relevância para o contexto aimará atual de vários experimentos asiáticos de autonomia regional, como o dos povos Uyghurs na região de Xinjiang na China.

¹⁰ O conceito de arquitetura do tempo foi formulado por J. P. Vernant e associa-se ao papel do mito na Grécia antiga e à passagem do mito à história (*Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de Psychologie historique*, Maspéro, Paris 1965, pgs 73-74). Segundo Vernant, o mito como categoria atemporal impossibilita a História: “*La divinisation mythique de la mémoire empêche tout effort d’exploration du passé et la construction d’une architecture du temps*”. (J.P. Vernant *op.cit.* apud. Jacques Le Goff, *Histoire et Mémoire*, pg 126).

do seu conteúdo de narrativas de história sagrada. Essa articulação arqueológica com a Ásia decerto não apaga tais mitos de criação, mas concorre para o processo de transformação, iniciado com a conquista espanhola, mediante o qual perdem aos poucos seu caráter de etiologia sacra e, de certo modo, secularizam-se, passando a já não prover mapa mítico do começo dos tempos mas, isto sim, a integrar tradição cultural. Por arcaica que seja, e quem sabe em virtude precisamente dessa antiguidade, tal tradição constitui filão de símbolos e metáforas, fonte prodigiosa de representações nacionalistas.

Segundo a cronologia arqueológica comumente aceita, não é senão ao fim do Pleistoceno, por volta de 13.000 A.C. a 12.000 A.C., que os primeiros grupos de caçadores nômades, descendentes longínquos da emigração asiática, detentores de culturas incipientes (pré-agrícolas e pré-cerâmicas), teriam chegado aos contrafortes dos Andes, a alguns vales andinos e à atual região do Chaco. Tais culturas paleolíticas e mesolíticas, que deixaram sítios arqueológicos no norte da Argentina e do Chile, como Mesa Verde, estão representadas na Bolívia pelo sítio de Nuapua, no Chaco boliviano, manifestação do período conhecido na arqueologia andina como Pré-Cerâmico Paleoíndio (9000 A.C.-6000 A.C.). À região do Altiplano propriamente dita, berço das civilizações andinas, os primeiros grupos humanos teriam chegado mais tarde, no período seguinte, designado como Pré-Cerâmico Antigo (6000 A.C. - 2500 A.C.). Aos sítios desse período, Viscachani e Clemente na região do entorno do lago Titicaca, corresponde o início da ocupação humana do Altiplano por grupos de caçadores armados de artefatos líticos. O período subsequente, denominado Arcaico, entre os anos 2500 A.C. e 1500 A.C., caracteriza-se por alterações substantivas na relação do homem andino com seu *habitat*: termina a idade lítica propriamente dita e tem início o desenvolvimento da agricultura e da cerâmica, assim como a domesticação dos

camelídeos andinos (lhamas, guanacos e vicunhas) e a confecção de tecidos, atividades que indicam o fim do nomadismo e o surgimento das primeiras aldeias na região altiplânica. Tal padrão de ocupação territorial empresta o nome ao período seguinte, intitulado Aldeão ou Formativo, no qual se encontram as raízes das chamadas altas culturas andinas, a civilização de *Tiahuanaco* e o Império Inca.

Estendendo-se de 1500 A.C. a 200 D.C. aproximadamente, o período Aldeão distingue-se pelo domínio de técnicas de metalurgia e pela utilização progressiva de artefatos de cobre por parte de suas principais culturas, Chiripa, Pucara e Wankarani, radicadas em área que se prolonga do Peru meridional, ao longo da margem leste do lago Titicaca, até o sul do lago Poopó, no atual departamento boliviano de Oruro, ao longo de arco de mais de seiscentos quilômetros. A essas três culturas correspondem as primeiras aglomerações estáveis documentadas nos Andes, a um só tempo reflexos da realidade agrária e pastoril que passa a prevalecer no mundo andino e arautos da dimensão urbana que caracterizará *Tiahuanaco* e, posteriormente, o Império Inca.

A SOCIEDADE CHIRIPA

Originando-se em aproximadamente 1400 A.C. e perdurando até os primeiros anos de nossa era, Chiripa, a mais antiga das culturas aldeãs, constitui-se por grupos que cedo encontraram na pesca e na lavoura irrigada fatores determinantes para seu estabelecimento como população sedentária. Exemplo precoce de sociedade caracterizada por autoridade institucionalizada e organização sócio-econômica coesa, assentada em divisões de classe, Chiripa, além de ostentar produção artístico-religiosa pioneira, na forma de escultura e pintura em cerâmica, destacou-se pelo desenvolvimento de arquitetura que originou os primeiros

monumentos de pedra dos Andes, precursores distantes da imponência de *Tiahuanaco*. O arqueólogo e antropólogo Allan Kolata, estudioso das culturas pré-incaicas na Bolívia, especula que tais monumentos – interpretados como primeira manifestação material coletiva de religiosidade nos Andes – indicariam nascente autopercepção das populações chiripas como formadoras de tradição, centrada precisamente em crenças religiosas partilhadas¹¹. As edificações deixadas pelos chiripas na bacia do Titicaca representariam, nessa concepção, vetor de proselitismo estatal e não apenas expressão social de devoção religiosa.

A CULTURA PUCARA

Outra cultura de índole lacustre, igualmente vinculada material e espiritualmente ao Titicaca, terá sido Pucara, estabelecida a partir de 400 A.C., na fase tardia do período Aldeão, no norte e nordeste do Lago, em territórios que hoje constituem o sul do Peru e o noroeste da Bolívia. Técnica e artisticamente mais sofisticada que Chiripa, da qual em parte descende, a cultura pucara, sobretudo no seu apogeu, no período 200 A.C. – 200 D.C., evidencia não apenas padrão de organização social complexo mas também caráter acentuadamente urbano e arquitetura grandiosa. (seriam as edificações pucaras, mais que os monumentos chiripas, que prenunciam a grandeza de *Tiahuanaco*, cerca de três séculos depois.) Marcada pela especialização e estratificação, a organização social e política pucara possibilita, pela primeira vez no mundo andino, a mobilização intensiva de mão-de-obra, indispensável à edificação de cidades e à construção de monumentos. Tal capacidade de arregimentar e dirigir mão-de-obra preludiaria a instituição inca da *Mita*, a corvéia periódica imposta sob sistema

¹¹ Cf. Kolata, Alan L., *Tiwanaku, Portrait of an Andean Civilization*, Cambridge University Press, 1993; pgs 59-81.

de rodízio às comunidades imperiais (geralmente com a finalidade de construção e manutenção da estrutura física do Império). Sobrevivendo ao fim da ordem inca, redefinida em termos mais amplos e coercitivos, passaria a ser a *Mita* um dos principais mecanismos de provisão de mão-de-obra indígena no contexto colonial. Vale ressaltar, a propósito das prováveis origens pucaras da *Mita*, que a consecutiva apropriação – pelos incas e posteriormente pelos espanhóis – de instituição cuja origem remontaria a mais de mil anos testemunha, além da manifesta durabilidade de certas práticas andinas, o êxito com que sucessivas culturas serviram-se de estruturas e praxes ancestrais, remoldando-as aos seus respectivos projetos políticos e econômicos.

A CULTURA WANKARANI

A cultura wankarani, por sua vez, diferentemente das demais do período formativo, não se estabeleceu na órbita do lago Titicaca e sim mais ao sul, nos atuais departamentos bolivianos de Oruro e de Potosi, em regiões típicas de estepe andina (*puna*), por volta de 1200 A.C. O clima de tundra ou de estepe aí prevalecente – caracterizado por invernos muito frios – e a escassez de vegetação típica da região combinam-se em geografia inclemente, que se distingue daquelas zonas temperadas e mais amistosas do entorno do Titicaca e representa fator determinante na morfologia da sociedade wankarani. Organizada em numerosos vilarejos – foram catalogados e estudados dezessete núcleos de povoação bem definidos, sustentados pela agricultura de subsistência típica do Altiplano e pela atividade pastoril –, Wankarani, cultura aldeã na precisa acepção desse termo, não conheceu, nos seus estimados catorze séculos de existência, o desenvolvimento urbano no patamar das duas outras culturas do período. Experimentou, isto sim a expansão territorial que prefigura a difusão do Império Inca,

mais de dois mil anos depois: é bem documentada a implantação de grupos wankaranis no vales de Cochabamba e, consistentes os indícios de sua presença na costa do Pacífico, no norte do Chile.

Na sua diversidade geográfica, Wankarani situa-se como precursora do que viria a ser reconhecido como o paradigma da articulação econômica e social das culturas andinas subseqüentes, ou seja, o controle simultâneo de um máximo de nichos ecológicos, ditos “verticais”, em alusão à topografia andina. Conjunto de cordilheiras e cadeias montanhosas secundárias, abarcando planaltos e vales, terraços e ravinas, os Andes – com efeito, região vertical – mostram-se, como sistema montanhoso tropical, profusos em climas e microclimas diversos, determinados majoritariamente pela altitude, os quais permitem culturas agrícolas distintas dentro de um espaço geográfico relativamente restrito. Os sucessivos povos andinos, em tradição que se inicia presumivelmente nos tempos wankaranis, passaram a explorar tais vantagens, formando comunidades para a produção ou extração de produtos de consumo indispensável (*e.g.* frutas, cereais, tubérculos, carne seca), em diferentes zonas, freqüentemente não-contíguas, cuja interligação era assegurada por caravanas de lhamas (outra tradição altioplânica de presumível origem wankarani).

Na qualidade de precursora da estratégia de exploração de recursos em múltiplas zonas ecológicas, Wankarani associa-se também aos primórdios de instituição consensualmente vista como a base da civilização andina desde as culturas formativas até o período inca, do qual provém o nome, *ayllu*, pelo qual é conhecida até hoje. Comunidade camponesa ligada por laços de parentesco – o vocábulo quéchua denota o conceito de família ou linhagem –, o *ayllu*, classicamente sistema endogâmico fechado, caracterizado por relações de reciprocidade entre seus membros, consistia em unidades familiares dedicadas à agricultura, extrativismo ou pastoreio, em contexto social que facultava o acesso coletivo à

terra. Sua base física pode extrapolar a contigüidade territorial, sendo o *ayllu* arquetípico, em associação ao conceito de nichos econômicos verticais, um conjunto geograficamente descontínuo de glebas com vocação produtiva própria e diferenciada. Embora o conhecimento atual acerca das modalidades de articulação entre os vários vilarejos wankarani e sobre sua organização política seja de natureza especulativa, predominam interpretações que os situam como coligação regional de *ayllus* articulados horizontalmente, sem subordinação a hierarquias políticas ou religiosas de cunho supra-regional ou nacional.

Para o influente antropólogo John Murra¹², cujos escritos são marco nos estudos andinos atuais, na instituição política do *ayllu* e no correlato modelo produtivo materializado pelo “arquipélago vertical” situam-se as raízes da concepção andina da auto-suficiência comunitária que, cabe notar, ainda hoje reverbera como referência simbólica e ideológica.¹³ Transparece nas formulações de Murra, e fica implícita nas análises de muitos andinistas que influenciou, a noção de ser esse etos de auto-suficiência quase imposição da realidade geográfica difícil e diversificada, como que determinismo do meio natural. O corolário

¹² Os conceitos de verticalidade e da integração do *ayllu* na economia andina foram expostos pela primeira vez na tese de doutorado de Murra, *The Economic Organization of the Inca State*, apresentada na Universidade de Chicago em 1956. Por sua vez, o conceito de “estrutura “vertical” na organização econômica andina já havia sido salientado pelo geógrafo alemão Carl Troll em seu trabalho *Geoecology of the Mountainous Regions of the Tropical Americas*.

¹³ A propósito, vale consultar os textos de entrevistas concedidas por Felipe Quispe Huanca, líder de uma das agremiações indígenas mais radicais na Bolívia, o Movimento Indígena Pachacuti. (MIP). Para Quispe, os valores comunitários andinos, dos quais o *ayllu* é símbolo eloquente, inserem-se em concepção geral de auto-suficiência (que, reconhece, já não possuiria valor absoluto). Para o *Mallku*, alcunha pela qual é conhecido, a expansão do sistema de *ayllus* na Bolívia andina atual não seria incompatível com o desenvolvimento econômico regional. O político aimará enxerga, porém, inconciliabilidade entre os *ayllus* como sistema econômico e o capitalismo, entendido no sentido de competição entre atores empresariais e de “dinâmica de acumulação de capital” (entrevista concedida a Natália Vinelli para a revista peruana “Resumen”, em julho de 2003.)

dessa visão é duplo, ambíguo na verdade: se, por um lado, empresta ao modelo de economia política embutido no binômio “*ayllu*-verticalidade” força e integridade consideráveis, como certo sentido monolítico de determinismo geográfico e social, por outro lado tende a subtrair da evolução humana nos Andes seu sentido de intencionalidade e positividade. Com efeito, se as transformações sociais e econômicas que operam no seu meio físico forem como que pré-ordenadas por esse mesmo meio físico, as culturas andinas perderiam o que lhes seria a incipiente dimensão histórica. Wankarani criou o *ayllu* ou materializou um *ayllu* funcionalmente pré-ordenado, mas “extra-histórico” ?

Muito mais que indagação acadêmica ou dicotomia forçada, a questão insere-se em debate mais amplo sobre a influência, inegável aliás, do meio físico na história da Bolívia,¹⁴ exercício atual e relevante (e, claro, além dos propósitos do presente texto). Quanto ao *ayllu*, importa assinalar que hoje continua a ressoar forte, imbuído de simbolismo nacionalista, representação de ideal de reciprocidade e solidariedade (e, a esse título, foco natural de empatia popular nestes tempos de refluxo neoliberal), exercendo no imaginário político fascínio pelo qual responde, em larga medida, a percebida dignidade ancestral que lhe confere a longa existência. Mais que dignidade, valeria assinalar: tendo sobrevivido ao fim do Império Inca e subsistido até os dias de hoje, embora socialmente modificado e projetado sobre base territorial mais exígua, o sistema de *ayllus*, contando mais de três mil anos, desde suas presumíveis origens wankaranis, cerca-se de aura mítica de quase perenidade.

Wankarani é lembrada ainda por outra herança que igualmente projetaria no presente um pouco de sua luz distante:

¹⁴ O emprego muito difundido de categorias geográficas para contextualizar realidades sócio-econômicas e políticas na Bolívia, como por exemplo a tradicional dicotomia Altiplano-Oriente, serve como índice da atualidade desse tipo de reflexão.

sua condição de presumido berço da língua aimará, falada hoje por cerca de dois milhões de pessoas.¹⁵ Segundo conjecturas fundamentadas em estudos de distribuição de linguagens no Altiplano no século XVI, a cultura wankarani estaria associada ao grupo linguístico proto-aimará conhecido por *Jaqui*. Possuiria conexão linguística com *Tiahuanaco*, a primeira civilização pan-andina, cujo auge, por volta do ano oitocentos de nossa Era, correspondeu à consolidação de modalidades do proto-aimará como línguas francas na bacia do Titicaca. Tais línguas estenderam-se plausivelmente por vasta região andina, compreendida entre o lago Titicaca e a atual fronteira boliviano-chilena.

A Civilização de Tiahuanaco

No mundo andino fracionado em culturas distintas, somatório de projeções territoriais correspondentes a segmentos humanos diversos, a importância de *Tiahuanaco* reside precisamente no fato de ter sido a primeira entidade a congregar sob a mesma ordem político-administrativa grupos e etnias que até então haviam conhecido desenvolvimento autônomo. O legado de *Tiahuanaco*, precursor da multietnicidade que caracterizaria o Império Inca, consistiu em sua capacidade de aglutinar grupos distintos em relações econômicas e políticas estáveis e de elaborar síntese cultural e religiosa partilhada. Se se pode falar de conteúdo histórico, ou mais apropriadamente, de sentido histórico da evolução de *Tiahuanaco*, trata-se indubitavelmente da índole unificadora que prefigura o caráter posterior da civilização inca.

Coexistente nos seus primórdios com as culturas wankarani, chiripa e, posteriormente, com pucara, *Tiahuanaco* exibe origens despretenciosas, na forma de povoamentos modestos no entorno

15 Cf. Albó, Xavier; *Pueblos indios en la Política*, CIPCA, Cuadernos de Investigación 55; La Paz, 2002, pg 108.

do sítio de *Tiahuanaco* propriamente dito – localizado na costa sul do Titicaca, a cerca de oitenta quilômetros de La Paz –, durante o que seria sua etapa formativa, compreendida aproximadamente entre 1000 A.C. e 200 A.C.. Segundo os estudiosos do período, em visão consensual mas, vale assinalar, não isenta de conteúdo especulativo, os núcleos humanos situados ao redor do lago Titicaca teriam atingido ao fim dessa fase “massa crítica”, caracterizada por crescente complexidade social, diversidade de atividades econômicas, multiplicidade de divisões de trabalho e regionalidade no padrão de intercâmbio de gêneros e produtos, cujo corolário conjunto foi grande potencialidade represada de desenvolvimento, na forma de disponibilidade de mão-de-obra e de recursos materiais, principalmente excedentes agrícolas. O aparecimento, no segundo século A.C., da cidade de *Tiahuanaco* propriamente dita, à qual os arqueólogos se referem como proto-metrópole andina, deriva da utilização integrada desses recursos, capazes de suprir as necessidades materiais de sociedade estratificada e, algo aparentemente novo no contexto andino, sustentar aristocracia político-religiosa.

No plano tecnológico, a genialidade da civilização de *Tiahuanaco* reside na sofisticação dos seus sistemas de agricultura irrigada os quais, baseados em princípios da termodinâmica empiricamente assimilados, permitiram resolver o problema da estabilização e ampliação das colheitas no clima adverso do Altiplano. O sistema terá contribuído para que *Tiahuanaco* acumulasse excedentes agrícolas em escala inédita no contexto andino e pudesse liberar setores amplos de sua população dos labores da produção alimentar. É essa revolução agrícola que propicia a formação de Estado, que rapidamente transcende os limites da cidade propriamente dita. A partir desse momento, *Tiahuanaco* experimenta desenvolvimento que se realimenta, em processo que conduz à sua acelerada expansão territorial.

A partir de seu núcleo original, *Tiahuanaco* assimilou outras povoações no entorno do Lago, como Lukurmata, Ojje e Konko Wankane. No século oitavo de nossa Era, parte da região setentrional do Chile (atualmente San Pedro de Atacama) e a costa do Pacífico, bem como os vales de Cochabamba, já se encontram sob a influência ou o domínio de *Tiahuanaco*. Ao norte, mais ou menos no mesmo período, avança sobre o território do Peru de hoje: a cidade de Huari, próxima da atual Ayacucho, torna-se o foco da expansão de *Tiahuanaco* sobre as culturas da costa peruana (Moche e Nazca); ao sul, adentra o que viria a ser a porção setentrional da Argentina. Entre os anos 700 D.C. e 900 D.C. , *Tiahuanaco* estabelece-se como vasta entidade pan-andina, reorientando hegemonicamente padrões locais ou regionais de desenvolvimento e criando, ao longo de suas grandes linhas expansionistas, homogeneidade cultural, religiosa e econômica que o mundo andino somente iria reviver durante o Império Inca. É a era da *Pax Tiahuanaco*, que porém não tardaria a findar.

O declínio de *Tiahuanaco*, principiando em cerca de 950 D.C., foi determinado por alterações climáticas profundas na região da bacia do Titicaca, iniciadas no milênio anterior e caracterizadas por declínio persistente dos níveis sazonais de precipitação. Verdadeiro supra-fenômeno natural, mais longo e intenso que as estiagens dos ciclos climáticos normais – segundo dados paleoclimatológicos, os índices pluviométricos mantiveram-se reduzidos por mais de um século, provocando rebaixamento, de vários metros, do nível do lago Titicaca –, tal seca dramática induziu contração da base agrícola regional, atrofiando-a além do patamar de sustentação de sociedade urbana e levando, finalmente, ao seu colapso e a conseqüente extinção de *Tiahuanaco*. Após cerca de setecentos anos de desenvolvimento e expansão, *Tiahuanaco* desapareceu como força política regional no centro-sul dos Andes, entre 1000 D.C. e 1100 D.C.. Que civilização dotada de base

territorial tão ampla tenha sucumbido tão rapidamente ainda hoje surpreende e desconcerta. Na verdade, a própria grandeza de *Tiahuanaco* continha o germe de sua vulnerabilidade. O êxito sustentado da agricultura altiplânica, não obstante os avanços tecnológicos de então e de agora, sempre dependeu de combinação crítica de parâmetros ambientais, o que, por si só, impunha certo grau de fragilidade à prosperidade de Estado alicerçado na agroeconomia. Exacerbada pelas próprias dimensões demográficas e territoriais de *Tiahuanaco*, essa fraqueza intrínseca revelou-se fatal e, diante de cataclisma climático de alcance hemisférico, *Tiahuanaco* tombou inerte. Restaram, imponentes, as ruínas descritas com franca admiração pelo cronista espanhol Pedro de Cieza de León em 1549. Sem língua escrita, à semelhança das culturas que a precederam, *Tiahuanaco* possui história sem nomes, sem linha dinástica conhecida, desprovida de referências cronológicas precisas: é antes construção da Arqueologia que tema da História propriamente dita. *Stricto sensu*, no conjunto da arqueologia andina, distingue-a das culturas anteriores apenas ser edificação arqueológica mais sólida, pois erigida sobre passado menos remoto.

Segundo vários estudiosos de línguas andinas citados por Alan Kolata, três línguas eram utilizadas pelos vários grupos étnicos que integravam *Tiahuanaco*: proto-aimará, puquina e uru-chipaya¹⁶. Argumentos fundamentados na distribuição espacial de topônimos e outros referenciais léxicos indicam que, em quadro caracterizado por ampla difusão do puquina e do proto-aimará, este assumiu posição preponderante, aproximadamente a partir de 900 D.C.. A língua puquina, já à época da conquista hispânica restrita à subregião do norte do lago Titicaca, atualmente parte da fronteira Bolívia-Peru, está hoje extinta; uru-chipaya, por sua vez,

¹⁶ Cabe destacar nesse contexto os estudos de A. Torero, *Linguística e história social andina*, in: *Anales Científicos*, Universidade Agraria de Lima, 1970.

é língua ainda viva, mas em inexorável declínio: as comunidades urus remanescentes (na região de Coipasa, Departamento de Oruro) sofrem processo aparentemente irreversível de “aimaraização”¹⁷. Nesse contexto, *Tiahuanaco* parece ter constituído – e esta representaria parte relevante da sua herança – etapa essencial na consolidação da língua aimará no mundo pré-incaico.

Outra contribuição de vulto é a representada pelos mitos de criação andinos arcaicos, que se originaram em *Tiahuanaco* e prefiguram os mitos incas registrados pelos cronistas espanhóis, a partir da segunda metade do século XVI. Traço comum a ambas as categorias é a atribuição de caráter sagrado ao lago Titicaca, ou à própria *Tiahuanaco*, como gênese do universo, o local venerado onde o Deus Criador conferiu existência ao Cosmos, ao Sol, à Lua, às estrelas e aos primeiros seres humanos. Tais mitos de criação, ou mais propriamente mitos cosmogônicos, apresentam outra característica comum: a criação não se dá do nada (*creatio ex nihilo*) mas, sim, resulta de ato primordial do Deus sobre terra preexistente. Do lago Titicaca e de um mundo intemporal, imerso em trevas, faz-se a luz. O Sol surge das águas e começa o tempo. Nas versões mais difundidas desses mitos, recolhidas pelos cronistas Juan de Betanzos (1551), Cristóbal de Molina (1553), Pedro Sarmiento de Gamboa (1572) e Bernabé Cobo (1599), Deus emerge das águas do Titicaca e, em *Tiahuanaco*, cria o Sol, os corpos celestiais e os homens. Várias versões dos mitos, alguns

¹⁷ A cultura uru foi extensivamente estudada pelo antropólogo Nathan Wachtel no texto clássico “The Uru Problem”, In: *Anthropological History of Andean Politics*, Cambridge University Press, 1986. Na Bolívia contemporânea, os urus, minoria inserida no contexto mais amplo do mundo aimará, são duplamente espoliados: vistos como curiosidade primitiva pelas populações urbanas, são também discriminados pelos seus parentes aimarás, não possuindo como estes últimas articulações políticas expressivas. A realidade uru tornou-se completamente marginal no mundo moderno e, como assinala A. Kolata (*Valley of the Spirits: A Journey into the Lost Realm of the Aymara*; John Wiley & Sons, 1996; pgs 86-87), os urus não têm futuro como Urus no século XXI. Testemunha-se hoje o desfecho pungente do lento drama da extinção de sua identidade cultural.

relatados em linguagem evocativa do Gênese bíblico, dão conta da destruição da primeira humanidade por dilúvio e da sua recriação na ilha do Sol, no lago Titicaca, ou na própria *Tiahuanaco*. O Deus criador dos mitos mais antigos, originário dos tempos de *Tiahuanaco*, é Tunupa; nas versões mais recentes, parte da tradição inca, Viracocha substitui Tunupa. O registro arqueológico da evolução e da interpenetração das culturas andinas – não existem na arqueologia e na tradição andinas exemplos de substituição pura e simples de culturas por outras – corrobora a noção de que a tradição mitológica inca foi o produto de longo e complexo processo de inovação, apropriação e adaptação de mitos de culturas andinas precedentes. Viracocha sub-roga-se a Tunupa e *Tiahuanaco* assim subsiste, sua tradição mitológica inserida na do mundo inca, e esta, transformada e reinterpretada, projetando-se até os nossos dias. Tais mitos não possuem apenas significado antropológico e relevância meramente acadêmica. Secularizados e “demitologizados” que estejam, não devem ser considerados irrelevantes ou alheios à atualidade, uma vez que a provêm de material e modelos para expressões não-míticas na cultura e, mais ainda, de modelos para mitos culturais¹⁸. Procedência conhecida desses mitos, *Tiahuanaco*, dessa forma, ecoa ainda agora, perdura como luz distante incidindo no presente.

Independentemente de tal herança mítica, *Tiahuanaco* foi apropriada, desde o começo do século XIX, como símbolo

¹⁸ A questão da secularização do mito, que possui várias ramificações complexas no domínio da cultura, apresenta *in limine* problema de definição: se o mito é produto de passado, dificuldades incontornáveis surgem na determinação do momento histórico do fim do mito. Por sua vez, não está superada a grande dicotomia implícita no estudo dos mitos, a saber, se o mito corresponde a dimensão duradoura da existência humana ou, ao contrário, se é apenas estágio no desenvolvimento da consciência. Os trabalhos de Mircea Eliade, particularmente *The Myth of the Eternal Return (Cosmos and History)* de 1954 influenciaram geração de proponentes do caráter perene da dimensão mitológica do homem. Os mitos culturais, tal como mencionados no texto, representam, genericamente estruturas de crenças capazes de atribuição valorativa, derivadas de mitos que se secularizaram, isto é perderam seu conteúdo sagrado.

nacionalista visível e duradouro, na versão boliviana de processo iniciado com a criação dos novos estados-nações, no contexto do fim do período colonial nos Andes. A busca de elementos de identidade latino-americana por parte das elites protagonistas do processo de independência, que as diferenciasssem o suficiente do espanhol (europeu e colonizador), traduziu-se em interesse superficial (e funcional) no único passado disponível, que chegou a ser visto, em luzes distorcidas, como contraponto histórico ao percebido despotismo espanhol. Tal exercício fez-se acompanhar frequentemente de desmesurada idealização do passado pré-hispânico, sobretudo quando este se associava a civilização ou a cultura grandiosa.

Autores como Olivia Harris¹⁹ categorizam essa busca nacionalista do passado, orientada *a priori*, como “antiquarian interest”, sentimento que na Bolívia atingiu seu ápice no final do século XIX e culminou na glorificação de *Tiahuanaco*, como civilização pré-inca puramente boliviana. As elites dirigentes das novas repúblicas americanas raramente vinculavam as populações indígenas do seu tempo ao esplendor de passados pré-hispânicos. Sem haver de ser a exceção a tal tendência, a Bolívia, isto sim, iria mais além: ali tal conexão era explicitamente negada. A esplêndida *Tiahuanaco*, como já postulava Cieza de León em 1549, não poderia ter sido construída pelos antepassados dos índios miseráveis que habitavam o Altiplano. No século XIX, uma série de viajantes europeus, auto-proclamados antropólogos e arqueólogos do seu tempo, como Francis De Castelnau e Pablo Chalon²⁰, concluíram que *Tiahuanaco* jamais poderia ter sido obra da “imbecil raça aimará”. Chalon, em rasgo etnocêntrico, infere que *Tiahuanaco*

¹⁹ Cf. Harris, Olivia, *To Make the Earth Bear Fruit; Ethnographic Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*. University of London, 2000, pgs 2 e 3.

²⁰ Os relatos de Chalon e De Castelnau são transcritos em parte por Alan Kolata, *op.cit.* 1993. Cf. pg 12.

fora criada por cultura não-identificada, provavelmente já exposta à influência civilizadora do Velho Mundo. No século XX, conclusões semelhantes recebem o endosso de novos autores, um dos mais eloqüentes dos quais terá sido Arthur Posnansky²¹, que enxerga em *Tiahuanaco* o berço de cultura americana autóctone, altamente avançada e, igualmente, não-identificada; aos índios continua reservada a dose habitual de vitupério, no caso formulado genericamente em termos pseudocientíficos: são agora “primitivos” e “trogloditas desprovidos de cultura”, exemplo de “retrocesso na escala da evolução humana”. Produtos do seu tempo – hoje apenas curiosidade anacrônica –, tais relatos propiciaram às elites bolivianas sentido romântico de orgulho nacional pela grandeza de seu passado, convenientemente desvinculado dos antepassados dos índios cuja exploração e repressão constituíam peça essencial no funcionamento da Bolívia do início do século XX.

A *Tiahuanaco* assim simbolicamente apropriada pelas elites liberais bolivianas tardou muito a ser publicamente evocada pelas comunidades aimarás do Altiplano como parte de sua herança ancestral. Somente no contexto da afirmação do poder político autóctone, a partir sobretudo dos anos sessenta do século passado, concomitante à elaboração de discurso de afirmação étnico-política indígena, *Tiahuanaco* entra tardiamente na esfera de representação aimará, ou seja, passa a ocupar seu legítimo espaço simbólico. As comunidades indígenas do Altiplano, e em sentido mais amplo as populações autóctones da Bolívia, avocam para si a grandeza de *Tiahuanaco*, projetando-a metaforicamente no seu futuro. Não se trata de resgatar na memória o passado criado pela mera ação do tempo; a intenção declarada é reaver o passado simbólico de que foram despojadas. Em outubro de 1992, como parte de várias anti-comemorações do quinto centenário da chegada de Colombo ao continente americano, as lideranças aimarás de La Paz e Oruro,

²¹ *Apud.* Kolata Alan (*op. cit.* 1993), pgs 13,14 e 15.

em concorrida cerimônia, com ampla cobertura da mídia local, reapossam-se de *Tiahuanaco*, por assim dizer: plantam a *Wiph'ala*, bandeira multicolorida emblema da nação aimará unificada, no topo da Pirâmide Akapana, no centro cerimonial-religioso da antiga *Tiahuanaco*. O pavilhão aimará arvorado no ponto mais alto da antiga metrópole andina, mais que denotar sua recuperação simbólica e reivindicação do passado subtraído, reafirma a tradição de resistência e rebelião que data da conquista hispânica²².

Os Reinos do futuro Collasuyo

A catástrofe climática que castigou *Tiahuanaco* não fez perecer sua população em grandes números – não há registro arqueológico de tragédia dessas proporções – mas, isto sim, extinguiu suas formas de organização social, seu poderio econômico e sua monumental cultura urbana. As sociedades que sucederam a *Tiahuanaco* eram distintamente menos imponentes – ao menos à luz da estética arquitetônica e artística –, materialmente menos opulentas e geograficamente retraídas, assentadas em bases territoriais subregionais, se não locais. O desaparecimento da vida urbana nos Andes revelou-se consequência duradoura do colapso de *Tiahuanaco*, pois, pelos quatro séculos subseqüentes, os registros arqueológicos não permitem discernir nenhuma cidade na verdadeira acepção do termo; ao contrário, evidenciam retorno ao padrão anterior de ocupação territorial, típico do período Aldeão, ou seja, aglomerados urbanos relativamente pequenos, redutos de atividade agropastoril em pequena ou média escala. Sucumbida *Tiahuanaco*, não há de imediato civilização pan-andina que lhe

²² A cerimônia contou, apesar de seu cunho antiestatal, com o beneplácito governamental. Governava a Bolívia então Jaime Paz Zamora, cuja presidência foi marcada por grande número de ganhos concretos e simbólicos para o movimento político indígena. O próprio Presidente servira-se da simbologia de *Tiahuanacu*, ao ali sediar, poucos meses antes, reunião de cúpula dos países da Comunidade Andina.

sucedida. Finda a *Pax Tiahuanaco*, por sua vez, rivalidades interétnicas e, plausivelmente, disputas por recursos naturais relativamente escassos (terras aráveis, rebanhos de lhamas, fontes de água facilmente acessíveis *etc.*) dividiram as comunidades andinas, em processo a que corresponde fracionamento do poder político comparável, *grosso modo*, à fragmentação do poder experimentada na Europa no fim do Império Romano do Ocidente e no início da Alta Idade Média. Ainda que não haja elementos históricos capazes de legitimar a noção de “feudalização” andina, a dispersão geográfica dos centros de poder, decorrente do término da hegemonia de *Tiahuanaco*, certamente guarda paralelos com o mundo europeu segmentado que sucedeu ao fim da *Pax Romana*.

Thérèse Bouysse-Cassagne,²³ antropóloga e etnohistoriadora especialista nesse período, identificou doze domínios ou reinos no território ocupado pela extinta *Tiahuanaco*, entre os quais se destacam Lupacas, Pacajes e Collas, na bacia do Titicaca, Canchis, no norte do Titicaca, em território do Peru de hoje, bem como Yampara, Carangas, Quillacas e outros na região dos atuais departamentos de Oruro e Potosi na Bolívia. Mais conhecidos pela sua denominação espanhola, *senñorios*, compartilham na sua maior parte o idioma aimará – sobretudo aqueles estabelecidos no território que mais tarde receberia o nome de *Collasuyu*, a porção sul do Império Inca, aproximadamente correspondente à Bolívia de hoje –, bem como a organização sócio-econômica baseada no sistema de *ayllus* e no controle de nichos ecológicos distintos. Na verdade, podem-se incluir no legado desse período “senhorial” a disseminação do idioma aimará em vasta área dos Andes – por volta do final do século XIV já era língua corrente na bacia do Titicaca – e, mais ainda, o fortalecimento e a institucionalização do *ayllu* como paradigma de organização sócio-econômica andina.

²³ Bouysse-Cassagne, Thérèse. *La identidad aymara: Aproximación histórica*. La Paz, 1987. HISBOL/IFEA.

Nada mais natural, seja dito, que o *ayllu*, produto por excelência de etos rural, se revigore no contexto de mundo que perde seu cunho urbano e se rerruraliza.

No plano religioso, os *senñorios* adotam concepção dualista do mundo – os princípios de *Urco* e *Uma* – que se origina na própria geografia andina e orienta, por sua vez, a ocupação do espaço por suas comunidades. Na geografia da bacia do Titicaca, *Urcosuyu* seriam as terras altas do Altiplano e as montanhas; *Umasuyo*, as terras baixas, férteis e de vegetação luxuriante, os vales a leste do Titicaca. No meio delas, ergue-se o *Taypi*, zona de convergência e mediação, onde os opostos se fundem para criar realidade nova, representada pelo próprio lago Titicaca, que se investe assim de caráter referencial em geografia sagrada. Transcendendo a geografia, o *Urco* exprime a idéia de solidez, a força e a agressividade, denotando a percepção de masculino, ao passo que o *Uma* expressa as noções de fertilidade, umidade e passividade, ou o princípio feminino²⁴. *Taypi*, nesse contexto, denota a criação da vida por meio da procriação. E mais: o *Urco* associa-se à abóbada celeste; o *Uma* à Terra; o *Taypi* à convergência do céu e da Terra, ou seja, à superfície da Terra, à Terra habitada e, por extensão, ao conceito de vida em si mesma. A consciência de síntese entre elementos antitéticos consignada pelo *Taypi*, que não deixaria de constituir, à sua maneira, certa dialética andina, representa elemento-chave, se não da cosmogonia ao menos dos credos do período. No limite da compreensão atual, talvez para sempre imprecisa, dos mitos e crenças dos *señorios* – nosso conhecimento vem pelo filtro dos relatos de cronistas espanhóis, cronologicamente distantes dos tempos “senhoriais”, a partir de outro crivo interposto, representado pela tradição oral inca –, poder-se-ia afirmar que os

²⁴ A respeito dos conceitos de *Urco* e *Uma* e de sua disseminação no mundo andino, vide: “Urco and Uma: Aymara concepts of space. In: J. Murra, N. Wachtel, *Anthropological History of Andean Polities*, Cambridge University Press, pgs 201-227.

mitos de criação e origem dos *senñorios* privilegiam as associações de *Urco* e *Uma* e os correlatos *taypi* como elementos e forças constitutivas do mundo, incorporando-os aos conteúdos transcendentais de cosmogonias anteriores. Não há templos ou centros conhecidos de práticas rituais. A reverência às categorias sagradas de *Urco* e *Uma* realiza-se mediante o culto aos *huacas*, lugares ou objetos sagrados que as materializam ou personificam. Prática religiosa que se revelou extremamente durável, o culto aos *huacas*²⁵, tipicamente cumes de montanhas ou pontos proeminentes da topografia, continuou durante o domínio inca, persistiu durante o período colonial – ora exibindo contornos explícitos de práticas de resistência à ordem hispânica, ora assimilando elementos do catolicismo do conquistador, em complexa simbiose de crenças – e subsiste até hoje com difusão ampla no Altiplano, comprovação surpreendente do caráter tenaz dessa espiritualidade andina arcaica. Assim permeando quase por inteiro a organização da vida andina, é natural que essas concepções dualistas se projetem na concepção dos *ayllus*. E, de fato, os *ayllus* dos *señorios*, sobretudo aqueles territorialmente mais amplos, caracterizam-se por classificação dualista do espaço – geralmente como função da altitude e do relevo, em paradigma semelhante ao binômio *urco-uma* – e por estrutura política igualmente dupla, centrada nas figuras de um *ayllu* maior e de um *ayllu* menor (por vezes também denominados *ayllu* superior e *ayllu* inferior). No segmento de transição entre os dois sub-*ayllus*, encontra-se estabelecido o núcleo urbano ou vilarejo principal, sede do *ayllu*, conhecido por *Marka*, ponto de confluência obrigatória dos caminhos e trilhas que o percorrem e, em geral, domicílio do seu líder máximo, o *Mallku*, personificação

²⁵ O culto aos *huacas* guarda paralelo com os cultos da antiga tradição religiosa indo-européia (pré-cristã) representada pelas práticas dos druidas celtas e por alguns ritos hindu-bramânicos. Tanto na tradição céltica como na bramânica, a atribuição de caráter sacro ou venerável a lugares ou a acidentes da geografia constituía elemento importante dos respectivos sistemas religioso-filosóficos.

do cunho sagrado do *ayllu* como um todo. Em suas linhas gerais, a estrutura de poder ancorada na figura do *Mallku* persiste até hoje, coexistindo com outras hierarquias de autoridades (municipais e sindicais, por exemplo) em configurações políticas que se sobrepõem.

Diferentemente das culturas e períodos precedentes, cuja história deriva da interpretação especulativa do conhecimento acumulado por investigações arqueológicas, os *señoríos* do pós-*Tiahuanaco* constituem a primeira cultura andina a ter como uma das fontes de sua história alguns registros escritos legados por cronistas hispânicos (como Cieza de León, Sarmiento de Gamboa e Juan de Santa Cruz Pachacuti²⁶). Partindo de relatos da conquista inca da bacia do Titicaca, esses cronistas – cuja intenção era elaborar a história do Império Inca – terminam por propiciar-nos, mais ou menos incidentalmente, quadro circunstanciado e cronológico da vida dos *señoríos*, história, por assim dizer, colorida por relatos de eventos, de embates e de alianças. Passa-se, assim, a ter para esse período dupla história, ou história com dois modelos de inteligibilidade: a singularidade da história da sucessão de eventos, tal como recolhida pelos cronistas, e a organicidade da “história” estrutural, advinda da interpretação, teleológica muitas vezes, de indícios e de informações recolhidas pela pesquisa arqueológica. Da superposição desses dois enfoques surgiria uma história integrada, mais densa – na qual as lacunas de cada uma das “histórias” se compensariam mutuamente –, o que se reflete, até certo ponto, na extensão da bibliografia sobre os tempos “senhoriais”. Particularmente, a relativa abundância do repertório boliviano de obras e de fontes sobre os *señoríos* denota o especial interesse no período – interregno entre *Tiahuanaco* e o Império Inca e breve momento propriamente histórico das culturas autóctones bolivianas –, distinguindo-o do cunho distintamente

²⁶ Vide Mesa Gisbert, *op.cit.*, pgs 31-48.

arqueológico associado a *Tiahuanaco* e às suas culturas formativas. Esse lapso é de verdade transitório, de 1.100 D.C. a 1450 D.C. aproximadamente, pouco mais de três séculos, passados os quais essas culturas foram subjugadas pelo Império Inca, o qual, por sua vez, menos de cem anos depois, seria conquistado pela Coroa espanhola. Dessa metacolonização, por assim dizer, nasce a Bolívia andina de hoje: condomínio de influências aimarás e incas constituindo substrato sólido sobre o qual se sobrepõem camadas e estratos hispânicos mais ou menos sedimentados.

Único intervalo propriamente histórico e autóctone da Bolívia – antes, seu passado era propriamente arqueológico e não puramente histórico; depois, seu futuro, transformado sucessivamente por incas e espanhóis, deixa de ser estritamente autóctone –, esse período é objeto de sentimento próximo de certa exaltação cívica por alguns autores bolivianos. Carlos Mesa, por exemplo, referindo-se indeterminadamente a *señoríos* do *Collasuyu*, fala-nos da grandeza do “Império” *colla*²⁷ (aspas do próprio autor) e evoca, não sem certa melancolia, e em termos atenuantes, seu fim heróico, antecedido por combates denodados, ante as hostes incas numericamente superiores. Essa derrota do “Império” aimará frente aos incas suscita um quê de desconforto, como se fosse – de certo modo, é – a primeira derrota da Bolívia, prefigurando os insucessos e decepções da Guerra do Pacífico, do conflito no Acre e da Guerra do Chaco. Sendo assim, tal desconforto denota algo maior: a expressão metafórica de certo desgosto com a sua própria história. Menos especulativamente, parece não restar muita dúvida de que o malogro das armas aimarás frente aos incas consome um canto do coração histórico boliviano. Como sublinham historiadores bolivianos, os *señorios* aimarás estavam destinados à grandeza. Seriam nova civilização pan-andina, como fora

²⁷ Cf. Mesa Gisbert, *op.cit.*, pg 36.

Tiahuanaco, não tivesse seu desenvolvimento sido truncado pela chegada do Império Inca²⁸.

O Império Inca

Surgindo na região de Cuzco, em meados do século XII, os incas, em pouco mais de um século, construíram império, o *Tahuantinsuyu*, que, estendendo-se do sul da Colômbia ao norte do Chile, abrangia população total estimada em doze milhões de pessoas, compreendendo mais de dez grupos étnicos distintos. Uma vez que o Império Inca, à semelhança das culturas e civilizações andinas precedentes, não possuía linguagem escrita conhecida, o registro de sua história, feito por cronistas espanhóis a partir da Conquista, fundamentou-se somente na tradição oral. Cronistas como Juan de Betanzos, Cieza de León, Bernabé Cobo, Sarmiento de Gamboa, Polo de Ondegardo, escrevendo da perspectiva diferenciada que lhes conferiam seus respectivos papéis na ordem colonial – como soldados, administradores coloniais, clérigos etc. –, deixaram-nos copioso material de referência sobre os mitos incas, o desenvolvimento do Império e sua história, bem como sobre as linhas dinásticas de vários imperadores. Entre os traços comuns das obras produzidas por esses primeiros historiógrafos está a caracterização, por vezes explícita, do Império Inca como regime despótico e ilegítimo. A partir sobretudo do Vice-reinado de Francisco de Toledo (1569-1580), difunde-se ainda mais tal tendenciosidade nas crônicas elaboradas sob sua influência, como por exemplo nos trabalhos de Polo Ondegardo e de Sarmiento de Gamboa, que passam a conter elementos claros de apologia política e religiosa da conquista hispânica. Outra família de crônicas, mais tardias, provém de

²⁸ Alan Kolata corrobora tal interpretação a respeito das trajetórias de Collas e Lupacas como precursores de nova entidade pan-andina nos moldes de *Tiahuanaco*. Cf. Kolata, Alan (*op.cit.*, 1993), pg 300.

autores mestiços ou indígenas como Garcilazo de la Vega, Felipe Guaman Poma de Ayala e Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui, alguns dos quais as redigiram no novo idioma que era o quéchua, língua do Império Inca, foneticamente ortografado mediante o alfabeto latino. Ricos em informações sobre os costumes, mitos e rituais religiosos incas, às quais seus autores, presumivelmente mercê de sua progenitura, teriam tido acesso privilegiado, os textos dessa categoria, muitos elaborados sob a perspectiva de cristão convertido – condição de Guaman Poma de Ayala e Santacruz Pachacuti –, destilam freqüentemente a hostilidade contundente do prosélito ao “ateísmo” e à “idolatria” da religião de seu passado recente²⁹. O universo dessas crônicas não só revela alguns condicionamentos históricos e sociais dos seus autores senão também, mais importante, constitui fonte ainda relevante de pesquisa, fundamental em trabalhos recentes sobre vários aspectos da vida andina. Se até a época de *Tiahuanaco* o conhecimento sobre o mundo andino vinha-nos exclusivamente pela Arqueologia, a compreensão do Império Inca, e em menor proporção dos *señoríos* aimarás – estes últimos como culturas tardias assimiladas à ordem inca –, torna-se agora produto também da Hermenêutica.

Em ensaio publicado em 1946 – *The Inca Culture at the Time of Spanish Conquest* –, um dos primeiros expoentes dessa exegese andina, o antropólogo e historiador John H. Rowe³⁰, estabeleceu cronologia do mundo inca e de suas linhas dinásticas que, sem aceitação consensual, ao menos estabeleceu quadro temporal aproximado do desenvolvimento do Império.

Distinto enfoque é adotado por Tom Zuidema,³¹ representante da tradição estruturalista de Lévi-Strauss no campo

²⁹ Avaliação abrangente e crítica da obra dos cronistas hispânicos encontra-se, *inter alia*, em *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*. Abercrombie, Thomas. University of Wisconsin Press, 1998.

³⁰ O ensaio pioneiro de Rowe foi publicado pela primeira vez no *Handbook of South American Indians*, Washington, D.C.: Bureau of American Ethnology.

³¹ Zuidema, R.T. *Inca Civilization in Cuzco*, Austin, University of Texas Press, 1990.

dos estudos andinos e crítico-mor do que situa como sujeição excessiva do esforço de construção da história inca à interpretação das crônicas espanholas. Sustentando que tais crônicas contêm não pouca dose de representação mítica do passado e não podem ser tomadas literalmente, Zuidema – cuja obra pode ser sintetizada como esforço estruturalista para a compreensão das organizações sociais do mundo andino pela ótica da cosmologia inca – imputa à Arqueologia papel ainda relevante no campo dos estudos incas, haja vista as irremediáveis insuficiências factuais no repertório das crônicas. Ao mesmo tempo, transcendendo o mundo inca, sua obra ilumina a importância do simbolismo indígena, expresso não somente pelos seus mitos, mas também, por exemplo, por comportamentos coletivos que se preservam até hoje. Para Zuidema, a realidade sociocultural autóctone não pode ser plenamente entendida sem a apreciação do conteúdo simbólico dos mitos andinos.

A compreensão do mundo inca foi enriquecida, no contexto do pós-estruturalismo e do pós-modernismo das últimas décadas, por vários trabalhos que, pioneiros em seu enfoque multidisciplinar, ampliaram os limites da etnografia andina, cruzando as fronteiras do materialismo, do estruturalismo, da Semiótica e da História. Autores como Tristan Platt, Gary Urton, Nathan Wachtel, Deborah Poole, entre outros, servindo-se de arcabouços teóricos distintos, e transpondo os limites do funcionalismo característico dos estudos produzidos nas décadas de cinquenta e sessenta, produziram reflexões conceitualmente sofisticadas e inovadoras sobre os significados culturais no horizonte inca e, mais extensamente, no mundo andino. Esses trabalhos derivam, em grande parte, de renovado esforço hermenêutico projetado sobre as crônicas espanholas, que, não obstante suas sabidas limitações, continuam a representar instrumento importante de entendimento do mundo andino.

Os primeiros governantes incas, sobretudo a figura do primeiro Imperador, Manco Capac, fundador legendário de Cuzco, Capital do Império, estão associados a amplo ciclo mítico, parte de mitologia nacionalista, mediante a qual as elites incas projetavam a sua grandeza perante os povos incorporados ao Império e reafirmavam a origem divina do seu poder. Essa história oficial, registrada pelos cronistas espanhóis, associava a grandeza do Império e sua célere expansão territorial ao seu nono Imperador, Pachacuti Inca Yupanqui, que durante seu reinado, de 1438 a 1471, em excepcionais vitórias militares, derrotou os Chancas e o Reino de Chimú, principais oponentes do mando inca, que, nessa época, já se estendia, além de Cuzco, até o vale do rio Urubamba. A figura de Pachacuti constitui marco importante na história inca, dividindo-a em dois ciclos distintos: o primeiro – semimítico – de Manco Capac até o Imperador Viracocha Inca, pai de Pachacuti, e o segundo – alicerçado em base cronológica amplamente aceita – do próprio Pachacuti a Atahualpa.

Em trabalho recente, *The Development of the Inca State*³², o arqueólogo e etnógrafo Brian Bauer contesta tal paradigma de formulação da história inca e, fundamentando-se em pesquisas arqueológicas, argumenta que o surgimento e a subsequente expansão do Império não ocorreram de súbito mas, isto sim, derivaram de longas transformações estruturais. Para Bauer, o nascimento do Império prende-se à centralização da autoridade e à formação de hierarquia social estratificada na região de Cuzco, processos cujo início remonta aproximadamente ao ano 1000 D.C. A expansão imperial, por sua vez, não decorre somente de ciclo de vitórias militares e da carismática liderança de Pachacuti Inca Yupanqui, senão resulta, igualmente, da assimilação de instituições e tradições já existentes na região andina e da sua integração em

³² Bauer, Brian S. *The Development of the Inca State*, Austin, University of Texas Press, 1992.

organização estatal multiétnica, caracterizada por relativa autonomia regional em quadro de subordinação ao poder de Cuzco. Dessa maneira, tanto o aparecimento do Império como sua expansão prendem-se a transformações lentas, calcadas em matriz formada pelas culturas e civilizações anteriores, visão que sublinha a existência de grandes linhas de continuidade no mundo andino. Na interpretação de Bauer, atualmente objeto de quase consenso entre os especialistas, a civilização inca é tributária não só de culturas estabelecidas anteriormente nos Andes peruanos, como Chavin, Huari e Chimu, mas também de *Tiahuanaco*, da qual teria herdado a cosmogonia e as linhas gerais de estrutura político-estatal flexível. Bauer não nega o vetor militar contido no mundo inca e tampouco, o papel de Pachacuti Inca, mas contextualiza-os, insere-os em quadro mais amplo, no qual o Inca já não possui o *status* de verdadeiro herói cultural, agente único das transformações históricas no Império³³. Assim fazendo, subvertendo de certo modo a imagem do Inca, Bauer não deixa de estar insurgindo-se, desintencionalmente, contra o que é poderoso símbolo contemporâneo no mundo andino, tanto de mudança e renovação profundas como, igualmente, de revolução e destruição construtiva, conforme se verá a seguir.

Se há continuidade entre a civilização inca e as culturas precedentes, bem iluminada pelas formulações de Bauer, não é menos verdade que a emergência dos incas se deu no contexto de lacuna histórica com respeito à civilização de *Tiahuanaco*, um de seus progenitores, por assim dizer. Desaparecida *Tiahuanaco*, não surgiram de pronto os incas; interpôs-se descontinuidade, representada na Bolívia pelo tempo dos *señoríos*, o qual, comparado à expansão que caracterizou *Tiahuanaco*, constituiu fase de retração política, econômica e social, um intervalo antes do novo ciclo expansivo que vem com a civilização inca. *Grosso*

³³ Cf. Bauer, Brian S. *op.cit.*, pgs140-147.

modo, não parece despropositado conceber o desenvolvimento histórico andino nas linhas de modelo de sístole-diástole ou de alternância de fragmentação e centralização políticas, paradigmas que, de certo modo, encontram paralelos nas trajetórias de outras civilizações antigas (no âmbito das civilizações pré-colombianas, exemplo possível desse molde seria o surgimento da civilização azteca, decorrido longo intervalo após o declínio do Império Tolteca no México Central³⁴). Independentemente da aplicabilidade desses modelos pendulares à evolução do mundo andino, pode-se falar, ao menos, de uma linha de continuidade cultural e política – em quadro de descontinuidade temporal – atando *Tiahuanaco* ao Império Inca.

Um dos elementos dessa continuidade seriam as estratégias político-administrativas adotadas pelos incas para integrar à ordem imperial, de maneira flexível, os diversos grupos étnicos regionais que compunham o *Tahuantinsuyo*. Não necessariamente idênticas em todas as regiões do Império, tais políticas, erigidas em torno de *quid pro quod* fundamental – exigência de vassalagem e lealdade ao Império em troca da concessão de alguma autonomia cultural e econômica no plano local –, coincidiriam em orientação com aquelas de que se teria servido *Tiahuanaco*, quase mil anos antes, para construir o primeiro império multiétnico dos Andes.

Tal qual *Tiahuanaco*, Cuzco não erradicou os cultos religiosos locais e os seus *huacas* sagrados. Antes, procurou absorvê-los, subordinando-os aos cultos oficiais, em sagaz política de absorção dos credos regionais. Em quadro de relativa tolerância cultural, tampouco se baniram as diversas línguas regionais. Assim, o emprego do quéchua como língua franca do Império coexistiu com o uso de línguas regionais, como o proto-aimará dos dias de *Tiahuanaco* já tivera de conviver com outras línguas andinas. À

³⁴ O paradigma da alternância de fragmentação e centralização política é mencionado por Heraclio Bonilla. *op.cit.* pgs 317-366.

luz de tais características, o *Tahuantinsuyu*, como antes *Tihuanaco*, poderia ser caracterizado como mosaico dinâmico de populações, subordinadas a poder central mediante estratégias e políticas diferenciadas, que lhes preservavam certa autonomia local e regional.

Durante o reinado de Pachacuti Inca Yupanqui, começa a conquista das terras que hoje constituem o conjunto geográfico da Bolívia andina, consolidada pelas vitórias militares de seu filho, Tupac Inca Yupanqui, contra os *señoríos* aimarás da bacia do Titicaca, no período de 1471 a 1480, ao fim do qual essa região passa a integrar o Império sob o nome de *Collasuyu*. Huyana Capac, o Imperador seguinte, sob quem o Império atingiu sua máxima extensão territorial, agrega ao *Collasuyu* as terras férteis do vale de Cochabamba, que constituem importante centro de colonização agrícola inca. Subseqüentemente, estende as fronteiras imperiais às zonas que marcariam os limites da sua expansão no oriente boliviano: as savanas do atual departamento do Beni e os vales úmidos da região do Chapare, que passam a ser importante centro produtor de coca para o *Tahuantinsuyu*.

Ao contrário de outras áreas do Império, a região do Altiplano, núcleo aimará do *Collasuyu*, jamais chegou a ser integrada propriamente ao mundo inca. Conquistados por volta de 1480 por Tupac Inca Yupanqui, os *señoríos* aimarás da bacia do Titicaca (Collas, Lupacas e Pacajes) mantiveram pelo meio século posterior, até a chegada dos espanhóis, índole secessionista bem marcada, a ponto de não ser exagerado falar de certo irredentismo aimará. Tal visão de incipiente nacionalismo aimará, contudo, não é universalmente compartilhada. Observando que o *Tahuantinsuyu*, pela sua extensão geográfica e relativa brevidade cronológica, não logrou gerar sentido de identidade comum nos povos que o compunham, estudiosos, como Xavier Albó, comentam que tampouco se pode falar com propriedade de identidade comum

aimará nos tempos pré-incas³⁵. Segundo o antropólogo e linguísta boliviano, as identidades dos povos agregados à ordem inca seriam definidas por adscrição a níveis políticos inferiores, locais (como o *ayllu*) ou, no máximo, subregionais (como federações de *ayllus*). Como nos afirma, na elaboração dessas identidades, “probablemente pesaba más la pertenencia a un *ayllu* que la ubicación geográfica o quizás incluso la lengua”³⁶.

Parte substantiva do legado inca na Bolívia, onde se encontram restos ainda imponentes da antiga infraestrutura imperial no *Collasuyu*, é indubitavelmente a presença do quéchua no território nacional. Língua original do grupo étnico *K'ichuwa* – absorvido pelos Chancas e sucessivamente pelos Incas, no início do século XV –, o quéchua é associado ao Império Inca desde seus primórdios, não sendo porém conhecidas com precisão as condições nas quais se veio a tornar a língua da elite de Cuzco, por volta da primeira metade do século XV.

Sendo já a língua geral do Império, o quéchua, depois da conquista espanhola, viria paulatinamente a tornar-se a língua franca entre os colonizadores e a massa de indígenas que compunham o antigo *Tahuantinsuyu*, em consequência de política deliberada nesse sentido, iniciada nos tempos do Vice-reinado de Francisco Toledo, a partir de 1569³⁷. Tal apropriação do quéchua revela-se pragmática por excelência, na medida em que punha a serviço do projeto colonial a disseminação generalizada do principal vetor lingüístico do Império subjugado. Se a consolidação do quéchua como língua materna em algumas regiões da Bolívia data da expansão tardia do *Tahauantinsuyu*, sobretudo nos tempos

³⁵ Albó, Xavier. *op.cit.*, pg 173.

³⁶ Cf. Albó, Xavier. *op.cit.*, pg 174.

³⁷ O quéchua foi amplamente utilizado como língua de evangelização das populações do antigo *Tahuantinsuyu*. A partir do Vice-reinado de Francisco de Toledo iniciou-se a publicação em quéchua de catecismos e de algumas versões dos breviários de então, compilados em latim.

de Huayna Capac, restaria pouca dúvida de que a atual projeção territorial desse idioma decorre precisamente dessa política hispânica de promovê-lo, dotando-o de escrita calcada no alfabeto latino.

Para alguns autores, como Thérèse Bouysse-Cassagne, a política lingüística “pró-quéchua” adotada pelo colonizador espanhol foi fenômeno de profundas conseqüências, a ponto de não ser exagerado caracterizá-la como responsável por verdadeira reconfiguração da distribuição lingüística do período pré-colonial, aliás, assinala, muito distinta da atual³⁸. Em linhas gerais, tal repartição lingüística obedecia à geometria territorial dos *ayllus* e era caracterizada, assim, por alto grau de “descontigüidades”. Ao estabelecer a sua organização territorial, desarticulando, em certa medida, o sistema de *ayllus*, os colonizadores impõem *ipso facto* padrão espacial de homogeneidade lingüística, parte de tendência uniformizadora que prossegue e se fortalece com a concomitante difusão funcional-colonial do quéchua, às expensas, sobretudo, do aimará e do puquina. Esse processo não somente cerceou e comprimiu o território lingüisticamente associado ao aimará senão que, também, ensejou o desaparecimento de línguas andinas como o puquina, inexoravelmente expulsas de espaço geográfico que passa a ser organizado segundo uma diferente lógica econômica e lingüística.

Se, como decorrência desse duplo processo, em certas áreas, o aimará viu-se assimilado pelo quéchua, ao contrário, naquela região que já representava, de certo modo, seu núcleo histórico – o Altiplano, do lago Titicaca ao Salar de Uyuni no atual departamento de Potosi –, pôde ser beneficiado pela influência das forças de reorganização territorial desencadeadas pela própria colonização, absorvendo, por sua vez, línguas de menor difusão

³⁸ Bouysse-Cassagne, Thérèse: *La identidad aymara: Aproximación histórica* apud Xavier Albó *op.cit.*, pgs 173-174.

como o uru-chipaya e provendo-se de forças para resistir à investida unificadora do quéchua. Ao fim desse complexo redesenho lingüístico, as populações de fala aimará e quéchua situam-se como grupos homogêneos, cada qual associado a território geográfico-lingüístico próprio. Consumada, segundo Xavier Albó, por volta do fim do século XVIII³⁹, essa transformação adquire, em alguns casos, contornos de verdadeira reconversão da identidade étnica, já não como função de filiação a *ayllus* territorialmente descontínuos ou a etnias e a línguas locais mas, isto sim, em torno dessas duas línguas agora estabelecidas com certa contigüidade territorial.

Se o quéchua ganhou nova vida no contexto colonial, reencarnando-se de certo modo, completamente distinto foi o destino da religião do Império, a qual, sobretudo naqueles seus elementos essencialmente incas, não logrou sobreviver à conquista do *Tahuantinsuyu*. A partir do reinado de Pachacuti Inca, em decorrência da profunda reorganização da vida religiosa por ele introduzida, a adoração ao Sol, elevada ao *status* de culto de Estado, adquire contornos de universalidade e exclusividade, a ponto de ofuscar a veneração às demais divindades. Como superestrutura do Estado, esse culto extingue-se com o Império. Sorte inteiramente diferente do quéchua, que ganha sua razão-de-ser na ordem colonial, desaparece, pois, na nova ordem das coisas, torna-se “disfuncional”, se não potencialmente problemático para a consolidação do poder espanhol nos Andes. Apagado tal culto solar, retornam ao mundo andino hispânico, como se verá adiante, manifestações de religiosidade pré-incas, centradas em entidades cosmogônicas como a *Pachamama* e na reverência aos *huacas*, por vezes em complexas relações de simbiose e sincretismo com o catolicismo dos novos senhores dos Andes.

Na medida em que o Império não modificou substancialmente tradições pré-incaicas, o período imperial pode ser visto como

³⁹ Cf. Albó, Xavier. *op.cit.*, pg 174.

fortalecedor de praxes ancestrais. O *ayllu*, por exemplo, de tão remotas origens, é considerado a unidade sócio-econômica do Império por excelência, como comunidade de trabalho intimamente vinculada à noção da propriedade comum da terra. Os incas, a propósito, continuam tradição de propriedade coletiva dos recursos naturais, da terra sobretudo, incompatível com o conceito de propriedade privada individual, aliás inexistente no mundo andino pré-hispânico (salvo com respeito a bens de uso pessoal). As elites imperiais e religiosas do *Tahuantinsuyu* faziam uso institucionalmente regulado dos recursos existentes e, nesse sentido, não podem ser confundidas com aristocracia rural, classe que somente fez sua aparição no mundo andino a partir do século XIX, quando, sob o regime republicano liberal, acelerou-se a difusão do sistema de *haciendas*. Na verdade, como afirma o historiador Heraclio Bonilla, se algum conceito de propriedade foi fortalecido em consequência da expansão imperial inca, terá sido seguramente o da propriedade estatal ou coletiva⁴⁰. Outros pontos do etos andino igualmente reforçados no contexto inca foram as noções de auto-suficiência e de reciprocidade, esta última entendida como equilíbrio entre os deveres do indivíduo para com a comunidade e com o Império e os direitos individuais e comunitários aos alimentos e aos bens produzidos em contexto coletivo. Não havia familiaridade com os conceitos de lucro e de mercado, já que os incas não conheciam senão formas rudimentares de comércio⁴¹.

Nesse mundo pré-capitalista, onde não é impossível enxergar certos matizes de socialismo utópico ⁴², o conceito de pobreza – que inexistia, como condição individual, no sentido de

⁴⁰ Cf. Bonilla, Heraclio. *op.cit.*, pg337.

⁴¹ Cf. Bonilla, Heraclio. *op.cit.*, pg 335.

⁴² A respeito de tal visão por vezes idealizada do mundo pré-hispânico, vide Olivia Harris *op.cit.*, pgs 2-24 e Abercrombie Thomas *op.cit.*, pgs 3-25. Sem negar a índole comunitária e os valores de solidariedade do universo andino, ambos coincidem na crítica ao sentido de utopia social com o qual muitos autores procuram caracterizar a realidade

privação de bens e gêneros – aparece associado à noção de orfandade, ou seja, à falta de família com quem se possa compartilhar a vida e os deveres produtivos: o vocábulo quéchuwa *huaccha*, que denota “pobre”, significa ao mesmo tempo “órfão”.

A Propósito da Inexistência de Escrita no Mundo Andino

Em contraste com outras civilizações americanas pré-colombianas, a azteca e a maia por exemplo – cujas línguas possuíam representações hieroglíficas –, o Império Inca tinha no quéchuwa língua muito provavelmente desprovida de grafia. Tal constatação impõe-se, uma vez que não foi identificada, até o momento, a escrita glífica normalmente lavrada em materiais tradicionais, como a pedra e a cerâmica; além disso, tampouco foram descobertas as modalidades de escrita que se têm buscado em veículos atípicos, como os tecidos incas e os chamados *quipus* (dispositivos engenhosos utilizados nos tempos imperiais para registro mnemotécnico de números).⁴³ A hipótese de servirem os *quipus* como bases de codificação para a transcrição fonética do quéchuwa – utilizados que eram para registro de números em base decimal, neles poderia, em tese, exarar-se língua silábica básica –

pré-hispânica. Tal sentido de utopia arcaica emerge tipicamente dos textos da chamada escola de história subalterna ou “History from below”, cuja preocupação no contexto andino seria reconstruir o discurso histórico sob a perspectiva dos indígenas, vencidos e conquistados.

⁴³ Os *quipus* constituem objeto de vasto corpo de estudos antropológicos especializados. Consistem em sistema de vários cordéis entrelaçados, de diferentes espessuras e cores, geralmente atados a um cordel mais grosso, do qual pendem os demais. Mediante o uso de nós sequenciados nos vários segmentos do conjunto, os incas registravam números (em base decimal) e, dessa maneira, os *quipus* representavam dispositivo de registro quantitativo, capaz de auxiliar operações aritméticas elementares. Sua utilização como base de registro de língua escrita, hipoteticamente possível, é vista como altamente duvidosa pelos especialistas, em razão da sua própria estrutura e lógica de funcionamento. Não obstante, subsiste a noção de que os *quipus* encerram ainda segredos, como possível modalidade escrita básica da língua inca. A propósito, vide os trabalhos de Gary Urton, em especial, *The Social Life of Numbers: a Quechua Ontology of Numbers and Philosophy of Arithmetic*; University of Texas Press, Austin, 1997.

e, mais ainda, a possibilidade de os tecidos incas, em seus complexos padrões de cor e forma, serem capazes de registrar, em forma fonética ou ideográfica, conteúdos lingüísticos básicos continuam a alimentar conjecturas de tais meios encerrarem escrita inca ainda por descobrir. Se a existência de tal escrita permanece altamente duvidosa, existe, ao contrário, ampla convergência de pontos de vista, se não consenso, sobre a inexistência de expressão gráfica para as demais línguas andinas pré-incas. Assim sendo, tem-se aceito tratar o conjunto das civilizações e culturas andinas como desprovido de escrita.

A ausência de escrita nos Andes pré-hispânicos acarreta dificuldade liminar para os estudos históricos e etnográficos da América andina, ou seja, a falta de fontes escritas de pesquisa de caráter primário. A história suprida pelos cronistas – aliás abrangendo apenas o Império Inca e parte das culturas precedentes –, pródiga que seja em relatos e documentos, chega-nos com sua fiabilidade de certo modo comprometida, pois representa tradição oral, recolhida em contexto certamente influenciado pelo etnocentrismo e dogmatismo religioso de seus autores espanhóis. Que o mundo inca se mostrasse irremediavelmente estranho aos novos senhores dos Andes só poderá ter reforçado mais ainda influências de tal natureza na redação das crônicas, que constituem, dessa maneira, fonte secundária tão importante – visto que a única de cunho histórico –, quanto problemática – já que sua interpretação requer esforço hermenêutico considerável. Como que exercício analítico de “desconstrução”⁴⁴ desses textos coloniais, tal esforço

⁴⁴ A noção de “desconstrução”, que se encontra hoje relativamente vulgarizada, deriva do movimento pós-estrutural inaugurado por Jacques Derrida em 1967 com seu livro *De la Grammatologie*. O termo inicialmente definia a complexa técnica de análise literária desenvolvida por Derrida, mediante a qual o filósofo separava, por assim dizer, o texto do seu sentido presumido e expunha sentidos secundários que, muitas vezes, subvertiam o que seria a intenção consciente do autor. Sentido e significação, segundo Derrida, não estariam contidos na linguagem, mas, isto sim, constituiriam parte daquilo que chamava de *jeu de language*. A técnica elaborada por Derrida tem sido mais freqüentemente associada à teoria de crítica literária que à interpretação de textos históricos propriamente ditos. O emprego da expressão no texto faz-se por analogia.

destina-se a escoimá-los não apenas dos possíveis efeitos do filtro cultural e religioso com que foram elaborados, senão também da própria orientação auto-laudatória que se presume na tradição oral inca. Os estudos da evolução das culturas e civilizações andinas repousam, portanto, em terreno epistemológico acidentado. À insuficiência das informações históricas sobre as sucessivas culturas e civilizações andinas – condição mitigável, houvesse textos de autoria autóctone – junta-se a questionável fidedignidade das informações disponíveis. Na medida que tais lacunas poderiam ser apenas parcialmente compensadas pelo conhecimento advindo da Arqueologia, torna-se forçoso aceitar certo nível de desconhecimento irremediável no campo de estudos da história e da etnografia do mundo andino.

Seja como for, a falta de escrita em culturas antigas não deixa de ecoar como pecha séria na bibliografia especializada. Fundadores de tradições acadêmicas, como Vere Gordon Childe,⁴⁵ ao buscar critérios de definição do que chamava de civilizações arcaicas – em oposição a meras culturas –, arrolou a escrita como um dos mais relevantes. Por tal medida, não somente os incas são rebaixados à categoria de cultura, mas também outras sociedades pré-incaicas, como *Chimu* e *Moche*, no Peru, e a própria *Tiahuanaco*, desmerecem da classificação de civilização de que ora desfrutam. No México pré-colombiano, *Teotihuacán*, precursor do Império Azteca, igualmente perde seu *status* de civilização arcaica⁴⁶.

Em recente estudo, *Mesoamerican Writing Systems: Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations*,⁴⁷ a

⁴⁵ O historiador britânico assim conceituou as civilizações e as culturas antigas em série de obras de larga difusão, a mais popular das quais seria “*Man Makes Himself*” (1936).

⁴⁶ Segundo vários estudiosos (vide a propósito Marcus, Joyce *infra*), a civilização de *Teotihuacán* não nos deixou senão pífios vestígios de grafia hieroglífica, podendo razoavelmente ser considerada como desprovida de escrita.

⁴⁷ Marcus, Joyce. *Mesoamerican Writing Systems. Propaganda, Myth and History in Four Ancient Civilizations*. Princeton, Princeton University Press 1992.

arqueóloga e antropóloga Joyce Marcus, ao apresentar panorama comparativo de quatro sistemas de escrita hieroglíficas (azteca, mixteca, zapoteca e maia), sugere a tese, inovadora, de que algumas civilizações da América pré-hispânica, como a inca, não teriam desenvolvido a escrita em boa medida porque dela não precisavam. Como argumenta, a existência de Império tal qual o Inca, capaz de integrar sob a mesma ordem política diversos grupos étnicos em território com mais de quatro mil quilômetros de extensão, constitui, por si só, prova de que a escrita seria desnecessária para a administração de um grande Estado pré-colombiano.⁴⁸ O que, isto sim, revelava-se indispensável – e as civilizações pré-hispânicas dispunham cada qual do seu – era sistema de incrição de dados e de grandezas numéricas que possibilitasse representar quantidades em geral, assim permitindo registrar a produção agrícola e econômica, controlar estoques e consignar transações. A perícia no manejo de tais sistemas, cabe notar, não necessariamente implicava a habilidade da escrita, no sentido de domínio de universo de registro gráfico homólogo da linguagem falada. Nesse contexto, o *quipu* inca, como exemplo de protocolo para consignação de números, pode ser comparado ao ábaco chinês e aos *bullae* cuneiformes da antiga Mesopotâmia (dispositivos todos esses dotados de lógica interna não facilmente adaptável às demandas de grafia do discurso oral.)

Tal qual em outras civilizações, como a egípcia, a origem da escrita na América pré-colombiana é essencialmente funcional, voltada geralmente para conjunto limitado de temas: registro genealógico da nobreza, relato de feitos militares e elaboração de calendários. Segundo Marcus, a escrita pré-hispânica, elaborada em torno desse universo temático relativamente exíguo, constituía ferramenta política a serviço das dinastias governantes, destinando-se à produção de relatos que mesclavam as categorias de mito, propaganda e história. De certo

⁴⁸ Cf. Marcus, J. *op.cit.*, pg 3.

modo, assinala, a distinção entre essas categorias de conteúdo inexistia na Mesoamérica pré-Conquista, onde a razão-de-ser da escrita era o fortalecimento do poder das linhas dinásticas e não a veracidade do registro histórico.

Sua finalidade específica e seu campo temático restrito, bem como a orientação particular de seus conteúdos, caracterizam a língua escrita nas sociedades mesoamericanas como produção das elites políticas e religiosas. Não havia disseminação da linguagem entre a população em geral; longe disso, o acesso à escrita, revestida de aura sagrada, constituía prerrogativa de classe de ungidos e representava mecanismo adicional de fortalecimento de estratificação social já bem demarcada. Tais sociedades, nas quais a escrita representava ferramenta estritamente política, jamais chegaram ao estágio de desenvolvimento correspondente ao aparecimento da literatura, o qual pressupõe a comunhão de sistema de esterótipos e arquétipos, símbolos das realidades fundamentais da condição humana que a experiência literária evoca e organiza. Não se reconhece no mundo pré-hispânico, nem em formas incipientes, a criação literária que se admira, por exemplo, nas civilizações da antiga Mesopotâmia⁴⁹. Confinadas a domínios restritos nas sociedades da Mesoamérica, a escrita não terá aí produzido efeitos relevantes, nem na organização do conhecimento, nem na estrutura dessas próprias sociedades, ou seja, não acarretou as consequências sociais e epistemológicas normalmente associadas ao advento da escrita em outras civilizações⁵⁰. Tal

⁴⁹ No mundo andino a figura mais próxima do herói cultural que foi Gilgamesh, Rei de Uruk e protagonista do épico do mesmo nome – primeira obra literária da Mesopotâmia –, terá o sido o próprio Imperador Pachacuti Inca. Pachacuti é objeto de abundantes relatos nas crônicas espanholas e seu feitos constituem objeto de história e de lenda. Na tradição oral ocupa posição de destaque similar àquela ocupada pelo herói mesopotâmico.

⁵⁰ O tema das consequências sociais, políticas e epistemológicas do advento da escrita em sociedade iletradas é explorado de maneira abrangente e sistemática nas seguintes obras de Jack Goody: *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press, 1968; *The Logic of Writing and the Organization of the State*. Cambridge University Press

avaliação, equivalente a admitir que, em certa medida e à luz de certos parâmetros, todas as civilizações pré-hispânicas nunca teriam deixado de ser iletradas, de certo modo desautorizaria verberar em demasia a carência de linguagem escrita pelas civilizações andinas. Afinal, a escrita que lhes faltava já não seria tão importante, pelo menos não como índice rigoroso de classificação das sociedades pré-hispânicas. Não a ter alcançado não faz o Império Inca – ou *Tiahuanaco*, a propósito – “primitivo” ou “estagnado” em comparação com o resto do mundo americano pré-hispânico.

As concepções de Marcus a propósito da escrita pré-colombiana iluminam certas hipóteses sobre a ausência de escrita no Império Inca: a estabilidade política do *Tahuantinsuyu*, comparada à relativa instabilidade das demais civilizações pré-colombianas, e a posição de privilégio consolidada das castas político-religiosas incas, a qual não encontra paralelo óbvio nas civilizações da Mesoamérica. Haveria no Império Inca menor grau de disputa entre as suas elites que entre os grupos dominantes nas demais civilizações pré-colombianas e, por conseguinte, menos necessidade da escrita como ferramenta de disputa política. A esse respeito, vale acrescentar que os mecanismos de sucessão patrilinear do Império Inca, ainda que não lograssem de todo impedir contendas sucessórias – como visto, por exemplo, na notória disputa entre Atahualpa e Huascar –, tendiam, em linhas gerais, a tornar as sucessões imperiais eventos institucionais, sem maior conteúdo traumático, circunstância aparentemente também não reproduzida na Mesoamérica pré-hispânica.

Para os objetivos do presente trabalho, a relevância do debate sobre os efeitos da carência de escrita nas sociedades andinas prende-se menos à mencionada questão da insuficiência e

1986. Apesar das críticas acadêmicas que lhe têm sido dirigidas – por exemplo, a propósito da relação causal estrita entre o advento da escrita e o surgimento do raciocínio lógico –, os trabalhos de Goody, citados em abundância em textos de antropologia e etnografia, constituem referência obrigatória no estudo do tema.

contingência das fontes históricas que, antes, ao tema da consciência histórica das populações autóctones. Sem tradição de história escrita, o conhecimento e a consciência do passado são necessariamente precários: não haveria História, naquele sentido de organização metódica do passado para melhor conhecer e organizar o presente; tendo existido apenas no fluir do tempo, o passado sem registro perde o que Eric Hobsbawm⁵¹, por exemplo, qualifica como sua função social, ou seja, projetar-se no presente como referência para a construção do futuro. Primeiros a deplorar a falta de escrita do mundo andino e a conseqüente incerteza de sua história, os cronistas hispânicos prefiguraram as grandes linhas de debate, que não conhece fim até hoje, sobre o grande hiato entre as tradições orais e as culturas escritas, ao qual corresponde a própria fronteira entre os domínios disciplinares da Antropologia e da História, como bem observa Thomas Abercrombie, em seu estudo *Pathways of Memory and Power- Ethnography and history Among an Andean People*⁵².

Em escritos igualmente percucientes – *La Mémoire Ethnique e L'Espace et la Mémoire, de L'Oralité à l'Écriture*⁵³ – outro importante autor, o historiógrafo Jacques Le Goff, distingue a “memória histórica”, materializada pela linguagem escrita, daquilo que chama “memória étnica”, definida como “*la mémoire collective chez les peuples sans écriture*”. Como afirma, “*le principal domaine où se cristallise la mémoire collective des peuples sans écriture est celui qui donne un fondement à l'apparence historique à l'existence des ethnies ou des familles, c'est-à-dire les mythes d'origine.*”⁵⁴ Embora cautelosamente não reduza a

⁵¹ Hobsbawm, E.J. “The Social function of the Past: Some questions” In: *Past and Present* 1972, no:55 pgs 3-17.

⁵² Abercrombie, Thomas *op.cit.*, pg 3-25.

⁵³ Os ensaios citados integram o volume *Histoire et Mémoire*, Paris, Gallimard 1988.

⁵⁴ Cf. Le Goff, Jacques *op.cit.*, pgs 111-115.

consciência histórica à “memória histórica” e evite ademais caracterizar em termos completamente dicotômicos a consciência histórica e o que seria mera “consciência mítica”, ou seja, a familiaridade com o que denomina “mapa mítico da tradição”⁵⁵, Le Goff discrimina conceitualmente duas categorias próprias de relação com o passado. Se a memória coletiva em sociedades iletradas organiza a identidade de grupo por meio dos mitos de origem, o advento da escrita facultaria à memória coletiva duplo progresso, na forma de duas novas modalidades de memória: a comemoração escrita, por meio de monumentos portadores de inscrições, e a documentação, mediante a qual a memória se comunica através do espaço e do tempo⁵⁶. Essas duas modalidades de memória escrita compõem a memória histórica, a qual – reorganizando a identidade de grupo mediante relatos e narrativas associados a uma cronologia – forma, por sua vez, a base da consciência histórica.

A ausência de tradição escrita não impede, naturalmente, o respeito ou a veneração ao passado, como o tempo longínquo da origem; *stricto sensu*, não exclui, a essa luz, a possibilidade de consciência (pré-histórica) do passado; mas seria inviabilizada, isto sim, a consciência de passado que possa ser organizado a partir de parâmetros e critérios que se reflitam na construção do presente e na concepção do futuro, isto é, a consciência histórica entendida como a consciência do passado associada à historicidade⁵⁷.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Cf. Le Goff, Jacques .*op.cit.*, pgs 116 e 117.

⁵⁷ A idéia de historicidade é polivalente e insere-se no debate sobre os fundamentos epistemológicos da história. A palavra é derivada do francês (o vocábulo *historicité* aparece em 1872, mencionado por Charles Morazé que situa o conceito como papel individual na história, implicitamente vinculado à solidariedade coletiva na construção do progresso.) A historicidade obrigaria a inserir a própria história em perspectiva histórica. Michel de Certeau (*L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1975; pg 484) citado por Jacques Le Goff (*In Histoire et mémoire*, Gallimard, Paris 1988; pg 181) é taxativo: “*Il y a une historicité de l'histoire...*”. Paul Ricoeur (“Histoire de la philosophie et historicité”

Nascendo com a escrita, a consciência histórica assim definida associa-se consensualmente à noção da História ocidental originária da Grécia, como assinala Le Goff,⁵⁸ e, mais precisamente, à noção de ciência histórica, tal como formulada na Europa, no século XIX⁵⁹. Relaciona-se, *grosso modo*, à dicotomia clássica entre a época dos mitos e da tradição oral, fora do tempo, por assim dizer, e a época histórica, da tradição escrita; corresponde à divisão tradicional entre o campo da História e o da pré-História. Recentemente, tanto antropólogos, como Lévi-Strauss⁶⁰, quanto historiadores, como, por exemplo, Daniel Fabre⁶¹, têm-se igualmente insurgido contra essa visão rígida e dicotômica que opõe a História, vinculada à consciência histórica, à pré-História, associada à consciência mítica. Não obstante as críticas de que tem sido objeto, tal enfoque, digamos eurocentrista, permanece tenazmente atraente – mesmo, paradoxalmente, entre correntes

in: *L'Histoire et ses interpretations*, 1961, pgs 224-225), por sua vez, vê na noção de historicidade certo cunho problemático. Se a história puder ser entendida como modelo estrutural, a historicidade desaparece, pois se anula na Lógica; se a história passa a ser compreendida como mera seqüência de eventos, a historicidade, como sentido ou força-motriz, igualmente deixa de existir. A partir deste aparente paradoxo, Ricoeur conclui que os traços gerais da historicidade se acham na fronteira da história com outras disciplinas. Para Paul Veyne (*Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Seuil, Paris 1971; pg 31), a historicidade possibilita a expansão dos temas permissíveis no campo dos estudos da ciência histórica. É graças à historicidade que se pode formalizar categorias como a história da pesquisa científica, a história do pensamento estético etc. Além disso, a historicidade exclui a idealização da história. Como afirma: “*Tout est historique, donc l'Histoire (avec un H majuscule) n'existe pas*” (op.cit, pg 31.) Jacques Le Goff, sem pretender atenuar a multiplicidade de qualidades evocada pelo conceito, refere-se a ele como uma função ou categoria do real, intimamente vinculada ao historicismo, ou seja à existência de um grande sentido na história, na linha do pensamento de Spengler e Toynbee, por exemplo. Essa significação geral orienta o emprego do vocábulo no trabalho.

⁵⁸ Cf. Le Goff, Jacques op.cit. pg 237.

⁵⁹ Cf. Le Goff, Jacques op.cit. pgs 45,46.

⁶⁰ “*Le mythe récupère et restructure les reliquats désuets des systèmes sociaux anciens ou bien la longue vie culturelle des mythes permet à travers la littérature d'en faire un "gibier d'historien"...*” apud Le Goff, Jacques, op. cit. pg 230.

⁶¹ Fabre, Daniel. apud Le Goff op.cit. pg 229.

identificadas com o movimento autóctone –, a ponto, como veremos a seguir, de delimitar o campo conceitual de polêmicas que, conquanto teóricas, mostram-se particularmente relevantes na formulação de seus discursos políticos.

A ausência dessa consciência histórica nas sociedades sem escrita traz corolários politicamente controversos ao mundo andino atual. O mais importante deles é a noção de que a história andina teria rigorosamente começado com a conquista espanhola que trouxe a escrita aos povos autóctones ou, no máximo, retrocederia cronologicamente até onde alcançassem as crônicas hispânicas. A consciência histórica que nasce da escrita a partir da Conquista, iluminando obviamente a história que se desenrola a partir de 1532, não deixa de irradiar-se sobre o passado próximo. Não consegue, porém, iluminar os tempos mais longínquos, que permanecem indeterminados. A consciência histórica que nasce em Cajamarca delimita assim um começo de história que, se não for a própria Cajamarca, só lhe pode ser um pouco anterior. Não se trata de negar ou afirmar a existência de história andina que possa estender-se – por quê não? – até o começo dos tempos. Na medida em que somente parte dela pode ser conhecida, pela lente da consciência histórica que se inaugura em 1532, é como se a parte que permanece indeterminada nem sequer existisse. O passado pré-hispânico – em sua maior parte não-escrito, indeterminado e, portanto, não-histórico – existe assim apenas como símbolo, brilhante mas amorfo, da antigüidade autóctone. O conquistador espanhol, mediante o seu projeto colonial (sem dúvida, explorador), pelo veículo da língua escrita, outorgou aos povos andinos a consciência histórica, e com ela a História. Em formulação talvez simplificadora, poder-se-ia afirmar que esse projeto colonial resgatou as populações autóctones das limitações e vicissitudes da consciência mítica e da memória étnica, deu-lhes sentido de tempo histórico em contraponto à atemporalidade do passado

mitológico, supriu-as da historicidade possível, substituindo a imutabilidade cruel de esquema cósmico pré-ordenado. A história andina (ou pelo menos a história escrita andina) então começa mesmo em Cajamarca e a conquista espanhola não teria interrompido violentamente processo histórico autóctone senão, precisamente, desencadeado processo histórico onde antes havia indeterminação mítico-pré-histórica. Nesse sentido, a Conquista, ou a invasão hispânica como preferem alguns autores⁶², não teria representado, por violenta e brutal que tenha sido, violência contra a História ou mesmo violência histórica. Constituiu antes violência étnica, racial e cultural em contexto que precipitou uma história andina. Ainda não se trata de certo de história positiva, derivada da vontade de povos andinos que se querem sujeitos da sua história, mas sim da história imposta pela natureza das coisas na ordem colonial. É história de subalternidade, trágica é verdade, mas é a história que passaram a ter em Cajamarca (e, em certo sentido, a única que têm até acabarem de construir outra.)

Longe de representar mero jogo de palavras, a noção dos Andes pré-hispânicos sem história não deixa de ser problemática para muitos teóricos do poder político autóctone, pois se contrapõe precisamente ao argumento de que a conquista espanhola destruiu ou apropriou-se de uma ordem histórica que caberia resgatar. Por utópico que seja hipotético retorno a *statu quo ante* – do qual obviamente não se cogita –, o discurso político autóctone, em seu

⁶² Entre os antropólogos que perfilham tal caracterização, semanticamente correta aliás, está ninguém menos que John Murra (*vide* nota 12), um dos pais da fundamentação teórica da noção andina de auto-suficiência. O emprego da expressão “invasão hispânica” ou “invasão européia”, por oposição ao uso do vocábulo “conquista”, denotaria o cunho provisório e a natureza inacabada da hegemonia hispânica nos Andes. Conhecido pela ênfase que atribui à durabilidade das instituições andinas, Murra tem sido proponente incansável da idéia do caráter diferenciado (“único”) das culturas e civilizações andinas, em especial da civilização inca, a cujo estudo devotou a maior parte de sua vida acadêmica. Os trabalhos do antropólogo encontraram amplo eco no movimento político autóctone na América andina, especialmente na Bolívia, oferecendo alternativa intelectualmente consistente à historiografia negativa de conquista, opressão e derrota.

universo simbólico, serve-se constantemente dessa noção de história interrompida. Implícita em tal noção de ordem histórica pré-hispânica interceptada está a premissa de que existiria consciência histórica nesse mundo andino pré-Conquista. Que consciência histórica seria essa, porém, em mundo andino sem escrita? Dito de outro modo: Inexistindo consciência histórica, que história terá sido sustada pela subjugação do mundo andino pela Coroa espanhola? Que história caberia então resgatar?

Não se superando tal *impasse*, a integridade conceitual do discurso político autóctone fica, em certa medida, refém da consciência histórica, a qual pressuporia, por sua vez, a existência de linguagem escrita pré-hispânica. Nessas circunstâncias, duas categorias de aporte teórico aprestam-se a tentar contornar tal obstáculo formal. A primeira delas, representada por teóricos de inspiração pós-moderna, propõe, como assinala Thomas Abercrombie, “*redefinitions of writing which level the playing field, bringing the pre-Columbian Andes into the literate world*”⁶³. Exemplo dessa linha analítica é o trabalho de Walter Mignolo e Tom Cummins cujo título sugestivo, *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes* (1994)⁶⁴, deixa poucas dúvidas sobre a tese que defende. Depositando suas esperanças nos *quipos*, elevados a objetos de fascínio semi-reverencial, essa escola não logrou, contudo, identificar qualquer forma alternativa de aptidão escrita nos Andes pré-hispânicos que gozasse de aceitação acadêmica, se não consensual ao menos representativa, e assim materializasse a tão necessária consciência histórica andina.

A segunda categoria de contribuição acadêmica, ao invés de buscar redefinir a escrita pré-hispânica, adota enfoque distinto:

⁶³ Cf. Abercrombie, Thomas *op.cit.*, pg 12.

⁶⁴ Mignolo, Walter; Cummins, Tom; Boone, Elizabeth Hill. *Writing Without Words*, Durham, Duke University Press, 1994.

aceitando *in limine* sua ausência, ou abandonando as esperanças de achá-la, tenta-se a outra saída teórica, ou seja, redefinir a própria consciência histórica, que passa a ser enxergada como fruto de discursos “históricos” não-escritos. Associados à chamada corrente de estudos pós-coloniais, vários autores procuram identificar no passado pré e pós-Conquista relações de poder que, equiparadas a discursos, possam conter significados ou exprimir valores históricos⁶⁵. Sem conhecer êxito proporcional aos seus esforços analíticos – ao contrário, criticados por privilegiar arranjos por demais esquemáticos para interpretar a realidade andina⁶⁶ –, esses autores tampouco conseguiram demarcar conceitualmente outra modalidade de consciência histórica, capaz de consubstanciar história andina pré-hispânica.

No afã de identificar língua hipotética, heterodoxamente inscrita em meios atípicos, ou resgatar possíveis discursos históricos vinculados a relações de poder, essas duas linhas acadêmicas, como assinala Abercrombie⁶⁷, tendem a marginalizar e a ofuscar precisamente os modos não-lingüísticos de concepção e comunicação – que constituem os núcleos de memória social nos Andes – e a continuar a privilegiar indiretamente a escrita, por inescrutável que seja no contexto andino. Seria uma forma de idolatria da escrita este paradoxo de persegui-la, onde aparentemente não existe, e, ao mesmo tempo, negligenciar o que existe de concreto, que é a tradição oral. *Idem* com respeito a uma forma de consciência (“histórica”), de existência problemática, que, não obstante, se privilegia em detrimento de outras formas de

⁶⁵ Exemplos dessa corrente de estudos pós-coloniais são os trabalhos de Patricia Seed, “Colonial and Postcolonial Discourse”, in: *Latin American Research Review* 26(3), 1994, bem como os de Francis Barker, Margaret Iverson e Peter Hulme, compilados em *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, Nova Iorque, St.Martin’s Press, 1994.

⁶⁶ *Vide*, a propósito, o artigo de Florencia Mallon, “The Promise and Dilemma of Subaltern Studies; Perspectives from Latin American History”, in “*American Historical Review*” 99(5), 1994.

⁶⁷ Cf. Abercrombie, Thomas *op.cit.*, pg 13.

consciência, derivadas precisamente dessa tradição oral. É necessário admitir, prossegue o antropólogo e historiador, que não se pode construir nova realidade social e política no mundo andino, nem edificar discursos políticos voltados para tal finalidade – desfazer a herança colonial, na sua formulação⁶⁸ –, por meio de artifícios como a atribuição de escrita a povos que provavelmente não a tiveram ou a tentativa, hermeneuticamente discutível, de privilegiar certa voz dos vencidos que se auscultaria nas relações e discursos coloniais. Se de certas premissas e definições decorre que os povos andinos, à semelhança de outros povos sem linguagem escrita, são “povos sem história” ou, melhor dizendo, sem uma certa modalidade de história, importaria menos registrar essa carência como estigma – que não é –, que reconhecer a temeridade e a arrogância antropológicas de tentar reconstruir-lhes uma história. À parte, no plano científico, a ressalva óbvia de ser a idéia de estigma juízo de valor subjetivo, no âmbito prático-funcional, onde se elaboram os discursos políticos autóctones, essa carência tampouco teria por que assumir contornos de complexo de inferioridade. Isso só ocorre – e daí advém a motivação para tais tentativas de outorgar escrita ao mundo andino ou de elaborar-lhes consciência histórica artificiosa – porque se reeditam inconscientemente juízos de valor implícitos naquela dicotomia, que se imaginava superada, entre civilização e cultura definidas pelo critério de habilidade ou inaptidão para a grafia. Restaria comentar que a insistência em servir-se de categorias formais de questionável aplicabilidade ao mundo andino revelaria, por parte de formuladores locais de discursos autóctones, curioso “etnocentrismo às avessas” ou, mais apropriadamente, singular logocentrismo⁶⁹ importado.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Logocentrismo é o termo empregado por Derrida para designar uma certa lógica da linguagem escrita que, segundo o filósofo, tem caracterizado a tradição cultural e metafísica do Ocidente desde Platão. Em oposição ao que denomina preconceito

Se, em certo sentido, é bem verdade que aos povos andinos faltava consciência histórica, não é menos verdade que trouxeram dos tempos pré-coloniais memória social – o termo empregado por Thomas Abercrombie – que souberam preservar durante quase cinco séculos, materializando por meio dela consciência social que permitiu a sobrevivência cultural andina, em contexto de interação desfavorável com a cultura hispânica hegemônica. Como bem expressa Abercrombie, “*cultural survival in the Andes have been shaped by native peoples’ active and collective engagement with... the power-infused cultural programs of state elites*”⁷⁰. Se é equivocado imaginar tal sobrevivência cultural em termos estáticos, como resultado de oposição impermeável à cultura do colonizador – isso corresponderia mais a fábula de resistência cultural –, terá sido precisamente tal consciência social que facultou aos povos andinos certo grau de controle sobre os termos de sua inserção no universo hispânico, que lhes permite dosar sua própria “hispanicidade”, por assim dizer, ou, como prefere formular Xavier Albo, opor “resistência coletiva” à perspectiva de “desintegração cultural”.

Abercrombie vê em tal processo entendimento coletivo e intuitivo do sentido das forças hegemônicas às quais se encontravam sujeitos, capaz de gerar, em contraposição, respostas culturais equilibradas entre a assimilação da cultura do conquistador e a oposição a alguns de seus conteúdos e valores. Como diz, “*Andeans ... have resisted the forces of social domination by drawing on a collectively construed social memory to understand the hegemonies to which they are subject, so as to redeploy them creatively in the form of*

logocêntrico, Derrida argumenta que o discurso oral (e não o escrito) constitui o paradigma ideal de comunicação, sobretudo em certos contextos filosóficos e culturais. Na linguagem escrita, que necessariamente distorceria o caráter autêntico e presente do discurso oral, o “sentido” tem de ser extraído do texto, mediante a desconstrução.

⁷⁰ Cf. Abercrombie, Thomas *op.cit.*, pg 23.

counterhegemonies.”⁷¹ É nesse contexto sociocultural dinâmico e complexo – marcado tanto por permeabilidade quanto por resistência à cultura hispânica – que se constrói a história dos povos andinos após a conquista. É nele, igualmente, que se manifesta inequivocamente o vigor da tradição oral andina, tradição essa que, longe de desaparecer, escoraçada pela escrita que lentamente se dissemina a partir do século XVI – escrita dupla na forma do espanhol e do quéchua foneticamente transcrito –, firma-se como esteio do universo cultural andino. Como pertinentemente observa Abercrombie, referindo-se particularmente à Bolívia andina atual, *“reverence for writing has not erased (the) equally deep respect for the nonwritten arts of memory”*⁷². Corolário importante dessa tenacidade da tradição oral é o convívio da consciência histórica que adquirem os povos andinos após a Conquista com arraigadas formas não-escritas de consciência e memória. A história dos Andes pós-Conquista elabora-se, portanto, nessas duas esferas justapostas, na tradição oral e na consciência histórica. É história que se escreve na confluência da História e da Antropologia. O discurso político autóctone se constrói, então, com elementos simbólicos de ambas, não se acanhando da longa e duradoura tradição oral andina e, ao mesmo tempo, servindo-se, embora não exclusivamente, de categorias tipicamente históricas.

⁷¹ Cf. Abercrombie, Thomas *op.cit.*, pg 19. Vale ressaltar, a propósito do uso dos conceitos de hegemonia e contra-hegemonia o débito intelectual ao seu formulador, Antonio Gramsci. Se Gramsci, na tradição marxista européia do século XX, servia-se da idéia de hegemonia para denotar o predomínio de uma classe social sobre outras (*e.g.* na expressão “hegemonia burguesa”), seu emprego por antropólogos como Abercrombie afasta-se do seu sentido marxista original. Trata-se aqui não somente do controle político e econômico exercido mediante a cultura hispânica politicamente dominante, mas também da imposição aos indígenas de valores culturais e de conteúdos ideológicos e religiosos do mundo hispânico. A oposição a tal hegemonia faz-se mediante a criação de uma forma de hegemonia alternativa, a “contra-hegemonia”, materializada por meio de novas formas de consciência e experiência. Tal compreensão da realidade social difere da visão marxista, digamos, tradicional, que atribui importância maior a mudanças nos modelos sócio-econômicos que na superestrutura da sociedade.

⁷² Cf. Abercrombie, Thomas *op.cit.* pg 18.

Há mesmo consciência histórica que nasce em Cajamarca, na forma de nova maneira de olhar o passado, e tal consciência é trágica. Melhor dizendo: o surgimento da consciência histórica dá-se concomitante ao nascimento da tragédia na própria condição andina. O fim abrupto do *Tahuantinsuyu* e o início da colonização são vividos como cataclismo que põe fim a um ciclo de vida nos Andes. Afora o fim da ordem política inca e a sujeição dos indígenas aos mecanismos recém-criados de exploração colonial – como o brutal trabalho forçado nas minas de prata –, doenças contagiosas trazidas pelos conquistadores, como a varíola e a gripe, traduzem-se em sucessivas e devastadoras pandemias que rapidamente despovoam o Altiplano e, devastando a produção agrícola, trazem o flagelo adicional da fome. Em algumas províncias do Alto Peru, conforme relatos dos cronistas, aproximadamente cinquenta anos após a conquista, a população vira-se reduzida em cerca de até noventa por cento⁷³.

Os novos tempos começam negros, como o tempo da morte e do desespero.

Breves Notas sobre Mitos Andinos

*“ Myths are ways in which human beings
expressed their sense of the ineffable,
inexpressible mysteries of nature, and there was
no other way in which it could be expressed”*

Isaiah Berlin

⁷³ Alan Kolata, fundamentando-se nos relatos dos cronistas espanhóis, traça panorama sombrio e desolador do mundo andino nas décadas subsequentes à conquista hispânica. Vide Kolata, Alan L., *Tiwananku: Portrait of an Andean Civilization*, Cambridge University Press, 1993, pgs 299-302.

Exemplos de comunicação simbólica em forma narrativa, os mitos adquirem em sociedades arcaicas e primitivas funções poético-artísticas que posteriormente, em estágio subsequente de desenvolvimento, são geralmente incorporadas pela linguagem escrita. Em civilizações nas quais ainda não ocorreram a especialização e a ramificação do conhecimento e das manifestações artísticas, as imagens e os temas míticos tendem a representar a fonte por excelência de toda a expressão, artística e religiosa, sem dúvida, mas também metafísica.

O mundo andino antigo não terá constituído exceção. Os conceitos andinos do ser e da realidade, não podendo ser formulados em linguagem teórica, têm no símbolo, no mito, no rito, sua expressão como “sistema complexo de afirmações coerentes sobre a realidade última das coisas”⁷⁴, isto é, como uma metafísica arcaica. O homem andino dos tempos pré-hispânicos encontra nos mitos conexão indissolúvel com o seu inefável ou, como quer Mircea Eliade, “com o Cosmos e os ritmos cósmicos”⁷⁵. O corpo de mitos andinos expressa não apenas as origens dos deuses e do mundo como, também, a própria realidade do homem andino e sua inserção no mundo. São mitos onde conteúdos teogônicos, cosmogônicos e ontológicos encontram representação.

Esse corpo de mitos andinos foi compilado pelos cronistas espanhóis, primeiramente sob a forma de mitos incas, recolhidos nas décadas subsequentes à Conquista. Estudos posteriores de antropologia e etnografia corroboraram a avaliação, já registrada aliás pelos próprios cronistas, de que o conjunto dos mitos incas representa, por assim dizer, tradição mitológica tardia, isto é, derivada em parte dos mitos das sociedades e culturas precedentes.

⁷⁴ Cf. Eliade, Mircea, *The Myth Of the Eternal Return or, Cosmos and History*, Princeton University Press, 1965, pg 3. A conceituação proposta por Mircea Eliade refere-se a “metafísicas arcaicas” em geral e não, especificamente, ao caso andino.

⁷⁵ Cf. Eliade, Mircea. *op.cit.*, prefácio (xiii).

Dessa forma, o estudo da mitologia inca permite perscrutar mundo andino muito mais antigo que o *Tahuantinsuyu*, assim como avistar, quem sabe, um pouco do começo das primeiras sociedades nos Andes. A idéia de que os mitos e as imagens neles contidas constituem fontes privilegiadas para a compreensão das sociedades que os geraram permeia o universo dos estudos antropológicos da mitologia andina, iniciados a partir dos anos cinquenta do último século. Remontando a Vico⁷⁶ – de cujas concepções muitos estudiosos dos mitos andinos nomeadamente fazem uso –, tal noção, no caso andino, é particularmente exata, dada a já comentada escassez de fontes históricas propriamente ditas.

O advento da escrita, que inaugura sua própria tradição, dilui e termina por desfazer a tradição mítica, pois a despoja precisamente do seu cunho sacro; seculariza-a por assim dizer. A chegada da história escrita desaloja os mitos de seu *locus* privilegiado nas sociedades andinas. O homem, agora um ser histórico, conecta-se com passado dotado de sentido e cronologia, e já não mais com tempo mítico, feito de ciclos cósmicos. Os mitos assim secularizados transformam-se, *grosso modo*, em ícones culturais.

Para os objetivos do presente trabalho, mais que procurar apresentar sintética visão desses mitos e de sua interpretação, importa ressaltar seu papel atual de repositórios de conteúdos simbólicos próprios do mundo andino. Em momento em que se afirma o poder político autóctone nos Andes, tais conteúdos

⁷⁶ Giambattista Vico (1688- 1744) é visto por muitos como o predecessor da antropologia histórica. Isaiah Berlin o considera como o pai não somente do conceito moderno de cultura, senão, também, da noção, igualmente moderna, de pluralismo cultural. Particularmente, deriva de Vico o reconhecimento, certamente revolucionário no seu tempo, de que o etnocentrismo é sempre anacrônico e aistórico. A idéia desenvolvida por Vico de reconstruir o passado mediante esforço de imaginação – o que Vico chamava de *fantasia* – tem sido bastante aplicada por estudiosos do mundo andino, sobretudo das culturas e civilizações pré-incas. A propósito, vide, Kolata, Alan, *Valley of the Spirits: A Journey into the Lost Realm of the Aymara*.

adquirem funcionalidade particular: passam a ser referências no discurso político, transformam-se em marcos heurísticos que mapeiam tais discursos. Tornam-se metáforas que, rotulando conceitos e idéias, simplificam e organizam a apresentação da realidade.

Nesse contexto, procura-se apresentar a seguir, com a preocupação exaustiva possível, alguns dos mitos mais pertinentes, à luz tanto de sua relevância atual quanto dos objetivos do presente trabalho.

PACHACUTI – CICLOS DE CRIAÇÃO E DESTRUIÇÃO NOS ANDES

Conceito central na cosmogonia inca e aimará era a noção de episódios regulares de destruição cataclísmica e recriação do mundo, ciclos de aniquilação e regeneração, de morte e de renascimento. O termo quéchua que o designa, *Pachacuti*, evoca o cunho de evento cíclico, associado a revolução ou rotação (*cuti*) do tempo e do espaço, categoria metafísica dual denotada pelo étimo *pacha*.⁷⁷ Referindo-se inicialmente aos eventos míticos de criação e subsequente extinção da raça humana na bacia do Titicaca – os quais constituem corpo importante de mitos pré-incas –, a palavra, substituindo-se a termos que expressavam o mesmo conceito em outras línguas andinas, predomina no relato dos mitos incas de criação do Homem, recolhidos por diversos cronistas, como, por exemplo, Guaman Poma de Ayala, autor da *Nueva Crónica de Buen Gobierno*.⁷⁸ Os incas dividiam o tempo que ia da criação da humanidade até o surgimento do seu próprio Império em quatro eras míticas, intercaladas por *pachacutis*. A Era quinta,

⁷⁷ Na literatura sobre os mitos andinos em língua inglesa, *pachacuti* traduz-se freqüentemente por “*upheaval*”.

⁷⁸ Vide, a propósito, Urton, Gary. *Inca Myths -The Legendary Past*,. British Museum Press, Avon 1999, pgs 34-58.

por assim dizer, compreende o Império propriamente dito, cujo fim, por obra da conquista espanhola, corresponderia a mais um *pachacuti*.

O tema do *pachacuti* insere-se em tradição de escatologia mítica e sublinha, de certa maneira, a reprodução da origem do mundo no fim do mundo. A realidade do fim dos tempos, vivida como desordem e caos, é destruída e surgem de novo a ordem e a serenidade, na forma do mundo que se reinicia. O fim do mundo reproduz o tempo primordial no paradigma do mito do eterno retorno. Mais que noção cíclica da História, o *Pachacuti* encerra, na verdade, a idéia de aniquilação da História. A História é tempo perdido, sempre criada, destruída e regenerada por sucessivos *pachacutis*, em celebração da própria eternidade. Não há o derradeiro *pachacuti* que permitiria a consolidação do tempo histórico. À sua maneira, o *Pachacuti* exalta a eternidade do Cosmos e reiterabilidade da origem do mundo.

Encarnando a noção de catástrofe, o *Pachacuti* expressa ademais o renascimento e a recriação. Constitui metáfora amplamente difundida que traduz a idéia de transformação radical. Nesse sentido, veio a ser, por natural antonomásia, o nome pelo qual se conhece aquele que terá sido o maior Imperador na cronologia inca: Pachacuti Inca Yupanqui, que personifica a consolidação do Império e sua posterior expansão, bem como o estabelecimento de novo culto religioso de Estado. Pouco lembrado pelo seu nome original, Cusi Inca Yupanqui, Pachacuti, de acordo com as narrativas compiladas pelos cronistas, insurge-se contra seu pai, o Imperador Viracocha Inca – representante simbólico da velha ordem que termina –, derrota-o militarmente, toma para si o título de Pachacuti, faz-se sagrar Imperador em Cuzco e recria, por assim dizer, o Estado inca que em breve se transformaria no *Tahuantinsuyu*. Sem haver de fato morto seu pai, Pachacuti é responsável, contudo,

por parricídio simbólico⁷⁹ – altamente evocativo de outras tradições mitológicas –, tanto mais não seja pelo fato de, no pai vencido, Pachacuti ver-se triunfar também, de certa maneira, sobre o antigo deus Viracocha⁸⁰ – cujo nome o pai tomara para si –, substituindo-lhe o culto pelo do Sol.

Em sentido metafórico de transformação profunda, o *Pachacuti* encontra-se conceitualmente onipresente no mundo andino de hoje, constituindo indiscutível e disseminada alegoria política. Pachacuti é a renovação, a renascença, é a construção de mundo novo, com valores distintos: é o vulgo “diferente-de-tudo-isso-que-está-aí”. Na Bolívia, encarna tais valores o principal agrupamento político aimará, o Movimento Indígena Pachacuti (MIP)⁸¹, fundado em novembro de 2000 por Felipe Quispe, cognominado *El Mallku*. No Equador, por sua vez, igualmente dá nome a uma das principais agremiações políticas indígenas do país, o Partido Indígena Pachakutik.

PACHAMAMA – A FIGURA MITOLÓGICA DA TERRA MÃE

*Tierra querida, almáciga fecunda
Cuando vendrá la gloria para mí*

⁷⁹ A noção do parricídio primitivo, elaborada por Freud em *Totem e Tabu* (1913), foi objeto de críticas bastante conhecidas. Permanece conceitualmente pertinente a título de símbolo de insurreição contra figuras patriarcais que encarnam autoridade institucionalizada. A rebelião bem sucedida de Pachacuti Inca contra seu pai, que lhe valeu o domínio do Império, certamente adquire contornos de parricídio alegórico.

⁸⁰ *Viracocha*, deus antigo no panteão andino, deriva de *Tunupa*, divindade arcaica aimará, criadora da humanidade, nos tempos de *Tiahuanaco*. Com Pachacuti Inca, tem início culto do Sol, o qual substitui em larga medida os rituais associados à Viracocha. O templo do Sol em Cuzco constitui o principal centro de culto da nova religião estatal inca.

⁸¹ O movimento Indígena Pachacuti (MIP) foi fundado em 14 de novembro de 2000 na cidade de Peñas local de execução do herói andino Tupak Katari em 1781. Peñas emprestou ao ato de criação do MIP a força de sua tradição como símbolo da resistência andina à ordem hispânica.

*de que mi cuerpo en tus entrañas
se hunda
y todo él se trasfunda
en tí, no mas que en tí?
Quiero pronto dormir en tu almo lecho;
quiero darte mi amor, mi juventud. Quiero
ser tuyo en el sepulcro estrecho,
y que entre ti y mi pecho
no haya ni el ataúd.*

Jaime Mendoza

Simultaneamente a mais acessível e a mais opaca das divindades andinas, a *Pachamama* – a Terra Mãe como pode ser chamada numa primeira aproximação – situa-se hoje, como avalia Olivia Harris, em curiosa zona de interseção de culturas no contexto andino⁸². Uma das mais tradicionais divindades do panteão andino – está representada no Templo do Sol, em Cuzco, santuário máximo da religião inca –, a *Pachamama* encarna, seja para as culturas autóctones, seja para as culturas não-índigenas, a própria natureza dos Andes, propiciando-lhes identificação, ainda que superficial, com o que o escritor e etnólogo boliviano Guillermo Francovich denominou “*lo telúrico*”⁸³. Sem ser a única divindade feminina no mundo inca, nem mesmo a mais importante – posição ocupada pela Lua, consorte do Sol, identificada nos tempos incas com a mulher ou com a irmã do Imperador –, a *Pachamama*, como nenhuma outra figura divina dos Andes, completou a trajetória que a levou da categoria do mito à de ícone cultural.

Em sua face mais acessível – a *Pachamama* representa deusa complexa e multiforme –, é vista como divindade agrícola

⁸² Cf. Harris, Olivia, *op.cit.*, pg 201

⁸³ Cf. Francovich, G. *Los Mitos Profundos de Bolivia*, La Paz, Los Amigos del Libro 1980 pg 17.

temperamental, que deve ser aplacada para assegurar colheitas minimamente generosas. Comum em várias culturas, a associação da terra com a feminilidade não suscita, no contexto andino, maiores controvérsias antropológicas. Porém, como argumenta Harris, mais que a noção de fertilidade agrícola em si – os Andes não são, em seu todo, região dotada de particular vocação agrícola ou de característica fertilidade –, a feminilidade da terra andina vincular-se-ia ao ato de penetração por meio do cultivo – simbolismo ainda mais explícito na atividade de mineração –, o qual empresta à divindade conotação sexual, completamente distinta da face da *Pachamama* como representação da maternidade⁸⁴. Composto de dois termos particularmente ricos de significados, o vocábulo *Pachamama* evoca, por conseguinte, vasto campo semântico. Se “*mama*” traduz geralmente a idéia de mãe, em aimará pode conotar a noção assexuada de senhora ou matrona; “*pacha*”, por sua vez, denota universo extremamente amplo de significados, associados ao sentido de espaço e de tempo (seu emprego como sufixo geralmente expressa sentido de totalidade ou completitude). Como salienta Harris, à luz de tantas possibilidades semânticas, associar o termo “*mama*” apenas a uma mãe indefinida e “*pacha*” somente a vago binômio “tempo-espaço” reduz a *Pachamama* a mera encarnação feminina do tempo e do espaço, caracterização vaga e simplista que a separa de suas raízes andinas e a despoja de toda sua complexidade e sutileza.⁸⁵

Priva-a sobretudo de seu cunho subterrâneo, de sua natureza selvagem, da face ctoniana que tem como encarnação da Natureza e da Mulher. A *Pachamama* na qualidade de personificação mítica da natureza feminina é como o ventre sensual que expeliu o homem de suas entranhas, mas está prestes a devorá-

⁸⁴ Cf. Harris, Olivia, *op.cit.*, pg 211.

⁸⁵ Cf. Harris, Olivia, *op.cit.*, pg 213.

lo de novo⁸⁶; é a Natureza brutal e indomada, predadora mantida à distância pela civilização e pela cultura, mas sempre à espreita, prestes a incutir-nos primitivos impulsos de violência e crueldade, desejos carnis irreprimíveis e toda a gama de tentações depravadas. Encarnação da violência e crueldade da Natureza, a *Pachamama* porta sentido demoníaco que suas formas mais simples de celebração, sobretudo no âmbito urbano, tendem a omitir.⁸⁷

Comparável na sua complexidade à Cibele, a *Mater Deum* greco-romana⁸⁸, a *Pachamama*, após o início da colonização, viu-se inevitavelmente associada à figura da Virgem Maria, tanto mais pelo paralelo entre as duas como encarnações das várias figuras femininas de seus respectivos universos religioso-míticos. Tal qual a Virgem Maria, também a *Pachamama* abraça várias *personae*: pode ser a *Magna Mater*, mãe da tradição pagã, e o anjo da guarda protetor⁸⁹ mas, ao contrário de Maria, pode ser também ente malfazejo e cruel, representação da Natureza irascível e impetuosa.

Na cultura urbana da Bolívia, sobretudo a partir do início do século XX – berço da primeira forma de nacionalismo indigenista, personificada com mestria por Franz Tamayo –, a *Pachamama* é simbolicamente equiparada à própria geografia andina, fonte das inestimáveis virtudes do índio e personificação do caráter nacional, proveniente do solo da pátria, a maior de suas dádivas. Como diz na sua maior obra, “Creación de la Pedagogia Nacional” de 1910:

⁸⁶ As idéias sucintamente referidas nesse parágrafo, particularmente a noção da natureza como encarnação brutal e selvagem do feminino, encontram expressão original e abrangente, se não brilhante, nos percutientes escritos de Camille Paglia. Ver, a propósito, *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*, Nova Iorque, Vintage Books, 1991, particularmente o capítulo primeiro (*Sex and Violence, or Nature and Art.*)

⁸⁷ A persona da *Pachamama* diabólica e cruel é conhecida como “*china supay*”. Nessa configuração, é a mulher do demônio, o *supay*, o protótipo diabo, cuja representação deriva mais da tradição católica que de credos andinos propriamente ditos.

⁸⁸ Cf. Harris, Olivia, *op.cit.*, pg 211

⁸⁹ *Ibidem*.

*La tierra hace al hombre, y en este sentido la tierra no sólo es el polvo que se huella, sino el aire que se respira y el círculo físico en que se vive. La tierra tiene un genio propio que anima al árbol que germina y al hombre que sobre ella genera. El alma de las razas está hecha del polvo de las pátrias: y en este sentido el hombre no está menos arraigado al suelo que el árbol, su hermano... Y es en la tierra que hay que buscar la última razón de su pensamiento, de su obra, de su moralidad.*⁹⁰

Em outra passagem, Tamayo explicita ainda mais a condição telúrica particular do homem andino: *“Fisicamente, el hombre está hecho de las sales del suelo en que vive y genera. La poética ficción de que cada uno lleva un retazo de cielo patrio al fondo del alma es una realidad”*.⁹¹ E sintetiza-a, por fim, na concisão lapidar do aforismo *“Humus, homo”*.⁹² Em capítulo subsequente, Tamayo é categórico ao situar os bolivianos autóctones como filhos da terra, prole de uma Pachamama que os possui: *“No son las naciones que poseen la tierra, sino al revés, las tierras que poseen al hombre, del mismo modo que la madre al hijo”*.⁹³

Se a Terra é a mãe onipresente, a ela retornaremos na morte e, nesse caso, a *Pachamama* pode ser concebida, em luz poético-alegórica, como aquela comunidade da terra e dos mortos que, aproximadamente na mesma época, na França, mencionava Maurice Barrès (*La terre et les morts*)⁹⁴, como as bases sobre as

⁹⁰ Tamayo, Franz, *Creación de la Pedagogia Nacional*; La Paz, Libreria Editorial Juventud, 1999; pgs 144-148.

⁹¹ Ibidem.

⁹² Ibidem.

⁹³ Cf. Tamayo, Franz, *op.cit.* pg 151.

⁹⁴ “La Terre et les morts” é um *leitmotiv* nacionalista empregado pelo escritor e deputado Auguste Maurice Barrès, na França do fim do século XIX. Barrès foi figura proeminente na chamada Ligue de la Patrie Française, organização patriótica e clericalista fundada em 1898, no contexto da convulsão política suscitada pelo “affaire Dreyfus”. A Liga contrapõe-se à Ligue des Droits de l’Homme, acusada de “dreyfusard” e impatriótica. A

quais fundar nova consciência patriótica da nação. Ou, entendendo o prefixo “*pacha*” como atemporalidade e infinitude, por que não estender essa simbologia, situando a *Pachamama* como aquela comunidade de que falava Edmund Burke entre os mortos, os vivos e os ainda por nascer (*the dead, the living and the yet unborn*)⁹⁵ ?

Sem aprofundar tais especulações, cabe notar que a idéia da morte como dimensão intrínseca da *Pachamama* encontra expressão na produção literária boliviana desse período, por exemplo, na voz do intelectual indigenista Jaime Mendoza (1874 -1939), autor do poema lírico “*Pachamama*”.⁹⁶

Como assinala Olivia Harris, em intelectuais como Mendoza – e certamente para Tamayo –, sua identidade como bolivianos inscrevia-se na própria paisagem andina⁹⁷, celebrada como fonte de inspiração e reflexão. Pelas mãos desses e de outros escritores do período, a *Pachamama* deixa de ser referência meramente indígena-andina e torna-se tema de incipiente movimento literário de elaboração da consciência nacional. Já não mais categoria mítica, a *Pachamama* transforma-se em construção

expressão “la terre et les morts” foi cunhada em um texto preparado por Barrès, intitulado “*Sur quelles réalités fonder la conscience française*”. Nacionalista intransigente, Barrès defende, como Tamayo, identificação arraigada do homem ao seu solo natal. Sua trilogia “*le Roman de l’énergie nationale*”, publicada dez anos antes de “*Creación de la Pedagogia Nacional*” pode muito bem ter constituído fonte de inspiração para o escritor boliviano. A intrínseca dimensão telúrica do homem – outra categoria temática compartilhada pelo francês e pelo boliviano – aparece em sua obra *Du Sang, de la volupté et de la mort* (1909).

⁹⁵ Edmund Burke, citado por Isaiah Berlin (*The Roots of Romanticism*, Londres; Random House, 2000; pg 153) descreve concepção integral do mundo como “*a partnership not only between those who are living, but also between those who are living, those who are dead and those who are to be born*”. A *Pachamama*, no seu sentido integral de terra e tempo, encarna perfeitamente essa tríade mística.

⁹⁶ No poema lírico *Pachamama*, Jaime Mendoza confere à morte que no fim nos recolhe em seu regaço, a nós seus filhos, palpável tonalidade incestuosa, se não erótica. Deriva de Freud, como se sabe, o simbolismo da morte como o último incesto, metáfora que parece também ter encontrado adequada expressão na figura da *Pachamama*, aqui vista como a mãe dos mortos, a mãe de todos nós.

⁹⁷ Cf. Harris, Olivia, *op.cit.* pg 205.

cultural, integrando o processo que o ensaísta Javier Sanjinés denomina “*construcción metafórica del nacional*”⁹⁸. Na Bolívia andina de hoje, a Pachamama erige-se quase como representação da nação, simbolizando não apenas a maioria autóctone, “senão também o próprio espaço, dentro de cujas fronteiras se materializa o país”⁹⁹. Pertencendo a todos, tão difundida que está, a *Pachamama*, de certo modo, já não pertence a ninguém.

Tal será a razão de não se fazer muito presente, ao menos de maneira explícita, no universo discursivo dos movimentos políticos autóctones atuais. A *Pachamama* banalizou-se. Há imagens mais eloqüentes e símbolos mais fascinantes. Como arma retórica, perdeu seu gume. A *Pachamama* não é mais politicamente revolucionária, como foi quando se tornou instrumento na cunhagem de uma consciência do país. Multifacetada que é, a *Pachamama*, porém, não morre; reencarna-se. Hoje é a padroeira espiritual das correntes ambientalistas que começam a surgir na Bolívia. A Terra por ela representada passa a ser o legado que, recebido dos antepassados, devemos transmitir aos nossos descendentes, não decerto intacto, mas com sua integridade preservada, facultando a reprodução desse processo ao longo das sucessivas gerações. A *Pachamama* encarna agora a própria idéia do desenvolvimento sustentável e assim pode personificar essa noção da Terra e da Natureza ambientalmente preservadas e temporalmente transitivas.

INKARRÍ – O INCA QUE RETORNA

... *La muerte del Inca reduce
al tiempo que dura una pestañada
La Tierra se niega a sepultar*

⁹⁸ Entrevista publicada pelo semanário boliviano *Pulso*, número 211 (22-28 agosto, 2003), pg 24-25.

⁹⁹ Cf. Harris, Olivia, *op. cit.* pg 203.

*a su Señor,
Y los precipicios de roca tiemblan por su amo
canciones fúnebres entonando..
Y todo y todos se esconden... padeciendo
...nuestra errabunda vida,
dispersada,
por el peligro sin cuenta cercada,
en manos ajenas
pisoteada
Apu Inca Atawallpaman*

Recolhido e traduzido por
José Maria Arguedas

Como assinala Gary Urton, vários mitos, compartilhados por comunidades andinas distintas, revolvem em torno do tema do retorno do Inca, denominado *Inkarri*, combinação do termo inca (*inka*) e do espanhol *rey*.¹⁰⁰ O mito do *Inkarri* insere-se em contexto milenarista, no sentido de que profetiza tempo futuro, quando os Andes sofrerão transformação cataclísmica da qual resultarão a destruição do domínio estrangeiro e a reintegração do Inca como governante supremo. Como nota Urton, o tom milenarista de tais mitos converge para a noção de *pachacuti*, que passa a ser concebida como o fim de ordem política e social imposta pela Espanha ao mundo andino, desde sua conquista no século XVI.¹⁰¹ A origem de tais mitos prende-se a dois eventos traumáticos: a execução do Imperador Atahualpa por Pizarro e a morte de Tupac Amaru, chefe inca decapitado em Cuzco em 1572, por ordem do Vice-rei Francisco de Toledo (Tupac Amaru, neto de Huayna Capac, último Imperador a morrer no trono, liderou revolta contra os espanhóis, tentando recriar o Império a partir de núcleo indígena rebelde instalado em Vilcabamba, atual Peru.)

¹⁰⁰ Cf. Urton, Gary, *op.cit.* pgs 73-75.

¹⁰¹ *Ibidem.*

Talvez mais que a morte de Atahualpa, o suplicio público de Tupac Amaru – a segunda morte do Inca –, marcando a extinção do mundo inca, na forma de confirmação de sua derrota e a da consolidação do mando espanhol nos Andes, desencadeia sentimentos de luto, solidão, abandono e desespero na população indígena. A morte do Inca, revivida na execução de Tupac Amaru, é tragédia de proporções cósmicas que representa, como assinala o antropólogo Nathan Wachtel, disjunção tripla¹⁰²: de ordem étnica, entre os índios e os seus novos senhores espanhóis; de ordem política, entre o Inca desaparecido e os seus súditos abandonados; e de cunho religioso, entre a Terra e o Sol, símbolo maior da divindade do Imperador e do cunho sagrado do *Tahuantinsuyu*. Sem a mediação do Inca, perde-se a harmonia entre deuses e homens. Os homens e a própria Natureza unem-se na perplexidade e na tristeza: a Terra recusa-se a acolher o corpo do Inca morto; a Natureza chora; a Lua recolhe-se e o tempo pára. Somente evento inusitado, de igual proporção, propiciaria ao mundo a harmonia perdida: o retorno do Inca. Em algum lugar, nas profundezas de uma Terra que inicialmente, perplexa, recusara-se a receber seu filho morto, o cadáver mutilado do Inca se recompõe. Quando tal regeneração estiver completa, o Inca retornará e o mundo sofrerá mais um *pachacuti*, que o libertará de seus opressores.

O antropólogo peruano José Maria Arguedas recolheu não somente diversas versões do mito do *Inkarri*¹⁰³ mas também uma elegia, composta no século XVI, em quéchua, por autor anônimo, intitulada *Apu Inca Atwawallpaman*, a qual contém todos os elementos emocionais do mito: o desamparo, o sentimento de orfandade e de opressão experimentados pelos indígenas

¹⁰² Cf. Wachtel, Nathan, *La Vision des vaincus*, Paris, Gallimard, 1971, pgs 301-314.

¹⁰³ José Maria Arguedas foi o primeiro antropólogo sul-americano a proceder a compilação sistemática dos mitos de conteúdo milenarista nos andes peruanos a partir dos anos cinquenta. Na Bolívia, Rigoberto Paredes igualmente recolheu alguns desses mitos na Bacia do Titicaca.

conquistados, os quais Nathan Wachtel tão bem sintetizou como “*deuil et folie*”¹⁰⁴:

“... sin tener a quién o a donde volver,
estamos delirando.
Muerta la sombra que protege,
lloramos..
Bajo extraño império, aglomerados los mártires,
y destruídos;
perplejos, extraviados, negada la memoria,
solos; ...”

O poema termina com súplica ao Inca para que de novo abra seus olhos e estenda suas mãos “magnânimas” aos seus súditos desprotegidos:

“... Tus magnânimas manos
extiéndelas;
... y con esa visión fortalecidos
despídenos...”

Na sua dimensão de messianismo nativista, o mito não apenas constitui poderoso símbolo de vingança e justiça punitiva (na forma do *pachacuti*) dirigido contra os opressores do mundo andino, senão representa forma incipiente de nacionalismo autóctone. Metáfora de protonacionalismo andino por excelência¹⁰⁵, o *Inkarri* – vivido não como mito, mas sim como crença messiânica, sobretudo durante o primeiro século após a morte de Tupac Amaru –, exhibe semelhanças

¹⁰⁴ Cf. Wachtel, Nathan, *op. cit.* pg 61.

¹⁰⁵ Vários autores (e.g. Mircea Eliade) e, no contexto andino, particularmente Nathan Wachtel, consideram que os messianismos primitivos ou arcaicos representariam formas incipientes de nacionalismo em sociedades pré-modernas.

com o sebastianismo luso, como uma forma de impulso nacionalista, voltado coincidentemente contra a mesma Coroa espanhola, aproximadamente no mesmo período histórico.

Cerca de dois séculos após a Conquista, essa fé messiânica representa elemento concreto de estímulo a insurreições anti-hispânicas, como a violenta revolta liderada por José Gabriel Condorcanqui (conhecido como Tupac Amaru II) no Peru e a rebelião chefiada por Julián Apasa (conhecido como Tupac Katari) na atual Bolívia. Décadas mais tarde, já desaparecidas a nobreza inca e quase toda sua descendência conhecida (naturais pontos focais para a crença de hipotético retorno do Inca), a visão do *Inkarri* ainda logra inspirar novas tentativas de sedição, como a personificada pelos mestiços Gabriel Aguilar e Juan Manuel Ubalde em Cuzco, em 1805, objeto do estudo de Alberto Flores Galindo, “Buscando un Inca: Identidad y Utopia en los Andes”.¹⁰⁶

Já tendo assumido as roupagens de mito, o *Inkarri* continua em pleno século XX a ser força simbólica tangível, que pode ser associada, na Bolívia, ao movimento katarista e, posteriormente, ao MIP de Felipe Quispe, autor do folheto político intitulado “Tupak Katari Vive y Vuelve, Carajo”, exemplo atual de culto a simbologia messiânica. Mais que metáfora política, o *Inkarri*, como observa Nathan Wachtel, constitui tema poético e coreográfico muito difundido no folclore boliviano e peruano¹⁰⁷. Uma das representações do conhecido “Carnaval” na cidade boliviana de Oruro ainda é precisamente reencenação do drama de Cajamarca e da morte de Atahualpa. Como desagravo alegórico, o desfecho, previsivelmente, é bastante diferente:

¹⁰⁶ O ensaio de Alberto Flores encontra-se na coletânea “Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean peasant World (18th-20th centuries)”, editado por Steve Stern, Wisconsin University Press, 1987.

¹⁰⁷ Cf. Wachtel, Nathan *op.cit.* pg 65-72

Pizarro é invariavelmente punido por seu crime e Atahualpa ressuscita, vitorioso.¹⁰⁸

Algumas considerações em torno de “lo andino”

Em seu ensaio já citado, Alberto Flores Galindo adverte-nos sobre as limitações e falácias implícitas nas tentativas de conceituar as linhas gerais do caráter andino, categoria freqüentemente referida, por vezes até na literatura em língua inglesa, como “lo andino, entendida como a “essência” da cultura andina que sobreviveu à Conquista e diferencia os habitantes dos Andes dos não-andinos em geral.¹⁰⁹ “Lo andino” define-se por associação a um personagem, invariavelmente pré-hispânico, geralmente associado a certa visão de utopia, vagamente definida em torno de noções centrais andinas clássicas como a solidariedade, o comunitarismo e a auto-suficiência. Olivia Harris, refletindo também sobre as generalizações vinculadas ao caráter andino, acautela-nos sobre os riscos de certas caracterizações habituais dessa utopia andina reproduzirem estereótipos nostálgicos, como os do “bom selvagem”.¹¹⁰ Não obstante tais desqualificações acadêmicas – às quais caberia acrescentar que categorias como “lo andino” são também problemáticas em razão do seu cunho aistórico –, o termo “andino” tornou-se sinônimo de vários traços atribuídos às sociedades indígenas dos Andes, como, por exemplo, a continuidade e a permanência de suas instituições e o sentido comunitário de sua organização social, avesso a formas capitalistas de articulação econômica.

Após ter apresentado visão sumária da evolução dos Andes pré-hispânicos, examinado brevemente as questões vinculadas à

¹⁰⁸ *Ibidem*

¹⁰⁹ Cf. Flores Galindo, Alberto *op. cit.* pg 207.

¹¹⁰ Cf. Harris, Olivia *op. cit.* pg 4-23.

sua carência de linguagem escrita, e mostrado um pouco de seus mitos, parece difícil rematar tal seção sem algum tipo de síntese que inevitavelmente nos confrontará com a questão do “andino”. Hoje, que sentimentos ecoam a partir dos mitos acima referidos? Qual o peso e a influência da herança pré-hispânica, aquela poderosa tradição oral a que se referem estudiosos como Thomas Abercrombie, na evolução dos povos autóctones no mundo andino atual, particularmente na Bolívia? Quaisquer tentativas de respostas a tais questões, e a outras correlatas e igualmente pertinentes, inevitavelmente colocar-nos-ão diante dos significados atuais do “andino”.

Mesmo pecando por omissão, certas generalizações podem iluminar uma primeira incursão por temas complexos. Suas limitações, desde que plenamente conhecidas e aceitas, não precisam desqualificá-las como referencial epistemológico de qualquer grande campo temático. Constituem válida primeira aproximação. O que segue, dentro desse espírito, são comentários sobre generalizações já tradicionais na bibliografia, breves anotações sobre algumas das faces do “andino”. Tais observações, obrigatoriamente ainda mais cautelosas em mundo andino em transformação, valem como referências para uso do autor e do leitor. Constituem, pois, primeira tentativa de compreender a realidade complexa do mundo andino, reconhecendo plenamente que não se esgota em umas poucas classificações necessariamente simplificadoras.

Certas qualidades reputadas tipicamente andinas vêm sofrendo alterações que não se podem deixar de registrar. A noção de auto-suficiência é particularmente uma delas. Vinculada à organização econômico-rural dos *ayllus*, tal concepção conserva valor simbólico, “heurístico” como sugere Olivia Harris,¹¹¹ pois

¹¹¹ Cf. Harris, Olivia *op. cit.* pg 77

claramente as comunidades étnico- rurais bolivianas deixaram de ser auto-suficientes, em decorrência de processos histórico-econômicos vinculados aos ciclos de mineração de prata e estanho. Contudo, prossegue, o que chama de “economia étnica”, entendida como as atividades de agricultura e pequeno comércio, apresenta contínua viabilidade, em razão de sua flexibilidade e diversificação, qualidades ainda vinculadas à ocupação de “pisos” ecológicos distintos no caso específico da produção agrícola. Tal viabilidade preservaria o caráter auto-suficiente da economia andina, redefinido, porém, em termos menos rígidos e sobre bases geográficas mais amplas. Bem mais importante que avaliar possível enfraquecimento ou metamorfose da auto-suficiência andina é, porém, salientar a permanência da noção como paradigma e, nessa qualidade, parte integrante do etos andino que se projeta em certas vertentes do discurso político na Bolívia. Um exemplo eloquente da persistência dessa concepção autárquica é a conhecida reticência da Bolívia andina com respeito a projetos de ampliação das vendas de gás natural. A perspectiva de comercializar as abundantes fontes energéticas do país é primeira e intuitivamente vista como desfazer-se de patrimônio de cuja falta ou escassez o país ressentir-se-á e, a essa luz, a primeira e intuitiva reação a tais projetos é de resistência, se não de explícita hostilidade.

Se, como princípio concreto de organização da vida econômica, a auto-suficiência tem sido historicamente diluída, o mesmo não pode ser dito de outras qualidades tipicamente andinas, como a solidariedade e o sentido de vida comunitária, os quais permaneceriam vivos, não somente como referências conceituais mas, também, como valores na própria “práxis”.

Na Bolívia andina, fenômenos que normalmente erodem tais valores, como a reorganização da vida social sob o signo de transformações econômicas (*e.g.*, êxodo rural produzido pela industrialização), ou não ocorreram em nível e profundidade

suficientes para induzir possível enfraquecimento do etos comunitário ou o cunho ancestral desses valores os tornaria excepcionalmente resistentes – se não impervios? – à desestruturação por fatores econômicos. Mais que a discussão sócio-econômica das causas de sua durabilidade, importa notar aqui a subsistência dessas qualidades. Olivia Harris, em seu trabalho já citado, enumera algumas instituições andinas bem disseminadas que consubstanciam a solidariedade e o comunitarismo. Uma delas é *yanapaña*, que consiste em prestação coletiva de trabalho, em contexto comunitário, sem cálculo explícito de benefício ou retorno econômico; outro costume andino, a *churaña*, representa, em contexto mais restrito (no âmbito familiar ampliado), conceito semelhante, a prestação de serviços ou assistência material, igualmente despojada de obrigação de reciprocidade puramente econômica. A autora insere-as no que chama de “*ideology of gift giving*”, parte de contexto mais amplo, ou de ideologia de “*ritual kinship*”, alicerce de solidariedade que, no mundo urbano, encontra tradução na figura do *compadrazgo*¹¹².

Tal solidariedade tem sido por vezes vista, superficialmente, como indicadora da inaptidão do mundo andino para a economia de mercado, intrinsecamente competitiva. Apesar de não haver indícios de mercado e dinheiro nas culturas pré-hispânicas, a própria participação indígena nos mercados coloniais atesta não haver resistência cultural ao dinheiro ou ao lucro. O que, sim, pode-se afirmar é que os valores vinculados aos interesses coletivos e aos laços sociais não foram destruídos ou substituídos pela lógica competitiva de acumulação individual. Os mecanismos de uso da terra na Bolívia andina continuam, por exemplo, obedecendo a princípios comunitários que, em linhas gerais, divergem do conceito

¹¹² A propósito dos conceitos de *yanapaña*, *churaña*, bem como sobre a instituição do *compadrazgo*, vide Harris, Olivia, *op. cit.*, em especial o capítulo quinto: “Labour and Produce in an Ethnic Economy”, pgs 112-137.

de propriedade privada rural. Não há necessariamente no contexto andino a visão – tão comum na ideologia capitalista – da riqueza individual como indutora do bem comum ou do mercado como materializador desse bem comum e, nesse sentido – por muito temerárias que sejam afirmações de alcance tão geral –, pode-se dizer que o mundo andino está longe de constituir o cenário cultural ideal para a adoção de modelo propriamente capitalista, e muito menos para a implantação de experimentos neoliberais. Sobre este último ponto, estaremos em terreno mais sólido ao identificar clara dicotomia entre o andino e o neoliberal¹¹³, palavra aliás ultimamente equiparada a blasfêmia no cenário político boliviano. Na medida em que pudermos falar de concepção andina do capitalismo, esta será certamente muito mais próxima de modelo keynesiano, reservando papel relevante ao Estado como investidor, gerador de demanda agregada e promotor do bem comum.

Que dizer, por fim, de outra dessas características do “andino”, seu suposto tradicionalismo? A coesão comunitária e, sobretudo, a permanência de valores comunitários – quadro que corresponde, *grosso modo*, ao contexto andino presente – fundam-se necessariamente no respeito a tradições e, a essa luz, não é incorreto falar de tradicionalismo andino. Para vários autores, como por exemplo Thomas Abercrombie, esse “tradicionalismo” será precisamente o que assegurou certa integridade à cultura andina em sua trajetória de interação dinâmica com a cultura hispânica preponderante, ou hegemônica

¹¹³ A noção de neoliberalismo não corresponde, na verdade, a revisão importante do pensamento econômico liberal. O termo parece ter sido cunhado por Charles Peters, editor do *Washington Monthly*, para designar, no contexto norte-americano, conjunto de políticas econômicas e sociais que se distanciavam do paradigma do New Deal e da Grande Sociedade. O neoliberalismo, assim definido nos EUA, mostra-se particularmente hostil à suposta generosidade embutida no *welfare state*, ao papel do estado preconizado pelo modelo keynesiano e ao poder excessivo dos sindicatos. No contexto latino-americano, ou, mais especificamente, fora do contexto norte-americano, onde foi originalmente formulado, o termo é sempre usado por analogia. Indica, genericamente, capitalismo liberado de grandes ônus sociais, bem como ênfase em políticas de redução do tamanho e papel do estado, mediante política de privatizações.

nas suas palavras¹¹⁴. O apego à tradição, que constitui parte integrante do que chamou de “contra-hegemonia”, assegurou a sobrevivência da cultura andina em contexto complexo e adverso. Salvou-a da diluição, do auto-esquecimento e da absorção pela cultura hispânica politicamente dominante. Ou como afirma Nathan Wachtel, “*C’est la tradition qui constitue le moyen du refus: un refus silencieux... à chaque génération renouvelé.*”¹¹⁵ Para o antropólogo, “... *dans la mesure où les debris de la civilization inca ont traversé les siècles jusqu’à nos jours, on peut dire que même ce type de révolte, cette praxis impossible, a d’une certaine manière triomphé .. et les vaincus remportent ainsi dans leur défaite une émouvante victoire*”¹¹⁶. O mundo andino sobreviveu pela tradição e na tradição. E na medida em que a sua “luta anti-hegemônica” não está concluída, o mundo andino estaria, de certo modo, ainda condenado à tradição.

A sombra da tradição na vida presente, contudo, não implica rejeição automática de valores e símbolos da modernidade¹¹⁷ e da racionalidade e, nesse sentido, o mundo andino contemporâneo – cuja evolução tem incorporado a modernidade e não buscado negá-la – jamais poderia ser caracterizado, por exemplo, como “fundamentalista”. O passado está bem presente nos Andes, mas não é a única categoria utilizada na construção imaginária do futuro. Empregando a terminologia

¹¹⁴ Cf. Abercrombie, Thomas *op.cit.* pg 19.

¹¹⁵ Cf. Wachtel, Nathan *op.cit.* pg 314.

¹¹⁶ *Ibidem.*

¹¹⁷ Trata-se de conceito multifacetado e, por vezes, ambíguo. No contexto do trabalho, o termo refere-se ao período que vai do Renascimento até o presente na civilização ocidental ou, mais propriamente, aos valores associados a esse contexto histórico. Sua característica principal, ou um desses valores principais, como afirma por exemplo Max Weber, é ênfase na racionalidade como princípio organizador das sociedades. O fim da modernidade, por assim dizer, que abriria as portas para o chamado período pós-moderno, permanece como tema de controvérsia entre filósofos e cientistas sociais.

adotada por Reinhart Koselleck¹¹⁸ – que caracteriza a consciência moderna do tempo precisamente como a clara diferença ou a “grande distância “entre o “espaço da experiência” (o passado) e o “horizonte de expectativas” (o futuro) –, o mundo andino atual, em que pese sua identificação com o passado, é essencialmente moderno, e não rigorosamente tradicional, em sua relação com o tempo. Com efeito, se para o mundo andino pré-hispânico, tradicional e pré-moderno, o “horizonte de expectativas” – na ausência do tempo histórico e diante da lentidão do progresso técnico e da estabilidade das suas sociedades e das suas culturas – praticamente reitera o “espaço das experiências” (na nomenclatura de Koselleck, o “horizonte de expectativas” justapõe-se ao “espaço de experiências”), o mundo andino contemporâneo possui, ao contrário, “horizonte de expectativas” muito distinto de seu “espaço de experiências” e é, nesse sentido, moderno (sua modernidade coexistindo com atitude de deferência simbólica ao passado).

A propósito, nada exemplificaria mais claramente o vínculo andino com o passado que a etimologia do vocábulo *nayrapacha* (passado em aimará). A mesma palavra, *nayra*, que, como substantivo, designa os olhos, como adjetivo, refere-se ao que é passado, estabelecendo equivalência com o que pode ser visto com os olhos. Como prefixo, aglutinada ao sentido de tempo – dado pelo étimo *pacha* –, empresta ao passado, o *nayrapacha*, sentido de visível e de familiar. Como assinala Alan Kolata¹¹⁹, para nós (referindo-se aos não-andinos), “o passado é geralmente imaginado e descrito como algo que ficou para trás, eventos que aconteceram,

¹¹⁸ A relação entre a modernidade e a percepção do tempo é o tema de ensaio de 1985 de Jurgen Habermas, cujo título inglês, é “Modernity’s Consciousness of Time and Its Need for Self- Reassurance” (in *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, MIT Press 1990.) As noções de Reinhart Koselleck, tal como utilizadas no texto, são expostas e comentadas por Habermas nesse ensaio (pgs 12-14).

¹¹⁹ Cf. Kolata, Alan; *Valley of the Spirits; a Journey into the Lost Realm of the Aymara*; pgs 9-14.

passaram e distanciam-se de nossa consciência. O futuro metaforicamente estende-se diante de nós”; para a cultura aimará, o eixo de compreensão do tempo é inverso: é o passado (*nayrapacha*) que está diante de nós, visível, “distinguível, gravado no mundo físico e na memória”. O passado e o presente unem-se no *nayrapacha*. O futuro, por sua vez, o que é invisível aos olhos, situa-se alegoricamente atrás de nós, invisível por certo, incerto e indeterminável. Pode ser pressentido por prognósticos e premonições; conhecido, porém, passa a ser quando flui por nós, é experimentado como presente e, sobretudo, quando se posta diante de nós, como passado vivido, permitindo que o olhemos com os olhos da memória.

A esta altura, sem ter obviamente esgotado as caracterizações do andino, poderíamos tentar esboçar resposta à pergunta lançada anteriormente: o que (ou que história) caberia (aos movimentos políticos autóctones) resgatar? Não é, evidentemente, o resgate ou restauração de uma história interrompida ou perdida. Não se quer reeditar utopia neo-inca. O que desejam construir, mais que resgatar, é uma ordem institucional que acolha e represente esses valores andinos. Não se trata de edificar Estado estritamente comunitário (em sua organização social), restritamente tradicionalista (em sua visão política autóctone) e autárquico (em seu projeto econômico). Quer-se, sim, elaborar Estado cujo projeto político respeite lógicas comunitárias, mesmo admitindo princípios liberais individualistas; Estado que, incorporando os cânones da modernidade, ao mesmo tempo não rejeite, como primitivas ou arcaicas, as tradições políticas andinas, mesmo aquelas (como o poder dos *mallkus*) que pareçam incompatíveis com a democracia; Estado cuja política econômica, sem ser autárquica, exiba preocupação nacionalista com a sustentabilidade do desenvolvimento e com a repartição de seus frutos; Estado, enfim, cujo multiculturalismo professado seja mais que tardia concessão

às realidades étnicas e demográficas, mas, ao contrário, encarne verdadeiramente a idéia de participação indígena no poder; Estado, enfim, no qual os bolivianos de origem autóctone se reconheçam e não Estado que, a despeito dos avanços e transformações das últimas décadas, ainda é visto pela Bolívia indígena como o Estado dos outros e, sobretudo, como o Estado que existe para os outros.

CAPÍTULO II

A ORDEM COLONIAL E A REPÚBLICA OLIGÁRQUICA



A ORDEM COLONIAL E A REPÚBLICA OLIGÁRQUICA

A Consolidação do Estado Colonial

Morto Atahualpa, Pizarro e os representantes da Coroa espanhola que lhe sucederam procuraram, de início, preservar a estrutura do Império Inca, dela servindo-se para ampliar e buscar consolidar a conquista dos territórios e dos povos que constituíam o *Tahuantinsuyu*. Tal apropriação funcional das instituições incas, mediante a coroação de sucessivos imperadores designados pelos espanhóis – pouco mais que títeres, na verdade –, teve êxito limitado, pois não cimentou o domínio hispânico da maneira abrangente e rápida, como esperavam os conquistadores. Prova disso é um dos primeiros imperadores assim ungidos, Manco Inca (filho mais novo de Huyana Capac), ter sido precisamente o líder da rebelião mais importante desse período, marcada por longo cerco à recém-conquistada Cuzco – o qual, em certo sentido, prefigura o sítio de La Paz por Tupac Katari, daí a mais de dois séculos – e pelo estabelecimento, em 1537, de núcleo inca rebelde na região de Vilcabamba¹. Perdurando até 1572 e controlando extensões

¹ A famosa cidadela inca de Machu Pichu situa-se na província de Vilcabamba. Caracterizada por imensa dificuldade de acesso, permaneceu desconhecida dos espanhóis, mesmo após a captura de Tupac Amaru, sendo descoberta, apenas em 1911, pelo arqueólogo norte-americano Hiram Bingham, da Universidade de Yale.

territoriais significativas – dessa forma constituindo pólo concreto de resistência e *locus* simbólico da continuidade do Império –, esse assim chamado Estado neo-Inca de Vilcabamba terá logrado retardar a implantação de projeto colonizador sistemático, cujo início coincide, propriamente, com as reformas introduzidas pelo Vice-rei Francisco de Toledo. A chegada de Toledo ao Peru, em 1569, marca, dessa maneira, o início de nova etapa na história dos Andes: os tumultuados primeiros anos de conquista cederam lugar a período de criação de instituições e estruturas, as quais, como salienta Carlos Mesa², substituíram a aventura conquistadora pela ordem colonial.

Decorrendo, em larga medida, da derrota da resistência inca em Vilcabamba, consumada na execução do último Imperador inca, Tupac Amaru – degolado na praça central de Cuzco, em 1752, por ordem de Toledo –, o estabelecimento da ordem colonial propriamente dita prende-se também à supressão do movimento conhecido como *Taqui Oncoy*. Surgido no início da década de 1560, o movimento representa resistência de cunho religioso e milenarista à cristianização imposta às populações andinas, especificamente ao zelo e ao rigor dos chamados extirpadores de idolatrias, funcionários da Coroa espanhola que promoveram a destruição sistemática dos lugares e objetos sagrados pré-hispânicos. Estendendo-se por todo o *Collasuyu*, o *Taqui Oncoy* buscava restaurar o culto aos *huacas*, por meio de cerimônias coletivas, vistas pelos espanhóis como manifestações de apostasia e duramente reprimidas. Thomas Abercrombie interpreta o movimento como “struggle over memory”³, ação desesperada do mundo andino para não ser irremediavelmente separado de passado que a nova ordem hispânica bania como molesto, se não satânico. Talvez se possa, mais apropriadamente, defini-lo como reação ao

² Cf. Mesa Gisbert, *op.cit.*, pg 110.

³ Cf. Abercrombie, Thomas *op.cit.*, pg 219.

que Jacques Le Goff caracteriza como *damnatio memoriae*⁴, isto é, a confiscação ou destruição da memória coletiva imposta a povos derrotados e incorporados a outras culturas. Inspirando ondas de violentos suicídios coletivos, o *Taqui Oncoy* terá mostrado cruamente aos colonizadores a profundidade da rejeição que lhes votavam os andinos conquistados, expressa na indiferença diante da morte, se não em certo fascínio coletivo pela auto-imolação como redenção anti-hispânica.

Uma das conseqüências do movimento terá sido precisamente emprestar renovado ímpeto a políticas promotoras do *damnatio memoriae*, sob a égide das reformas conhecidas como Ordenanzas de Peru ou de Toledo, introduzidas entre 1574 e 1577. No contexto de rigorosa vigilância ortodoxa, no espírito da Contra-Reforma e do Concílio de Trento, intensificou-se a repressão a idolatrias indígenas e a práticas religiosas heterodoxas⁵. Coibir manifestações religiosas e sociais pré-hispânicas e, mais que isso, reconstruir a sociedade indígena em parâmetros de servidão inseriam-se em ampla estratégia mercantilista e colonial, cujo eixo consistia na apropriação sistemática da mão-de-obra indígena.

O principal instrumento de tal estratégia foi a relocação forçada das comunidades indígenas em núcleos urbanos denominados *reducciones*, vilas construídas por todo o mundo andino, segundo modelo arquitetônico castelhano. Origem de várias cidades na Bolívia e Peru, tais *reducciones* possibilitavam imediato controle sócio-religioso das comunidades indígenas, as quais

⁴ Jacques Le Goff resgata o conceito do *damnatio memoriae* derivado do Império romano. No Império, *damnatio memoriae* era o confisco da memória coletiva de Imperador falecido mediante a remoção do seu nome dos registros oficiais e a destruição dos monumentos que lhe foram consignados. Pela via do *damnatio memoriae*, geralmente empreendido pelo Senado contra Imperadores tirânicos, o finado torna-se inexistente na memória oficial, banido do universo da lembrança possível.

⁵ Embora fossem genericamente acusados de apostasia, os indígenas eram formalmente considerados como gentio durante os séculos XVI e XVII e, portanto, excluídos da jurisdição dos tribunais da Inquisição.

passaram a ser objeto não somente de obrigações de trabalho coletivo em toda a gama de atividades econômicas coloniais, sobretudo na mineração de prata, empreendida em condições brutais, mas, também, de tributo individual, cobrado em espécie. A instituição de tal tributo obedeceu ao propósito de impor às comunidades indígenas a lógica do trabalho remunerado, único modo de acesso à moeda necessária à quitação dessa obrigação fiscal. Pode-se dizer que Toledo logrou, por assim dizer, “proletarizar” as comunidades indígenas e, a essa luz, as *reducciones* não seriam senão bairros ou aglomerações proletárias. No rígido esquema de castas do mundo colonial, excetuada a classe de caciques (*jillaquas*), utilizadas como instrumento de dominação e controle das massas indígenas, o índio tornou-se plebeu, vergado por encargos de trabalho, tanto servis quanto remunerados (ao menos em tese), ou seja, imposições a um só tempo feudais e capitalistas.

Afastados de suas comunidades originais e de seus *huacas* sagrados, os indígenas deixavam também para trás seu passado e suas “idolatrias”. Como assinala Thomas Abercrombie, “...*draconian Toledan policies ... did no less than mandate the destruction of Andean social memory and its replacement with other habits of life, another religion, and another universal past*”⁶. Se o *Tahuantinsuyu* caiu diante das armas espanholas, a imposição de instituições hispânicas e práticas cristãs progressivamente desarticulou o universo sociocultural indígena. Não foi plena, porém – longe disso –, a vitória do *damnatio memoriae* hispânico. Se logrou extirpar os grandes ritos coletivos de devoção a ídolos não-cristãos, não conseguiu erradicar o cultos aos *huacas*, praticados em restrito contexto familiar ou comunitário. As populações andinas, já pelo fim do século XVII, teriam aprendido a distinguir entre a esfera pública da ortodoxia e a privada ou

⁶ Cf. Abercrombie, Thomas *op.cit.*, pg 215

familiar-comunitária, na qual práticas pré-hispânicas poderiam permanecer ocultas ou semiclandestinas, em contexto dicotômico que não excluía, porém, certo segmento de sincretismos religiosos e culturais, amplamente documentados na literatura antropológica e etnográfica andina. Autores como Wachtel, Abercrombie e Stern⁷ vêem tanto na persistência de práticas religiosas e culturais camufladas, como no aberto sincretismo resultante da interpenetração de práticas ancestrais e dos novos ritos católicos, formas de resistência que facultaram a sobrevivência de parte do etos andino até os dias de hoje.

Os *ayllus*, por sua vez, tampouco desapareceram; ao contrário, adquiriram, no contexto das reformas de Toledo, funcionalidade que lhes assegurou a sobrevivência no contexto naturalmente infausto de redefinição colonial dos delineamentos territoriais pré-hispânicos. Na ausência de quaisquer outros critérios, os indígenas, desprovidos de nomes e de genealogia inteligíveis aos espanhóis, foram registrados nas *reducciones* segundo os *ayllus* dos quais se originavam, técnica que reinscreveu a organização dos *ayllus* no contexto urbano em formação, inserindo, por assim dizer, lógica rural ancestral na nova *pólis* hispânico-andina que se estabelecia: com efeito, as *reducciones*, sobretudo as maiores, constituíam verdadeira representação urbana dos *ayllus*, já que estes, não raro, orientavam a subdivisão das novas comunidades urbanas em verdadeiros bairros-*ayllus*. A Igreja Católica, por sua vez – em outra apropriação funcional –, equiparou-os, *grosso modo*, a paróquias, pois agrupava precisamente por *ayllus* os registros de nascimento, casamento e óbito⁸. Na verdade – e tal é particularmente verdadeiro no caso do

⁷ Vide Stern, Steve J. *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, University of Wisconsin Press, 1987.

⁸ A propósito do emprego do *ayllu* nos registros da Igreja Católica colonial, é particularmente elucidativo o capítulo sexto (*Colonial Relandscaping of Andean Social Memory*) do livro citado de Thomas Abercrombie.

ayllu –, a mesma ordem que tanto esgarça o tecido sociocultural andino, reentrelaça alguns de seus filamentos em novo contexto no âmbito do Estado colonial.

A partir da segunda metade do século XVII, a progressiva recomposição demográfica das populações andinas, inicialmente dizimadas em grandes números nas décadas seguintes à Conquista, e a correspondente necessidade de aumento da produção agrícola acabaram por ditar limites à política de *reducciones*: impunha-se liberar parte dos contingentes indígenas, os quais, restritos ao âmbito desses pólos urbanos, não poderiam retomar as atividades tão necessárias de produção de alimentos. No início do século XVIII, em razão de êxodo parcial das *reducciones*, sancionado pelas autoridades coloniais ou simplesmente consumado na forma de fugas que os espanhóis tinham dificuldade de reprimir, boa parte do mundo andino dos atuais Peru e Bolívia volta a compor novas comunidades rurais, pontilhadas de vilarejos indígenas, não raro edificadas em sítios de antigos assentamentos pré-hispânicos (em muitos casos, as autoridades coloniais reconhecem tais comunidades, concedendo-lhes, até mesmo, títulos de propriedade). A presença indefectível nessas vilas de capela ou igreja, por vezes justapondo-se ao território de *huacas* sagrados, claramente aponta para o relativo sucesso de quase dois séculos de catequese, expresso em fé cristã que não excluía elementos de religiosidade pré-Conquista, em exemplo clássico de sincretismo e aculturação, advindos em parte da diminuição da rigidez ortodoxa por parte das autoridades eclesiásticas coloniais.

O repovoamento do mundo rural andino e o declínio das *reducciones* propiciam reflorescimento de *ayllus* no campo, em alguns casos reconfigurados, projetando-se sobre territórios mais restritos e, freqüentemente, vinculados às novas povoações que surgem nesse período. Para alguns autores, esse ressurgimento dos *ayllus*, após o interregno representado pela implantação das

reformas de Toledo, terá sido propiciado pelo seu padrão característico de descontinuidade territorial⁹. Em novo contexto, em que tinham de conviver com novas formas de organização territorial (novas cidades que se fundavam, *reducciones* que permaneceram e povoados rurais que se estabeleciam), a ausência de contigüidade entre seus segmentos não raro permitia que determinados *ayllus* pudessem sobreviver, ainda que mutilados em relação à sua configuração pré-Conquista e por vezes aglutinados a outros similarmente contraídos ou seccionados.

A Era das Grandes Insurreições Andinas
– *Tupac Amaru II e Tupac Katari* –

*“Nayawa jiwtxa
nayjarusti
waranga
waranqanakawa
kutanipxa....”*

*“Morro, mas voltarei
e serei milhões...”*

*Vaticínio atribuído a Julian
Apasa, Tupac Katari,
dirigido aos seus algozes
na hora de sua morte, em
Peñas, 15 de novembro de
1781*

Vinculada administrativamente ao Vice-Reino do Rio da Prata a partir de sua criação em 1776, a Audiência de Charcas,

⁹ Ibidem.

cujo território daria origem à Bolívia atual, continuava ligada por laços geográficos, culturais e históricos ao território do Vice-Reino do Peru que integrava até então: atesta-o terem sido ambos engolfados pelo grande ciclo de insurreições andinas que marcaram quatro décadas no século XVIII. No período de 1742 a 1782, as autoridades coloniais tiveram de repulsar rebeliões que muito transcendiam as inúmeras manifestações de desobediência à legislação colonial e as várias conjurações abortadas – geralmente, até então, fenômenos de cunho local – que marcaram o início daquele século¹⁰. Nesses anos fatídicos, tiveram de reprimir movimentos que configuravam verdadeiras guerras civis e já não constituíam mera expressão revoltada e impetuosa de demandas econômicas específicas – causa recorrente de inúmeras rebeliões precedentes –, senão sublevações que visavam a impugnar violentamente toda a estrutura colonial de mando e privilégio.

O período das grandes sublevações andinas inicia-se, primeiramente, no Peru, em 1742, na forma de insurreição messiânica capitaneada por Juan Santos Atahualpa, auto-proclamado descendente do Imperador executado por Pizarro em Cajamarca, havia mais de dois séculos. A partir de bases nos vales do leste dos Andes peruanos, Atahualpa, durante quase uma década, dirigiu luta armada responsável por êxodo significativo de colonos da área adjacente de serra subtropical e por pesadas perdas humanas infligidas às expedições militares enviadas para suprimi-la. Nunca debelada, a insurreição culminou em vitorioso assalto a postos militares no altiplano peruano, na região de Jaucha e Andamarca, e na subsequente derrota das forças coloniais enviadas para combater o ousado rebelde, jamais capturado. Apesar de

¹⁰ Segundo Stern (*op.cit.*), tais rebeliões inseriam-se em contexto de permanente oposição à ordem colonial, não podendo ser considerados manifestações episódicas ou isoladas. Stern (*op.cit.*, pg 34) avalia em mais de uma centena o número de revoltas contra a Coroa, durante período de setenta anos no século XVIII (1720-1790), somente no território do Peru.

geograficamente circunscrita a região relativamente pequena e de difícil acesso, a rebelião comandada por Atahualpa demonstrou que, mais de dois séculos após a Conquista, utopias de liberação inspiradas em messianismo inca continuavam a exercer inegável fascínio em certos segmentos das populações autóctones.

Segundo momento dessa era – decisivo – terá sido representado pelas guerras de libertação que se alastraram pelo sul do Peru e pela Bolívia entre 1780 e 1782, comandadas por José Gabriel Condorcanqui, Tomás Katari e Julián Apasa (cognominado Tupac Katari). Descendente de Tupac Amaru, o Imperador rebelde de Vilcabamba executado em Cuzco em 1572, Condorcanqui, índio de estirpe nobre, adotou o título de Tupac Amaru II e, à semelhança de Juan Atahualpa, projetou-se, em nova incarnação de messianismo neo-inca, como o símbolo da resistência armada à opressão colonial e da utopia de libertação do jugo espanhol, no contexto de ambicionada restauração do *Tahuantinsuyu*. Ampla insurreição regional, com potencial de extravasamento supra-regional,¹¹ a guerra anti-hispânica liderada por Tupac Amaru II galvanizou as esperanças de redenção de parte importante das populações andinas peruanas e, como assinala Steve Stern, pelas suas conseqüências desarticuladoras e pela profunda destruição que causou, “...*turned into reality the worst nightmares of the colonial elite.*”¹², constituindo viva advertência às autoridades coloniais em toda a América hispânica, no sentido de adotar medidas conciliatórias para impedir explosões revolucionárias semelhantes. Se a insurreição presidida por Amaru reveste-se de distinto sentido de neonacionalismo inca, por sua vez, a rebelião desencadeada na Bolívia por Tomas Katari, e continuada por Tupac Katari, não possuiria precisamente o sentido de movimento nativista aimará, do qual, posteriormente, viria a

¹¹ Cf. Stern Steve *op.cit.*, pg 35.

¹² *Ibidem*.

constituir símbolo tão altissonante. Segundo estudiosos do período, como S. Stern ¹³, e historiadores bolivianos, como Carlos Mesa, a guerra movida pelos Katari contra o Estado espanhol constitui sobretudo revolta contra os mecanismos arbitrários e excessivos da exploração colonial. Seja como for, tomadas em seu conjunto, as duas rebeliões representam fenômeno sem paralelo no resto da América colonial, tanto pelo seu grau de violência e brutalidade – os quase dois anos de combates no Peru e na Bolívia cobraram cerca de cem mil vidas, aproximadamente 10 por cento da sua população –, quanto pela audácia político-estratégica de seus líderes – os cercos a Cuzco e a La Paz, empreendidos respectivamente por Amaru e Katari, apesar de malogrados, adquiriram ressonância mítica, muito além do seu contexto puramente militar.

As origens de ambas as revoltas prendem-se aos abusos das autoridades coloniais, sobretudo dos chamados *corregidores de indios*, responsáveis pela cobrança de tributos e pela administração das obrigações de corvéia (*mita*). Também subordinada aos *corregidores* estava a prática, muito difundida, de coagir as populações indígenas a adquirir, a preços naturalmente inflados, mercadorias de uso corrente de cuja comercialização detinham o monopólio, costume conhecido como *reparto de mercancías*, majoritariamente odiado no Peru e na Bolívia coloniais. Se a sedição comandada por Tupac Amaru II foi precedida por certo planejamento, a rebelião boliviana – iniciada em Chayanta, no Departamento de Potosi, em consequência de longa disputa entre o *corregidor* local e o cacique Tomas Katari ¹⁴ – parece não se haver

¹³ Vide, a propósito, o ensaio “*The Age of Andean Insurrection 1742-1782: A Reappraisal*”. In: Stern, Steve *op.cit.*

¹⁴ Stern e Mesa observam que Tomas Katari somente rebela-se contra a Coroa após haver exaurido os recursos institucionais possíveis contra o *corregidor*. Na sua derradeira tentativa de obter injunção contra a arbitrariedade dessa autoridade colonial, Katari viaja a Buenos Aires, para submeter requerimento formal ao próprio Vice-rei.

beneficiado do mesmo grau de preparação. As duas revoltas atestam a ruptura da legitimidade, sempre parcial e frágil, do Estado colonial perante as populações andinas. Stern e outros autores especulam, a propósito, que tal legitimidade, necessariamente precária, repousava na existência de margens de resistência e manobra por parte de caciques e das populações indígenas em geral, diante das demandas econômicas do Estado espanhol¹⁵. O aumento das populações espanholas, peninsulares ou nativas, ao exacerbar a natureza mercantil-exploradora da organização colonial, suprimiu tais espaços de resistência e manobra, levando a explosão furiosa de ódios anti-hispânicos e ressentimentos econômicos concretos há muito tolerados silenciosamente. De modo inequívoco, as duas rebeliões evidenciam o rompimento da autoridade colonial sobre os índios e as castas mestiças mais pobres e denotam certa consciência de ultraje moral¹⁶ pela exploração econômica e material sofrida, cuja redenção passaria por uma transformação radical, ou seja, mais um *pachacuti*.

Claramente inspirada no mito do *Inkarri*, a rebelião de Tupac Amaru, apesar de vaga em seus contornos programáticos, revela-se mais acabada como projeto político que a dos Katari na Bolívia: José Gabriel Condorcanqui e seus seguidores pretendiam a restauração da soberania indígena sobre o Peru, mediante o restabelecimento do Império Inca, porém em contexto de preservação do catolicismo e sob a pretendida proteção do Rei da Espanha que, supunham ingenuamente os revoltosos, desconheceria os abusos perpetrados pelos seus representantes contra a maioria autóctone e mestiça e estaria pronto a reconhecer Estado indígena que declarasse vassalagem à Coroa espanhola. Era curiosa essa mescla de protonacionalismo andino com elementos cristãos e realistas. Na Bolívia, por seu turno, a rebelião katarista, igualmente

¹⁵ Cf. Stern Steve *op.cit.*, pg 35-56.

¹⁶ Cf. Stern Steve *op.cit.*, pg 75.

desprovida de conteúdo anticlerical, tinha apenas como objetivo a expulsão dos espanhóis do *Collasuyu* e, implicitamente, constituição de governo de maioria indígena. Nesse sentido, poderia ser considerada manifestação incipiente de nacionalismo aimará, embora, como comentam diversos pesquisadores, permanece especulativa a idéia de consciência nacionalista por parte de Tomas Katari e de Julián Apasa, nos moldes daquela presente no projeto nativista de Gabriel Condorcanqui, no Peru.

As duas rebeliões foram particularmente cruentas, matando os revoltosos sistematicamente todos os representantes da Coroa espanhola capturados. Cronistas da época relatam a implacável sede indígena de sangue, vingança e morte. O cerco de Cuzco pelas tropas de Tupac Amaru, rompido em janeiro de 1781, foi particularmente cruel de ambos os lados. Em Sorata, Bolívia, capturada pelas forças leais a Tupac Katari, em agosto de 1781, toda a população espanhola foi trucidada. Em Oruro, a maior cidade tomada pelos rebeldes, as classes mestiças locais aliam-se aos revoltosos e expulsam ou passam pelas armas os espanhóis peninsulares. Episódio dos mais simbólicos desse ciclo insurrecional, pois passou a integrar a memória coletiva de brancos e indígenas na Bolívia, foi, certamente, o sítio a La Paz, iniciado em março de 1781 e somente levantado meses depois, por ação de reforços militares enviados de Buenos Aires. Para os índios, o cerco passa a simbolizar a sua força autóctone e o seu poder de articulação territorial; para a população branca hispânica é a evocação da sua inferioridade numérica e do seu medo, fluido mas ubíquo, do “selvagem” adormecido nas faces indígenas do cotidiano.

Derrotados os dois chefes indígenas, impuseram-se-lhes castigos particularmente atrozes e sanguinários: Tupac Amaru, acusado de lesa-majestade e de traição, é condenado a presenciar o suplício de sua mulher, de dois filhos e de outros parentes na forca, após o que teve sua língua cortada, sendo, ato contínuo,

esquartejado; Tupac Katari, igualmente, testemunha a morte da esposa na forca e, em seguida, é esquartejado, em Peñas, no altiplano boliviano, em novembro de 1781. Essas execuções não põem fim imediato aos combates: apesar de já bastante contida, a violência indígena ainda persiste, de maneira espasmódica, e somente em 1782 aniquilam-se os últimos focos de resistência indígena, no Peru e na Bolívia.

O legado desse ciclo de revoltas é particularmente duro e amargo. Compreende a extinção da instituição dos caciques, bem como de todas as formas reconhecidas de linhagem e nobreza indígenas (na Bolívia, tais instituições sobreviveriam mais alguns anos, até a Independência), além de assalto sistemático a todas as formas de memória do passado inca, que incluiu a destruição física de *huacas* tradicionais. Na América andina em geral, o período colonial tardio é marcado por fortalecimento de mecanismos de controle social, em clima de tensões interétnicas, exacerbadas pela memória coletiva das violências e massacres perpetrados pelos dois lados.

No contexto do fim da ordem colonial que se avizinhava, a herança dolorosa desses conflitos envenena quaisquer perspectivas, por ínfimas e simbólicas que fossem, de participação indígena em projeto político nacionalista de independência. Os índios, separados dos brancos por fosso de medo e incompreensão, continuam, de certa maneira, a ser o que eram desde a Conquista: reserva de mão de obra, categoria coletiva de uso econômico, agora, porém, mais temidos pelo comprovado furor e destruição que sua superioridade numérica podia invocar.

Sucre e a Consolidação Conservadora

A independência da antiga Audiência de Charcas, proclamada em 6 de agosto de 1825, não se traduziu em resgate

das condições de sujeição indígena herdadas da Colônia. A abolição formal do tributo fiscal e das obrigações de servidão, disposição de cunho libertário proclamada por Simon Bolívar, em sua breve permanência à frente do novo Estado boliviano, foi de pronto derogada por seu sucessor, Antonio José de Sucre. Mais ainda que já o tinham sido na Colônia, eram precisamente os tributos indígenas que passariam a ser um dos sustentáculos econômicos da República, sobretudo durante a primeira metade do século XIX. Com efeito, no contexto de produção mineira declinante e diante da incapacidade burocrática e política de atribuir o governo republicano obrigações fiscais às novas elites e às classes urbanas, o imposto individual imputado aos indígenas – que somavam, em 1827, aproximadamente 800.000 pessoas, cerca de 78 por cento da população boliviana –, tornou-se a principal fonte de receita da República, passando a representar estimados 60 por cento da arrecadação total (em fins do século XVIII, a contribuição fiscal direta dos indígenas eleva-se a cerca de 25 por cento do orçamento republicano). Decrescendo em importância relativa, a partir de 1860, quando se inicia novo ciclo de mineração, o imposto indígena, mantido, contudo, até o final do século XIX, constituiu mecanismo pelo qual – pode-se afirmá-lo sem muito exagero – as comunidades indígenas, em cruel ironia, muito contribuíam para sustentar o Estado que, tal qual a Colônia, continuava a oprimi-las.

Na esfera das obrigações servis de trabalho, a supressão da corvéia nas minas de prata, decretada por Bolívar, teve reduzido efeito concreto, pela estagnação da atividade mineira, já visível no fim do século anterior. Certamente, a decadência do setor responde, ao menos em parte, pelo fato de não haver sido reintroduzido nenhum tipo de prestação compulsória de serviços nas minas. Seja como for, a sociedade republicana, rigidamente aristocrática, não estava pronta para erradicar a

servidão indígena, que persistiria sob modalidades distintas até o século XX. De imediato, nos anos subseqüentes à Independência, extinta nas minas, permanece sob outras formas, seja nas cidades, seja no meio rural, como, por exemplo, no instituto do *pongueaje*¹⁷.

Ainda submetidos a encargos servis de trabalho e agora contribuintes preferenciais de ordem fiscal iníqua, os indígenas, após a Independência, encontravam-se em situação consideravelmente mais precária, pois, diferentemente do período colonial – quando, ao menos teoricamente, eram representados por autoridades, como o *corregidor de indios* –, viam-se ora privados de qualquer representação política. Antes formalmente súdito tutelado da Coroa espanhola, o índio, sob a República, não preenche as condições materiais e intelectuais para integrar a ordem republicana, censitária e elitista. Na Bolívia independente, o índio, iletrado e desprovido de capital e propriedades, não existe como cidadão.

Ainda durante o governo de Sucre (1825-1828), o confisco dos bens da Igreja Católica – medida radical que não excluiu até a prata existente nos próprios templos – e a dissolução das ordens religiosas, disposição da qual somente foram excetuados os Franciscanos, muito debilitaram a instituição eclesiástica que, tradicionalmente, não deixava de amparar materialmente parte das populações indígenas. Suprimindo o poder do clero e não poupando sequer as comunidades monásticas e as chamadas *cofradías*, que congregavam os oblatos, as diretrizes de Sucre, ao reduzirem a presença rural da Igreja, certamente terão piorado as condições de vida das comunidades indígenas no campo.

¹⁷ O *pongueaje* era a servidão semifeudal do indígena nas propriedades rurais. Banido por decreto do Presidente Gualberto Villarroel, em 1945, somente terminou de fato com a Revolução de 1952.

*A Experiência Andina do Liberalismo
Oligárquico Boliviano no Século XIX*

O recenseamento de 1846, realizado durante o governo de José Ballivián, caracteriza a Bolívia como nação predominantemente indígena – cerca de 72 por cento da população pertenceria a comunidades aimarás ou quéchuas – e majoritariamente rural, com aproximadamente 90 por cento de sua população fora das principais zonas urbanas¹⁸. Esses dois traços definidores da realidade nacional permitem compreender a relevância da questão agrária no país, objeto, durante todo o século XIX, de duas concepções antagônicas, as quais, de certo modo, ainda hoje não lograram síntese harmônica no país como um todo.

A primeira delas, ancestral, pois derivada dos tempos pré-coloniais, reconhece a legitimidade da propriedade da terra por comunidades rurais. Fundamentando-se no Direito Natural, encontra expressão nos ordenamentos jurídicos da Colônia, bem como proteção, por assim dizer, no contexto de ordem colonial cuja preocupação tradicional, à parte a acumulação mercantilista, era – desde os tempos de Toledo – precisamente impedir o fortalecimento excessivo de elite hispânica nativa, cujos interesses de longo prazo necessariamente divergiriam dos da Coroa espanhola. Consumada a Independência, a debilidade estrutural do novo Estado – cujo símbolo mais eloqüente é a própria ampliação proporcional dos aportes fiscais indígenas para a solvência financeira estatal – muito contribui para preservar tal concepção, conferindo-lhe, de certo modo, sobrevida histórica no século XIX. A partir de 1860, a retomada do desenvolvimento econômico, mediante a reforma da combalida indústria mineira e a inserção parcial da Bolívia nos fluxos de comércio e investimento

¹⁸ Cf. Mesa Gisbert *op.cit.*, pg 390-392.

internacionais do período, prepara o terreno para o surgimento de concepção burguesa e capitalista da terra como recurso produtivo, fundamentalmente hostil à noção de propriedade comunitária, a qual, mais e mais, adquire contornos de anacronismo a impedir o crescimento do país. Diante de avassalador “progressismo” que domina as elites bolivianas, o conceito comunitário não encontra articuladores consistentes, papel que talvez a Igreja pudesse ter avocado a si própria, com algum sucesso, não fora a circunstância de encontrar-se ainda debilitada, cicatrizando-se do trauma reformista imposto por Sucre.

Se a concepção da propriedade comunitária carece de defensores, certas noções de progresso e de modernidade, surgindo imbuídas de conceitos típicos daquele século, como o positivismo de Taine e o darwinismo social de Le Bon, encontram largo número de proclamadores entusiasmados e afoitos. No contexto boliviano de expressiva inferioridade demográfica da raça branca, a visão de superioridade branco-européia contida nessas doutrinas conduziu a racismo exacerbado, tingido com tons messiânicos que não disfarçam o medo do “selvagem”, numericamente perigoso. Explicitado pelas categorias dicotômicas de civilização e barbárie, nas quais o índio surge como a personificação do negativo, do retrocesso, da indolência e da ignorância irremediáveis, esse racismo fundamentava discurso simplista de espoliação das propriedades indígenas. Um dos principais formuladores dessa doutrina foi o escritor José Vicente Dorado, que, já em 1864, postula o confisco puro e simples das propriedades indígenas:

Arrancar estos terrenos de manos del indígena ignorante, o atrasado, sin medios, capacidad o voluntad para cultivar; y pasarlos a la emprendedora, activa e inteligente raza blanca, ávida de propiedades, es efectivamente la conversión más saludable en el orden social y económico de Bolivia. Exvincularla,

*pues, de las manos muertas del indígena es volverla a su condición útil, productora y benéfica a la humanidad entera; es convertirla en el instrumento adecuado a los altos fines de la Providencia.*¹⁹

Vertente paralela desse discurso é a noção, totalmente despida de fundamentação científica, de que a raça indígena estaria condenada a desaparecer gradualmente, consumida por vícios, como o alcoolismo, taras, como o incesto²⁰, e por toda a sorte de doenças contagiosas que a “ignorância” autóctone impossibilitava prevenir e curar. Tais idéias chegam a insinuar-se nos próprios textos oficiais, como nos comentários ao Censo General de 1900:

Es preciso advertir que hace mucho tiempo se opera en Bolivia un fenómeno digno de llamar la atención: el desaparecimiento lento y gradual de la raza indígena. En efecto, desde el año 1878 esta raza está herida de muerte. En esse año, la sequia y el hambre trajeron tras si la peste que hizo estragos en la raza indígena. Por outra parte, el alcoolismo, al que son tan inclinados los indios, diezma sus filas de una manera notable,... que....en breve tiempo, ateniéndonos a las leyes progressivas de la estadística, tendremos a la raza indígena, si no borrada por completo del escenario de la vida, al menos reducida a una mínima expresión. Si esto puede ser un bien, se apreciará por el lector, considerando que si ha habido una causa

¹⁹ Vicente Dorado, José *apud* Rivera C. Silvia: *Oprimidos Pero no Vencidos (Luchas del Campesinado aymara y qhechwa 1900-1980)*, La Paz, Ediciones Yachaywasi, 2003, pg 70.

²⁰ A crença do indígena como praticante do incesto parece derivar do fato de as elites incas aceitarem o casamento entre irmãos, particularmente do Imperador com sua irmã (visto como maneira de preservar a pureza da linha sanguínea imperial). Não há, porém, indícios da prática de incesto disseminada entre a população do Império. Seja como for, a catequese rapidamente dá-lhe o sentido de tabu comum a quase todas as culturas.

*retardataria en nuestra civilización, se le debe a la raza indígena, esencialmente refractaria a toda innovación y a todo progreso.*²¹

A convicção na decadência terminal do índio, mais que projeção de anseio elitista, constituiria mecanismo de diluição ou supressão de responsabilidade moral pela repressão violenta contra os movimentos indígenas, na verdade longa história de massacres, em linha de conduta que prossegue até meados do século XX. Na consciência da Bolívia branca do período, se as terras de que se apropria a elite pertencem a “enfermos” condenados a desaparecer, certamente diminui-se qualquer sanção moral que o ato pudesse implicar. Quanto a mortes e a massacres, da mesma maneira que se deixam morrer moribundos, por que não matar índios? Tratar-se-ia – por que não ? – de eutanásia misericordiosa aplicada a doentes incuráveis. A crença de que os índios encontravam-se em estado pré-agônico não diluiria ou apagaria o elemento torpe de propostas implícitas de eliminação da raça indígena, articuladas por expoentes intelectuais bolivianos do tempo, como, por exemplo, esta formulada por Gabriel René Moreno, ao final do século XIX ?

*El indio y el mestizo incásicos radicalmente no sirven para nada en la evolución progresiva de las sociedades modernas. Tendrán, tarde o temprano, en la lucha por la existencia, que desaparecer bajo la planta soberana de los blancos puros o purificados.*²²

Mais tarde, já no início do século XX, tal noção dos índios como raça desenganada, já próxima do fim, certamente contribui para desqualificar o que seria etnocídio, se não genocídio, em manifestações nas quais ninguém menos que o próprio Presidente da República Bautista Saavedra, que já qualificara o *ayllu* como

²¹ Comentários ao Censo General de 1900 *apud* Rivera C, Silvia *op.cit.*, pgs 73-74.

²² Rene Moreno G. *apud* Rivera C. Silvia *op.cit.*, pg 74.

cancro a minar a saúde do país²³, pondera ser preciso usar o índio como instrumento de construção do “progresso” das elites brancas ou concluir, de vez e sem remorsos, com a missão civilizadora do seu extermínio. Nas palavras do próprio:

*Si una raza inferior colocada junto a otra superior tiene que desaparecer... hemos de explotar a los indios aymaras y quechuas en nuestro provecho o hemos de eliminarlos porque constituyen un obstaculo y una rémora em nuestro progreso, y hagámoslo así franca y energicamente.*²⁴

Diante desse pano de fundo ideológico que se radicaliza, estabelece-se, de início, como que movimento pendular entre as duas concepções: após primeira investida fracassada contra as terras comunitárias no governo de Mariano Melgarejo (1864 - 1871) – seu projeto de confisco e leilão das terras indígenas não vingou diante da forte oposição das comunidades –, a concepção liberal-progressista, contestada pelos dois mandatários seguintes, Agustín Morales (1871-1872) e Adolfo Ballivián (1873 -1874), termina por prevalecer no segundo governo do Presidente Tomas Frías (1874 - 1876), o qual introduziu, em 1874, a chamada Lei da Ex-vinculación, que severamente restringia a propriedade comunitária rural. Diante da violenta reação indígena, traduzida em rebeliões e motins nas comunidades rurais, a aplicação das novas disposições é suspensa no governo de seu sucessor, Hilarión Daza (1876 – 1879). No contexto da reforma constitucional de 1880, o texto de Frías, com pequenas modificações, é promulgado e entra em vigor no ano seguinte, durante o governo de Narciso Campero (1880 – 1884).

²³ Cf. Gisberto Mesa, Carlos *op.cit.*, pg 550.

²⁴ Saavedra, Bautista *apud* Rivera C. Silvia *op.cit.*, pg 74.

O novo dispositivo legal criou, pela primeira vez, mercado de compra e venda de terras no altiplano boliviano, tal como concebido pelos seus formuladores. Suas conseqüências sociais foram graduais, mas não por isso menos brutais: como nos afirma Carlos Mesa, o sistema comunitário rural foi profundamente desarticulado, sendo a extensão das terras comunitárias reduzidas a cerca de 25 por cento de sua área original, em lapso de aproximadamente meio século²⁵. O novo arcabouço legal do campo expandiu drasticamente o contingente de colonos semi-escravizados pelo regime de *pongueaje*. Contrariamente ao propalado, não se traduziu em modernização da agricultura e em ganhos de produtividade nas terras *ex-vinculadas*, concentradas sobretudo no altiplano do departamento de La Paz. Ao contrário, a produtividade manteve-se baixa, seja pela vocação agrícola restrita das terras altiplânicas, seja pela falta de investimentos dos novos proprietários, os quais invariavelmente converteram-se em *haciendados ausentes*, as novas propriedades servindo como garantias bancárias para levantar capital destinado a investimentos no comércio e na mineração. Em linhas gerais, a nova legislação materializou transferência de riquezas de uma classe, já desfavorecida, para outra, já hegemônica, ou seja, configurou-se em pilhagem oficialmente sancionada: os índios viram-se empurrados mais ainda em direção à indigência, ao passo que parte das classes urbanas, beneficiárias dessas medidas, capitalizou-se com recursos alheios. Como assinala Mesa²⁶, sob a capa de discurso de modernidade, o governo perseguia, e logrou-o, objetivo simples, espoliar os indígenas do único recurso econômico que lhes restava: a terra.

O esbulho das terras comunitárias inevitavelmente desarticulou a organização dos *ayllus*. Tendo sobrevivido por mais

²⁵ Cf. Gisbert Mesa, Carlos *op.cit.*, pgs 505-506.

²⁶ *Ibidem*.

de três séculos desde a Conquista hispânica, símbolos por excelência da tradição e do comunitarismo andinos, os *ayllus* foram golpeados de maneira tão contundente no final do século XIX, que sua própria estrutura retraiu-se sobre si mesma. Os *ayllus* remanescentes, alguns poucos esparsos e outros geograficamente congregados, sobretudo no departamento de Potosi, não puderam deixar de ser, no período que medeia da *Ex-vinculación* até a Revolução de 1952, somente pálidos reflexos do que foram em tempos mais generosos.

Saltando um pouco adiante no fio de nossa história, vale assinalar que os *ayllus* não morreram, em que pese ao abalo sofrido; ao contrário, ressurgiram com força nova no contexto da sindicalização rural promovida pela Revolução de 1952 e hoje, mercê da Lei de Participação Popular, promulgada no primeiro governo do Presidente Gonzalo Sanchez de Lozada, muitos passaram a abrigar sedes de novos município rurais. No norte do departamento de Potosi, não abandonaram suas tradições comunitárias e, a partir da redemocratização do país, em 1982, vêm conhecendo distinta etapa de desenvolvimento²⁷. Guardam muito do valor simbólico ancestral, tendo conquistado imenso valor discursivo entre os sindicatos rurais e a militância aimará. Porém, já não são mais os mesmos. Assentam-se sobre base territorial contraída e têm a si sobrepostos outras instituições, como grêmios e sindicatos rurais, com os quais compartilham algumas funções e atribuições tradicionais. O golpe recebido, de fato, não lhes cobrou a vida mas, de certo modo, transformou-os para sempre.

²⁷ Os *ayllus* de Potosi, particularmente no norte do departamento, são bastante conhecidos por terem preservado as suas tradições e, de maneira geral, sua configuração territorial. Nessas condições, constituem núcleo de interesse comum de vários estudiosos (antropólogos e sociólogos). Não é exagero afirmar que os *ayllus* potosinos são quase que foco de peregrinação acadêmica. O pioneiro dos estudos de suas tradições socioculturais foi o antropólogo e historiador Tristan Platt.

A Rebelião do Mallku Zárate Willka

A Convenção de 1880, que deu à Bolívia nova constituição, consagra o término do período preponderantemente caudilhista-militar, iniciado com o governo do Marechal Andrés de Santa Cruz (1829-1839) e encerrado tragicamente com a derrota perante o Chile na Guerra do Pacífico e a subsequente perda de sua condição de país marítimo. O novo Estado que conforma é civilista e oligárquico, nos moldes do liberalismo clássico dos fins do século XIX. O facciosismo e o autoritarismo característicos do ciclo político anterior são substituídos, respectivamente, por configuração partidária elitista e por democracia censitária, convenientemente restrita a núcleos mínimos de decisão (os votantes compunham cerca de 5 por cento dos adultos). No plano externo, o país abriu-se a investimentos no setor de mineração de estanho e deu início à integração física do território nacional, mediante ambicioso plano de construção de estradas de ferro, a tão reiterada *vertebración ferroviaria* do país. No plano interno, o novo regime pautou-se pela exclusão social e racial, pondo em prática políticas – como o mencionado confisco das terras comunitárias indígenas – que, em termos concretos, rompiam os vasos comunicantes existentes, desde a Colônia, no mundo multiétnico da Bolívia, os quais sempre haviam permitido, ainda que em contexto discriminatório e hegemônico, níveis mínimos de convivência e interação cultural. Historiadores como Carlos Mesa não hesitam em qualificar textualmente o modelo sócio-político do período como “*apartheid*”²⁸, segregação institucionalizada, mais de meio século antes de ter o termo sido cunhado, na África do Sul.

²⁸ Cf. Gisbert Mesa *op.cit.*, pg 487. Outro acadêmico que emprega o termo é Rene Antonio Mayorga.

Durante mais de uma década, indígenas e camponeses mobilizaram-se continuamente contra a aplicação das disposições da *Ex-vinculación*, sem lograr revertê-las, mas convulsionando profundamente o meio rural, cenário de enfrentamentos permanentes entre camponeses e forças policiais e militares. Nesse contexto, em 1899, emerge a figura do *Mallku* aimará Pablo Zárate Willka, à frente de movimento que, unindo quéchuas e aimarás, rapidamente propaga-se pelo Altiplano, demandando a restituição das terras comunitárias usurpadas e a concessão de autonomia administrativa às comunidades indígenas.

A rebelião de Zárate Willka coincidiu com a explosão de outro conflito, a conflagração entre duas facções da oligarquia econômica do país, articuladas, *grosso modo*, em torno dos interesses da mineração de prata e de estanho e identificadas com a polarização regionalista, que opunha o norte ao sul do país, mais especificamente o departamento de Chuquisaca ao de La Paz. Os rebeldes, liderados pelo Senador e líder do Partido Liberal, José Manuel Pando, agitando a bandeira do federalismo como expediente conjuntural para inflamar o departamento de La Paz contra o governo do conservador Severo Alonso, lograram fazer-se perceber como força de renovação, forjando espectro de apoios importantes na sociedade boliviana – fato notável, uma vez que o Partido não se identificava com qualquer conjunto de interesses concretos, nem elaborara projetos políticos específicos. Estudiosos como Tristan Platt, ao caracterizarem-nos como “*a heterogeneous membership..., with heterogeneity of appeal*”²⁹, corroboram a avaliação de que os insurretos podiam angariar apoios diversos, identificando-se com vários setores da sociedade, precisamente porque não possuíam projeto político, além de tomar o poder. Os liberais podiam aparecer com várias faces, justamente porque não

²⁹ Cf. Platt, Tristan. “The Andean Experience of Bolivian Liberalism, 1825-1900, Roots of Rebellion in the 19th Century Chayanta (Posti)” In. Stern, Steve *op.cit.*, pg 314.

possuíam face própria. Na verdade, analisando a essa luz a oposição dos liberais ao governo de Alonso, não seria exagero especular que o principal motivo da Revolta Federalista terá sido a distribuição forçada dos espólios do poder do Estado, diante de Partido Conservador que, comportando-se no governo como clã, recusava-se a partilhar o poder fora do círculo muito restrito de seus próprios quadros. Não fora tal comportamento voraz e míope – aliás repetido tal qual pelos próprios liberais, outro clã, após tomarem o poder –, o grande choque intra-oligárquico de 1899, não decorrente de antagonismos ideológicos ou programáticos profundos, poderia ter sido evitado mediante pacto minimamente esclarecido que contemplasse, por exemplo, mecanismos de alternância no poder ou a formação de ampla coligação liberal-conservadora.

Seja como for, na medida em que a Revolta Federalista coincide com o clímax dos conflitos entre o liberalismo econômico e a preservação da herança comunitária andino-colonial, simbolizados pela revolta do *Mallku* Zárate Willka, não seria de todo estranho que ambas as revoltas, dirigidas afinal contra o mesmo governo, ainda que com objetivos completamente díspares, buscassem a convergência possível: tal foi precisamente o que ocorreu na aliança entre o *Mallku* e o prócer liberal. Se, para este último, a aliança – imposta pela dificuldade de vitória militar sobre as forças governamentais – constituiu aposta de alto risco, envolvendo armar inimigo natural, na forma de um exército indígena que lutava pela reversão do *statu quo* político e econômico no campo, para o aimará representou oportunidade de projetar poder militar que não teria logrado concentrar em condições normais. O caráter circunstancial dessa aliança entre atores com metas tão divergentes foi demonstrado pelo fato de o movimento indígena cedo ter estabelecido a sua autonomia em relação às forças militares federais, não se furtando até a atacá-las, na fase final do conflito.

Apelidado de “el temible” por imprensa que o via como vingador, o mal encarnado, o *Mallku*, aprisionado por seus ex-aliados liberais, no término do conflito, terminou assassinado no cárcere, em 1903; seu exército indígena, em parte desmobilizado, em parte dizimado. Pela primeira vez na história recente da Bolívia, contudo, os indígenas, na sua demanda utópica de autonomia para o Altiplano, conseguiram projetar, ainda que incipiente e desarticuladamente, consciência de nação, perante si próprios e diante da elite do país. O radicalismo natural desse projeto “étnico-nacionalista”, no contexto da Bolívia do início do século passado, terá isolado a insurreição indígena e impossibilitado a articulação de suas exigências em termos compreensíveis e aceitáveis para outros segmentos da sociedade. Esse erro, como assinala Silvia Rivera³⁰, não mais seria cometido: os movimentos indígenas subseqüentes, que pontuaram toda a primeira metade do século XX, menos amplos em sua cobertura territorial e mais específicos em suas postulações, buscaram coordenar-se com setores mestiços e urbanos, emprestando a suas demandas irradiação discursiva maior, capaz de garantir-lhes inteligibilidade e de granjear-lhes simpatia fora do meio rural.

A derrota do Mallku Willka marca o nascimento do índio político.

O Ápice do “Apartheid” Boliviano

*Se Alquila a un Pongo con Taquia
Anúncio em jornal boliviano,
no começo do século,
segundo Alcides Arguedas.³¹*

³⁰ Cf. Rivera C, Silvia *op.cit.*, pg 73.

³¹ Cf. Arguedas, Alcides *Pueblo Enfermo* La Paz. Editorial Juventud, 1999 pg 53.

A “pax liberal” que se seguiu à derrota de Zárate Willka marcou o triunfo de visão segregacionista do desenvolvimento do país, fundamentada na concepção etnocêntrica e racista de que os indígenas constituíam empecilho ao desenvolvimento e ao progresso. Tal raciocínio foi fatal para a evolução harmônica da sociedade boliviana desse período, pois implicou, por um lado, o estabelecimento de política sistemática de exclusão e, por outro, a continuada espoliação econômica dos setores indígenas e mestiços, quadro ao qual se deve agregar, como não nos deixa esquecer Carlos Mesa, discriminação consciente na educação da maioria indígena e *chola*³². Esse panorama configura *apartheid* por excelência, ou seja, a construção alienada³³ de sociedade isolada da realidade étnica, histórica e geográfica do país.

No período que se inicia com a vitória dos liberais e encerra-se no tumultuado rescaldo político que se seguiu à derrota na Guerra do Chaco, as elites bolivianas viveram disjunção fundamental entre as suas referências políticas e culturais, importadas da Europa, e a realidade multiétnica nacional que, sem saberem ou sem poderem compreendê-la em sua diversidade e seu potencial, afrontava-as a cada momento. Imbuídas, e em certo sentido vítimas, do simplismo etnocêntrico do momento, as oligarquias do país, esbarrando com enormes dificuldades de formular discurso nacional, em razão de suas relações conflituosas com os indígenas, optaram por comprimir o espaço do diálogo político, restringindo-o a seleta minoria de doutores e letrados, que se sentiam os donos do país, porém o desprezavam.

Poucos terão encarnado tão bem essa elite deslocada, para quem o simples patriotismo era sonho impossível, como o escritor

³² Cf. Gisbert Mesa, Carlos *op.cit.*, pg 515.

³³ O termo “alienação”, tradicionalmente associado ao pensamento marxista, é empregado aqui em seu sentido social-psicológico de distanciamento da realidade ou de isolamento social.

Alcides Arguedas, que se dedicou, em uma de suas obras, *Pueblo Enfermo*, a inventariar, minuciosa e ferinamente, em verdadeiro catálogo autodenegridor, as insuficiências e defeitos morais presumidos da Bolívia, imputando-os, invariavelmente, ao cunho tênue da participação branca na matriz racial do país, à presença execrável de *la indiada y de la cholada* na composição racial boliviana³⁴.

Impossibilitada de construir no país imagem fiel de si mesma – a realidade teimava em intrrometer-se –, a oligarquia tendeu a resolver a ambigüidade de suas relações com o território e a população mediante a conhecida dicotomia entre civilização e barbárie, embutida em discurso em que não faltava a ocasional bravata “genocida”. Tal dicotomia atribui ao “outro”, o bárbaro, o selvagem, todas as deficiências e fraquezas reprimidas por condicionamentos sociais, culturais e religiosos que os “civilizados” reconhecem, ou temem, em si próprios. Edward Said empregou precisamente tais categorias, a dicotomia consoladora e a construção do “outro” como espelho negativo de si próprio, para estudar as percepções racistas dos europeus do século XIX. O “outro” dos europeus, minuciosamente dissecado por Said, é o árabe, o turco, o amarelo, o oriental.³⁵ O “outro” da oligarquia boliviana é o índio, que está em toda a parte, corrompendo e enfeando país que ela deseja branco e puro. É o índio que passa a encarnar toda a gama de degenerações e vícios humanos, dos quais se despem os “civilizados”: daí nasce o índio promíscuo, o índio lúbrico, o índio traiçoeiro, o índio beberrão, o índio violento, o

³⁴ Apesar de seu cunho eminentemente racista, *Pueblo Enfermo* é obra mais complexa que uma primeira avaliação permitiria sugerir. Arguedas mostra-se, igualmente, crítico dos excessos de discriminação praticados pela oligarquia, como a prática de aluguel de *pongos*, bem como dos estreitos horizontes políticos dessa classe, à qual ele próprio pertencia. Sua visão da questão indígena não ultrapassa, porém, os limites de certo paternalismo do período.

³⁵ Ver, a propósito, a obra clássica de Said, *Orientalism*, New York, Vintage Books 1979.

índio indolente. No índio sobrepõem-se todos os epítetos negativos. Os índios passam a ser o retrato de Dorian Gray, que tem de ser trancado no sótão, oculto à vista, verdadeiros excrementos do corpo social, como os qualifica Gabriel René Moreno:

*Si por alguna manera han de intervenir la indiada y la cholada en la evolución progresiva de la sociabilidad boliviana, há de ser necesariamente por vía pasiva de una desintegración más o menos rápida, como productos secretorios vertidos en las cavidades orgánicas del cuerpo social, como residuos arrojados en lo profundo de la economía, a fin de que franqueen por ahí el depuramiento completo y la unificación caucásica de la raza nacional*³⁶

Desse horror ao indígena surge uma das peças legislativas mais odiosas da República, símbolo do “*petty apartheid*” boliviano: a proibição do acesso dos índios a zonas centrais das principais cidades e a alguns de seus bairros que, assim, privativos de brancos, aproximar-se-iam de sonho urbano europeu. A proibição, que data dos primeiros anos do século passado, somente foi abolida em novembro de 1944, durante o governo de Gualberto Villarroel, no contexto dos preparativos para a realização do Primeiro Congresso Indígena Nacional, em La Paz, no ano seguinte.

A mesma República que vedava o livre trânsito dos indígenas pelo mundo urbano do país usava-os como servos no regime feudal conhecido como *pongueaje* (trabalho gratuito e obrigatório do colono em favor do fazendeiro), cruelmente ampliado para beneficiar o mundo oligárquico urbano. Como grande parte dos *hacendados* era ausente, isto é, vivia nas cidades, seus *pongos* – à diferença dos servos feudais, sempre adstritos a glebas –, deviam prestar-lhes serviços, em todo caso gratuitos e

³⁶ Rene Moreno, G *apud* Rivera C, Silvia *op.cit.*, pg 69.

obrigatórios, em suas residências urbanas. Não era incomum as famílias mais abastadas terem à sua disposição legiões de *pongos*, na prática pouco distinguíveis de escravos. Embora, naturalmente, não pudessem ser vendidos, eram transferidos com as propriedades rurais onde nominalmente residiam; podiam, porém, ser alugados para qualquer uso, permissão que criou, a partir do *pongueaje* urbano, lucrativo mercado de aluguel de mão-de-obra semi-escrava. Condenada como espúria pela Igreja católica, a prática da locação de *pongos* tende a declinar, tendo praticamente desaparecido das maiores cidades já antes do fim do *pongueaje* propriamente dito, que sobrevive até a Revolução de 1952, desafiando a sua proibição formal, decretada por Villarroel em 1945.

A propósito, a Igreja Católica representou durante esse período influência moderadora contra os excessos do regime. Sua ascendência sobre o governo via-se porém limitada, em razão de suas relações antagônicas com os poderes públicos, derivadas de polêmicas e conflitos que marcaram a laicização do Estado, empreendida com vigor pelos sucessivos governos liberais.

O Ciclo de rebeliões Indígenas de 1910-1930

Durante aproximadamente duas décadas, de 1910 a 1930, as oligarquias foram afrontadas por ciclo de revoltas indígenas ainda não muito estudado pela história boliviana. Intermitentes rebeliões indígenas e comunitárias espocaram pelo Altiplano – em Pacajes (1914), Calamarca, Patacamaya e Sicasica (1914-1915), Inquisivi (1915), Ayo-Ayo (1915-1916), Caquiaviri (1918), Jesus de Machaca (1921) e Chayanta (1927) –, ao mesmo tempo que algumas regiões, como a de Achacachi, foram marcadas por insurreição endêmica que se estende do início dos anos vinte até a década seguinte. Até mesmo áreas fora do Altiplano propriamente dito, como Rio Abajo, que já se situava na órbita de La Paz, foram

cenário de sublevações antioligárquicas nesse período. Embora não diretamente relacionados entre si, esses movimentos partilham elementos políticos, ideológicos e estratégicos. Vistos conjuntamente, representam inédito processo de elaboração de discurso político e moral de defesa das comunidades indígenas, em contexto de almejada inserção política do índio na vida nacional.

Em linhas gerais, o programa de reformas que postulavam compreendia: a restituição das terras comunitárias usurpadas pela *Ex-vinculación*; a abolição do serviço militar compulsório; a supressão do *pongueaje*, além de outras modalidades de obrigações de trabalho não-remunerado para o próprio Estado (na construção e conservação de estradas, por exemplo, e como estafetas postais em todo o país); a introdução de representação indígena no Congresso e nas diversas instâncias de poder local (nos *corregimientos*, *prefecturas* e *alcaldías*); o estabelecimento de escolas para as comunidades e o livre acesso, como produtores, aos principais mercados agrícolas rurais (freqüentemente, objetos de concessões monopolísticas a *hacendados*).

Vários dos movimentos do período, principalmente aqueles articulados especificamente em torno de demandas de restituição fundiária, souberam explorar brecha legal no instrumento da *Ex-vinculación*: com efeito, como assinala Silvia Rivera³⁷, não teria ocorrido aos formuladores daquelas normas – na verdade apenas expediente jurídico para converter as terras comunitárias em latifúndios – que diversas comunidades possuísem, como de fato ocorria, títulos de propriedade privada, expedidos pelas autoridades coloniais em favor dos caciques e autoridades comunitárias, estando, assim, em princípio, isentas da aplicação de disposições que visavam precisamente a incorporar terras devolutas (*res nullius*) ao domínio privado. O próprio diploma criado para espoliar as comunidades teria, teoricamente, de conferir-lhes amparo legal.

³⁷ Cf. Rivera C, *op.cit.*, pg 83.

Diante de tal situação, as comunidades começaram a recuperar antigos certificados de propriedade, emitidos nos séculos XVI e XVII, nos quais os *mallkus* e caciques andinos figuravam, ainda que de maneira ambígua, como proprietários privados de seus respectivos *ayllus*. Igualmente, procuraram resgatar documentos (registros de batismo, certificados de casamento e atestados de óbitos) para configurar a genealogia dos *mallkus* e confirmar a linha hereditária de sucessão de tais direitos de propriedade. A busca desses documentos coloniais, que representaram peça-chave tanto na pugna jurídica – empreendida com o apoio de grupos urbanos vinculados ao nascente movimento de indigenismo – quanto na agitação realizada pelos líderes comunitários nesse período, requeria perquirir arquivos coloniais em Sucre e, igualmente, em Lima e Buenos Aires (sedes dos antigos Vice-reinados aos quais esteve subordinada a antiga Audiencia de Charcas), tarefa necessariamente laboriosa e complicada.

Não menos complexa era a etapa subsequente de consubstanciar todo o conjunto desses documentos em demanda judicial, frente ao Estado. Mesmo reconhecendo que, para o êxito de semelhante exercício, era indispensável o concurso de advogados urbanos simpáticos às reclamações indígenas³⁸, é impossível não se admirar diante de esforço de tal magnitude, forçosamente envidado – em Bolívia na qual os índios ainda não dispunham de acesso concreto à educação básica – por líderes comunitários providos de reduzida escolaridade.

Esse processo de pesquisa histórico-notarial abriu horizontes profundos de memória coletiva, que, como salienta Silvia Rivera, “.... *permitían a los comunarios superar el presente de atomización de sus ayllus y recuperar un grado de organicidad perdido mucho tiempo atrás.*”..³⁹ Os registros de propriedade colonial seriam elementos de um passado remoto,

³⁸ Tais advogados eram pejorativamente designados por “*tinterillos*”, termo com ranço classista. Eram também chamados de “*cagatintas*”.

³⁹ Cf. Rivera C, *op.cit.*, pg 84.

que yacían en papeles antiguos y se reproducían a través de la tradición oral, de los mitos y cuentos populares y fueron así puestos al servicio de una serie de demandas concretas de reforma social propuestas por los rebeldes a la cerrada sociedad oligárquica que les negaba el derecho a la existencia.”⁴⁰

Ao reconstruírem a genealogia de suas comunidades, os líderes indígenas agregaram valor histórico ao sentido ético de restituição de justiça, ou seja, lograram elaborar discurso político, histórico e moral inteligível à sociedade oligárquica que os oprimia. Ao lançar mão de categorias jurídicas da Bolívia liberal, as propostas reformistas indígenas, mormente aquelas mais diretamente vinculadas à questão fundiária, deixam de situar-se sobre base de legitimidade meramente indígena-andina para penetrar, em cheio, o ethos oligárquico. Nesse sentido, os líderes indígenas, seus aliados e assessores urbanos constituem rede de mediadores entre o que Silvia Rivera qualifica como duas Repúblicas: a Bolívia indígena-comunitária e a Bolívia liberal-oligárquica⁴¹.

O discurso indígena desse momento, de certo modo, logrou seu intento de conquistar, na outra Bolívia, legitimidade para as demandas que postulava. A partir desse período, certa articulação das lideranças indígenas com a sociedade urbana passou a ser elemento constante na vida política nacional. Que não se trate, ainda, de discurso nacionalista acabado, senão de manifesto reivindicativo de autonomia comunitária e de justiça social – limitação temática historicamente compreensível –, não lhe reduz em nada a importância, até mesmo como etapa formativa de nacionalismo ainda rarefeito. Se não parece haver, ainda, consciência nacionalista indígena explicitamente formulada como

⁴⁰ Cf Rivera C, *op.cit.*, pg 86.

⁴¹ *Ibidem*.

tal, terá sido precisamente esse ciclo de insurreições que lhe propiciará florescer. Além de ter conquistado espaço político, esse primeiro discurso indígena conseguiu deixar a sua marca no plano intelectual: alguns autores atribuem-lhe decisiva influência no surgimento do movimento indigenista.

Não logrou, porém, persuadir os governos do momento que, invariavelmente, reprimem com dureza todos os movimentos e rebeliões. A questão indígena era, apenas, caso para a polícia ou para as forças militares. O cunho messiânico e milenarista presente em alguns deles, como os de Pacajes e Achacachi, associado à figura mítica de Tupac Katari, contribuiu para os sucessivos governos liberais poderem apresentá-los como manifestações de irracionalidade e ignorância. Na região de Achacachi, a comunidade de Warisata⁴², que, desafiando a legislação monopolista vigente, abrigava feira agrícola comunitária, foi destruída pelo exército. Em Jesús de Machaca, as forças militares de Saavedra promoveram verdadeira chacina, que não poupou mulheres e crianças, encerrada em incêndio que consumiu parte do povoado. Os líderes da rebelião foram encarcerados e um deles executado. Em Chayanta, a rebelião de 1927 afetou os departamentos de Potosi, Chuquisaca, Oruro e La Paz e somente pôde ser derrotada com a mobilização de vários batalhões do Exército, após dois meses de repressão.

O Contexto político-social boliviano após a Guerra do Chaco

Tem sido comum ver na hecatombe social derivada da derrota boliviana frente ao Paraguai, no Chaco, a matriz de consciência política nacional. A realidade, como assinala Augusto

⁴² A comunidade de Warisata tornou-se conhecida por ter sido a sede da escola rural fundada pelo pedagogo Elizardo Pérez em 1931. Pérez rompeu com os cânones da educação discriminada para os indígenas e inaugurou nova mentalidade no tratamento do tema educacional, mediante a valorização da cultura aimará e quéchua. A escola foi destruída durante o governo de Enrique Pañaranda (1940-1943).

Céspedes, teria sido mais sóbria. O desastre do Chaco abriu longa etapa de transição, confusa e fértil, que culmina, finalmente, na Revolução de 1952, o maior movimento revolucionário da Bolívia republicana. Como afirma, “*del Chaco no surgió uma conciencia nacional, sino el desorden propicio para incubarla*”.⁴³

Se pensarmos, porém, em consciência social, mais especificamente na história da consciência social boliviana, está claro que o grande divisor de águas, o corte histórico concreto, por assim dizer, foi, sem dúvida, a Guerra do Chaco. A rotina militar, as trincheiras e certamente os campos de prisioneiros – como formas obrigadas de vida comum nos ermos do Chaco – constituíram escola excepcional para as membros das classes urbanas incorporados ao Exército, pois ali conviveram, não raro pela primeira vez, com índios e camponeses, muitos recrutados pela força, os quais formavam a maior parte das forças de combate propriamente ditas. Mais que oportunidade única para convergência e convivência de classes – em tempos normais, socialmente apartadas –, a Guerra marcou também o encontro de duas geografias: o Altiplano e o Oriente, com todas suas categorias de diferença e desigualdades regionais, compartilham as agruras dos campos de batalha. Desse duplo encontro nasce, para os setores urbanos da Bolívia representados nos campos do Chaco, compreensão privilegiada das realidades sociais do país, a qual constituiria o elemento inovador da prática política subsequente, caracterizada por sentido de indignação pelos fracassos e insuficiências nacionais que agora saltavam à vista. O horror da Guerra e o choque da derrota foram a causa de desestabilização imediata da ordem social, fenômeno pleno de conseqüências político-estruturais: tal como salienta Carlos Iñiguez, “*Bolivia, por decirlo de modo dramático pero veraz, ya*

⁴³ Céspedes, Augusto *apud* Piñeiro Iñiguez, Carlos; *Desde el Corazón de América (El pensamiento boliviano en el siglo XX)*. La Paz 2004, Plural Editora pg 207.

*no podría seguir siendo una sociedad fácilmente controlable por la elite poscolonial”.*⁴⁴

A nova consciência social que desponta nos anos convulsos que seguiram ao malogro do Chaco ilumina, sob as luzes críticas da perplexidade e da indignação, a incapacidade do Estado de exercer papéis e funções que lhe seriam inerentes. Impõe-se a constatação de que o Estado boliviano vinha sendo mais desagregador que verdadeiramente promotor da identidade nacional. O mesmo Estado que, no Chaco, descumpra a sua obrigação fundamental de preservar o território nacional – como falhara antes, ao perder o litoral Pacífico do país –, mostra-se igualmente inadimplente de suas funções em outras áreas, como nas esferas da economia e educação, por exemplo. Os diversos ciclos de exportação de matérias primas – praticamente assegurando ritmo monoexportador à vida econômica do país – inserem-no precoce e vulneravelmente no mercado internacional e não constituem eixos de desenvolvimento econômico equilibrado e sustentável. A mineração exportadora, ao concentrar renda e ampliar desequilíbrios, não conseguiu – na verdade jamais pretendia – integrar o país, mediante a criação de mercado interno. A educação, por sua vez, reproduz a lógica de fragmentação étnica nacional, não proporcionando mínima coesão espiritual e intelectual a país já tão segmentado.

O reconhecimento desse triplo malogro estrutural do Estado boliviano solapa-lhe a legitimidade, já restrita, e abre longo período de crise, marcado por inédita participação popular e por expansão das organizações políticas e sociais, como partidos, sindicatos mineiros e uniões camponesas, em atmosfera politicamente fermentada que colocou a oligarquia (a “*rosca*”, como a chamavam) na defensiva. Em meio a essa efervescência, as dicotomias ideológicas do momento histórico mundial transplantam-se no

⁴⁴ Cf. Piñeiro Iñiguez *op.cit.*, pg 37.

cenário político boliviano e parte do país polariza-se entre o marxismo e o fascismo. O trotskismo influencia fortemente os movimentos sindicais mineiros, que se propõem, no documento conhecido como a Tese de Pulacayo, ser a vanguarda da revolução proletária nacional. No outro extremo do espectro político, a Falange Socialista Boliviana encarna os conceitos corporativistas do fascismo europeu, projetando nacionalismo e anticomunismo extremados. A oligarquia, por sua vez, tida mais e mais como anacrônica, busca reinventar-se para não perder completamente o poder, rotulando-se agora com palavras de ordem populistas, exercício por cujo êxito, parcial, responde em boa parte o temor urbano do espectro, constantemente agitado, da insurreição popular.

Os governos do período, *grosso modo*, alternam imobilismo conservador e socialismo populista de vários matizes. Especialmente representativo da fluidez e complexidade do momento político é o socialismo autoritário, tingido com tons de nacionalismo econômico e messianismo político, característico de vários governantes militares, como David Toro (1936-1937) Germán Busch (1937-1939) e Gualberto Villarroel (1943-1946). O refluxo das noções liberais de domínio absoluto da propriedade privada e sua substituição por concepção do Estado como agente econômico culminam na criação da empresa estatal Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB), em 1936, e na promulgação da Constituição de 1938, na qual a propriedade é redefinida como direito social vinculado à sua utilização pela coletividade, dando guarida constitucional ao intervencionismo estatal que começava a impor-se perante o *laissez-faire* liberal.

Em 1941, nasce o Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), o Partido protagonista da Revolução de 1952, a justo título tido por Carlos Mesa como “*el partido probablemente mas influyente de toda nuestra historia republicana*”⁴⁵. Filofascista em

⁴⁵ Cf. Mesa Gisbert, Carlos *op.cit.*, pg 601.

seu nacionalismo original, o MNR, formado em torno de Víctor Paz Estenssoro, Hernán Siles Zuazo, Wálter Guevara Arce, Carlos Montenegro, Augusto Céspedes e outros, após sua primeira experiência de participação no governo de Villarroel, pauta-se por rejeição declarada tanto do fascismo quanto da luta de classes de inspiração marxista. O Movimento defende conceito amplo de aliança de classes como alicerce de verdadeira democracia, fortemente nacionalista, definida pelo sufrágio universal, expressão da plena cidadania política, e por economia de mercado com forte participação estatal, elemento atenuador de extremos de riqueza e miséria.

Os movimentos Indígenas após a Guerra do Chaco

No contexto da ampliação do espaço para reivindicações populares – uma das características imediatas do período pós-Chaco –, o indigenismo, nascido no início do século XX, mais como corrente filosófica e estética que propriamente categoria política, transita do domínio literário-intelectual para o espaço concreto das demandas políticas, isto é, firma-se agora como programa ideológico explícito.

Na Bolívia liberal, o indigenismo surgira associado à linha filosófica conhecida como telurismo, que representava, ao mesmo tempo, reação romântica contra o racionalismo do momento e seus anseios de objetividade e universalidade de valores, bem como afirmação patriótica da geografia andina, como geradora de cultura distinta, impregnada da força e vigor de natureza ancestral, o *genius loci* de Franz Tamayo. Tratava-se de construção literária que caracterizava o *Collasuyu* como “a tempestade petrificada” de Roberto Prudêncio⁴⁶ e

⁴⁶ Roberto Prudencio (1908-1975) foi co-fundador da revista *Kollasuyo*, editada pela Universidade de La Paz. Seus setenta números, publicados entre janeiro de 1939 e dezembro de 1952, deixam marca profunda na cultura nacional por haver promovido pensamento social e cultural de pensadores e críticos bolivianos, a cuja obra e pensamento era pela primeira vez dedicada publicação própria. É o pensador boliviano mais associado com as correntes do telurismo.

os índios como energia telúrica, fortes como o nosso sertanejo de Euclides da Cunha, estóicas versões andinas do bom selvagem de Rousseau e, a esse título, objetos de exaltação paternalista. Contrapondo categorias poéticas ao eurocentrismo e ao racismo prevalecentes, a escola indigenista logra pelo menos contra-arrestar a pseudociência liberal que propala as teses da extinção natural da raça indígena. Calou fundo na Bolívia oligárquica a afirmação, atribuída a Keyserling e amplamente difundida por Tamayo: “*la antigüedad del pueblo boliviano es garantía de su porvenir*”⁴⁷.

Nos anos subseqüentes ao malogro no Chaco, o nacionalismo emergente revigora o indigenismo e dá-lhe feição programática. Se o índio é o repositório da energia nacional, como celebra Tamayo, é preciso integrá-lo à Nação, dar-lhe educação, saúde, e abrir-lhe caminhos de prosperidade no esforço de construção de um novo país. O indigenismo renasce como discurso pedagógico, valorizando iniciativas como a fundação da primeira escola de educação indígena, em Warisata, e como discurso econômico e político, propiciando legitimidade aos movimentos sindicais rurais e a sucessivos congressos indígenas regionais, que culminam no Congresso Indígena Nacional de 1945, promovido por Villarroel.

Mais que pelas disposições dele emanadas – a supressão do instituto do *pongueaje* permaneceu quase letra morta até 1952 –, a relevância do Congresso prende-se ao seu papel simbólico. O comparecimento do Presidente da República à reunião de “*la indiada*” prefigurava nova ordem estatal na qual o índio já não ocuparia papel subalterno. Como afirma Zavaleta, “*era la presencia del indio en el marco humano del Estado que atemorizaba a la casta dominante*”⁴⁸. A presença avassaladora de índios organizados, com demandas inteligíveis e razoáveis,

⁴⁷ Keyserling, Hermann Alexander *apud* Piñeiro Iñiguez *op.cit.*, pg 273

⁴⁸ Zavaleta, Rene *apud* Rivera C, Silvia *op.cit.*, pg 102.

crispava oligarquia acostumada a estigmatizá-los como bárbaros e a resolver pelas armas os conflitos rurais. A morte de Villarroel, enforcado por turba ensandecida, em frente do palácio presidencial, em 1946, foi aclamada por setores conservadores como o justicamento devido ao “Presidente dos índios”, como o chamava o jornal conservador “El Diario”. Símbolo eloqüente do desespero das forças de reação por ele desencadeadas, a execução do Presidente que os índios chamavam de *tata* (pai em aimará e quéchua) produziu nas comunidades indígenas sentido de orfandade generalizada. O Chefe de Estado enforcado era o Inca novamente derrotado; o *tata* Villarroel sai da vida para ingressar em panteão onde já figuravam Atahualpa, Tupac Amaru, Tupac Amaru II, Tupac Katari e Zárate Willka.

A violência das revoltas indígenas subsequêntes, em 1946-47, não pode deixar de ser associada ao sentimento de frustração e de vingança pelo suplicio, tão recente, do Presidente-protetor Villarroel. No plano das suas reivindicações, às demandas do ciclo de rebeliões de 1910-1930 os revoltosos agregam a exigência de cumprimento da lei que extinguiu o *pongueaje* e postulam o reconhecimento dos sindicatos agrários criados pelo Congresso Indígena de 1945. Marcadas por ações espetaculares, como o ataque indígena ao trem Arica-La Paz e por assaltos violentos a propriedades rurais, as rebeliões espalharam-se pelo Altiplano e pelos vales de Cochabamba. O Presidente Enrique Hertzog (1947-1949) reputa-a a mais grave das sublevações indígenas da história da Bolívia e não hesita em esmagá-la com violência exemplar e indiscriminada, em ações que incluíram o uso da aviação para bombardear posições indígenas em Ayopaya (região de Cochabamba).

A repressão, brutal, mesmo para os padrões da violência oligárquica, galvanizou a oposição (MNR), contribuindo para articulação do Movimento com os líderes indígenas e rurais. A

transição iniciada no Chaco chegava ao fim; aproximava-se a morte da Bolívia liberal-oligárquica. O triunfo revolucionário de 1952 definirá novo país.

O índio, de *pongo* semi-escravizado, está prestes a tornar-se cidadão camponês.



CAPÍTULO III

DO ESTADO DE 1952 À BOLÍVIA CONTEMPORÂNEA



DO ESTADO DE 1952 À BOLÍVIA CONTEMPORÂNEA

A Revolução de 1952

Tomando como índice de aferição a magnitude da reestruturação política e econômica que operou no país, a Revolução de 1952 – referência fundamental na compreensão da Bolívia contemporânea – compara-se, em termos históricos, à Revolução mexicana de 1910 e à Revolução cubana de 1959, as três representando, igualmente, momentos traumáticos de redefinição política, econômica e até mesmo cultural, em seus respectivos países. Nascida do esgotamento da república oligárquica e apoiada em várias classes e setores – burguesia comercial, intelectuais, operários mineiros e camponeses –, a Revolução conduzida pelo MNR, imbuída de visão integradora da sociedade boliviana, traduziu-se em ampliação radical do espaço de participação política, mediante a introdução do voto universal, caracterizando-se, ao mesmo tempo, pela adoção de modelo centralizador dos instrumentos decisórios e administrativos do Estado. Tanto a centralização administrativa quanto a universalidade de representação política – verdadeiro binômio, por assim dizer – representam consequências lógicas do cunho multiclassista da Revolução e da índole unificadora de seu projeto

político. A Revolução consistiu, essencialmente, em projeto institucional de inclusão política de novos grupos sociais, em clara oposição às normas estatais anteriores. Almejava consolidar Estado plenamente representativo desses grupos sociais, em oposição ao Estado liberal-oligárquico, expressão apenas dos interesses da minoria hegemônica constituída pelos proprietários da indústria de mineração e pelos grandes *hacendados*.

A idéia de fortalecer o sentido de identidade nacional inspirou, por sua vez, a reforma do sistema educacional, implantada a partir de 1955, entre cujas principais realizações encontra-se a estruturação do sistema escolar camponês, mediante a instituição da gratuidade e da obrigatoriedade do ensino primário e a construção de vasto número de escolas rurais, em todo o país. A Revolução obteve resultados expressivos no combate ao analfabetismo adulto, flagelo social cuja planejada erradicação derivava, igualmente, da preocupação com a construção e a afirmação da identidade nacional. Em contraste com a concepção oligárquica exclusivista da educação, a disseminação do ensino terá sido, indubitavelmente, um dos êxitos do projeto revolucionário de integração nacional, logrado no contexto de clara linha de valorização do espanhol como a língua, por excelência, para o exercício da cidadania e para a ascensão sócio-econômica.

No plano econômico, o Estado liberal – encarnação, ao mesmo tempo, de ordem semifeudal (no campo) e capitalista-oligopolista (na indústria de mineração dominada por apenas três empresas) – desaparece ante o novo Estado produtor, o qual passa a controlar mais de 70 por cento do PIB nacional, mediante o controle da indústria de mineração nacionalizada, administrada pela recém-criada COMIBOL (Corporación Minera de Bolivia). A Central Obrera Boliviana (COB) – nascida igualmente nos primeiros dias do novo regime – constitui-se, ao longo da década seguinte, sócia, se não parte integrante, dos governos do MNR.

Como afirma Carlos Mesa¹, nunca, em toda a história da Bolívia, dera-se participação tão direta das organizações sindicais no governo, como ocorreu nesse período. O predomínio estatal na economia e o que se afigurava como co-governo entre a COB e o MNR – na prática, quota de poder operário na condução do Estado – geraram tensões e ambigüidades, cuja expressão concreta terá sido a sistemática ingerência sindical na direção da COMIBOL, à qual se pode atribuir muito do desempenho ineficiente da Corporación, refletido com nitidez em seus crescentes déficits operacionais. Não obstante, o domínio da indústria mineira permitiu ao Estado dotar-se de recursos para investir na diversificação da base econômica nacional, notadamente na agropecuária e na agroindústria, na região oriental do país. É digno de nota, igualmente, o aporte à YPFB de capital proveniente das atividades da COMIBOL, propiciando expansão rentável da empresa petroleira e o desenvolvimento das atividades de exploração de petróleo no país.

Entre as medidas adotadas pelo governo revolucionário, uma das mais significativas terá sido a reforma agrária de agosto de 1953, que erradicou o latifúndio predominante na região do Altiplano e nos vales de Cochabamba. Punha-se assim ponto final ao sistema de exploração econômica semifeudal do *pongueaje*.

Concebida em termos de propriedade individual e privada, a reforma teve como um de seus elementos fundamentais a extinção do mercado de terras, já que, com o objetivo de assegurar que os camponeses não perdessem as propriedades recém-outorgadas, vedava-lhes a venda, bem como a utilização como garantias para empréstimos. Em ótica de clara primazia das noções de bem comum e de desenvolvimento coletivo sobre os interesses individuais dos novos proprietários, o Estado conservava direitos ao uso do solo, do subsolo e da água. À luz de tais restrições, o historiador James

¹ Cf. Mesa Gisbert, Carlos *op.cit.*, pg 657.

Malloy prefere falar de posse da terra outorgada em usufruto e não de propriedade propriamente dita.² Seja como for, usufrutuários ou proprietários, extintas as obrigações servis de trabalho, os *ex-pongos*, agora *tierratienentes*, incorporaram-se ao mercado em grandes números, como pequenos produtores e consumidores. Segundo cifras citadas por Carlos Mesa, a reforma trouxe ao mercado cerca de dois milhões de camponeses, em população de três milhões de habitantes.³ O novo padrão de ocupação do espaço agrícola, o minifúndio, não pôde, contudo, elevar as baixas taxas de produtividade agrícola (já características, aliás, do sistema de *haciendas*), seja pelo caráter intermitente das políticas agrícolas praticadas ao longo dos sucessivos governos do MNR, seja pela insuficiência dos mecanismos de subsídios e de créditos rurais por elas contemplados. Como igualmente comenta Mesa, não terá deixado de contribuir para a relativa precariedade da nova agricultura andina o fato de o minifúndio privado não refletir as experiências produtivas comunitárias e os sistemas de trabalho coletivo da tradição indígena.⁴

Processo amplo, geograficamente diferenciado, implantado com ritmos distintos em diferentes áreas do país, a reforma agrária não teve alcance nacional, circunscrevendo-se ao Altiplano e à região de Cochabamba, ou seja, ao mundo andino *lato sensu*, palco da vasta maioria das disputas fundiárias do país, desde a Lei da *Ex-vinculación*. Em outras regiões da Bolívia agrícola, como, por exemplo, em extensas áreas dos departamentos de Santa Cruz e Chuquisaca, não há vestígios de qualquer processo reformista, predominando propriedades rurais de grande extensão. No contexto da reforma, a própria oligarquia rural *cruceña*, vale notar, transformou-se em burguesia agrária, pela via do reconhecimento

² Cf. Malloy, James. Bolívia: *La Revolución Inconclusa* La Paz Ceres, 1989 pg 267.

³ Cf. Mesa Gisbert, Carlos *op.cit.*, pg 657.

⁴ Cf. Mesa Gisbert, Carlos *op.cit.*, pg 658.

oficial, como empresas agrícolas, de propriedades rurais que passaram a ser favorecidas por investimentos (oriundos da COMIBOL) e por subsídios fiscais que as tornaram mais rentáveis.

Em contexto econômico mais amplo, a Revolução pôs em marcha vertiginoso processo de desenvolvimento da região leste do país, em especial do departamento de Santa Cruz de la Sierra, o qual levará a progressivo deslocamento do eixo de poder econômico do ocidente andino ao oriente *cruceño*. Tal processo foi naturalmente acelerado tanto pela crescente exploração e aproveitamento do gás natural – cujas reservas estão localizadas predominantemente naquela região – quanto pelo declínio da importância relativa da indústria de mineração na matriz econômica nacional. Como bem sintetiza Carlos Mesa: “*La dinámica económica de Bolivia pasó de las alturas andinas a los llanos orientales...*”.⁵

A Revolução e o Índio

No contexto da orientação centralizadora que o caracteriza, o discurso revolucionário do MNR preconiza a aglutinação das classes sociais (os textos do Movimento mencionam precisamente as classes *media, obrera y los campesinos*) em torno de projeto nacionalista que, para o Presidente Paz Estenssoro – um dos dirigentes do nacionalismo popular latino-americano com menos traços de revolucionário –, tinha de ter conteúdo mais capitalista que propriamente socialista. Um dos objetivos não explicitamente declarados da Revolução – explicitado, jamais teria acendido o espírito revolucionário do povo que enfrentou e venceu o Exército Nacional, em combates sangrentos em La Paz, em abril de 1952 – seria precisamente congregar as classes sociais em torno da liderança de elite burguesa progressista que materializasse prosperidade econômica equilibrada e sustentável.

⁵ Cf. Mesa Gisbert, Carlos *op.cit.*, pg 664.

Um dos principais componentes dessa equação de unificação de classes era, justamente, o setor indígena, quase exclusivamente rural. Embora não tivessem desempenhado papel protagônico na derrubada do *ancien régime*, as comunidades rurais foram rapidamente mobilizadas, passando a ser uma das bases de apoio da Revolução, juntamente com o setor proletário-mineiro. Contudo, no âmbito do projeto revolucionário, não poderiam ser consideradas indígenas; teriam de constituir classe camponesa, pois, a título de indígenas, perderiam a funcionalidade política no projeto unificador da Revolução. A importância emprestada ao uso do termo “*campesino*”, o qual se deveria substituir ao “*indio*”, deriva de noções que, filhas ainda do darwinismo social e do positivismo, não se afastam de parâmetros etnocêntricos na sua concepção paternalista do indígena. Frutos dos horizontes históricos do momento, tais noções, pressupondo certa correlação entre harmonia social, progresso econômico e uniformidade étnica, respondem pela negação da etnicidade, característica de todos os governos do período revolucionário. Utilizar o vocábulo “*campesino*” – que denota categoria sócio-econômica boliviana, isto é, identifica grupo que já faz parte da Bolívia – para designar os índios, visto como inferiores e “externos” à nação, carregava, na visão etnocêntrica de então, o sentido positivo de sua inclusão no todo nacional, de sua “valorização”, por assim dizer. O termo “*indio*”, antes meramente pejorativo e insultuoso, com a Revolução passa também a ser “politicamente incorreto”. Se o emprego do termo “*indio*” identifica alguém tristemente inferior, promovámo-lo, chamando-o *campesino*, parece dizer a lógica da Revolução. Se “*indio*” designa alguém diferente, pertencente a outra cultura, a outra sociedade, portador de outros valores, chamêmo-lo *campesino* e suprimamos essa diferença que o impede de ser um de nós.

Tal diferença era reconhecida pela Bolívia oligárquica, temida e execrada na verdade, e seu sistema político, a título de

defesa, configurou a sua própria versão de *apartheid*.

Para a Bolívia revolucionária, por sua vez, o que implicaria admitir diferenças raciais?

Reconhecer a distinção entre o índio e o não-índio não poderia, no âmbito de projeto de construção nacional, representar constatação que se encerrasse em si mesma. A Bolívia pós-52, por outras palavras, ao admitir tal diferença, teria de com ela lidar, seja mediante a alternativa de com ela conviver, em hipotético contexto pluricultural ou plurinacional, seja mediante a tentativa de superá-la, integrando e aculturando o índio ao eixo da nacionalidade que se constrói. Em ambas as alternativas, o reconhecimento dessa diferença étnica e cultural requereria, em certo sentido, tomar o índio como interlocutor. Mesmo para aculturá-lo e integrá-lo havia que compreendê-lo, ainda que minimamente. A integração reclama, por assim dizer, certa interpelação mútua entre duas realidades, em processo que envolve escolhas e responsabilidades. Permanece rigorosamente válido o comentário formulado por Wachtel, referindo-se ao período colonial: “*reconnaître l’Indien c’est l’engager*”.⁶ Diante de tal proposição, aparentemente inescapável, a Revolução optou por terceira possibilidade, lógica e singela: não tratar do tema indígena, não reconhecendo o índio como tal. No âmbito do discurso, a questão racial deixa assim de existir. Se na Bolívia liberal-oligárquica reconhece-se a diferença racial como problema para o qual se adotam soluções de exclusão, a nova Bolívia, no plano teórico, nega-a pura e simplesmente.

A Revolução prefere situar a realidade como jogo de classes sociais, para as quais dispõe de utopia unificadora. No projeto nacionalista-centralizador que elabora, o índio representaria categoria ontologicamente distinta, mais complexa, cuja inclusão pressuporia readequação do discurso, se não do próprio projeto

⁶ Vide Wachtel, Nathan, *op.cit.*, pgs 302-314.

político. Antes de mais nada, admitir o índio como índio complicaria, por si só, o equacionamento de questões concretas das comunidades rurais indígenas. Considerados os índios como camponeses, a questão de sua pobreza ou de sua marginalidade, por exemplo, pode perfeitamente ser resolvida na própria sociedade e pela própria sociedade, sem questionar ou debater valores, bem como normas culturais e nacionais – exercício do qual não se escaparia, se nos defrontássemos com a pobreza indígena, problema com indefectível componente étnico.

Para os teóricos do MNR, uma das conquistas mais relevantes da reforma agrária de 1953 parece ter sido, como salienta Pedro Portugal, “*el cambio de término para designar a “aquéllo”: ya no se usa el nombre de indio, sino de campesino.*”⁷ Mendoza comenta a questão assim:

“Así, el término “indio”, usado para significar desde el Descubrimiento de América hasta la Revolución de 1952, denotaba a aquel ser humano nativo, por tanto discriminado racial, social y económicamente por el colonizador. Resulta gratamente impresionante como la Revolución Nacional logra borrar del diccionario de uso común ese vocablo peyorativo de “indio” que se refería al hombre del campo y substituirlo irreversiblemente por el de “campesino”.⁸

O discurso revolucionário, é claro, não visava a apagar – nem o poderia – a realidade das divisões étnicas do país. O que desejavam os líderes da Revolução, homens pragmáticos como Paz Estenssoro, era a integração acelerada do índio, aculturação

⁷ Cf. Portugal Pedro, “La República Aymara de Laureano Machaca” In 1952 *El Proceso de la Revolución Nacional Boliviana*, DATA, Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónica La Paz, INDEEA, 1992, pg 78.

⁸ Mendoza, Evert *apud* Portugal, Pedro *op.cit.*, pg 78.

simplificada que não passasse por tomá-lo como interlocutor, e a forma de lográ-la seria denominá-lo “camponês”. Além disso, o índio, agora eleitor, representava importante capital político, que se poderia mais facilmente administrar na categoria camponesa de classe. Se, para o regime oligárquico, o índio era categoria de uso econômico, o camponês, para a Revolução que lhe estendeu a alforria econômica da propriedade e a habilitação política do voto, passa a ser objeto de certa dimensão utilitária, típica em contextos – como o boliviano daquele momento – onde a busca de legitimidade revolucionária comporta componentes eleitorais. Para a ordem pré-revolucionária, o índio aporta sua força de trabalho; após 1952, o camponês, ex-índio, passa a ter uso político.

Já antes na verdade – a partir das rebeliões indígenas de 1947 –, o MNR dará início à tarefa de “camponizar” os movimentos indígenas, organizando estruturas de cooptação e controle sindical. Tal esforço, ampliado e acelerado após 1952, deu frutos diferenciados: em alguns casos, como na região de Cochabamba, as comunidades quéchuas paulatinamente abandonam sua etnicidade, já não muito arraigada, assumindo organicidade política que se expressa como classe e sindicato; em outras regiões, os desígnios de modernidade classista da Revolução encontram resistência tenaz, na forma de militância aimará que se exprime ainda hoje como etnia e comunidade.

Silvia Rivera, em estudo clássico dos movimentos indígenas bolivianos no século XX, descreve os resultados dos esforços governamentais para implantar sindicalismo paraestatal camponês em várias regiões do país e fornece elementos para avaliar as grandes linhas desse processo, que se prolonga até 1964.⁹ Uma primeira constatação é que o sindicalismo não constituiu, mesmo após 1952, modalidade universal de organização da população rural. Distintamente da região de Cochabamba, que – por

⁹ Vide a propósito, os capítulos sexto e sétimo de Rivera C, Silvia (*op.cit.*).

especificidades históricas e sociais – abre-se precocemente à cooptação sindicalista governamental, em todo o Altiplano as formas comunitárias tradicionais de organização, baseadas ainda nos *ayllus* e na figura dos *mallkus*, continuam a funcionar, em menor ou maior grau, como mecanismos de organização da vida social e produtiva das comunidades e, assim, justapõem-se ou mesclam-se ao sindicalismo no seu papel de estrutura de intermediação entre as comunidades e o Estado.

O caso de Cochabamba, tal qual assinalado, apresenta características especiais. A mobilidade social e geográfica dos camponeses quéchuas da região e a presença de estrutura de mercado rural – que remonta aos tempos coloniais, quando a região supria as necessidades agrícolas da indústria de mineração centrada em Potosi – contribuíram para diluir as tensões interétnicas, bem como as fricções entre o mundo rural e o urbano, e igualmente para ampliar o espectro de relações e alianças dos camponeses com outros setores da sociedade, debilitando formas comunitárias tradicionais de organização e enfraquecendo barreiras lingüísticas. À parte tais fatores, talvez mais importante seja a experiência sindical pioneira autônoma que se estabelece na região, a partir de 1930 aproximadamente, mediante os movimentos grevistas organizados para combater o sistema de *haciendas*. Por essas razões, o camponês cochabambino seria, como sublinha Rivera, a encarnação por excelência do ideal da pátria mestiça-plebéia, que estava na raiz do projeto de homogeneização cultural do MNR. Por sua vez, a rede de sindicatos que já existia na região representaria base particularmente adequada à organização de estruturas de mediação clientelísticas, que materializassem o apoio camponês ao novo governo.¹⁰ Em Cochabamba, a Revolução – tarefa mais fácil – tem de cooptar sindicalismo preexistente e não criá-lo sobreposto a estruturas comunitárias andinas ancestrais.

¹⁰ Cf. Rivera C, Silvia *op.cit.*, pg 122.

Não é descabido indagar, nesse contexto, se a Revolução não teria sufocado incipiente nacionalismo quéchua na região, cooptando-o ao sindicalismo de Estado. A pergunta impõe-se pela ausência, que não deixa de ser eloqüente, de componente quéchua no nacionalismo indígena boliviano, predominantemente, se não exclusivamente, aimará. Se, *stricto sensu*, o quéchua, idioma do invasor inca, não poderia constituir a base de nacionalismo autóctone boliviano, a implantação secular do idioma na Bolívia poderia, de fato, suprir a base lingüística para vertente de nacionalismo quéchua. A realização de dois conclaves exclusivos de comunidades quéchuas – os dois Congresos de Indígenas de Habla Quechua, realizados em Sucre, em 1942 e 1943 – aponta para consciência entre a própria comunidade quéchua de certa especificidade não tanto de suas demandas – essencialmente, as mesmas pleiteadas pelo conjunto dos movimentos indígenas no período – mas, isto sim, de si próprios como comunidade distinta do mundo aimará do Altiplano. Seja como for, se houve tal consciência nacional incipiente, a Revolução terá logrado diluí-la com seus mecanismos sindicais de assimilação e cooptação.

Diferentemente do contexto cochabambino, a situação no Altiplano revela-se mais complexa. Do mesmo modo como, no período oligárquico, as lideranças indígenas haviam assumido como suas algumas das propostas civilizadoras do Estado liberal (como escola, propriedade e mercado), os camponeses aimarás, a partir de 1952, não hesitam em abraçar o sindicalismo que lhes impunha o MNR, mas, lembra-nos Rivera, reinterpretando-o e enxertando-o, por assim dizer, em suas organizações comunitárias, como o *ayllu* e a *marka*.¹¹ Dessa maneira, os sindicatos rurais aimarás não constituem órgãos tipicamente paraestatais, como em Cochabamba, mas, ao contrário, vêm a ser núcleos formuladores de demandas concretas frente ao Estado, sobrepondo-se a tais

¹¹ Cf. Rivera C, Silvia *op.cit.*, pg 137.

estruturas comunitárias. Simplificadamente, pode-se falar de estratégia flexível de articulação com o Estado, com componentes de resistência e de diálogo, fundamentada na apropriação dos instrumentos sindicais. Se as comunidades aimarás souberam servir-se dos sindicatos, o governo, por seu lado, logrou, não poucas vezes, por meio de prebendas e vantagens materiais, impor-lhes lideranças subservientes, em verdadeiro fenômeno de peleguismo andino. De modo geral, as relações entre os sindicatos aimarás e os sucessivos governos do MNR alternam alguns momentos de distensão e períodos antagônicos, mais longos. A cidade de Achacachi, já tradicional núcleo de sublevações no período oligárquico, consolida a reputação, que conserva até hoje, como centro de irredentismo aimará no Altiplano.

Por sua vez, na região norte de Potosi – ainda hoje caracterizada, como nenhuma outra na Bolívia, por predomínio de *ayllus* e terras comunitárias –, ocorre situação oposta àquela verificada em Cochabamba: na região potosina, o sindicato rural não conseguiu implantar-se e não penetrou as estruturas indígenas tradicionais. Afigura-se, assegura-nos Rivera, como “*una forma de ejercicio de dominación colonial sobre el mundo de los ayllus*”.¹² A própria reforma agrária foi recebida na região com visível hostilidade, como parte dos seculares esforços do Estado para destruir a integridade territorial e social dos *ayllus*. Apesar de constituir caso extremo, não reproduzido alhures na Bolívia, o quadro de Potosi permite ver com clareza os limites das estratégias de controle do movimento indígena-camponês pelo Estado a partir de 1952 e, sobretudo, a relativa inadequação de tentativas de representar e controlar as populações rurais, heterogêneas, mediante formas homogêneas de sindicalismo clientelístico-assistencial. Pode-se afirmar que o sucesso de tais estratégias tendeu a ser inversamente proporcional ao grau de coesão e enraizamento das instituições comunitárias tradicionais: onde sua presença era tênue,

¹² Ibidem.

como em Cochabamba, o Estado conheceu seus sucessos mais expressivos; inversamente, onde era arraigada e sólida a presença de estruturas políticas indígenas tradicionais, caso de Potosi, o sindicalismo governamental, por seu turno, marca presença de maneira particularmente débil.

Não obstante suas limitações, a experiência do sindicalismo camponês paraestatal deixou transformações sedimentadas e duráveis. Na maioria das áreas rurais do país, o sindicato – hoje reestruturado de maneira autônoma em relação ao Estado – constitui instituição amplamente disseminada, coexistindo em graus variáveis com formas tradicionais de organização social. Congregam, em seu total, cerca de meio milhão de indivíduos, filiados a quase dez mil sindicatos, número impressionante que bem revela não apenas o fracionamento do mundo rural mas, sobretudo, o grau de capilaridade desse sindicalismo que hoje se reconhece como herança da Revolução de 1952, parte integrante do seu próprio horizonte histórico. Vista em seu conjunto, a articulação do MNR com os setores camponeses-indígenas representou expressivo sucesso político, consubstanciado na ascendência que manteve sobre camponeses e indígenas, os quais, por mais de uma década, mantiveram-se leais ao Partido que lhes abriu nova etapa na história do seu país. Extinta a ordem oligárquica e satisfeitas a maior parte das demandas fundiárias das comunidades indígenas, a Bolívia conheceu relativa calma no segmento rural, sendo os grandes embates sociais das duas décadas subsequentes protagonizados pelo setor operário-mineiro e pela COB, militante sob a direção de Juan Lechín.

Breves notas sobre o Legado de 1952

A Revolução, modificando o etos político e econômico boliviano, deixou legado durável e arraigado, que sobreviveu ao

interregno autoritário-militar de 1964-1982 e, reeditado no programa de governo da Unidad Democrática y Popular (UDP), somente desaparece em 1985, no contexto da gravíssima crise econômica que encerra, de fato, o chamado Estado de 1952 e abre o ciclo da Bolívia neoliberal.

No plano mais específico dos movimentos indígenas, o legado de 1952 tem sido frequentemente visto sob luzes muito críticas, como sistema de *pongueaje* político,¹³ isto é, como conjunto estrutural-ideológico de dominação do índio, que, resgatado de servidão semifeudal, passa a integrar, em posição subalterna, sociedade que não apenas continua a discriminá-lo economicamente mas, também, nega-lhe o exercício concreto de sua diferença étnica. Nas suas formulações mais contundentes, tal crítica situa o Estado de 1952 como continuação, mais sutil e menos violenta, do regime oligárquico que igualmente explorou os indígenas, a partir da segunda metade do século XIX. Na medida em que consolidou, e sobretudo legitimou, projeto político ainda autoritário e excludente – no qual as minorias ainda governam as maiorias, e não o inverso –, a Revolução de 1952 surge não como generosa energia liberadora senão, isto sim, como a arquiteta insidiosa de nova estrutura pós-colonial de domínio elitista. O Estado de 1952 colonizou o inconsciente indígena, substituindo o que Silvia Rivera denomina “*la memoria larga*” – a história das lutas anticoloniais de Tupac Katari e Tupac Amaru e o sentido de ordem ética pré-hispânica – pela “*memoria corta*”, cujas referências são o poder dos sindicatos rurais e as milícias camponesas organizadas pelo MNR, a partir de 1952.¹⁴

¹³ A idéia do *pongueaje* político seria retomada como um dos elementos de crítica do katarismo à ordem sócio-política vigente na Bolívia dos anos setenta. O katarismo não deixa, porém, de reconhecer a contribuição histórica da Revolução de 1952 (*Vide*, a propósito, o Manifesto de *Tiahuanaco*).

¹⁴ Cf. Rivera C, Silvia, *op.cit.*, pgs 178-184.

Sem deixar de iluminar as insuficiências e limites do projeto revolucionário – e nisso reside sua relevância analítica –, tais críticas pecam, contudo, por certa carência de sentido histórico, pois parecem não aceitar a concepção da Revolução, ou mais propriamente do Estado de 1952, como etapa histórica na trajetória de emancipação política e econômica do índio. Ao liberar o índio do jugo semifeudal que lhe impunha o Estado liberal e conceder-lhe a cidadania do sufrágio universal, a Revolução teria contribuído para criar condições, pela primeira vez, para a afirmação concreta de sua etnicidade, isto é, para a projeção política de sua diferença étnica e cultural. No ponto extremo dessa linha de raciocínio situam-se posições que, pressupondo certas concepções deterministas e dialéticas, sustentam que a etapa de afirmação étnica, momento ontologicamente novo da evolução política indígena, somente poderia ter sido materializada pelo conjunto de transformações econômicas, sociais e políticas incorporadas à condição indígena pelo Estado de 1952. Nessa ótica, o Estado de 1952 não é a “*trampa oligarquica*” de que o tacham seus detratores mas, verdadeiramente, necessidade histórica para a afirmação política indígena.¹⁵

Importa registrar, para lá de tal polêmica fascinante – cujo tratamento transcende o presente trabalho –, que as críticas à Revolução de 1952 vêm frequentemente associadas a juízos percucientes sobre a permanência do racismo na sociedade boliviana. O ideal revolucionário corresponderia, em breves linhas, a *mestizaje racial* a ser alcançado em contexto de supremacia lingüístico-cultural hispânica, no âmbito do qual certo cidadão mestiço prototípico integraria a aliança nacionalista de classes pregada pela Revolução. Essa utopia unirracial não se concretizou, seja pelo fato de não ter logrado o Estado de 1952, como veremos,

¹⁵ Vide por exemplo, Orellano Aillón, *La Clase Obrera Su determinación económico-social y su Mistificación* La Paz, Plural, 2003.

elidir o nacionalismo étnico indígena, seja pela tradicional ambigüidade demonstrada pela sociedade boliviana em relação ao próprio *mestizaje*. Como assinala Piñeiro Iñiguez, na Bolívia, a aceitação do sujeito mestiço idealizado ocorre concomitantemente à rejeição do sujeito mestiço concreto: o *cholo*.¹⁶ A *cholada* continua tão abominada em certos círculos da Bolívia branca quanto *la indiada*. De certa maneira, a afirmação do ideal racial-cultural de *mestizaje* e a negação da etnicidade indígena compartilham certo caráter estático de construção teórica: une-as o fato de que são, respectivamente, externas ao *cholo* e ao índio reais. Da mesma maneira que não logra transformar por completo o índio em camponês, a Revolução não consegue fazer do *cholo* o protótipo consensual da nacionalidade. Se, no caso do índio, pode-se dizer que a Revolução orientou-se por visão etnocêntrica, no caso do mestiço, sua visão integradora foi derrotada pelo etnocentrismo, propriamente pelo racismo, amplamente presente na Bolívia branca.

O Katarismo

*Indio fue el nombre con que nos sometieron,
Indio sera el nombre con el que nos liberaremos*
(Domitila Quispe, 1922).

Dístico adotado pelo Movimiento Indio

Tupac Katari

Simultaneamente à formação de cultura aimará urbana – processo que se verifica sobretudo em La Paz, a partir dos anos cinquenta –, a língua e a cultura aimarás são fortalecidas por contexto sociocultural particularmente propício, fenômeno que,

¹⁶ Cf. Piñeiro, Iñiguez, Carlos *op.cit.*, pg 53.

transcendendo a própria difusão da língua, reveste-se de vertentes acadêmicas e até religiosas.

Financiada por missionários canadenses, membros da congregação Maryknoll, tem início, no final dos anos cinquenta, a experiência pioneira das estações de rádio aimarás, das quais uma das mais conhecidas foi a Rádio San Gabriel, da Igreja Católica, autodenominada “a voz do povo aimará”. Diferentemente da difusão de programas em quéchua feita no departamento de Cochabamba – nas quais o uso daquele idioma possuía cunho praticamente lingüístico-funcional –, a transmissão radiofônica aimará, oriunda de conjunto de emissoras progressivamente disseminadas pelo Altiplano, a partir dos anos sessenta, insere-se em contexto amplo de reivindicação cultural, atingindo não apenas o Altiplano boliviano mas, também, as comunidades aimarás do Peru, do Chile e do norte da Argentina. Funcionando como vínculo entre os setores aimarás urbanos e o mundo aimará rural, as rádios exerceram papel tangível na formação e consolidação de sentimento nacionalista.¹⁷ De início desprezadas pelas ditaduras militares como exotismo inconseqüente, as emissoras aimarás puderam, durante muito tempo, escapar da censura imposta aos meios de comunicação – que somente atinge-as no final do governo Banzer –, tendo assim constituído, durante quase meia década, talvez o único veículo de comunicação livre em toda a Bolívia.

Outra vertente de irradiação do idioma aimará foi, certamente, o Programa de Estudos Aimarás (*Aymara Program*) desenvolvido na Universidade da Flórida, nos anos sessenta, pela lingüista Martha Hardman de Bautista, pioneira da sistematização acadêmica do estudo do aimará na Bolívia. Além de ter desempenhado papel fundamental nos primeiros intercâmbios entre

¹⁷ Estudo abrangente sobre a influência sociocultural das estações de rádio aimarás, bem como sobre seu papel na formação de sentimento nacionalista pode ser encontrado em *Los Andes desde Los Andes* Ticona Alejo, Esteban. La Paz, Yachaywasi, 2003.

as comunidades aimarás da Bolívia e dos países vizinhos, o programa acadêmico daquela universidade norte-americana inspirou a fundação, em La Paz, do Instituto de Estudios Lingüísticos, entidade consagrada à pesquisa de línguas autóctones como o aimará, o quéchua e o guarani. Os esforços de Hardman Bautista são também associados aos projetos de educação bilíngue que, desde os anos oitenta, têm sido elaborados no Peru e na Bolívia. Posteriormente, na década seguinte, foi estabelecido, uma vez mais em La Paz – exclusivamente consagrado ao mundo aimará –, o Instituto de Lengua y Cultura Aymara, dedicado a estudos lingüísticos, etnográficos e antropológicos.

No fim da década de sessenta, por sua vez, surge o que viria a denominar-se Igreja Aimará, movimento informal da Igreja Católica no Altiplano, de estilo notadamente distinto dos movimentos evangélicos e pentecostais que, aproximadamente à mesma época, começam a implantar-se em comunidades aimarás peruanas e bolivianas. Em oposição às correntes mais proselitistas e fundamentalistas dessas seitas, que tendiam a diluir a cultura indígena – mediante ênfase na conversão cristã e no abandono de tradições comunitárias –, o movimento católico, derivado da Igreja renovada pelo Concílio Vaticano e, posteriormente, pela Teologia da Libertação,¹⁸ mostrou-se deferente às tradições sociais do mundo indígena. O movimento – que se estendeu, parcialmente, a outras denominações religiosas históricas, como luteranos e metodistas – estimulou o uso criativo e compartilhado da língua e da música aimará nos ritos religiosos, bem como reflexão sobre temas sociais e políticos da Bolívia, em especial sobre questões de crítica relevância para as comunidades indígenas, como o acesso à educação universitária e à representação política.

¹⁸ Vale assinalar que um dos teólogos iniciadores do movimento foi, precisamente, o sacerdote peruano Gustavo Gutierrez. Nesse sentido, a Teologia de Libertação é, por assim dizer, andina em sua origem.

É nesse contexto, singularmente fértil, que nasce o movimento katarista, no meio estudantil, na La Paz do fim dos anos sessenta, na forma de duas iniciativas distintas: o Movimento Universitario Julián Apaza (MUJA), da Universidade de La Paz, e o Movimento 15 de Noviembre, integrado por estudantes de cursos técnicos da capital boliviana. Subseqüentemente unificados, os dois incorporam-se, em 1971, ao Centro Campesino Tupak Katari, fundado naquele ano por aimarás urbanos e rurais com o objetivo de promover a difusão da cultura aimará e, particularmente, de expandir o programa de transmissões radiofônicas mantido pela Igreja Católica. Um dos primeiros gestos públicos do Centro foi erigir estátua em honra de seu patrono, na localidade altioplânica de Ayo-Ayo, ação altamente simbólica que contribuiu para, em relativamente pouco tempo, projetar o já então chamado “katarismo” como amplo movimento ideológico e nacionalista, irradiando sua influência para além da capital boliviana.

O nacionalismo aimará que inspira o katarismo tem encarnação recente – na forma de curiosa rebelião no departamento de La Paz, quinze anos antes. Ali, em 1956, esse nacionalismo – que já se pressentira na rebelião do *Mallku* Willka em 1899 – faz sua primeira aparição pelas mãos do líder indígena Laureano Machaka, que proclamou uma “República Aimará” e governou parte da província de Camacho, por quase dois meses, chegando a cobrar impostos e a exercer poder de polícia. No auge de seu poder, a República de Machaka, como se chamou subseqüentemente, dominava cerca de um terço da província, contando com milícia camponesa integrada por cerca de quatro mil homens. Assumindo funções intrínsecas do Estado boliviano, a “República” empreendeu bem sucedida campanha de combate ao contrabando na fronteira com o Peru. No imaginário popular, Laureano Machaka equiparava-se à figura de Pedro Urtimala, o legendário “Robin

Hood” andino dos tempos oligárquicos que, na tradição popular, repartia entre os pobres *campesinos* o que roubava dos *hacendados* ricos.¹⁹ Capturado e executado por milícias paramilitares, Machaka incorporou-se ao longo rol de mártires e símbolos do poder indígena, sua “República” permanecendo como referência recente para utopias de irredentismo aimará.

O katarismo, porém, dirige-se primeiro ao passado remoto para buscar suas referências simbólicas. Em 1973, lança seu primeiro documento público, o Manifesto de *Tiahuanacu* (vide Apêndice I), no qual, ao mesmo tempo que reconhece a contribuição da Revolução de 1952 para a libertação indígena – mediante a redistribuição de terras e a instituição das franquias eleitorais universais –, dirige acusação contundente ao governo e à sociedade boliviana como um todo:

Un pueblo que oprime a otro no puede ser libre. Nosotros los campesinos quechuas y aymaras, lo mismo que los de otras culturas autóctonas del país, decimos lo mismo. Nos sentimos económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos..

... “Somos extranjeros en nuestro propio país.”²⁰

O Manifesto evoca as lutas anticoloniais e antilatifundiárias dos séculos anteriores, situando-as na tradição de ética comunitária que remonta aos tempos pré-hispânicos – e encontra-se representada na insurreição do líder aimará do século XVIII –, criticando ao mesmo tempo a manutenção de situação “colonial” que se impõe opressivamente sobre as sociedades indígenas, originariamente livres e autônomas. O documento sublinha, ademais, uma das idéias centrais do próprio katarismo, expressa no suposto vaticínio dirigido

¹⁹ Cf. Portugal Pedro *op.cit.*, pgs 86-90.

²⁰ Vide Apêndice I pg 1-2.

por Tupac Katari no momento de sua execução – “morro, mas amanhã voltarei e serei milhões..” –, ou seja, a força política da profusão, a noção de maioria étnica nacional agora consciente de sua força, simbolizada pela fórmula, recorrente no discurso katarista, do “*despertar del gigante dormido*”.²¹ Consignando no Manifesto o direito à diversidade sociocultural das comunidades indígenas, o qual associa à reivindicação de espaço político próprio no seio da nacionalidade e do Estado, o katarismo explicita – pela primeira vez – discurso nacionalista que, formulado por aimarás, consagra-se, porém, à totalidade dos povos indígenas do país. O nacionalismo autóctone na Bolívia tem, assim, progenitura aimará.

Como evidenciado pelo próprio nome escolhido para o seu Manifesto, o katarismo faz uso de categorias arqueológico-históricas pré-hispânicas, bem como dos mitos autóctones, tanto no seu discurso propriamente dito – que reinterpreta os mitos do *Pachacuti* e do *Incarri* – quanto na projeção pública do movimento, mediante símbolos como a *Wiphala*, o pavilhão aimará, e a praxe de invocar a proteção de divindades como a *Pachamama* nos comícios e eventos coletivos que promove. Situando sua ação política como propiciadora de um novo *pachacuti*, ou seja, a conquista de espaços de poder indígena dentro do Estado boliviano, o movimento resgata a figura do *ayllu*, emprestando-lhe a conotação que tem hoje de símbolo de ordem sócio-política andina justa e equilibrada. A noção, academicamente problemática – pouco importa – mas simbolicamente eloquente, da história interrompida adentra igualmente o universo retórico katarista. Desejando contrapor-se ao mundo político do momento, percebido como endemicamente corrupto, o katarismo lança apelo ético ancestral, na forma do código de honra inca “*ama sua, ama llula, ama q’ella*”²² (não roubar, não mentir, não ser covarde), convocação

²¹ Cf. Rivera C, Silvia *op.cit.*, pg 179.

²² Cf. Rivera C, Silvia *op.cit.*, pg 178.

moral a cuja altura não estarão, ironicamente, vários membros do próprio movimento.

No plano das reivindicações imediatas, propõe a criação de organização política própria, capaz de representar coerentemente os interesses do campesinato indígena do país, e postula a renovação autônoma dos sindicatos rurais (na época, sob a influência dos governos militares, no âmbito do chamado Pacto Militar Campesino²³). A partir do Manifesto, o katarismo inicia trajetória que o leva a consolidar-se como corrente sindical autêntica, renovando as lideranças de praticamente todos os sindicatos e federações sindicais nos departamentos, processo durante o qual o movimento e as correntes de esquerda clássica, como o Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) – ainda imbuídas da noção do movimento operário como a vanguarda da revolução social –, superam, gradativamente, as suspeitas e desconfianças mútuas que os separavam. A aproximação do katarismo com a esquerda traduz-se em crescente convergência entre o movimento sindical katarista e a COB, processo que culmina na fundação da Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), em 1979, filiada à Central Obrera. Uma das primeiras ações coletivas da Confederação foram os amplos bloqueios de estradas que paralisaram o país, em 1979, em reação a pacote de medidas econômicas decretadas pela Presidente Lidia Gueiler. Embora a tática do bloqueio de estradas não fosse inédita na Bolívia – os primeiros “*bloqueos de caminos*” por indígenas remontam à

²³ O Pacto Militar Campesino (PMC) representou, efetivamente, a encarnação do *pongueaje* político. O pacto foi desenhado como uma estrutura institucional de articulação entre o sindicalismo paraestatal e o exército para substituir a articulação sindicato-partido-Estado vigente durante o período do MNR. Iniciado no governo de René Barrientos, desempenhou papel importante na vitória do exército sobre a guerrilha de Che Guevara. Declina em importância durante o governo Banzer (1971-1978), sobretudo após a violenta repressão aos movimentos camponeses de Cochabamba em 1974.

rebelião de Willka em 1899 –, esse ciclo de bloqueios rodoviários inaugura, de certa maneira, etapa nova na dinâmica dos enfrentamentos com o Estado, na qual essa tática seria empregada com mais frequência e eficácia, renovando no mundo urbano, sobretudo em La Paz, o velho pesadelo do assédio indígena.

Encarnando a ideologia katarista, a Confederação, órgão sindical máximo das comunidades rurais, procura dotar o movimento sindical da combatividade que o viabilize como real instrumento de luta social. Tendo logrado emprestar à identidade indígena indiscutível proeminência sociopolítica no conjunto dos movimentos sociais do país, a CSUTCB constitui organização com respeitável capacidade de pressão frente ao Estado, mediante sua capacidade de mobilização das comunidades indígenas. Nessa ótica, continua a ser, até hoje, a organização que melhor simboliza a militância comunitária aimará e, nesse sentido, a própria problemática étnico-nacional da Bolívia atual. A Confederação investe-se assim do papel de catalizadora da consciência nacional aimará – representada pioneiramente pelo katarismo –, ou seja, a CSUTCB, filha do movimento katarista, é não apenas herdeira da experiência katarista de militância sindical mas, sobretudo, sucessora da sua dimensão política e histórica. Como assinala Xavier Albó, *“la CSUTCB sigue siendo en los hechos el marco principal en que los andinos bolivianos desarrollan su conciencia y práctica política étnica.”*²⁴

O êxito do katarismo como a corrente sindical majoritária impulsiona, no fim dos anos setenta, a institucionalização política do movimento, anseio já consignado, havia vários anos, no Manifesto de *Tiahuanaco*. Em sua expressão político-partidária, o katarismo, contudo, não conseguiu repetir o sucesso e o sentido unificador de sua prática sindical. Ao contrário, o katarismo político

²⁴ Cf. Albó, Xavier *Pueblos Indios en la Política*. La Paz, Plural, 2002, pg 96.

– e nisto reside sua principal debilidade – já nasce fragmentado por dissensões internas que o impedem de constituir uma única agremiação política, capaz de inscrever na arena política trajetória similar àquela que marcou sua experiência sindical. A *persona* política do katarismo é, desde a nascerça, caso de personalidade dividida; nasce já enfraquecida, bissegmentada em duas agremiações: o Movimiento Revolucionario Tupac Katari (MRTK) e o Movimiento Indio Tupac Katari (MITKA).

Adotando discurso cuja moderação e cautela revelam claramente o desejo de ampliar a esfera de irradiação política do Partido, o MRTK preconiza a ampliação da participação indígena nas várias esferas de governo, a concessão de autonomia administrativa às comunidades rurais indígenas e o direito das populações indígenas ao desenvolvimento culturalmente diferenciado (etnodesenvolvimento), no âmbito do qual se inseria a demanda específica de reconhecimento oficial do aimará e do quéchua. Pragmático, o Movimiento, que reconhece a herança histórica da Revolução de 1952 como etapa no caminho da liberação indígena, busca diálogo com a esquerda sindical e com os setores julgados mais progressistas e esclarecidos dos partidos políticos majoritários, entendendo que a promoção da temática indígena encarnada pelo Partido, essencialmente nova no universo do discurso político, dependeria da abertura de pontes de interlocução com outros atores na sociedade boliviana. Dentro desse espírito, apóia a UDP de Siles Zuazo no sufrágio de 1978 e, nos anos subseqüentes, após cisão em seus quadros – confirmação do vigor das dissensões internas do próprio katarismo como um todo –, consegue eleger, rebatizado MRTKL (“L” de Liberación), reduzida bancada no Parlamento. Sob sua sigla, deputados indígenas chegam, pela primeira vez, ao Congresso Nacional.

Entre seus militantes mais ilustres figuravam Jenaro Flores, líder histórico do katarismo sindical, e Víctor Hugo Cárdenas, líder

aimará, deputado e futuro Vice-presidente da República, na primeira gestão do Presidente Gonzalo Sanchez de Lozada (1993-1997). Como Vice-presidente e *ipso facto* Presidente do Congresso, Cárdenas contribuiu ativamente para a reforma constitucional de 1994, na qual se incorporou à Carta Magna o reconhecimento do caráter multiétnico e pluricultural do país (art. 1), bem como uma série de garantias constitucionais para os setores indígenas (art. 171). Nessas duas funções, Cárdenas personificou tanto vitória concreta e simbólica para os povos indígenas – jamais um índio chegara tão alto – como representou o ápice da influência katarista no cenário político boliviano.

Se uma linha divide o MITKA, o outro Partido katarista, do MRTK é, sem dúvida, aquela expressa pela dicotomia pragmatismo-dogmatismo. O que o Partido de Cárdenas (tanto o MRTK quanto o MRTKL) mostra de flexibilidade e disposição de concertamento, o MITKA exibe de dogmatismo, não tanto em suas reivindicações – essencialmente as mesmas sustentadas pelo MRTK e correspondentes ao núcleo programático katarista – senão no radicalismo de sua crítica aos demais partidos da Bolívia branca e mestiça (*q'ara*), vistos como incapazes de compreender a discriminação de que são vítimas os setores indígenas e, *a priori*, desqualificados como possíveis parceiros em qualquer projeto político compartilhado. Infenso a alianças, o Partido reivindica politicamente o termo “índio”, adotando o mote atribuído à indigenista peruana Domitila Quispe, e abraça o simbolismo e os modelos indígenas para o funcionamento da agremiação, cujo líder é equiparado a um *mallku*. O Movimento destacou-se não tanto por seus êxitos eleitorais, escassos – sobretudo em sufrágios legislativos municipais –, mas, isto sim, por constituir o pólo de referência radical do discurso de autonomia indígena, constituindo símbolo poderoso de certo irredentismo aimará enraivecido.

Nos anos noventa, não obstante o prestígio do Vice-presidente katarista Víctor Hugo Cardenas, o katarismo declina como expressão político-partidária, seu espaço eleitoral ocupado por dois novos Partidos de índole populista, a Unidad Cívica Solidaridad (UCS), criado pelo empresário cervejeiro Max Fernández – de origem humilde e polêmica fortuna –, e o Conciencia de Patria (CONDEPA) – fundado pelo cantor e apresentador de televisão Carlos Palenque. Este último, protagonista de notável êxito eleitoral em La Paz, apropria-se de claros elementos do discurso katarista. No caso do MITKA, a agremiação, enfraquecida pelo seu próprio radicalismo e dividida por personalismos, é debilitada ademais por escândalos de corrupção associados à malversação de fundos doados por organizações internacionais pró-indígenas. O desaparecimento do Partido, já em decadência, coincide com a aliança do MRTK cardenista com o MNR de Sanchez de Lozada, em 1993. Parte dos militantes do MITKA derivou, então, para o que foi considerado o braço armado tardio do Partido, o grupo Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK), responsável por vários atentados contra redes de transmissão de eletricidade, oleodutos e reservatórios de combustível – símbolos físicos da presença do Estado no Altiplano.

Um dos que seguiram esse percurso, da militância partidária radical no MITKA à vivência da luta armada no EGTK, foi Felipe Quispe, fundador e líder do Partido que é, hoje, o herdeiro ideológico incontestado do próprio MITKA: o Movimiento Indígena Pachacuti (MIP). Uma vez mais encarnando o referente radical do discurso político autóctone aimará, o novo Partido de Quispe é, com certeza, o porta-estandarte atual do katarismo jacobinista. Como o MITKA – escola política de Quispe –, o MIP mostra-se inflexível no seu projeto de autogestão e autogoverno para os povos indígenas e tenaz na sua crença na

inadequação ou inutilidade de alianças para seu projeto nacionalista.

Se a CSUTCB é a encarnação atual do sindicalismo katarista e o MIP, da sua militância política radical, Quispe, hoje um *mallku*, personifica duplamente o legado katarista, na sua condição de Secretário Executivo da Confederação, cargo que acumula com a chefia do MIP. O binômio CSUTCB-MIP, que hoje configura, por assim dizer, a grande herança do katarismo, não é porém um todo constituído de partes de igual força política. Mais que o Partido, é a Confederação – que, como nenhuma outra entidade boliviana, possui vinculação muito estreita com as comunidades, *ayllus* ou sindicatos, que formam sua base – o verdadeiro alicerce do poder do *Mallku*, avaliação corroborada por autores como Xavier Albó: “*El Mallku no lograría expresar el sentimiento de grandes contingentes aymaras ni menos movilizarlos, si no se articulara con las comunidades a través de la CSUTCB, al menos en el altiplano de La Paz*”.²⁵ Na sua condição de representante dual do novo katarismo, Quispe utiliza conscientemente a figura do herói colonial aimará Tupac Katari, bem como metáforas do cerco de 1781 a La Paz. Renegando alianças e trilhando, assim, caminho político que tem muito de solidão messiânica, o *Mallku* é autor do livro-manifesto “*Tupac Katari Vive y Vuelve, Carajo*”, descrito como furibundo tributo pessoal ao patrono do nacionalismo aimará.

Quispe é a face pública de neo-katarismo endurecido e intransigente.

As Diversidades Étnica e Cultural no Cenário Pós-Moderno

Até a década de oitenta não se contestava o caráter integracionista das legislações nacionais de proteção às populações indígenas. No âmbito internacional, *idem*: os textos e instrumentos

²⁵ Ibidem.

sobre o tema, como, por exemplo, a Convenção 107 da Organização Internacional do Trabalho, de 1957, tratavam da temática indígena em ótica fundamentalmente pró-integração.²⁶ Tal enfoque derivava tanto de noções etnocêntricas e preconceituosas sobre a evolução humana, quanto de tenazes resistências por parte dos Estados em aceitar concepções pluriculturais e pluriétnicas da nacionalidade.

Tais noções etnocêntricas compartilhavam igual premissa: a convicção de evolução unilinear, segundo a qual todas as sociedades humanas passariam forçosamente pelos mesmos estágios de desenvolvimento, ou seja, a unicidade do próprio conceito de progresso. O único percurso possível para as sociedades ditas primitivas consistiria, tal qual assinala Cordeiro, em “*esforço de mimetização gradual dos padrões alcançados pelas sociedades consideradas mais avançadas*”²⁷. As populações indígenas não eram consideradas como categoria étnico-cultural própria que encerrasse em si mesma potencial de desenvolvimento diferenciado. Eram vistas, contrariamente, como estágio incipiente e primitivo dessa escala de evolução unidirecional. À luz dessas concepções, o índio corresponderia a condição necessariamente transitória, condenado a desaparecer, gradualmente incorporado às sociedades mais civilizadas que o circundavam geograficamente. Posição ainda tributária do darwinismo social e do positivismo que tanto influenciaram aquela visão oligárquica do índio boliviano, as populações indígenas eram tidas, nessa concepção integracionista, como fenômeno sociocultural sem possibilidades autônomas de reprodução. Tal visão antropológica simplista correspondeu, por sua vez, a concepção histórica unitária do Estado e da nacionalidade, hostil ao reconhecimento dos direitos de grupos

²⁶ Cf. Cordeiro, Enio, *Política Indigenista Brasileira e Promoção Internacional dos Direitos das Populações Indígenas*. Dissertação submetida por ocasião do XXVI Curso de Altos Estudos-1993 pgs 64-68.

²⁷ Cf. Cordeiro, Enio *op.cit.*, pg 64.

étnicos, vistos como potencialmente desagregadores de etos nacional muitas vezes ainda em formação.

A lenta erosão do monopólio intelectual dessa visão unilinear do progresso deu-se em duas frentes: no plano científico-antropológico e no filosófico-político.

No plano antropológico, a crescente sofisticação conceitual de cientistas como Franz Boas, Claude Lévi-Strauss, Clifford Geertz e outros expande a compreensão de realidades culturais diferenciadas em diversas sociedades e leva ao reconhecimento da validade intrínseca de padrões distintos de organização e desenvolvimento. As sociedades e comunidades indígenas tendem a ser vistas já não como fases primitivas de escala civilizatória universal, senão como realidades socioculturais próprias.

No âmbito filosófico-político, o grande divisor-de águas, de certa maneira, foi o surgimento do movimento pós-moderno, inaugurado em 1979 por Jean-François Lyotard com sua obra seminal *La Condition Postmoderne*. Lyotard vê o fim do século XX como período de crise e declínio das chamadas grandes narrativas ou metanarrativas que legitimam nossa compreensão do mundo. Contidas ou pressupostas nas grandes concepções filosóficas ocidentais personificadas por Kant, Hegel e Marx, tais metanarrativas responderiam pela disseminada convicção da História como progresso, pela crença em utopias redentoras – religiosas, como a cristã, ou políticas, como a marxista – e, não menos importante, por certa visão triunfalista sobre as possibilidades da ciência. Na expressão sintética do próprio autor, “*en simplifiant à l’extrême, on tient pour “posmoderne” l’incrédulité à l’égard des métarécits*”²⁸. Ao insurgir-se contra os pressupostos das grandes concepções integradoras do mundo – categoria na qual se incluíam as ideologias –, o pensamento pós-

²⁸ Cf. Lyotard, F. *La Condition Postmoderne* Paris, Les Éditions de Minuit, 1979 pg 7.

moderno abre espaço para a promoção de concepções políticas já não alicerçadas em visões abrangentes mas, ao contrário, precisamente em diferenças – étnicas, culturais e religiosas – antes vistas como irrelevantes, se não negativas ou desintegradoras. O pós-modernismo explicita reivindicações essencialmente libertárias de reconhecimento da diferença, isto é, de aceitação do “outro”, em seus próprios termos, no seio de comunidades nacionais heterogêneas e ampliadas. Promove discurso pluralista ao extremo, no qual, em princípio, convivem distintos arcabouços conceituais e visões de mundo, de maneira não-hegemônica, em termos de igualdade epistemológica.²⁹

De particular importância, como desdobramento imediato da visão pós-moderna, é a formulação do conceito de etnicidade, entendido como a politização da diferença étnica e cultural – ou seja, como nova lógica de organização política –, que tende a substituir-se a sistemas como o socialismo tradicional, edificado em torno do conceito de classe.

No plano político concreto, essas novas concepções refletem-se na afirmação progressiva do direito à autonomia e à diversidade cultural por parte das populações indígenas e das minorias nacionais. O discurso integracionista refluí paulatinamente, substituindo-se, nas legislações internas e na esfera internacional, pelo reconhecimento de realidades multiétnicas em vários países e pela admissão do direito das populações indígenas ao desenvolvimento diferenciado (etnodesenvolvimento).

Este novo estado de espírito, por assim dizer, está cristalizado na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), concluída em 1989 (*vide* Apêndice II). Resultado

²⁹ Existe ampla crítica conceitual do pós-modernismo, situando-o como mero manifesto libertário ou como expressão exacerbada de pluralismo epistemológico. Um das críticas mais contundentes, elaborada sob ótica de esquerda, é a de Jürgen Habermas que vê no pós-modernismo o abandono da racionalidade consensual da tradição ocidental, por ele tida como um dos mais eficientes instrumentos de combate ao abuso de poder e à tirania.

de profunda revisão do instrumento anterior, a Convenção 107, que lhe retira a orientação integracionista, o novo texto incorpora o etnodesenvolvimento como o núcleo do direito indígena à autonomia no seio do Estado nacional.

A Gestão de Jaime Paz Zamora (1989-1993)

Marcado por êxitos simbólicos e concretos por parte das comunidades indígenas do país, o governo de Jaime Paz Zamora (1989-1993) representou reconhecidamente a tradução política dessa nova visão – chamêmo-la “pós-moderna” – no trato das questões indígenas: a Bolívia de Paz Zamora foi um dos primeiros países latino-americanos a subscrever e a ratificar, em 1991, a Convenção 169 da OIT.

Momento emblemático do seu governo foi a decisão de não empregar a força para reprimir, em 1990, a chamada Marcha por la Dignidad y Territorio, organizada pelas comunidades indígenas do oeste boliviano (Oriente), particularmente do departamento do Beni, organizadas na Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB) e na Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB). A Marcha, que trouxe à sede do Governo cerca de setecentos índios não-andinos (*mojeños* e *chimanes*, principalmente) das chamadas “terras baixas”, representou, nas palavras de Gustavo Fernandez Saavedra, membro do Gabinete de Zamora, “encontro do país consigo mesmo”.³⁰ Um dos pontos simbólicos da Marcha, fartamente coberta pelos jornais e pela televisão, foi o encontro, em desfiladeiro no topo do Altiplano (La Cumbre), dos “*marchistas de tierras bajas*” com o comitê de *mallkus* e militantes aimarás ali postados para recebê-los. Como consequência do movimento, o Estado boliviano – admitindo, pela primeira vez, os indígenas

³⁰ Depoimento a Donna Lee Van Cott. Cf. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America* University of Pittsburgh Press, 2000 pgs 144-333.

orientais como interlocutores – reconheceu as terras ancestrais dessas etnias, mais de dois milhões de hectares, como propriedade indígena e decretou moratória na exploração de madeira nesse território. Além de tais ganhos imediatos, a Marcha, trazendo a distinta problemática indígena oriental para a consciência política nacional – pela primeira vez, os indígenas orientais tiveram acesso amplo à mídia –, revelou-se também oportunidade única para fortalecer as organizações indígenas orientais e promover sua interlocução com seus pares andinos.

Outro êxito, na perspectiva indígena – este logrado por aimarás e quéchuas, em oposição ao governo, desejoso de ampliar os investimentos internacionais no país –, foi o cancelamento do projeto de exploração de lítio, a ser desenvolvido pela empresa norte-americana Lithium Co., na região do salar de Uyuni (departamento de Potosi). Movimento liderado pelos *ayllus* de Potosi – congregados na Federación Regional Única de Trabajadores Campesinos del Altiplano Sur (FRUTCAS) – forçou o governo a revogar, em 1990, o contrato subscrito com a multinacional, após vários anos de negociação. A resistência comunitária ao projeto fundamentava-se não apenas na reivindicação ancestral da propriedade sobre o Salar – consubstanciada por títulos de posse emitidos originalmente pela Coroa espanhola e validados pelo Estado boliviano em 1932 – mas na hostilidade às políticas econômicas neoliberais, introduzidas a partir de 1985. O episódio demonstrou a tenacidade da oposição de comunidades indígenas à exploração de recursos minerais por parte de empresas estrangeiras, sentimento invariavelmente subestimado por vários governos bolivianos. Na visão indígena-autóctone, os recursos naturais não pertencem ao Estado mas, sim, à comunidade em sentido amplo – aquela que transcende o tempo, abraçando no grande orbe comunitário os mortos e aqueles ainda por nascer.³¹ O Estado age desprovido de qualquer legitimidade, quando tenta dispor

³¹ Vide Capítulo I, pg 44.

de tais riquezas, sem o consentimento que só pode ser derivado do consenso comunitário que os governos, invariavelmente, nem sequer tentam obter. Tal percepção forma parte de etos andino ainda muito influenciado por certo ideal de autosuficiência, no âmbito do qual os valores capitalistas de lucro, acumulação e investimento, sem serem necessariamente negados, não representam referências imediatas ou automáticas. Exacerbados por sentido histórico de espoliação nacional, sentimentos dessa natureza – reproduzidos *mutatis mutandis* no nível nacional – permitem compreender um pouco da polêmica sempre associada, por exemplo, aos projetos de exportação de gás natural do país.

As Reformas de Gonzalo Sanchez de Lozada

O fim do ciclo de regimes militares, em 1982, e as profundas reformas empreendidas no último governo de Paz Estenssoro (1985-1989) – que põem fim ao paradigma econômico do Estado de 1952 – traduzem-se no declínio de dois atores tradicionais no universo político boliviano: as Forças Armadas e o sindicalismo operário integrado pela COB. A partir de meados dos anos oitenta, em cenário político mais fluido, os atores que despontam são representantes de setores da sociedade organizados como expressão de interesses étnicos ou corporativos: as organizações camponesas e indígenas, congregadas pela CSUTCB e pela CIDOB; os chamados comitês cívicos dos departamentos – que traduzem o regionalismo da vida política boliviana no contexto de Estado centralizador –; e as organizações empresariais, particularmente a “Confederación de Empresarios Privados de Bolivia” (CEPB).

As reformas econômicas de 1985, impostas por Paz Estenssoro a uma Bolívia desmoralizada pela hiperinflação e temerosa do caos sócio-econômico econômico que se avizinhava no fim do governo anterior (a UDP de Siles Zuazo) – e assim

psicologicamente pronta para cirurgia radical –, materializaram a estabilidade macroeconômica indispensável para evitar, por pouco, o desastre econômico, social e político, que quase engolfou país em meados dos anos oitenta. Contudo, a inabilidade de o Estado mitigar-lhes o elevado custo social – configurado por desemprego, retração da atividade econômica e queda generalizada dos níveis de renda –, a baixa representatividade da estrutura partidária e o cunho bastante incipiente da própria cultura democrática foram fatores que contribuíram para produzir o que muitos observadores caracterizaram como endêmica crise de governabilidade, na segunda metade dos anos oitenta e início dos anos noventa. O sociólogo Carlos Toranzo, avaliando a situação vivida pela Bolívia, particularmente no começo da década de noventa, nela distingue cruel acumulação de dilemas: inchaço urbano derivado do êxodo rural; contínua marginalização política e econômica da população rural, cerca de 42 por cento do país; ausência de mercado interno capaz de integrar produtores e consumidores; rarefação ou ausência do poder do Estado, em largas faixas do território; e, finalmente, clientelismo e fragmentação na ordem política.³² Tais mazelas, somadas à dependência crônica do país de organismo financeiros internacionais (FMI e Banco Mundial, sobretudo), constroem o espaço de ação do Estado para regenerar as bases de sua própria legitimidade. Diante do que se percebe como semi-impotência estatal, a sociedade, entre apática e perplexa, já não dispende da possibilidade de escapes autoritários do tipo militar, ficava particularmente suscetível ao “teatro terapêutico”³³ do populismo, como demonstrado pela ascensão de partidos como o CONDEPA e a UCS.

Nesse contexto crítico, as reformas políticas introduzidas por Sanchez de Lozada, verdadeira reformulação das relações

³² Conversa com o autor em La Paz em 14 de maio de 2004.

³³ A expressão é de autoria de Javier Sanjinés. *Vide* Van Cott *op.cit.*, pg 134.

entre o Estado e a sociedade, constituíram certamente o mais ambicioso programa de reformas estruturais na Bolívia desde a Revolução de 1952. Sanchez de Lozada possuía compreensão profunda das deficiências estruturais do país, particularmente do déficit de representatividade do seu sistema político, da precária presença estatal em áreas como educação e saúde e, não menos importante, da necessidade de equacionar, no plano legal-institucional, o complexo conjunto de questões (autonomia administrativa, representação política, direito ao etnodesenvolvimento e outras) inerentes à espinhosa temática do nacionalismo indígena. O sentido de urgência aliado a esse último tema prendia-se a temor de contaminação da Bolívia pela violência rural de movimentos como o Sendero Luminoso, receio explicitado pelo próprio Presidente, enquanto candidato em 1993. Não obstante a suposição geral de estar a Bolívia relativamente protegida de tais paroxismos revolucionários pelo “colchón de la Revolución de 1952”,³⁴ a consciência que havia da necessidade de ação nos temas indígenas explica – juntamente com o óbvio cálculo político-eleitoral – a aliança entre o MNR do neoliberal Sanchez de Lozada com o katarismo pragmático de Víctor Hugo Cardenas.

O governo de Sanchez de Lozada (1993-1997) foi marcado por notável operosidade pessoal do Chefe de Estado na condução do seu vasto projeto reformista, denominado “Plan de Todos”, cuja base eram três pilares: a capitalização de empresas estatais, que encerraria o ciclo do Estado-empresário, herança econômica da Revolução de 1952; a descentralização administrativa e a ampliação da capilaridade do Estado, mediante a Lei de Participação Popular; e, por fim, a Reforma Educativa (cuja implementação esteve a cargo do Vice-presidente).

Além do Plano, o governo promoveu reforma constitucional, em 1994, no âmbito da qual mudanças essenciais foram

³⁴ A expressão é de Carlos Mesa. Cf. Mesa Gisbert, Carlos *op.cit.*, pg 758.

introduzidas. A alteração do artigo primeiro da Constituição de 1967, por meio da qual se passa a reconhecer o caráter multiétnico e pluricultural do país, representa vitória simbólica eloqüente para os movimentos indígenas, correspondendo a pleito formulado havia mais de dez anos. A reivindicação de reconhecimento do cunho pluricultural do Estado boliviano fora explicitada, pela primeira vez, em 1979, pela CSUTCB. Em seu Congresso de 1983, a Confederação radicalizou a postulação de 1979, na forma de reivindicação de reconhecimento da “plurinacionalidade” do Estado boliviano. Na reforma constitucional de 1994, o governo optou por refugiar-se na categoria de “multietnicidade”, expressão consagrada no texto da Carta, obviamente geradora de menos conseqüências jurídicas que o conceito de plurinacionalidade, postulado pela Confederação em sua Tese Política de 1983 (*vide* Apêndice III). A omissão do conceito de plurinacionalidade não esvazia, porém, a alteração do artigo primeiro de sua importância histórica e simbólica, como o máximo avanço conceitual possível naquele momento. Não seria realista, de fato, esperar a admissão de múltiplas nacionalidades por parte de sociedade boliviana imbuída de profundas tradições centralistas, em país sem experiência concreta nem sequer de federalismo.³⁵ Não constitui surpresa, portanto, que a mesma Constituição reformada em 1994, consignando a multietnicidade e o pluriculturalismo do país, continue a defini-lo como Estado unitário.

Outro artigo modificado foi o 171, por meio da criação da figura das “Tierras Comunitárias de Origen” (TCO), nas quais o

³⁵ Após a vitória liberal na Revolta Federalista de 1899, convenção nacional do novo governo reuniu-se em Oruro, em outubro daquele ano. A Convenção elegeu José Manuel Pando Presidente da República (1899-1904) e terminou por adotar a a Constituição de 1880, o que representava aceitação tácita do unitarismo reconhecido naquele texto constitucional. A idéia unitária, em oposição à federalista, prevalece com base nos argumentos das precárias condições de infraestrutura e comunicação do país e na falta de recursos orçamentários para a adoção de sistema federal. O súbito abandono da concepção federalista, em nome da qual o país foi levado à guerra civil, representou ironia apontada por vários autores (*Vide*, Mesa Gisbert, *op.*, pg 518).

Estado reconhecia, pela primeira vez, a propriedade comunitária indígena, sem nelas admitir, contudo, a jurisdição territorial indígena postulada por organizações como a CSUTCB e a CIDOB. As novas disposições – regulamentadas pela chamada “Ley INRA” (de Instituto Nacional de Reforma Agraria) – substituem o instrumento de reforma agrária aprovado logo após a Revolução e produzem seus efeitos mais profundos no oriente do país, zona de predomínio de grandes propriedades, intocada pela reforma de 1953.

Outra inovação constitucional de capital importância foi a introdução da representação parlamentar distrital na figura dos chamados deputados uninominais,³⁶ que, eleitos por voto direto em 68 circunscrições eleitorais, passaram a ocupar a metade dos assentos da Câmara de Deputados. A instituição do deputado uninominal permitiu, rapidamente, quase triplicar a presença de parlamentares indígenas no Congresso Nacional nos sufrágios nacionais subsequentes, em 1997 e 2002.

Herança duradoura do governo de Sanchez de Lozada é, sem dúvida, a Lei de Participação Popular, de 1994, mediante a qual o Presidente pretendeu equacionar duas questões interrelacionadas: a ausência de nível local de autoridades nacionais em amplas áreas do território boliviano – efetivamente administradas por autoridades comunitárias tradicionais sem maiores vínculos com o Estado – e a exclusão concreta de parte da população rural do sistema político nacional (no passado, os sindicatos paraestatais mitigavam, de certo modo, tal vácuo de representação). A solução de tais problemas, dificultada pela extrema dispersão demográfica que caracteriza o país – 36 por cento dos bolivianos vivem em comunidades com menos de 250

³⁶ A instituição do deputado uninominal não é, essencialmente, nova. Como observa Mesa (*Cf. op. cit.*, pg 490), os governos oligárquicos instituíram a figura do deputado uninominal eleito pelo voto direto (censitário e restrito) nas circunscrições provinciais.

habitantes –, passaria necessariamente por reconfiguração da sua estrutura administrativa local. Essencialmente instrumento de municipalização rural, a Lei de 1994 mais que duplica o número de municípios do país, ampliando-o para 311, estabelecendo ao mesmo tempo novos mecanismos que lhes asseguram repasses de recursos do orçamento nacional, em níveis proporcionais à população de cada município. Em contrapartida, estes assumem responsabilidades maiores nas esferas da saúde, educação, transporte e infraestrutura. A par de ampliar a capilaridade do Estado no meio rural – um de seus objetivos imediatos –, a Lei efetivamente abriu espaços para que lideranças indígenas assumissem, pela via eleitoral, o controle das suas comunidades, processo iniciado nas eleições municipais de 1995 e continuado nos sufrágios municipais de 1999. As novas responsabilidades que lhes foram outorgadas, juntamente com a obrigação de administração apropriada dos recursos públicos repassados, criaram nos novos municípios o que sociólogos, como Van Cott, caracterizaram como valiosos “espaços cívicos de aprendizagem de administração e governo”³⁷, nos quais as lideranças tradicionais poderiam adquirir um mínimo de capacitação técnica em administração pública. Na prática, a carência de tal capacitação representa precisamente o obstáculo que impede, até hoje, níveis de êxito geograficamente homogêneos para o municipalismo introduzido por Sanchez de Lozada. Como iniciativa de governo do MNR – o Partido que já criara o sindicalismo de Estado, após 1952 –, a Lei foi vista sob luzes de suspeição, como parte de estratégia oficial para reconquistar as antigas bases políticas rurais do Movimento, muitas das quais perdidas para o katarismo, percepção reforçada pelo estilo centralizador com que o Presidente conduziu o processo de formulação e aprovação da Lei, do qual resultou a ironia, muito comentada, de instrumento de participação implementado de maneira não-participativa.

³⁷ Cf. Van Cott, Donna *op.cit.*, pg 171.

Da Gestão Banzer à Crise Atual

O governo constitucional do ex-ditador Hugo Banzer não continuou as reformas empreendidas pelo seu predecessor, Sanchez de Lozada. A heterogeneidade da chamada megacoligação que compôs para compensar o cunho débil de sua legitimidade eleitoral – seu Partido, a Acción Democrática Nacionalista (ADN), obtivera apenas 22 por cento dos votos na eleição de 1997 – muito dificultou a definição programática do novo Mandatário, que, vale assinalar, ascendia à Chefia do Estado em momento de certa fadiga reformista por parte da sociedade boliviana, após quatro operosos anos sob Sanchez de Lozada. Desprovido de programa de governo claro, Banzer, à diferença de seus anos como ditador (1971-1978), jamais conseguiu emprestar, nessa nova passagem pela Presidência, sentido de direção concreta a governo visto por muitos como longo exercício de manejo de crises, que pareciam suceder-se com rápida regularidade. Indicador inequívoco da debilidade do governo foi a derrota da ADN no sufrágio municipal de 1999.

Os novos anos Banzer correspondem ao aprofundamento da descrença popular nos méritos do regime econômico neoliberal, implantado a partir de 1985, visto como incapaz de promover o desenvolvimento socialmente equilibrado do país e de reduzir a vulnerabilidade estrutural da economia, cabalmente demonstrada pela crise de 1999-2000, período em que o PIB boliviano contraiu-se em termos líquidos. À estagnação econômica correspondeu efervescência social em níveis que o país não conhecia desde o governo da UDP (1982-1985). Como talvez nenhum de seus predecessores, desde a redemocratização do país em 1982, Banzer viu-se assediado por protestos e manifestações não somente de indígenas e camponeses mas também de múltiplos setores e corporações. Em 2000, a CSUTCB, sob o comando do *Mallku* Felipe Quispe, forçou o governo a rever os termos da Lei INRA,

após bloqueios de estradas e confrontos com as forças policiais que levaram Banzer a decretar o estado de sítio. Pouco tempo depois, a Polícia amotinou-se pedindo melhores salários, obrigando o governo – já debilitado por concessões arrancadas por outros setores – a ceder uma vez mais.

Em abril de 2000, produziu-se conflagração que ilustrou de maneira particularmente contundente dois traços bem característicos da Bolívia: o nacionalismo, que freqüentemente traduz-se em hostilidade e antipatia a investimentos estrangeiros, sobretudo em segmentos estratégicos (como gás, água e recursos minerais em geral) e a indocilidade corajosa de seus setores populares, muitas vezes próximos da incoercibilidade na defesa de suas demandas. Ambos foram bem evidenciados em Cochabamba, na chamada “Guerra da Água”, quando ampla mobilização de classes populares e médias obrigou a rescisão do contrato firmado com nova concessionária privada dos serviços de fornecimento de água (consórcio entre a empresa norte-americana Bechtel Holdings e dois sócios bolivianos). O movimento, desencadeado por elevação súbita das tarifas do novo serviço privatizado, culminou na saída da multinacional do país, ampla vitória para a “Coordinadora del Agua”, a organização formada no calor dos protestos populares contra o consórcio.

A mobilização rapidamente conquistou corações e mentes com lógica nacionalista implacável na sua simplicidade: por que uma empresa (estrangeira) deve lucrar comercializando junto a bolivianos a água boliviana que extrai do solo boliviano? Ecoando o sentimento generalizado, um pequeno comerciante de Cochabamba formula a jornalista local, também em termos eloqüentemente simples, a alternativa à privatização: “*Más bien, es un derecho tener el agua a precio justo suministrado por el Estado*”³⁸. A vitória em

³⁸ Citado em *La Guerra del Agua: Abril de 2000: la crisis de la política en Bolivia* La Paz, PIEB 2003, pgs 92-93.

Cochabamba de visão claramente antineoliberal, além de obviamente fragilizar o governo, prefigurava de certa maneira o declínio do próprio neoliberalismo em terras bolivianas ou, ao menos, visível cansaço coletivo com respeito a propostas neoliberais.

Constrangido a renunciar à Presidência, em agosto de 2001, acometido por câncer terminal, Banzer teve seu mandato concluído pelo Vice-presidente, Jorge Quiroga, cujo breve interregno na Chefia do Estado – seria sucedido, em 2002, pelo reeleito Gonzalo Sanchez de Lozada – serviu para consolidar sua imagem como tecnocrata competente e bem articulado internacionalmente. Na Vice-presidência, Quiroga – engenheiro industrial com mestrado em administração de empresas (MBA) em universidade norte-americana –, diferentemente de seus predecessores, envolveu-se na formulação de política econômica, sendo reconhecido como o interlocutor governamental por excelência por organismos econômicos internacionais. Ao tomar posse, com 41 anos, tornou-se o mais jovem presidente da História da Bolívia. Constitucionalmente inabilitado a pleitear a reeleição, manteve prudente distância da campanha presidencial da ADN nas eleições presidenciais de 2002, podendo assim conservar sua elevada popularidade mais ou menos intacta diante da derrota fragorosa do candidato governamental – o ex-Prefeito de La Paz, Ronald MacLean, que terminou em sétimo lugar, com 3,1 por cento dos votos, cerca da metade da votação lograda pela candidatura do *Mallku* Quispe (MIP). O revés histórico da ADN não foi visto como julgamento da breve presidência de Quiroga mas, sim, como voto de protesto contra o governo, encarnado por Banzer, e contra o próprio sistema político e a ideologia neoliberal. Nessas circunstâncias, o ex-Presidente, recentemente de regresso à Bolívia, após período na diretoria do BIRD em Washington, emerge como opção política possível na atual fluidez do cenário boliviano, que se examinará a seguir.

O Gonzalo Sanchez de Lozada que volta ao Governo em 2002 está longe de ser o poderoso herdeiro de Paz Estenssoro que logrou cerca de 35 por cento dos votos na eleição presidencial de 1993; seus sufrágios, mais modestamente, somam cerca de 20 por cento de total que se fragmenta entre partidos não-tradicionais, situação que o constrange a desajeitada coligação pós-eleitoral com o quarto colocado no pleito, o ex-Presidente Paz Zamora, líder do Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). Tradicional oponente político do MNR de Sanchez de Lozada, o MIR demanda espaços concretos de poder, na forma de cargos de governo, como moeda de troca de governabilidade sempre fugidia – Paz Zamora e os próceres miristas não se furtam, por exemplo, a criticar medidas das quais discordam, como se ainda fossem oposição e não integrassem o próprio governo. Mais que percalços de engenharia política, as dificuldades vividas pelo Presidente derivam, porém, da rejeição popular às políticas neoliberais das quais ele é a própria encarnação, sentimento exacerbado pela percepção generalizada de tolerância governamental com a corrupção, amplamente contrastante com seu discurso eleitoral moralizador. De certo modo, o Sanchez de Lozada de 2002 governa outra Bolívia: mais fragmentada por movimentos sociais militantes, expressão generalizada do inconformismo e da impaciência com a pobreza e a exclusão econômica. Nesse “novo” país, sua liderança, antes quase carismática, definha. “Goni”, como o chamam, é agora pálido reflexo do poderoso Presidente reformista do quadriênio 93-97.

Esse novo cenário hostil parece ter reforçado suas tendências arrogantes. Em momento político delicado que exigia discernimento, sensibilidade e capacidade de concertação, o Chefe de Estado é percebido como autoritário e inconciliante. “Goni”, de certo modo, perde sua habilidade de compreensão da realidade social boliviana, subestimando a característica indocilidade dos setores populares, mesmo depois de explosão popular em fevereiro

de 2003, desencadeada por pacote de medidas fiscais decretadas sob pressão do FMI. Em outubro, avalanche de protestos antigovernamentais toma o país. A violência da repressão endurece os opositores do Presidente, que passam a exigir-lhe a renúncia. Com La Paz paralisada por índigenas e camponeses do Altiplano, as principais estradas do país bloqueadas por manifestantes, e diante da perspectiva de ampliação dos enfrentamentos entre o Exército e a frente oposicionista – os quais, a essa altura, já haviam cobrado dezenas de mortos –, o Presidente, abandonado por seus aliados políticos, é forçado a renunciar. Assume seu lugar o Vice-presidente Carlos Mesa – respeitado intelectual, historiador e jornalista sem filiação partidária – que rompera publicamente com o governo pouco antes, em protesto contra a crueza da repressão conduzida pela Polícia e pelo Exército. Em meio a grandes incertezas, que se prolongam até o momento presente, Mesa dá início a experimento pioneiro na história boliviana: governo civil-constitucional sem a participação de partidos políticos.

O grande tema unificador dos protestos que apearam o Presidente Sanchez de Lozada do poder foi projeto de venda aos Estados Unidos de gás natural em forma líquida (GLP). As planejadas exportações, por si só longe de suscitarem consenso popular favorável, tornaram-se mais polêmicas pela decisão do governo, não anunciada de público, de canalizá-las através do vizinho Chile, país para o qual a Bolívia perdeu sua costa do Pacífico no século XIX e que até hoje encarna o trauma nacional do enclausuramento geográfico do país. “Goni” subestimou não apenas aquela arraigada expressão mineral do nacionalismo popular boliviano, senão também – erro de cálculo inescusável – desdenhou a extensão dos sentimentos antichilenos da maioria boliviana. Os eventos de outubro, denominados “Guerra del Gas” (alusão à Guerra del Agua de 2000, em Cochabamba), levaram seu sucessor a buscar legitimidade popular ampla para o conjunto da política

de exportação de gás do país, na forma de referendo, a ser realizado em julho de 2004.

O legado da segunda presidência de Sanchez de Lozada é cruelmente irônico. “Goni” contribui para encerrar o ciclo econômico neoliberal que ele mesmo personifica. Um dos poucos consensos existentes na Bolívia de hoje é negativo: a quase-unanimidade de pontos-de-vista sobre a inviabilidade da continuação do caminho econômico trilhado nos últimos dezenove anos. No plano político, a presidência fracassada de Sanchez de Lozada representa também o fim do modelo político baseado em coligações pós-eleitorais dos partidos majoritários, os quais, nos últimos vinte anos, juntamente com seus sócios políticos menores, revezaram-se em praticamente todas as combinações de coligações possíveis, até produzir a esdrúxula aliança MNR-MIR em 2002.

Sua renúncia encerra, em tom de tragédia pessoal, trajetória política moderna e liberal, marcada por grandes momentos, como o ciclo de reformas políticas que conduziu, entre 1994 e 1997. No Goni que parte de La Paz às pressas, em 2003, poucos reconhecem o autor dessa e de outras realizações importantes da história recente da Bolívia.

O Goni que se vai, para Miami, é o traidor derrotado, o *vendepatria* humilhado.

CAPÍTULO IV

O Quadro Político e Econômico – Fluidez e Incerteza



O QUADRO POLÍTICO E ECONÔMICO – FLUIDEZ E INCERTEZA*

Elementos para a Compreensão da Realidade Boliviana

O ESTIGMA DA COCA

Em setembro de 1986, o botânico boliviano Noel Kempff Mercado, durante trabalho de campo na serra de Caparuch, departamento de Santa Cruz, penetrou no perímetro de segurança de laboratório clandestino de produção de cocaína na selva. O cientista e seus dois acompanhantes pagaram com a vida a involuntária intrusão na fábrica de drogas, insolitamente localizada em terras do Estado boliviano, dentro de Parque Nacional de Huanchaca. O crime estarreceu o país – Kempff Mercado era muito conhecido, quase figura pública –, encerrando certa fase de complacência com o narcotráfico, sobretudo na região de Santa Cruz. (conhecidos traficantes circulavam sem limitações na sociedade *cruceña*.) Como comenta Carlos Mesa, havia nesse período a percepção, certamente correta, de que a economia do narcotráfico, injetando recursos no mercado boliviano, funcionou de certo modo como instrumento social de estabilização do país, amortecendo os efeitos recessivos da reestruturação econômica

* Todo o capítulo é passível de atualização, em eventual nova edição.

iniciada em 1985.¹ Seja como for, se as atividades de produção e tráfico de drogas eram discretamente toleradas pelos benefícios econômicos que aportavam, a chamada “tragédia de Huanchaca” pôs fim a essa fase de aquiescência. O narcotráfico, antes visto pela maioria dos bolivianos como problema dos países consumidores de cocaína, como os EUA, passou a constituir dilema também para a Bolívia. O crime colocou, de modo dramático, o tráfico de cocaína na agenda de preocupações cotidianas do país.

Alcalóide indutor de euforia e dependência, além de alucinógeno potente, a cocaína – produzida a partir do *Erythroxylum coca*, a famosa coca, arbusto nativo das serras tropicais úmidas da Bolívia e do Peru – materializa novo ciclo econômico, a partir da década de setenta. Não deixa de ser irônico que droga tão disseminada – a cocaína não deixa de ser um dos símbolos do mundo globalizado – provenha de planta identificada com uma civilização antiga, relativamente isolada e tradicionalmente auto-suficiente como a andina. Não falta até quem veja nesse flagelo global da cocaína praga lançada pelo mundo andino contra a civilização ocidental. Em metáfora maniqueísta, a coca surge como potente arma antiimperialista, cruel vingança do Inca que, vinda do passado, atravessa os séculos e pune o mundo pela destruição do *Tahuantinsuyu*.

Possuindo tradição mágico-medicinal que remonta aos tempos pré-incas – era utilizada como anestésico local ou bebida em infusões de efeito tranqüilizante –, a coca já nos tempos do *Collasuyu* revestia-se de aura de planta sagrada. Segundo alguns cronistas hispânicos, a colonização dos vales úmidos de Cochabamba por Huayna Capac tinha por objetivo assegurar ao Império suprimento regular da “folha sagrada”, que teria passado, a partir do seu reinado, a integrar os ritos religiosos imperiais².

¹ Cf. Mesa Gisbert, Carlos *op.cit.*, pg 749.

² Cf. Bauer, Brian *op.cit.*, pgs 140-148.

Exclusiva da região andina, a coca naturalmente passou a constituir símbolo de toda a região e de seus povos, verdadeira expressão metonímica dos Andes como um todo. Transformou-se como tal em importante elemento cultural de resistência anticolonial e hoje, parte integrante da simbologia andina, continua a ter resplendor nacionalista do qual se servem os movimentos indígenas não apenas na Bolívia mas, também, no Peru e no Equador. A essa luz, o consumo de coca, visto como o estabelecimento de elo com o passado, incorpora conotações místicas e religiosas, como, por exemplo, no *akulliku* – reunião social em que os presentes mascam ritualmente folhas de coca –, espécie de comunhão com contornos de eucaristia andina.

O início da produção de cocaína na Bolívia deriva do crescimento do consumo da droga nos EUA e na Europa, nos anos setenta, ou seja, configura-se fenômeno de mercado nos termos clássicos de oferta e procura. Subseqüentemente, a produção de coca na Bolívia cresce rapidamente e atinge, na década de oitenta, níveis sem precedentes, alimentando importante indústria de cocaína localizada tanto na Colômbia, sob o controle de conhecidos cartéis de narcotraficantes, como na própria Bolívia. Voltada para os mercados consumidores americanos e europeus, a produção de cocaína refinada na Bolívia triplicou entre 1989 e 1991 e em 1992 o país – primeiro produtor mundial de folha de coca – era também o segundo produtor mundial da droga, após a Colômbia. Já nos anos oitenta, agentes da Drug Enforcement Agency (DEA) dos EUA começam a operar na Bolívia e os temas da produção de cocaína e do narcotráfico entram com proeminência na agenda bilateral, sobretudo a partir do governo de Paz Estenssoro (1985-1989).

O assassinato de Kempff Mercado, ocorrendo em momento de acelerado crescimento da produção de cocaína na Bolívia, colocou sobre linha convergente as inquietações estratégicas dos

EUA com a questão do narcotráfico e a preocupação da Bolívia com o estigma da droga – e agora com a violência da droga –, tão dramaticamente iluminadas pelo crime de Huanchaca. Galvanizada pela sua opinião pública a aplicar medidas que coibissem o narcotráfico, a Bolívia foi, porém, forçada a ir muito além das disposições meramente policiais ou judiciais que podia mais facilmente pôr em prática. Pressionado, o país teve de aceitar a presença maciça de agentes da DEA e até de contingentes militares norte-americanos, bem como de adotar medidas e ações ditadas por Washington, em princípio incompatíveis com sua soberania (como, por exemplo, a deportação extrajudicial de bolivianos para os EUA). A relação entre Washington e La Paz – sempre assimétrica – viu-se fortemente condicionada pela questão do narcotráfico, preponderante sobre todas as outras questões da agenda bilateral, a ponto de não ser exagero falar de “cocalização” dos vínculos com Washington. A própria política externa boliviana, devotando parte considerável de suas energias ao tema, foi também, por assim dizer, “cocalizada”.

Após fase inicial, caracterizada principalmente pela repressão à produção de cocaína propriamente dita, centrada no departamento do Beni – onde os EUA mantiveram força militar expressiva, 160 soldados e fuzileiros navais (*Marines*) durante quatro meses em 1986³ –, a luta contra a droga adquire outra dimensão estratégica, por meio do chamado *desarrollo alternativo*. O conceito central dessa estratégia é a transformação econômica das regiões produtoras de coca, em escala capaz de conferir-lhes vocação econômica diferenciada, que retiraria o incentivo

³ A presença militar foi imposta pelo Governo do Presidente Reagan à Bolívia de Paz Estenssoro. Os fuzileiros navais norte-americanos destruíram várias fábricas clandestinas de cocaína e confiscaram grande quantidade de precursores químicos utilizados na conversão da pasta de coca em cocaína. Não lograram apreender qualquer traficante de peso na rede de produção de droga no Beni. A alta visibilidade dos militares estadunidenses revelou-se inadequada para combater o narcotráfico de maneira sistemática.

econômico para os cultivos de coca, suprimindo ou muito reduzindo a disponibilidade da matéria prima para a fabricação da cocaína. Sob essa política, as regiões produtoras de coca, localizadas no Chapare (zona tropical úmida de Cochabamba), receberam importantes recursos dos EUA para eletrificação rural, construção de estradas e investimentos agropecuários. Em contrapartida, a Bolívia teve de promulgar, em 1987, a Lei 1008, instrumento draconiano para o combate à produção e à distribuição de narcóticos, o qual criou foros jurídicos distintos para delitos vinculados a narcóticos, tribunais especiais quase onipotentes, amplamente criticados como inconstitucionais. A Lei 1008 passou a ser o símbolo mais eloqüente da perda de soberania nacional e da debilidade institucional do país frente aos EUA.

Além do reconhecimento de que a responsabilidade pelo combate ao narcotráfico deveria ser compartilhada entre os países consumidores de drogas e aqueles que as produzissem (ou à sua matéria-prima), a política do *desarrollo alternativo* implicava separar o cultivo de coca em dois segmentos: aquele que, alimentando a produção de cocaína, deveria ser erradicado e aquele legítimo, destinado ao mercado correspondente aos usos tradicionais da coca entre as populações andinas. Caberia quantificar esse mercado legal, ao mesmo tempo que fossem identificadas as áreas de cultivo de coca excedente que deveriam ser suprimidas.

Imposta por sucessivos governos norte-americanos a todos os governos bolivianos desde Paz Estenssoro (1985-1989), a prática da erradicação forçada, aplicada com reduzida flexibilidade e não raro *manu militari*, revelou-se exercício frustrante e complexo que colocou os governos bolivianos em crônica dinâmica de oposição aos setores envolvidos com o cultivo, com efeitos de tensão política que muito transcenderam a região do cultivo ilegal no departamento de Cochabamba (Chapare/Chimoré). Para aí haviam afluído, na

década de oitenta, contingente estimado de trinta mil operários do setor mineiro, desempregados após a reestruturação do setor no governo Paz Estenssoro. Atraído pelo espetacular crescimento da demanda de coca, esse grupo engrossa as atividades de produtores já estabelecidos na região, emprestando-lhes dimensão que muito dificulta o cumprimento dos calendários e metas de erradicação impostos pelos EUA. A erradicação aproxima-se metaforicamente a trabalho de Sísifo, incessante e sempre recomeçado, pois a demanda de coca e a rentabilidade dos cultivos – a folha de coca pode ser colhida até quatro vezes por ano – praticamente asseguram que novas plantações substituam-se às destruídas.

Os vários governos bolivianos, sempre premidos pelos EUA, têm-se dedicado à erradicação com zelo e vigor variáveis: o governo Banzer moveu implacável campanha contra os *cocaleros* do Chapare, o chamado “Plan Dignidad”, no âmbito do qual o esforço de erradicação atingiu níveis sem precedentes sem, no entanto, lograr a meta declarada de suprimir toda a coca ilegal até o fim do seu mandato⁴; posteriormente, Sanchez de Lozada tentou negociar com os EUA e com os próprios produtores metas mais flexíveis, chegando a acenar a esses últimos com pleiteada pausa na erradicação, posteriormente descartada por pressões norte-americanas. Diante do surgimento recente de novas zonas de plantio ilegal – na região dos Yungas, departamento de La Paz –, a erradicação total da coca ilegal afigura-se, com certeza, meta de remoto cumprimento.

Segundo Peter Harding, Conselheiro Político na Embaixada dos EUA em La Paz, a quantidade de coca anualmente produzida na Bolívia seria suficiente – caso tal produção fosse realmente destinada ao consumo interno legítimo – para permitir que cada

⁴ Comenta-se que o empenho de Banzer na erradicação de coca constituía espécie de expiação política por sua leniência anterior: em seu governo ditatorial (1971-1978), deu-se o maior crescimento de cultivo de coca na Bolívia em todo o século XX.

boliviano pudesse mascar cerca de sete quilos de folhas de coca por mês, cifra fisicamente inverossímil. Traduzida em infusões – os *mates de coca*, outra forma típica de consumo local da coca –, a produção boliviana transformaria o país em contumaz consumidor de cerca de vinte litros diários de *mate* per capita, quantidade certamente ainda mais inacreditável. Conforme comentou, “*clearly cocaine production still has a major economic grip on this country*”⁵

A ligação econômica do país com o narcotráfico representa complicador adicional na atual equação político-partidária nacional. Uma das mais expressivas entre as novas agremiações do país, o Movimento al Socialismo (MAS), tem sua base eleitoral tradicional precisamente entre os *cocaleros* do departamento de Cochabamba, cujo interesse principal – a continuidade dos cultivos de coca, ao menos no curto e no médio prazo – é diametralmente oposto ao que constitui, precisamente, um dos pilares da política atual de combate à droga: a limitação dos estoques de coca como matéria-prima da cocaína. A vinculação do MAS com o cultivo organizado de coca representa, aos olhos de certos segmentos da sociedade boliviana, sério vício de origem, o qual – mesmo não tendo representado até aqui óbice maior à expansão do Partido, sobretudo entre os setores populares – poderia constituir obstáculo de monta às ambições presidenciais de seu líder, o dirigente sindical e deputado Evo Morales.

EVO MORALES – UM AIMARÁ NO CHAPARE

Evo Morales Aima nasceu em uma pequena *estancia* da *Marka* de Urin Uqa, município de Orinoca, perto do Lago Poopó, departamento de Oruro. Ainda jovem, sem ter podido estudar além do segundo grau, emigrou, no início dos anos oitenta, para a região

⁵ Conversa com o autor, em La Paz; em 13 de maio de 2004.

do Chapare-Chimoré, que então emergia como a principal zona produtora de coca do país. Após trabalhar em variedade de empregos, desde a colheita de coca até modestas ocupações urbanas, Morales, na década seguinte, surge como líder de uma das federações sindicais de camponeses *cocaleros* de Cochabamba. O aimará de Oruro, que nessa época já era igualmente fluente em espanhol e quéchua, descobriu sua vocação política como militante sindical e articulador de movimento baseado em densa rede de sindicatos, grêmios e centrais regionais de plantadores de coca.⁶ Nesse papel, substituiu diversas lideranças locais quéchuas que não puderam manter-se à frente de suas organizações, em razão de envolvimento direto com o narcotráfico; Evo Morales, ao contrário, manteve sempre cautelosa distância da rede de produtores e traficantes que a produção de coca alimentava, não tendo sido jamais provadas alegações de seu envolvimento em qualquer atividade narcoilícita propriamente dita.

Em 1994, assumiu a chefia das seis federações de produtores de coca de Cochabamba, aglutinando-as em nova entidade, a “Coordinadora de Productores de Coca”, a primeira organização política dos plantadores de coca. Em 1995, por ocasião das primeiras eleições nos municípios criados pela Lei de Participação Popular, a “Coordinadora”, então materializada como partido – a “Asamblea Soberana del Pueblo” (ASP) –, não obstante problemas de registro na Justiça eleitoral, conseguiu eleger a maioria dos prefeitos dos municípios da região do Chapare-Chimoré e número expressivo no departamento de Cochabamba como todo. Nas eleições legislativas de 1997, o Partido elege quatro deputados uninominais, um dos quais o próprio Evo Morales, já então figura nacionalmente conhecida como líder da “Coordinadora”. No

⁶ A rede de sindicatos *cocaleros* estabelecida na região tropical do departamento de Cochabamba é herdeira direta da tradição do sindicalismo camponês implantado na região, a partir da década de cinquenta. Ver, a propósito, Rivera C, Silvia *op.cit.*, pgs 31-42 e 122-125.

sufrágio municipal de 1999, o MAS amplia sua presença naquele departamento, aí assumindo o comando de trinta municípios.

No início de 2002, Morales foi vítima de manobra do governo Quiroga – visivelmente articulada com a Embaixada norte-americana em La Paz –, urdida com o objetivo de por fim à sua carreira política ascendente. Acusado de quebra de decoro parlamentar por suas atividades de protesto como líder sindical, foi expulso da Câmara de Deputados em estranho rito sumaríssimo, consumado em questão de horas, em uma única votação. A arbitrariedade – sem fundamento jurídico no próprio regimento interno daquela Casa – terminou por fortalecer Morales, que soube bem capitalizar politicamente a evidente hostilidade que lhe votavam as elites políticas e os partidos tradicionais. O desastrado episódio – Morales foi reconduzido ao Parlamento pelo Tribunal Constitucional meses depois – serviu para ampliar a irradiação eleitoral do partido, agora rebatizado como Movimiento al Socialismo (MAS), e terá contribuído para o expressivo êxito obtido nas eleições presidenciais de agosto de 2002, quando alcançou cerca de 20 por cento dos votos nacionais, ficando em segundo lugar, logo abaixo do MNR de Sanchez de Lozada.

Mais impressionante é a expressão regional da vitória de Evo Morales: o MAS chega em primeiro lugar nos departamentos de Cochabamba, La Paz, Oruro e Potosi; no total, o Partido consegue configurar bancada com vinte e sete deputados e oito senadores. Claramente, o MAS havia rompido a barreira entre seu eleitorado original, predominantemente rural, e o mundo urbano, no qual obteve a maior parte de seus sufrágios em 2002.

O resultado do escrutínio foi surpresa nos termos da tradicional sociologia eleitoral boliviana: pela primeira vez, organização de esquerda lograva votação tão expressiva, passando a ser a segunda corrente política do país; pela primeira vez, igualmente, uma organização dirigida por líder de origem indígena

e camponesa foi endossada tão representativamente pelo eleitorado urbano. Nas cidades, Morales soube tirar partido de sua condição de antípoda dos partidos tradicionais, projetando imagem social de protesto. Conquistou não somente os eleitores mais pobres, aproveitando o vazio político deixado pelo declínio das agremiações populistas (o CONDEPA e a UCS), como também expressivos segmentos da própria classe média. Entre o eleitorado de esquerda, setor politicamente órfão desde 1985, a candidatura de Evo Morales encontrou elevada ressonância como representante da ascensão de uma força progressista, fenômeno que não ocorria desde a aplicação das medidas econômicas liberais, a partir do governo de Paz Estenssoro (1985-1989).

Em outubro de 2003, o MAS foi figura proeminente nos movimentos sociais de protesto, que culminaram na renúncia do Presidente Sanchez de Lozada. Desde então, Evo Morales tem apoiado discretamente mas sistematicamente o Presidente Carlos Mesa, cujo programa de governo incorporou a chamada “Agenda de Outubro”, que compreende vários pontos pelos quais o MAS já se vinha batendo há tempos, como a convocação de assembléia constituinte e a realização de referendo sobre as grandes linhas do regime jurídico da propriedade e da exportação do gás natural, recurso do qual a Bolívia detém enormes reservas comprovadas, cerca de 47 trilhões de pés cúbicos (vinculativos, os resultados desse referendo devem constituir as bases de projeto de lei destinado a rever o arcabouço legal do setor de hidrocarbonetos do país).

O MAS projeta-se atualmente como a organização com a maior base social urbano-rural no país, congregando, mesmo na faixa oriental do território boliviano – onde sua força política é menor –, classes populares e setores médios urbanos, bem como múltiplos movimentos sociais rurais e indígenas, todos tradicionalmente associados à esfera política das esquerdas. Não

obstante encontrar-se muito mais vinculado ao universo quéchua de Cochabamba e do Chapare, Evo Morales possui articulações com o mundo aimará de suas origens – seu irmão, Hugo Morales, por muito tempo dirigente sindical em Oruro, filiado a CSUTCB, é um dos braços políticos altiplânicos do MAS. Apesar de suas limitações, o Partido é a expressão mais madura de projeto político-eleitoral de esquerda. Com discurso tingido por forte retórica antiimperialista, preconiza a volta do Estado-empresário, herança da Revolução de 1952, sobretudo no setor de hidrocarbonetos e gás natural. No plano das reivindicações indígenas, adota perfil moderado, o que o faz objeto de críticas daqueles que, como o sociólogo Xavier Albó, apontam a falta de ênfase em temas indígenas no discurso do MAS⁷ – até o nome do Partido é mais típico de organização de esquerda tradicional que de agremiação indígena – sem deixar de reconhecer, contudo, que o MAS e Morales representariam hoje a possibilidade mais acabada de governo chefiado por um indígena.

Em novembro do ano passado à margem da XIII Reunião de Cúpula Ibero-Americana, realizada em Santa Cruz de La Sierra, Evo Morales foi recebido pelo Presidente do Brasil, Luís Inácio Lula da Silva, para o que, mais que uma conversa, constituiu verdadeira aula de política e democracia. O líder do MAS, que iniciara o encontro precisamente pedindo apoio e orientação do Partido dos Trabalhadores (PT) – o “irmão mais velho do MAS”, como Morales o descreveu –, ouviu do Presidente relato da sua trajetória política, pontuado por observações sobre o caráter de aprendizado que lhe tiveram as derrotas e sobre a evolução de sua maneira pessoal de contemplar a disputa pelo poder e o seu próprio exercício. O Presidente mencionou que o crescimento do PT ao fim de cada ciclo eleitoral sedimentava-lhe a confiança de que o poder seria alcançado com paciência e com o que chamou de

⁷ Cf. Albó, Xavier *op.cit.*, pg 95.

exercício democrático, ou seja, levar em conta os interesses e as preocupações de diversos grupos da sociedade, sem perder de vista seus próprios objetivos finais. Descrevendo sua experiência concreta na Presidência, Lula assinalou a importância da paciência e da moderação, qualidades que, lembrou, aprendera em seu longo percurso político. Nelas precisamente inspirou-se, como disse a Morales, ao decidir abraçar políticas econômicas que não significassem rompimento estrutural mas que, ao contrário, fortalecessem a credibilidade do país. O Presidente brasileiro reiterou a Evo Morales a importância de que mantivesse diálogo com o Presidente Carlos Mesa⁸.

Morales revelou-se interlocutor atento às sugestões do Presidente Lula, em cuja trajetória política claramente passou a inspirar-se para tentar chegar à presidência da Bolívia. Nesse sentido, Lula e o PT firmam-se, aparentemente, como referências para o MAS, juntamente com a Hugo Chavez e sua Revolução Bolivariana, que têm constituído referências habituais no discurso “massista”. O diálogo com Lula em Santa Cruz parece ter permeado o MAS, cuja atuação em 2004 tem sido pautada exatamente pela moderação, calma e paciência preconizadas pelo Chefe de Estado brasileiro.

Ivan Iporre, assessor próximo de Morales, situa a conversa como verdadeira lição de estratégia política, ao traçar dois caminhos distintos ao MAS: a moderação e o diálogo que, angariando boa vontade e apoio, propiciariam o caminho possível de êxito eleitoral; ou a reiteração do padrão que lhe serviu para definir a identidade partidária, ou seja, do protesto como conduta política, o que agora – procedimento equivalente a pregar aos já convertidos – condenaria o MAS a longa ou permanente oposição⁹.

⁸ O relato integral da conversa entre o Chefe de Estado brasileiro e o líder do MAS consta de comunicação da Embaixada em La Paz à Secretaria de Estado.

⁹ Conversa com o autor, em La Paz, em 15 de maio de 2004.

Iporre diz que Lula ressaltou a importância do pragmatismo (que não se confunde com indiferenciação ideológica) como a única trajetória política realmente progressista. A via ao poder consiste em boas doses de pragmatismo que não dilua as convicções que definem o MAS, essa é a lição singela que Iporre credita ao Presidente brasileiro ter tão bem ressaltado. O êxito eleitoral do MAS no sufrágio de 2002 não constituiu, reconhece Iporre,¹⁰ endosso amplo e explícito de sua plataforma de esquerda, sobretudo por parte de alguns de seus novos eleitores urbanos, tendo representado nesses segmentos do eleitorado típico voto de protesto contra os partidos tradicionais e o sistema econômico em vigor na Bolívia desde 1985. Nesse contexto, é particularmente relevante construir base de apoio político-eleitoral sólida, capaz de reproduzir e ampliar o sucesso de 2002 de maneira consistente nos próximos escrutínios, mediante voto cuja identificação com o Partido não seja somente aquela do protesto, sempre potencialmente efêmera.

Refletindo seu desejo de reproduzir o percurso do PT, a estratégia política de Morales é incremental, ou seja, galgar o poder em esferas hierárquicas progressivas, da administração de municípios até a Presidência. No estado unitário boliviano, esse percurso, não possuindo a etapa estadual, poderia ser mais rapidamente trilhado que o foi no Brasil pelo PT. (Nesse sentido, nas eleições municipais de dezembro, o MAS almeja agregar novos municípios aos que já governa, de preferência capitais de departamento ou cidades grandes e médias, para aí construir visível respaldo político, na forma de boas administrações municipais que o habilitem a posicionar-se favoravelmente para a disputa presidencial de 2007. Assim, a estratégia do MAS, ao menos por ora, passa por garantir a estabilidade do governo de Carlos Mesa, da qual depende a continuidade democrática que assegura a manutenção do calendário eleitoral).

¹⁰ *Idem* da nota anterior.

As experiências municipais do Partido serão espaço importante de aprendizagem de administração pública, pois, como admite o assessor de Evo Morales, o MAS não dispõe ainda de capacitação técnica interna à altura do desafio que se impõe¹¹. Nesse sentido, o Partido de Evo Morales assemelha-se ao Partido dos Trabalhadores do início dos anos oitenta, momento inicial em que aquela agremiação brasileira, igualmente, não era particularmente bem provida de quadros técnicos.

Contudo, pautar-se por conduta política moderada e projetar-se como bom administrador municipal não tem, por si só, o condão de deslindar dilema fundamental no futuro político de Evo Morales, que poderia até representar obstáculo considerável no caminho de sua ambição presidencial. A mesma coca que lhe lançou e propulsou a carreira política pode impor limites à sua expansão e dificultar-lhe o almejado coroamento na presidência da Bolívia. Embora a esfera de representatividade do MAS muito transcenda hoje o movimento *cocalero*, o Partido ainda constitui a expressão política de movimento sindical vinculado à matéria-prima da droga. Se a cocaína – nada menos que insidioso veneno, exceto em seu limitado espectro de uso clínico-farmacêutico –, como droga que é, deve ser extirpada – proposição quase auto-evidente –, então é forçoso concluir que os cultivos de coca a partir dos quais se produz essa droga perdem seu sentido econômico e devem desaparecer, restando apenas aqueles reponsáveis por atender a demanda legítima tradicional-cultural pela folha de coca. Dito de outra forma: a não ser que se aceite a premissa, cínica e inconfessável – mas talvez realista –, da contínua produção futura de cocaína (derivada de permanente demanda pela droga), não há como imaginar futuro econômico rentável, ou mais propriamente futuro nenhum, às plantações excedentes de coca. Na medida em que é pouco realista contemplar crescimento elevado da demanda

¹¹ *Idem* da nota anterior.

tradicional de coca – na forma de exportação de mate de coca, por exemplo –, a classe *cocalera*, na sua expressão numérica atual, somente tem futuro, isto é, somente pode reproduzir-se como classe, na medida em que se contemple a perspectiva de contínua produção de cocaína. A classe *cocalera* de hoje somente continuará a existir como co-produtora de cocaína.

Nessas condições, em perspectiva de clareza analítica e de franqueza política, o que teria de ser discutido é a maneira como tais plantações desapareceriam: se extintas naturalmente pelo declínio gradual da demanda pela droga, que se lograria nos mercados consumidores, ou suprimidas *in locu* nos Andes. E, nesse caso, em que ritmo e mediante que mecanismos. Desaparecendo as plantações – pergunta ainda mais importante –, como assegurar a sobrevivência econômica daqueles setores camponeses, humildes, que delas hoje tiram seu sustento?

No plano do discurso, tal realidade – dura reconheça-se – permanece comodamente envolvida em zona cinzenta de ambigüidade, tipificada pela afirmação de que coca não é cocaína. Tal afirmação só é verdadeira se confinada a seus termos mais genéricos. No caso específico da coca boliviana, tal afirmação carrega óbvio elemento de insinceridade. Nas quantidades em que é produzida na Bolívia, parte da coca é cocaína sim – ninguém o ignora –, da mesma maneira que parte dos *cocaleros* são mesmo produtores indiretos de cocaína.

O MAS tem evitado encarar de frente esse dilema. Sem negar explicitamente a noção da inevitabilidade da erradicação da coca excedente, refugia-se freqüentemente no que na prática são tergiversações – como calorosas disputas com o governo em torno de parâmetros do calendário de erradicação e de números da produção de coca – que contribuem para emprestar à questão véu de quase-intratabilidade. Todo o tema coca-cocaína permanece, assim, permeado de proposital imprecisão, com contornos de hipocrisia que contamina, por assim dizer, as relações do MAS

com parte do seu eleitorado potencial e também com os próprios setores *cocaleros*.

A própria expressão legítima da coca ancestral não deixa de sair tisonada por esta associação recente que é o binômio coca-cocaína. De certo modo, os *akullikus* que precedem assembléias e eventos reivindicativos do MAS em Cochabamba perdem autenticidade, como que propositalmente realizados para os olhos da imprensa que muitas vezes os presencia. A defesa da “folha sagrada da coca, legada pelos deuses aos povos andinos desde tempos imemoriais”, parece farisaica na forma e funcional no conteúdo. A cocaína lança certa penumbra sobre o caráter sagrado dessa coca e, igualmente, até sobre as referências andinas que Evo Morales seletivamente emprega. A impressão de certo artificialismo retórico é corroborada pelo fato de Morales – não se furtando a servir-se discursivamente de categorias conceituais ou míticas andinas, como o *ayllu* e a *Pachamama* – não possuir aparentemente vinculação profunda com essa cosmogonia andina que ocasionalmente evoca. O líder do MAS tampouco demonstra por outros temas indígenas clássicos, como por exemplo a questão dos territórios ancestrais e o caráter plurinacional do Estado, o mesmo interesse que devota à temática da coca. Como assinala Xavier Albó, os vínculos atuais de Morales com o universo e com os temas andinos propriamente ditos “*son débiles y... indirectos, apenas una referencia secundaria poco relevante frente a la importancia que adquiere su ubicación, representatividad y acción reivindicativa en el área productora de hoja de coca*”.¹²

Nessas circunstâncias, ao fazer a apologia da coca, mediante o uso de referências andinas que encontram escassa expressão no restante do seu discurso e na sua prática política, Morales transmite a impressão de que o louvor à coca não é tão autêntico e sim derivado da necessidade de contra-arrestar o estigma da cocaína.

¹² Cf. Albó, Xavier *op.cit.*, pg 94.

No plano político-eleitoral, tal ambigüidade, até aqui, não lhe representou obstáculo maior. A opinião pública boliviana sabe que Morales não está envolvido pessoalmente com o negócio da droga propriamente dito; aceita-o, de certa maneira, apoiando a sua defesa dos camponeses *cocaleros* como causa social; entende sua oposição ao sistema econômico e ao esquema dos partidos tradicionais. Tudo isso bastou-lhe.

(Daqui para a frente, porém, esse quadro torna-se muito mais complexo. Eleger Presidente a Evo Morales é nomear um presidente *cocalero*, um chefe de Estado cuja relação com a questão do narcotráfico é, de certo modo, oblíqua. Se um deputado *cocalero* de certa maneira enaltece a representatividade da democracia boliviana, um presidente *cocalero* impõe ao Estado e à nação todo o peso pejorativo desse epíteto. Por exemplo, as freqüentes insinuações sobre a origem espúria dos recursos que financiam o MAS – se o Partido, em parte, é custeado pelos *cocaleros*, então na prática é financiado pela cocaína, ainda que indireta e parcialmente –, às quais hoje não se empresta maior importância, poderiam, naturalmente, tomar outra dimensão. Na verdade, fração significativa do eleitorado não é indiferente ao efeito negativo de tal rótulo, seja para a imagem do país, seja para a imagem que fazem de si mesmos como bolivianos).

De tal percepção advém a situação, à primeira vista paradoxal, configurada pelos elevados índices de rejeição à figura de Evo Morales como hipotético presidente – números que beiram os 60 por cento – coexistentes com a demonstrada popularidade do MAS. Para vários simpatizantes do Partido, tais índices não expressam propriamente rejeição: representariam, sim, as visões preconceituosas de certos setores urbanos que as pesquisas de opinião pública tendem a favorecer. Expressam, por um lado, sentimentos politicamente incorretos e dificilmente admissíveis de público, como preconceitos de raça e classe, e, por outro lado,

certo receio conservador do politicamente novo e desconhecido, ou seja, a versão boliviana do “medo de ser feliz” que se teria interposto durante muito tempo à vitória presidencial do PT no Brasil. Tal medo deve ser superado, asseguram tais análises, mediante moderação política e o respaldo urbano ampliado que o MAS espera conquistar nas eleições municipais do fim do ano. Ainda que haja componentes inconfessáveis de raça e classe embutidos nas cifras de rejeição a Morales e que se questionem os critérios metodológicos por trás de tais números, não se pode descartá-los, ou justificá-los, apenas com argumentos como os acima reproduzidos.

Tal rejeição tem, certamente, forte componente *cocalero*, representando assim desafio à liderança do MAS. O Partido atingiu maioria política a partir da qual – sobretudo à luz de suas próprias origens – já não poderia, sob pena de comprometer suas possibilidades eleitorais ascendentes, permanecer na insincera e confortável ambigüidade que o caracteriza nesse tema da coca-cocaína. A ascensão política de Evo Morales passa por redefinição de sua relação com sua base eleitoral original, isto é, Morales teria de sair da sombra do eleitorado *cocalero*, por assim dizer, reequacionando sua vinculação com esse setor em termos que adequadamente reflitam a preocupação da sociedade boliviana com o tema da droga e do narcotráfico.

O OUTRO AIMARÁ – FELIPE QUISPE, O MALLKU

Felipe Quispe Huanca nasceu em *Jisk’a Axarya*, pequena comunidade próxima a Achacachi, no entorno do lago Titicaca. Completou os seus estudos primários na escola comunitária de Achacachi e iniciou o curso secundário em escola pública de El Alto, município do Altiplano vizinho a La Paz. Exerceu várias ocupações modestas, entre as quais a de vendedor ambulante. Ainda

como estudante, trava contacto com o movimento katarista e, em 1978, começa a militar no Movimiento Indio Tupac Katari (MITKA), Partido que foi a sua escola política. O MITKA reivindicava com orgulho o termo “índio”, constituindo corrente nacionalista mais radical que o MRTK(L) de Víctor Hugo Cárdenas, e propunha a liberação da nação aimará, oprimida pelo neocolonialismo branco e ocidental. Datam já dessa época os sólidos vínculos que estabeleceu com as lideranças comunitárias de Achacachi, município possuidor de tradicional reputação de rebelião e nacionalismo aimará, considerado por Quispe como a sua cidade natal.¹³

Em 1988, participou do Congresso da CSUTCB, em Potosi, à frente de nova facção política, denominada *Ofensiva Roja de Ayllus Kataristas*, que compreendia militantes aimarás, operários mineiros e marxistas urbanos. Em seus anos nos *Ayllus Rojos*, como passou a chamar-se aquele movimento, escreveu o manifesto nacionalista “*Tupak Katari Vive y Vuelve, Carajo*”, que seria relançado, em 2000, por ocasião da fundação do Movimiento Indígena Pachacuti (MIP). Associado a alguns militantes dos *Ayllus Rojos*, igualmente desiludidos pelas limitações concretas da prática política e sindical, ingressou no grupo guerrilheiro EGTK (*Ejército Guerrillero Tupak Katari*), organização com reduzida expressão numérica – no auge de sua curta trajetória chegou a ter cerca de uma centena de militantes armados –, porém temida como possível projeção do maoísta *Sendero Luminoso*, que atuava com enorme brutalidade no vizinho Peru. Não obstante alegações neste sentido, jamais ficaram estabelecidos vínculos do EGTK com o *Sendero*,

¹³ Achacachi possui reputação, há muito estabelecida, como núcleo de radicalismo aimará, sua população sendo conhecida por desafiar temerariamente a ordem estatal. Tal “fama” data de meados dos anos sessenta, quando os seus moradores expulsaram, a pedradas, o Presidente René Barrientos e comitiva, que ali se encontravam para promover a versão governamental (militar) do sindicato camponês local, no âmbito do Pacto Militar Campesino (PMC).

sempre negados por Quispe que reconheceu, contudo, relação entre o EGTK e o *Ejercito de Libertación Tupak Amaru*, grupo terrorista peruano que atingiria fama internacional, anos depois, com espetacular ação de captura de reféns na Embaixada do Japão em Lima.

Capturado em 1994,¹⁴ Quispe cativa a simpatia dos jornalistas que cobriam o seu julgamento – o processo judicial contra os militantes do EGTK gerou muito interesse de mídia – e a sua entrada na prisão, coberta pela imprensa e triunfal, granjeou-lhe considerável admiração: era a encarnação da “nação aimará”, como ele mesmo sustentava, respeitado pela sua agressividade e valentia. Na cadeia, completou o curso secundário e teve seu nome lançado como candidato a deputado por uma facção do katarismo. Libertado condicionalmente em 1997, ingressou na Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), em La Paz, onde concluiu curso de História, o que lhe permite elaborar discurso mais ilustrado e coerente, sem perder seu estilo popular e agressivo. Em seus anos no cárcere, começou a ser chamado de *Mallku*,¹⁵ um dos principais títulos tradicionais de autoridade aimará. Com o título, vieram-lhe depois carisma pessoal e reputação autoritária que não faz por desmerecer.

Em 1998, assume o controle da CSUTCB, dando origem a disputa com Evo Morales que ambicionava controlar a Confederação, por meio de seu irmão Hugo Morales – Presidente da Federação de Sindicatos Camponeses de Oruro –, articulando-a ao MAS. Sob o comando de Quispe, a CSUTCB, com renovado ímpeto militante, transforma-se de certo modo em tropa de choque aimará, projetando o poder do *Mallku* por todo o Altiplano. Seus

¹⁴ Ficou conhecida a frase que Quispe proferiu ao magistrado que presidiu seu julgamento. Indagado por que optara pela luta armada contra o Estado boliviano, Quispe declarou-lhe que o fizera “*para que my hija no sea tu empleada*”.

¹⁵ O título de *Mallku*, na tradição aimará, corresponde ao topo da hierarquia de autoridade, resultante de trajetória composta por vários cargos de direção comunitária nos *ayllus* e *markas*. No caso de Quispe, o título tem caráter honorífico, uma vez esta não compriu a escala de funções comunitárias habituais que lhe garantiria o título.

críticos acusam-no de subverter as regras da democracia comunitária – fundamentadas na rotatividade dos cargos – para permanecer à frente da Confederação, cuja liderança conserva até hoje. A tensão no relacionamento entre os dois líderes indígenas, decorrente da vitória de Quispe sobre as correntes da Confederação próximas a Evo Morales, recrudesceria nos convulsos anos do governo Banzer, em função da estratégia banzerista de isolar e enfraquecer Evo Morales, privilegiando o *Mallku* como o único interlocutor para temas indígenas, linha de atuação que contribuiria para torná-lo figura nacionalmente conhecida. Apesar das desavenças públicas entre ele e Evo Morales, o governo não logrou provocar o rompimento completo entre os dois: sempre souberam preservar o vínculo aimará do *ayni* que lhes compele a solidariedade mútua acima das disputas que possam ter.

O *ayni* “*Mallku-Morales*” é poderoso e temido na Bolívia atual. Em 2000, o *Mallku* bloqueia as estradas de todo o Altiplano, em apoio a Evo Morales e à Guerra da Água de Cochabamba; em 2001, quando o governo ameaçou invadir Achacachi, em resposta, a bloqueio de estradas mantido no Altiplano pela CSUTCB (como pressão para induzir a mudanças na Lei INRA), foi a vez de Evo socorrer o *Mallku* e bloquear as estradas em Cochabamba em solidariedade ao seu colega do Altiplano. Os dois líderes juntaram suas forças novamente em 2003 para derrubar Sanchez de Lozada.

Durante o governo Banzer, aproximou-se do MIR de Jaime Paz Zamora – entre os partidos tradicionais da Bolívia, o único a manter alguma articulação com setores indígenas –, chegando a ser mencionada sua candidatura a Vice-presidente da República em chapa liderada por Paz Zamora, nas eleições de 2002.¹⁶ O *Mallku*, porém, terminou por apresentar-se como o candidato do MIP à Presidência, acompanhado pela médica quéchua Esther

¹⁶ O próprio Quispe encarregou-se de desmentir os boatos, ecoados por jornais em La Paz. Na ocasião, declarou que Paz Zamora poderia, isto sim, compor seu Gabinete presidencial, na pasta de Ministro para “*Asuntos Blancos*”.

Balboa, próxima de Paz Zamora. No sufrágio de 2002, o MIP elege seis deputados, entre esses o próprio *Mallku*, que como parlamentar reencarna característica típica da Bolívia recente, já iniciada por Evo Morales, ou seja, a coexistência das atribuições de representação parlamentar com a continuada militância em movimentos sociais que não hesitam em empregar métodos coercitivos e violentos contra o Estado. O mesmo Deputado, *Mallku* ou Morales, que integra um dos poderes do Estado enfrenta esse mesmo Estado nas ruas e nas estradas do país.

Na verdade, tanto o MIP como o MAS representam, cada um à sua maneira, uma das personalidades do que são verdadeiros binômios partido-sindicato: o “MIP-CSUTCB” no caso do *Mallku* e o “MAS- Sindicatos *cocaleros*” para Evo Morales. O sociólogo Carlos Toranzo a eles refere-se como partidos com coração sindical ou, mais propriamente, “protopartidos”, na medida em que sua institucionalidade partidária ainda é incipiente, prevalecendo, sobretudo no caso do MIP, seu arcabouço sindical.¹⁷

Por sua vez, a experiência parlamentar possui valor distinto para os dois líderes. Como assinala Alvaro García Linera, sociólogo próximo a Felipe Quispe, visto por muitos como o ideólogo do MIP, a dimensão parlamentar de sua experiência política é menos importante para o *Mallku* que, por exemplo, para Morales e o MAS. Na verdade, acrescenta, “*la vía electoral no es una prioridad que guíe las acciones de los liderazgos de esta organización*”.¹⁸ Dentro do binômio MIP-CSUTCB, é a Confederação que mais consistentemente permite a Quispe projetar poder. O cunho extremista do projeto de Quispe – transformação radical do Estado baseada na “indianização” das estruturas de poder político – passaria, ao menos no curto prazo, na visão do próprio *Mallku*, por enfrentar as estruturas do Estado, amadurecendo revolucionariamente as

¹⁷ Conversa com o autor, em La Paz, em 10 de maio de 2004.

¹⁸ Conversa com o autor, em La Paz, em 13 de maio de 2004.

contradições entre o que chama de “as duas Bolívias”: a Bolívia não-indígena, governada por elite ocidentalizada no âmbito de economia de mercado e o outro país, *la Bolivia ignorada, aquella que tiene cara indígena e no habla castellano*,¹⁹ que se desenvolve impulsionada por lógica comunitária que é a própria expressão dos setores indígenas e populares e reflexo de antigos valores andinos de solidariedade e autosuficiência.

Para Quispe, a lógica comunitária – que chama de força produtiva da escassez – é a resposta mais adequada para reorganizar a economia de maneira não-excludente, pondo fim aos extremos desequilíbrios de renda que caracterizam o país. Mais que Evo Morales, Quispe é taxativo na sua defesa do Estado-empresário, como a encarnação natural do bem comum. A lógica comunitária fundamenta, igualmente, sua idéia da transformação “*de la nación aymara en sí a la nación aymara para sí*”²⁰.

Visto em seu conjunto, o discurso do MIP-CSUTCB constitui o que Linera chama de referente retórico radical²¹, o ponto extremo de uma das polaridades políticas do país. Ao configurar esse pólo radical, o discurso do *Mallku* por si só torna moderados discursos como o do MAS, reforçando-lhes a aceitação e a legitimidade, ou seja, o *Mallku*, no seu jacobinismo, desempenha o importante papel de alargar os horizontes do politicamente moderado e, *ipso facto*, do politicamente possível. Sem o *Mallku*, Evo Morales seria o radicalismo encarnado; sem Felipe Quispe, Morales seria o verdadeiro *Mallku*.

As categorias do seu discurso – o *ayllu*, a imolação de Tupak Katari e seu retorno “sebastinista”, entre outras – conferem-lhe

¹⁹ A formulação é de autoria de Wigberto Rivero Pinto, Vice-Ministro de Assuntos Camponeses, no Governo Paz Zamora.

²⁰ A idéia da “nação aimará para si” corresponde à noção marxista de “classe para si”, isto é, a classe que é consciente de si mesma e formula projetos e programas para defender seus interesses de classe.

²¹ Conversa com o autor, em La Paz, em 13 de maio, de 2004.

essencialismo andino encarnado atualmente por nenhuma outra figura pública boliviana. O *Mallku* personifica também a noção da história interrompida, sendo freqüentes suas referências a um *Collasuyu* mítico, símbolo de pujança andina que cabe restaurar. Uma das imagens que incorpora a sua *persona* política é a do condor – que em aimará é designado também pelo termo *mallku* – como encarnação da natureza andina em estado bruto. Seu caminho político tem muito de solidão messiânica, associada ao sentido de inevitabilidade do *Pachacuti*, inscrito no próprio nome do MIP, bem como algo de certo fatalismo trágico – o *Mallku* deixa entrever publicamente a possibilidade de que o matem, como a seu herói Tupak Katari. O título de *Mallku* por si só é o epônimo do seu isolamento político. Desde quando o condor – supremo predador dos Andes – precisaria de aliados?

A DIREITA EMPRESARIAL OU “ESOS INDIOS DE MIERDA”

Em oposição aos setores indígenas, populares e esquerdistas, identificados em sua maior parte com o MAS e o com o MIP, estrutura-se o pólo que se poderia rotular conservador, com distintas matizes e posições, composto sobretudo pelas classes média e alta. Nesse grupo destaca-se por sua visibilidade política a chamada “direita empresarial”, denominação que abrange os grupos vinculados à economia de livre mercado, aos investimentos estrangeiros e às privatizações iniciadas na década de noventa. Tal “direita” possui projeção regional muito clara nos departamentos de Santa Cruz, Tarija e Beni, onde logrou construir liderança e representatividade, em modalidades corporativas, por meio de câmaras empresariais e dos chamados comitês cívicos.

Tais comitês constituem a expressão política de regionalismo que a própria geografia – a grande divisão ocidente-oriental – e a história econômica do país – a sucessão de ciclos

produtivo-exportadores com distintas bases territoriais – impuseram a uma Bolívia onde a referência estatal-unitária tem sido tradicionalmente predominante. Representam espaços de atuação política de grupos regionais em uma Bolívia na qual o centralismo político estatal possui força histórica (a própria Revolução Federalista de 1899, vitoriosa, termina por abandonar suas bandeiras federalistas e consolidar o Estado unitário moldado, em linhas gerais, sobre o sistema napoleônico da França). A partir da Revolução de 1952, os comitês consolidam-se como órgãos por meio dos quais as elites locais e regionais desenvolvem a sua atividade política. Com o advento dos governos militares e, particularmente, na gestão de Banzer, entre 1971 e 1978, ganham força como instrumentos de interlocução regional com o Estado, substituindo-se aos partidos, então afastados do cenário institucional. Seu caráter “cívico” fazia-os apolíticos ou suprapolíticos, convertendo-os em um dos poucos espaços de expressão permitidos naqueles anos autoritários. A redemocratização do país, em 1982, embora retirando-lhes algo da sua proeminência anterior, não os enfraquece substancialmente, pois passam a ser articuladores de propostas de cunho tipicamente federativo, como a descentralização política e administrativa e a distribuição regional da arrecadação do Estado. Expressões elitistas de certo federalismo “represado”, os comitês são hoje espaço privilegiado dessa direita empresarial dentro da qual se situa o grupo, bastante influente, dos empresários do setor agroindustrial. Beneficiados pelo recente ciclo de expansão das exportações de soja e derivados, bem como pelo crescimento da agricultura algodoeira e da pecuária bovina, esse grupo é particularmente forte no departamento de Santa Cruz.

Se o conjunto dos grandes empresários bolivianos, como classe, tende a ser naturalmente conservador, sobretudo diante da militância dos setores populares e indígenas, os agroempresários, por sua vez, expostos diretamente à sua ação, tendem a sê-lo ainda

mais. Presença econômica expressiva naqueles departamentos aonde a Reforma Agrária de 1953 não chegou, no leste do país – a zona chamada de “*media luna*” em alusão ao semicírculo que forma no mapa do país –, os empresários rurais bolivianos vêem-se duplamente assediados, tanto por movimentos indígenas quanto por grupos de camponeses militantes que, articulados em um “Movimiento Sin Tierra (MST)” – muito inspirado em seu homônimo brasileiro –, esgrimem reivindicações fundiárias redistributivistas.

A militância dos indígenas da região oriental da Bolívia – geográfica e culturalmente diversos e demograficamente menos expressivos que os grupos andinos – é fenômeno relativamente recente, cujo início coincide, em linhas gerais, com a criação da Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), em 1982. A “Marcha por el Territorio y la Dignidad”, realizada em 1990, constituiu o evento que, por assim dizer, galvanizou a consciência indígena oriental e abriu ciclo novo de reivindicações autóctones na História da Bolívia. Atualmente os “indígenas das terras baixas” ostentam níveis de organicidade e de influência política muito distintos entre si. Alguns grupos, como os guaranis – terceira etnia indígena do país em termos populacionais, agrupada, desde 1987, na Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) –, são bem articulados e atuantes com projeção étnica própria; outros, como os moxos, os chiquitanos, os ayoreos do Chaco e os pacahuaras do norte do Beni, não tão bem estruturados politicamente e menos numerosos, logram apenas projeção coletiva em entidades como a CIDOB. Todos, em menor ou maior grau, protagonizam conflitos com a classe agroempresarial ou com empresas de exploração de minerais e de petróleo, em razão de litígios referentes à delimitação de suas “terras comunitárias de origem” (TCO) ou decorrentes da utilização não-consentida desses territórios, em alguns casos invadidos por bandos armados a soldo de proprietários rurais, como ocorreu, por

exemplo, na região de Monte Verde, departamento de Santa Cruz, no início de 2003.²²

Por sua vez, os sem-terras bolivianos, agrupados no seu MST – organização autônoma e pouco vinculada às organizações sindicais camponesas como a CSUTCB –, têm-se mostrados particularmente adeptos das táticas de ocupação de terras empregadas pelo MST brasileiro. Após vários incidentes sérios no departamento de Santa Cruz – onde os proprietários rurais muitas vezes empregam milícias armadas para a defesa de suas propriedades –, o líder do MST boliviano, Ángel Duran, tem preferido ocupar propriedades agrícolas em outras áreas, como na região do Chaco e na franja leste do Altiplano, como forma de acelerar o processo de distribuição de terras conduzido pelo Instituto Nacional de Reforma Agrária. Embora os governos bolivianos não tenham intenção de promover qualquer reforma fundiária radical na “*media luna*” – zona majoritariamente responsável pelos quase 15 por cento que o setor agrícola contribui para o PIB boliviano –, a ação militante de colonos sem terra e de indígenas com reivindicações fundiárias associadas a direitos ancestrais é suficiente para incutir na classe agroempresarial um misto de temor e raiva de tais movimentos, que ameaçam a sua posição econômica.

Os grandes empresários bolivianos, de maneira geral, tendem a ver não apenas na derrubada de Sanchez de Lozada pela ação violenta dos movimentos sociais e indígenas, em outubro passado, mas também na presente efervescência social – greves, passeatas e protestos públicos de diversos setores sucedem-se, principalmente em La Paz, com desconcertante regularidade, desde o início do ano – inquietante rompimento da autoridade estatal, cujo restabelecimento não excluiria, para algumas correntes mais

²² Tais episódios são relatados no semanário boliviano “Pulso” (número 193, 17-24 abril, 2003) pgs 11-13.

radicais desse pensamento, nem mesmo soluções autoritárias. A instabilidade social, cuja expressão mais dramática está no oeste do país, na parte propriamente andina da Bolívia, fortalece os sentimentos regionalistas há muito presentes na região da “*media luna*”, em alguns casos com projeções nacionalistas até de secessão, como no movimento de autonomia e autodeterminação “*nación cambia*” de Santa Cruz.²³

A idéia-força do *Mallku* das duas Bolívias – apropriadamente redefinida – foi incorporada por essa direita empresarial ao seu próprio discurso: as duas Bolívias são agora a Bolívia que trabalha, conformada pelo empresariado e pelos setores “modernos” do país, e a outra Bolívia, a andina, a que protesta e bloqueia estradas. Metáfora com distintos significados para os dois pólos do espectro político, a dicotomia das duas Bolívias resume, porém, fenômeno sócio-econômico concreto: a transferência, a partir sobretudo dos anos oitenta, do eixo econômico do país do ocidente ao oriente, materializada por um lado pelo declínio da indústria de mineração, associada à Bolívia andina, e, por outro, pelo concomitante desenvolvimento da região oriental do país.

O crescimento econômico da Bolívia oriental é inegável. O departamento de Santa Cruz gera aproximadamente um terço do PIB boliviano, bem como cerca de 25 por cento da arrecadação tributária nacional e, dado mais notável, quase 60 por cento das exportações. Na Bolívia de hoje, dois em cada três dólares exportados originam-se de produtos derivados de soja, algodão e madeira, provenientes da região oriental do país.

²³ A respeito do movimento autonomista *nación cambia*, ver “*La Autonomia y la Autodeterminacion de la Nación Camba*”, de autoria de Carlos Daddoub Arrien, um dos fundadores do Movimento In “*Opiniones y Analisis*” pgs 51-103 (Fundación Hans Seidel, La Paz, 2003). Uma das metas do movimento é combater o “*colonialismo interno andinocêntrico en la educación y la cultura*” (*op.cit.*, pg 85). Entre as suas propostas, figura a construção de Estado multinacional e descentralizado. O movimento, que se quer formulador de nova identidade latino-americana, toma seu nome de uma língua indígena (do Guarani, “*camba*”: amigo).

Tal desenvolvimento econômico, contudo, está longe de representar apenas o resultado do dinamismo empresarial das elites orientais. A agroeconomia da “*media luna*” é financeiramente amparada pelo Estado nacional, não apenas mediante subsídio ao óleo diesel, metade de cuja produção nacional se destina ao departamento de Santa Cruz, mas também por meio de créditos oficiais específicos. Nesse contexto, tem sido questionada a sustentabilidade dessa agroeconomia a médio e a longo prazo, seja pela sua dependência de tais subsídios estatais, seja pelo fato de sua rentabilidade estar intrinsecamente vinculada à expansão da fronteira agrícola, processo que, no caso do oriente boliviano, depara-se com sérias limitações (como, por exemplo, a forte presença de terras comunitárias indígenas).

No plano ideológico, a dicotomia da duas Bolívias traz embutida, sobretudo em suas formulações mais radicais, curiosas reedições da antiga antinomia oligárquico-liberal da civilização e da barbárie. Tal qual a oligarquia mineira e *hacendada* que, no século XIX e na primeira metade do século seguinte, julgava-se a essência da modernidade e porta-estandarte do progresso – representantes da civilização cercados por indígenas ignorantes e retrógrados, coletivamente bárbaros –, parte dessa direita empresarial vê-se hoje como a encarnação do progresso econômico e da modernidade empresarial-exportadora e enxerga-se igualmente assediada por forças anticapitalistas, primitivas e ignorantes. Para as duas classes, a oligarquia de ontem e esses setores empresariais de hoje, “*esos indios de mierda*”²⁴ representam, por assim dizer, categoria inferior em escala cultural-civilizatória, na qual ambas ocupam posição de destaque.

²⁴ A expressão “*indios de mierda*” é empregada por Xavier Albó (*op.cit.*, pg 101) para denotar a polarização de raça que ainda caracteriza a visão de uma certa elite boliviana com respeito aos indígenas. A expressão é, infelizmente, corriqueira, na intimidade das classes brancas bolivianas, não apenas na “*media luna*”.

Tais noções permeiam, em matizes distintos, o imaginário político das elites da “*media luna*”, que se ressentem de ter atrelado ao seu dinamismo econômico o suposto peso inerte da Bolívia andina, espécie de território selvagem, palco de reivindicações incompreensíveis e de endêmica ebulição étnico-social.

Poucos personificam tão radicalmente esse “neo-oligarquismo” como o Presidente da Cámara de Industria, Comercio, Servicios y Turismo de Santa Cruz (CAINCO), Zvonko Matkovic Fleig. Empresário e homem político – foi senador (pela ADN de Banzer) e *prefecto*²⁵ do departamento de Santa Cruz –, Matkovic dissemina juízos politicamente incorretos e altamente controversos que se supõem ao menos parcialmente ecoados na sociedade *cruceña* e na “*media luna*” em geral. O líder da Câmara empresarial, quase repetindo o Presidente Saavedra (1921-1925), situa os índios como um obstáculo ao progresso, acenando com supostas vantagens na sua extinção, na medida em que, segundo argumenta, os países que mais se desenvolveram, no continente americano, foram precisamente os que eliminaram suas respectivas populações indígenas, como o Chile e a Argentina, ou que souberam infligir-lhe derrotas definitivas, como os EUA²⁶. Na medida que o bom índio seria o índio morto, não há possibilidade de entendimento com os índios vivos – sua intrínseca irracionalidade primitiva, sua percebida “*otredad*”, como diz Silvia Rivera²⁷, invalida tal hipótese. Assim, o Presidente da CAINCO, coerentemente, não vê nenhuma perspectiva e nenhuma funcionalidade em exercícios de diálogo com os movimentos indígenas.

²⁵ “*Prefecto*” é o delegado do poder executivo nos departamentos, nomeado pelo Presidente da República. A figura do “*prefecto*”, inspirada no sistema departamental francês, representa o unitarismo do Estado boliviano.

²⁶ Conversa com o autor, em Santa Cruz de la Sierra, em 18 de maio de 2004.

²⁷ Cf. Rivera C, Silvia *op.cit.*, pg 10. O conceito de “*otredad*” é também empregado por Tristan Platt na sua análise da Bolívia oligárquica como duas Repúblicas.

A solução que vislumbra é a separação efetiva do país, por meio de amplo regime de autonomia regional de cunho político, fiscal e administrativo que permitisse à “*media luna*” dar “*las espaldas al Altiplano*”²⁸, isto é, radical metamorfose do atual unitarismo do Estado boliviano, que passaria a ser *stricto sensu* nem mais federalismo senão verdadeiro modelo confederativo, no âmbito do qual, além do controle constitucional, da política externa e do comando do Exército Nacional, poucas competências remanesceriam com o Estado boliviano. Essa nova configuração estatal teria o mérito de facultar às lideranças dos departamentos do leste boliviano alta dose de discricionariedade para resolver seus próprios problemas indígenas. Mencionando, em caráter vago, como modelo razoável para essa nova Bolívia, a Espanha e seu regime de autonomias regionais – outras inspirações possíveis seriam a Bélgica e o Canadá –, Matkovic não crê na possibilidade de conformação desse novo desenho institucional pela via, digamos, pactuada de reforma constitucional que reflita novo consenso político. Segundo o líder empresarial, os índios inviabilizariam qualquer exercício constituinte com propostas impraticáveis e absurdas, se não cercearem pela violência o funcionamento de qualquer assembléia constituinte. O redesenho da Bolívia – deixa entrever – decorreria de alguma solução de força ou surgiria como desfecho de crise nacional de amplas proporções que julga não estar distante, em razão do fracasso que prevê para o governo de Carlos Mesa.

A propósito do atual Mandatário, imputa-lhe haver traído o país ao romper com Sanchez de Lozada e firmar-se como opção constitucional de transição de poder, *ipso facto* enfraquecendo o Presidente diante do assalto dos movimentos indígenas e de seus aliados. Por sinal, o setor dos grandes empresários bolivianos, e particularmente os agroempresários, tendo apoiado o ex-

²⁸ Conversa com o autor (vide 26).

Mandatário até o fim durante a crise de outubro passado, encontra-se, em termos de política partidária, como que órfãos na Bolívia pós-Goni. Os partidos que os representavam, o MNR “gonista” e a ADN do falecido Banzer, tiveram sua estatura política muito rebaixada desde 2002. O MNR, desprovido da liderança de Sanchez de Lozada, encontra-se desorientado e fragmentado, carente de base social e eleitoral própria – quadro patético para o Partido que por duas vezes, ambas pelas mãos de Paz Estenssoro, em 1952 e 1985, simbolizou a construção de um novo Estado boliviano moderno. A ADN, por sua vez, pulverizada pela derrota eleitoral de 2002, encontra-se praticamente apagada do mapa político – aquele que seria seu líder natural, o ex-Presidente Jorge Quiroga, por ora afastado da vida pública.

No plano econômico, ecoando o tema candente do desequilíbrio entre a atribuição de recursos do orçamento nacional à “*media luna*” e sua participação regional na arrecadação orçamentária, Matkovik acusa o Presidente de tentar firmar-se como “Robin Hood” populista, tentando aumentar a carga tributária que recai sobre os setores produtivos para sustentar a Bolívia andina deficitária. Tal acusação, de certo modo, soa exagerada, à luz dos próprios subsídios diretos e indiretos que recebe a região, notadamente o departamento de Santa Cruz.

Embora o líder empresarial *cruceño* seja o antípoda do nacionalismo indígena encarnado, por exemplo, pelo MIP e pelo *Mallku*, há no radicalismo de ambos certa convergência irônica. Une-os o ceticismo quanto à utilidade da concertação política, bem como o impulso autoritário. Aparentemente tão díspares, os projetos políticos extremistas de ambos não apenas se coadjuviam reciprocamente senão poderiam mostrar-se coexistentes: no Altiplano desdenhado pela “*media luna*” autônoma do líder *cruceño*, poderia hipoteticamente vicejar democracia comunitária indígena; igualmente, o oriente boliviano, situando-se fora do

território político e cultural das lideranças indígenas do Altiplano, estaria livre para dar as costas ao território selvagem andino e perseguir desimpedidamente sua própria utopia autônoma de desenvolvimento econômico privado. As lideranças radicais da “*media luna*” poderiam, hipoteticamente, ser aliadas conjunturais do MIP e do *Mallku* Quispe, como o Presidente Pando já fora do *Mallku* Willka em 1899.

Embora os conceitos formulados pelo Presidente da CAINCO correspondam, *grosso modo*, ao arcabouço político-cultural da Bolívia oriental, restaria indagar até que ponto suas formulações mais extremas refletiriam realmente o pensamento dessa “*media luna*”. Matkovik é o representante de geração relativamente nova no país, oriunda da imigração croata que chegou à região de Santa Cruz no pós-Guerra por razões econômicas e em alguns casos políticas – croatas ligados ao regime facista de Pavelic (1941-1945) refugiaram-se em vários países da América do Sul, logo depois da Guerra²⁹. Pode-se especular que para esse grupo de ascendência croata, significativamente numeroso, o sentido de nacionalidade boliviana que possuem está muito mais ligado ao regionalismo *cruceño* que lhes constituiu a experiência sócio-política imediata e formativa que ao país como todo, que lhes permaneceria entidade mal compreendida e relativamente distante. Ao identificar a Bolívia à Santa Cruz que os acolheu, personificam, curiosamente, regionalismo exagerado – mais *cambas* que os próprios *cruceños* –, sendo-lhes mais fácil “dar as costas ao resto do país” ou falar com tanto desdém daqueles que são seus compatriotas andinos.

Não se pode excluir que, vendo apenas seu canto do país, a “*media luna*”, não consigam distinguir com clareza a lua cheia – o país inteiro.

²⁹ Os fascistas croatas, ligados ao chamado Estado Independente Croata, criado sob a égide de Hitler, em 1941, dispersaram-se pela América do sul, nos anos imediatamente posteriores ao fim da Guerra, principalmente pelo Paraguai, Argentina e Bolívia. O líder do “Estado”, Ante Pavelic, refugiou-se na Argentina, em 1945.

OS PARTIDOS POLÍTICOS NA BOLÍVIA DE CARLOS MESA

Ao assumir a Presidência, em 17 de outubro de 2003, Carlos Mesa, há muito figura pública – jornalista com projeção na televisão boliviana, historiador e intelectual respeitado –, dá início a experimento inédito na vida democrática do país: o governo sem participação direta dos partidos políticos. Sem filiação partidária – sua independência, consolidando-lhe credibilidade de que já desfrutava, terá contribuído para ditar sua própria inclusão na chapa gonista de 2002 –, Mesa tinha consciência plena de que a crise de outubro representava, além da rejeição a Sanchez de Lozada, repúdio ao próprio sistema partidário tradicional. Encarnando a “legitimidade das ruas”, teria pouco sentido formar governo recompondo o sistema anterior de quotas de poder partidário em coligações que se traduziam em governabilidade nem sempre estável.

Na medida em que o cunho não-partidário do governo Mesa é visto como parte de quadro transitório – não se imagina que essa experiência de governo sem partidos possa prolongar-se indefinidamente –, as agremiações tradicionais encontram-se em compasso de espera, em certo limbo político.

Duramente golpeado pelas mobilizações populares de fevereiro e outubro do ano passado – e diretamente associado à quase uma centena de mortos que a repressão governamental cobrou à população nesses dois momentos –, o MNR, decapitado de sua liderança mais expressiva, encontra-se desorientado, por ora em estado semi-abúlico. A sua máquina partidária, até há pouco poderosa, poderia em princípio ser posta a serviço de novas lideranças que, a médio e a longo prazo, voltassem a conferir-lhe viabilidade eleitoral. Por ora, não está claro porém como tal poderia ocorrer; tampouco estão definidas as correntes e as correspondentes lideranças dentro do Partido. Algumas avaliações, vale notar, dão-

no já como ferido de morte, não apenas em decorrência dos acontecimentos de outubro mas, sobretudo, pela imagem oligárquica que lhe ficou do “gonismo”, completamente distinta da imagem histórica do Partido que fez a Revolução de 1952. Com efeito, é um paradoxo que o MNR que fez a reforma agrária de 1953 identifique-se com a manutenção do *statu quo* fundiário na “*media luna*”, a ponto de ser a opção partidária do Presidente da CAINCO. Não se trata, evidentemente, do mesmo MNR.

A ADN, por sua vez, brutalmente derrotada no pleito de 2002, poderia talvez reagrupar-se em torno da liderança de Jorge Quiroga. O ex-Presidente representa a possibilidade mais renovada, séria e viável de uma restauração moderada e democrática do liberalismo econômico implantado a partir de 1985. Desfrutando de grande aceitação e legitimidade nas classes médias urbanas, projetando imagem de modernidade, dinamismo e, ao mesmo tempo, de comprovada experiência de governo, Quiroga poderia dar novo alento ao Estado de 1985. Eleitoralmente, poderia representar o recurso das forças políticas que se opõem aos setores populares e indígenas, ou seja, poderia ser o anti-Evo Morales, capitalizando o sentimento de rejeição associado ao líder do MAS.

Dos partidos tradicionais o que esteja, talvez, menos combalido nesse momento não-partidário da vida política nacional seja o MIR do ex-Presidente Jaime Paz Zamora. Parceiro de Sanchez de Lozada na última coligação de governo, Paz Zamora soube manter perfil independente – preservando até discurso com tons oposicionistas –, o que o poupou do opróbrio ora votado à figura de “Goni”. O Partido de Paz Zamora é a agremiação que talvez melhor encarne certo pragmatismo político que equivale à indiferenciação ideológica: seu nome, *Movimiento de Izquierda Revolucionaria*, hoje é apenas paradoxal sinônimo de centrismo político ao qual não corresponde nenhuma visão

de longo prazo. É apenas rótulo com conteúdo histórico nem sempre lembrado³⁰. Se se pode dizer que o MIR, à semelhança dos demais partidos, já estava em crise há tempos – a noção de crise ou déficit de representação associada aos partidos tem sido discutida há anos na Bolívia –, certamente é verdade que sua breve vinculação ao “gonismo” não a terá exacerbado. O MIR detém, atualmente, a Presidência do Congresso, cargo que assegura a um dos próceres do Partido, o Senador Hormando Vaca-Díez, ser o próximo na linha de sucessão constitucional a Carlos Mesa.

O que diferencia o MIR de Paz Zamora dos demais partidos tradicionais é a relativa articulação que soube construir com alguns movimentos e lideranças indígenas. O ex-Presidente patrocinou, tanto no governo Banzer como na breve gestão de Sanchez de Lozada, a indicação de indígenas para cargos governamentais (tipicamente vice-ministérios) e, ecoando velha proposta da CSUTCB, propôs o reconhecimento da *Wiphala* (o pavilhão aimará) como símbolo nacional. Criticados como cálculo político-eleitoral, tais gestos inserem-se, contudo, em articulação de elementos étnico-culturais que constitui uma das características de Paz Zamora desde a sua Presidência (1989-1993). Entre vários gestos e medidas de alto valor simbólico que adotou durante seu governo destaca-se, sobretudo, a campanha oficial para promover os usos tradicionais da coca e desvinculá-la da cocaína. Contrariando textos da própria Comissão de Narcóticos e Estupefacientes da ONU, nos quais a coca, como estimulante, era equiparada a narcótico, Paz Zamora lançou o mote “coca não é cocaína” que, posteriormente, seria abraçado por Evo Morales.

³⁰ O MIR, sob a liderança de Jaime Paz Zamorra, Oscar Eid, Antonio Aranibar e outros, nasceu em 1971 encarnando os anseios de uma nova geração que buscava opções políticas distintas do “*movimiento*” de 1952 e do marxismo tradicional. Firmou sua identidade em luta contra a ditadura de Banzer. De uma cisão no Partido, nasceu o Movimento Bolívia Libre (MBL), em 1984, sob a liderança do ex-*mirista* histórico Antonio Aranibar.

Nesse breve quadro dos partidos, caberia mencionar o Nueva Fuerza Republicana (NFR), Partido que ficou em terceiro lugar no sufrágio de 2002, logo após o MAS, tendo obtido expressivas votações em vários departamentos (Santa Cruz, La Paz e Oruro). Organizado em torno da liderança regional, mais propriamente municipal, de Manfred Reyes Villa, ex-prefeito de Cochabamba, o Partido, por mero oportunismo político, incorporou-se ao governo Sanchez de Lozada, meses antes de sua derrocada. Adotando atualmente posições populistas-nacionalistas extremadas, como a nacionalização da indústria de hidrocarbonetos, o NFR tem também sido associado a anseios golpistas para restabelecer a ordem estatal. Reyes Villa, militar reformado, propõe como modelo político uma vaga democracia tutelada, no contexto de Estado forte, modelo no qual seus detratores enxergam inclinações fascistas. O líder do NFR personifica, de qualquer modo, nostalgia pelo dirigismo estatal e pelas formas de representação corporativa paraestatais que caracterizaram o Estado de 1952. Seu crescimento eleitoral naquela que seria sua natural seara política, o departamento de Cochabamba, bate-se com a presença de Evo Morales, predominante fora da cidade de Cochabamba e do seu entorno.

CONDICIONANTES ATUAIS

Ao assumir a Presidência, em outubro último, Carlos Mesa herdou, como compromisso de governo, os pleitos mais importantes da agenda reivindicativa dos movimentos populares que impuseram a saída de “Goni”. Dois temas em particular sintetizam essa agenda, constituindo – fora de rotina já muito conflitiva entre esses movimentos e os governos bolivianos – temas de alto valor de contestação política agregada. São eles a questão do regime jurídico do setor de hidrocarbonetos e a convocação de assembléia constituinte.

A QUESTÃO DO GÁS - O RETORNO DO NACIONALISMO

A questão do regime jurídico do setor de hidrocarbonetos, tema particularmente complexo, põe em destaque pontos centrais do próprio modelo econômico vigente, em especial o papel do Estado e o dos investimentos estrangeiros na exploração econômica de recursos naturais. Sua origem como ponto de polarização política prende-se ao Decreto Supremo (DS) 24.806, aprovado pelo Presidente Sanchez de Lozada, em 4 de agosto de 1997, ao término do seu primeiro mandato presidencial.

O Decreto dispõe sobre contratos de risco compartilhado para o setor de petróleo e do gás natural, no âmbito dos quais a propriedade dos hidrocarbonetos passava às empresas contratantes, a partir da sua extração do solo – em *boca de pozo* é a redação utilizada. Tal disposição foi muito criticada não apenas pelos setores tradicionalmente nacionalistas, como os sindicatos e as organizações indígenas, mas também por vários partidos políticos, como o MIR e a NFR, e até por lideranças de comitês cívicos de vários departamentos. O conceito de propriedade do petróleo e do gás “na boca do poço” reflete formulação jurídico-técnica habitual em contratos desse tipo, demarcando arcabouço legal que não é, necessariamente, desvantajoso para o Estado boliviano, ao permitir, por exemplo, que este arrecade das empresas contratantes impostos sobre os hidrocarbonetos extraídos. (em princípio, não poderiam ser cobrados, se a propriedade *en boca de pozo* permanecesse com o Estado boliviano.) Trata-se de conceito com ramificações complexas que não poderia ser facilmente reduzido a expressões simplificadas.

Tendeu a prevalecer, porém, não avaliação mais pragmática do assunto senão, precisamente, sentimento instintivamente nacionalista e a questão da *boca do pozo* transformou-se em símbolo tanto de duas concepções distintas do papel do Estado na

exploração de seus recursos minerais quanto, no plano político-partidário, do caráter “entreguista” da administração de Sanchez de Lozada. Data do Decreto 24. 806 a alcunha de “*vendepatria*” que lhe colaram os setores nacionalistas.

Durante o governo Banzer, paulatinamente ganhou expressão, até mesmo em círculos nacionalistas da própria ADN, a idéia de derrogar o DS 24.806, permitindo a recuperação para o Estado boliviano da propriedade dos hidrocarbonetos e alterando substancialmente o regime jurídico que regulamenta o setor.

Paralelamente a essa questão tão ressonante do regime legal da exploração de gás e petróleo – na verdade tema propriamente jurídico –, a divulgação de um projeto de venda de gás natural liquefeito para os EUA – cuja materialização estaria subordinada ao uso de um porto chileno para a exportação do produto boliviano para a Califórnia – galvanizou oposição a todo o conjunto da política do Estado para o setor. Muitas vezes expressa como impugnação geral ao modelo neoliberal, responsável pela privatização e capitalização das empresas públicas e pelo crescimento dos investimentos estrangeiros em setores-chave da economia boliviana, tal crítica ampla deriva, em boa parte, dos resultados reconhecidamente magros de todo esse processo em termos de crescimento econômico e de geração de empregos.

Esse tema da pouca disseminação dos frutos dos investimentos estrangeiros no setor energético – que não atua como motor, por assim dizer, para o resto da economia – tem sido recorrente na análise econômica produzida pelos próprios bolivianos, mesmo por aqueles que reconhecem os efeitos positivos desses investimentos, os mais óbvios dos quais são o descobrimento e a confirmação de novas e abundantes reservas de gás. De modo geral, contudo, na medida em que o modelo econômico neoliberal não se traduziu em melhoras econômicas concretas para a

sociedade, a opinião pública não enxerga os êxitos do processo de capitalização³¹ e abertura ao investimento estrangeiro.

Esse contexto de ceticismo ou oposição ao modelo econômico propicia o retorno de concepções estatistas e nacionalistas em amplos setores do país, que passam a ser ecoadas pelos partidos políticos, os quais – à exceção do MNR – apresentam, no sufrágio de 2002, propostas de reversão das empresas capitalizadas ao Estado.

Por sua vez, o descobrimento de reservas adicionais de gás e a possibilidade de exportação de gás a novos mercados – essa última subordinada à realização de elevados níveis de investimento – intensificam a polêmica com respeito ao papel do Estado, traduzida em proposta de modificações no regime legal do setor (a *Ley de Hidrocarburos*) e na reinserção da YFPB no ciclo produtivo ou, pura e simplesmente, na “recuperação dos recursos naturais”. Essas posições estatistas fortaleceram-se como nacionalistas, na medida em que um dos temas colaterais ao debate – convertido, porém, em tema central por boa parte da opinião pública – era a definição do porto de exportação do gás e a possibilidade de retomar junto ao Chile a demanda por acesso soberano ao oceano Pacífico. Nessas circunstâncias, critérios técnicos ou propriamente econômicos perderam espaço para considerações geopolíticas, valorações históricas e noções como a soberania nacional e o fortalecimento do Estado, as quais – deslocadas do eixo discursivo dos principais partidos na última década – voltam a integrar o discurso político em geral. Ao deslocar-se dos efeitos da capitalização à própria

³¹ A capitalização representou um dos eixos do programa de governo de Sanchez de Lozada. Foi considerada por muitos como modalidade de privatização *soft*, já que essencialmente representava, de fato, privatização (apesar de importantes diferenças conceituais.) As empresas estatais “capitalizadas” venderam 50 % de seu patrimônio a “sócios capitalizadores”, os quais passaram a administrá-las. Os sócios eram obrigados a investir, porém, quota adicional equivalente ao montante despendido na compra da metade do patrimônio das estatais. Esse valor, na forma de ações, constitui, em princípio, patrimônio do povo boliviano sob o nome de Bono de Solidaridad (Bonosol).

pertinência da política econômica vigente, o debate abre espaço de conflito caracterizado pela contraposição entre o Estado e o mercado. A idéia do desenvolvimento associado ao mercado está debilitada e retorna fortalecida a concepção do papel protagonístico do Estado na economia, característica do modelo sócio-político inaugurado em 1952.

Mesmo excluído de seu componente colateral – a questão do porto chileno e a possibilidade de encaminhamento da questão da mediterraneidade –, o tema dos hidrocarbonetos em geral em muito transcende na Bolívia de hoje a questão técnico-jurídica da *boca do pozo*. Atualmente, esse tema passou a conjugar juízos de valor sobre investimentos estrangeiros, a simbolizar o debate sobre o papel do Estado e a soberania nacional e a representar dúvidas e questionamentos sobre os benefícios da exploração dos recursos naturais e da própria inserção da Bolívia na globalização. Arvorado como uma das bandeiras dos movimentos que derrubaram Sanchez de Lozada, todo esse conjunto de questões transforma-se, na Bolívia pós-Goni, em consenso sobre a necessidade de mudanças ao longo de todo o espectro temático do gás.

No início dos trabalhos legislativos de 2004, parlamentares de diferentes bancadas ressaltaram em termos positivos a decisão do Presidente Carlos Mesa de revogar a propriedade “de los hidrocarburos en boca de pozo a las transnacionales”. Manifestam-se nesse sentido Mauro Bertero, chefe em exercício da ADN, Johnny Antezana, líder parlamentar da NFR, além de vários parlamentares do MIR³². Mais importante, porém, é o amplo respaldo popular de que goza a iniciativa do Presidente Mesa.

A complexidade do tema dos hidrocarbonetos não se esgota, porém, na titularidade da propriedade na boca do poço. A idéia de reinserção da YFPB na cadeia produtiva, a questão da distribuição orçamentária setorial da receita gerada pela venda de gás e a questão

³² Cf. La Razón 2 de fevereiro/2004.

conexa da sua exportação por porto chileno combinam-se para tornar particularmente espinhosa a ampla temática do gás natural.

É no contexto dessa complexidade que deve ser vista a aceitação pelo Presidente da idéia, já difundida pelos movimentos que se opunham a Sanchez de Lozada, de consulta popular sobre o amplo espectro dos temas do gás. Sem a legitimidade que somente consulta desse tipo poderia conferir ao tratamento do tema, o cunho controverso de seus vários aspectos poderia torná-lo politicamente intratável.

Assim, o Chefe de Estado, no mesmo dia de sua posse, declara que “*el tema del gás no puede resolverse sin la participación del conjunto de los bolivianos y las bolivianas.*”³³ No último dia 19 de maio, anunciou conjunto de cinco perguntas que abrangem todo o espectro dos temas e sub-temas do gás, com vistas à realização de referendo, no próximo dia 18 de julho (*Vide* Apêndice IV). Os resultados da consulta, de efeitos vinculativos, devem orientar a elaboração de novo arcabouço legal sobre o conjunto desses temas.

A realização do Referendo, contudo, não é em si mesma objeto de consenso. Algumas dúvidas sobre sua legalidade – a instituição do referendo é criação constitucional recente na Bolívia – convivem com posições extremadas de setores, como a NFR de Manfred Reyes Villa, que preconizam a nacionalização completa do setor de hidrocarbonetos. Outros, embora aceitem o princípio da consulta, temem que as respostas exacerbem a polarização regional do país entre aqueles departamentos que detêm as maiores reservas de gás – como Tarija, sobretudo, e Santa Cruz – e os departamentos andinos, desprovidos de gás e caracterizados por posições nacionalistas mais claras. Embora a redação ambígua e cuidadosa das perguntas tenda a reduzir esse temor, permanece o risco de que o Referendo não logre produzir verdadeiro consenso sobre o

³³ Cf. La Razón 19 de outubro/2004.

conjunto dos temas do gás. O próprio Congresso – onde têm assento vários oponentes do Referendo – parece não tomar para si o cunho vinculativo da consulta e, nesse sentido, não abrirá mão da sua faculdade de alterar e emendar o texto do projeto da nova Lei de Hidrocarbonetos que Mesa deverá elaborar, com base precisamente nos resultados da consulta. A probabilidade de revisões no texto do projeto dependeria naturalmente da natureza, consensual ou fragmentada, dos resultados da consulta e, sobretudo, da distribuição regional dos seus resultados. Se o resultado não for visto como consensual ou uniformemente distribuído pelos vários departamentos, o Congresso sentir-se-á mais à vontade para proceder a revisões e reajustes no texto do projeto que lhe será submetido.

Apesar de o Referendo encerrar riscos, não haveria outro caminho possível para tratar o tema do gás, convêm muitos analistas políticos e observadores. De fato, tratando-se de tema visceral – que muito transcende qualquer esfera técnica –, não se pode analisá-lo apenas no terreno da economia ou da política. Cabe melhor entendê-lo na linha de intersecção da História e da Psicologia. Apesar de haver consenso de que o futuro econômico do país está indissolavelmente vinculado ao gás, as reações que o tema hoje suscita derivam de ancestrais impulsos autárquicos e de longa e histórica suspeita de ciclos de exportação de matérias-primas que pouco ou nada contribuíram para aliviar as carências materiais da população em geral. Diante desse quadro, as questões relativas ao gás somente podem ser encaminhadas no contexto da construção de legitimidade própria, que reflita o consentimento da população quanto ao caminho a ser seguido.

Nenhum líder político na Bolívia – onde, no regime dos pactos políticos até há pouco vigentes, presidentes eram eleitos com cerca de 20 por cento dos votos populares – possui legitimidade suficiente para tocar esse tema sem escutar a voz

popular, fato singelo que completamente escapou a Sanchez de Lozada. A sabedoria de Carlos Mesa foi tê-lo bem compreendido desde o início. Talvez se possa creditar tal compreensão ao historiador Mesa, que bem conhecendo a formação da nação boliviana, conhece-lhe bem a alma.

Seja como for, se não houvesse esse Referendo, as próximas eleições nacionais – mantido o calendário eleitoral, serão realizadas em 2007 – seriam inevitavelmente transformadas em plebiscito sobre todos os temas do gás: o gás representaria o grande tema polarizador do discurso eleitoral, talvez sobrepujando nomes e partidos. A Bolívia, contudo, diante de crise econômica grave que vive, talvez não pudesse esperar mais três anos. O referendo de 18 de julho é, nesse sentido, exemplo acabado de uma “*fuite en avant*”.

O exercício de 18 de julho não é consulta neutra à população. Não se quer mera orientação. O que se lhe pede é endossar o nacionalismo econômico de Mesa – nos padrões atuais do discurso boliviano, relativamente moderado –, o qual contempla derogar a Lei de Hidrocarbonetos promulgada por Sanchez de Lozada; recuperar para o Estado a propriedade dos hidrocarbonetos *en boca de pozo*; reinserir a YFPB na chamada cadeia produtiva dos hidrocarbonetos; e exportar gás no âmbito de algumas condicionantes vinculadas ao desenvolvimento interno do país. Apesar de Mesa não tencionar desrespeitar direitos adquiridos – preservando, assim, os atuais contratos de risco compartilhados –, o Referendo, ao menos no curto prazo, reforça o clima de incerteza para os investimentos estrangeiros no país.

Politicamente astutas, as perguntas (que se presume devem ser majoritariamente respondidas na afirmativa) constituem tentativa de criar espaço de legitimidade tangível para Mesa, além daquela legitimidade que já possui – expressa pela seus elevados índices de popularidade – pelo simples fato de não ser Sanchez de Lozada. Vitorioso no Referendo, Mesa teria construído

legitimidade mais sólida que a relativamente tênue de que dispõe agora. Inversamente, se os bolivianos lhe disserem não rotundo, não lhe restaria outro caminho que renunciar. Essa possibilidade afigura-se remota, pois a própria realização do Referendo – vista por muitos como inovadora em país onde, como diz Carlos Toranzo³⁴, o próprio acesso da sociedade à informação sobre temas de governo não era considerado um direito – deve traduzir-se em respostas favoráveis às perguntas propostas. Como diz, há contraste marcante entre a confidencialidade com que Sanchez de Lozada procurou encaminhar o tema dos hidrocarbonetos, sobretudo a questão da exportação de gás pelo Chile, e a percebida transparência que caracteriza o tema sob Carlos Mesa.

Se as perguntas têm suscitado variadas reações, uma das mais comentadas, sem dúvida, é aquela que vincula o tema do gás à busca de saída para o Pacífico. Respondida afirmativamente, como deve ser, poderia criar obstáculo a qualquer política de exportação de gás para mercados além do brasileiro e do argentino. Vista exclusivamente nessa ótica, é um ato de auto-flagelação aparentemente desnecessário. Na verdade, porém, não é tanto a “pergunta chilena” que cria obstáculo à exportação de gás por meio de porto chileno e sim o próprio cunho, mais uma vez visceral, dos sentimentos despertados pela questão da mediterraneidade. Dito simplesmente: é inconcebível para o boliviano médio que a Bolívia exporte seu gás por porto chileno – operação no âmbito da qual se supõe o Chile auferiria lucros ainda que indiretos do gás boliviano – sem que Santiago, em contrapartida, não demonstre ao menos nova disposição de resolver a conhecida pendência. Qualquer operação que envolva trânsito e venda de gás pelo Chile jamais seria meramente operação comercial. Há pouca margem para pragmatismos desse tipo em tema tão emocional como esse – mais uma constatação singela que escapou a Goni, mas não a Mesa.

³⁴ Conversa com o autor em La Paz, em 10 de maio de 2004.

À luz de tal realidade, a “pergunta chilena” mostra-se perfeitamente dispensável, pois já existe consenso silencioso sobre a condicionalidade que a questão, de certa maneira, explicita.

Mesa poderia, então, tê-la omitido e assim procedendo estaria contribuindo para preservar sua própria margem de manobra em certo diálogo com o Chile – que tem de existir, ainda que minimamente, como pré-condição para qualquer encaminhamento do problema do enclausuramento geográfico do país. Se incluiu-a foi com objetivos políticos, na linha, aliás, de várias declarações antichilenas emitidas nos últimos meses. A explicação mais plausível é o desejo do Presidente de projetar imagem nacionalista, distinguindo-se não somente de Goni mas, também, de Jorge Quiroga, outro ex-Mandatário associado a visão pragmática das relações com Chile. Se assim for, pode ter representado equívoco de avaliação, na medida em que tenderia a enodar ainda mais a já tão amarrada pendência com o Chile.

A ASSEMBLÉIA CONSTITUINTE – REELABORAÇÃO DO PAÍS

A idéia de convocação de assembléia constituinte surgiu no final da década de noventa, no contexto dos debates sobre o déficit de representação dos partidos políticos, em ótica de redesenhar os mecanismos de representação política e superar a desarticulação que se experimentava entre os partidos e a sociedade. Sua primeira formulação por um movimento social proveio da “Coordinadora del Agua” em Cochabamba, em 2000. O governo Banzer, embora aceitasse a discussão do tema da reforma constitucional cingido a conjunto específico de temas – como a estabilidade para os prefeitos municipais, a instituição do referendo e a redefinição da imunidade parlamentar –, rejeitou, porém, taxativamente a idéia de convocação de constituinte.(uma grande marcha de indígenas da “*media luna*”, organizada com o objetivo

de pressionar o governo a convocá-la, não logrou seu intento.) Ao final do governo de Jorge Quiroga, a maior parte desses temas foi incluída em lei de agosto de 2002 que, pautando-se pelos próprios mecanismos de mudança constitucional previstos na Carta em vigor, definia o escopo e o alcance das futuras mudanças constitucionais e representava o consenso político no âmbito da “megacoligação” que apoiava os governos de Banzer e de Quiroga.

Por sua vez, após sua formulação inicialmente vaga – falava-se genericamente em “refundar el país” –, a concepção de assembléia constituinte tomou conteúdo temático mais específico para seus proponentes: o papel econômico do Estado, o sistema de representação política, a exploração de recursos naturais e o reconhecimento de territórios e povos indígenas foram algumas das questões a ser incluídas na sua pauta.

Na campanha eleitoral de 2002, o tema da convocação de assembléia constituinte foi incorporado às propostas eleitorais de vários partidos, como o NFR, o MAS, o MIP e até de agremiação tradicional como o MIR. Diferentemente da Reforma Constitucional de 1994, produto de convergência entre o governo e a oposição, lograda sem a participação organizada da sociedade, a nova reforma constitucional que se pretende adotar – pela via de assembléia constituinte – advém de pressões de vários setores sociais, articulada a categorias temáticas precisas.

Abraçado como palavra de ordem nas mobilizações antigovernamentais de outubro de 2003, o tema da Constituinte adquire nova viabilidade após a queda de Sanchez de Lozada: o MNR derrotado era o único grande partido a opor-se à assembléia constituinte, cuja convocação simbolizava, nesse momento, a própria vitória das correntes populares. Seria difícil negá-la e o Presidente Carlos Mesa, ao tomar posse no Congresso Nacional, assume, com convicção, o compromisso de convocá-la. Superados alguns obstáculos formais, a Câmara de Deputados aprova o projeto

de “*Lei de Necesidade de Reforma Constitucional de la Constitución Política del Estado*”³⁵ com a inclusão da convocação da Constituinte em fevereiro de 2004 e, dias depois, o Senado promulga-a. (Segundo o calendário proposto pelo Presidente do Senado, a convocação da Assembléia, por meio de lei, ocorreria ainda este ano e a Constituinte propriamente dita funcionaria por um ano, entre agosto de 2005 a agosto de 2006).

Espaço político privilegiado, a Assembléia será a “arena de conflitividade”³⁶ onde devem repercutir os grandes temas que estruturam a própria construção do país, como o papel e a conformação do Estado, o regime econômico, a autonomia regional, a descentralização e a ampliação dos direitos territoriais das comunidades indígenas. Dada a enorme capacidade de polarização ideológica associada a tais temas, os consensos logrados – talvez parciais em algumas questões – não deixariam de ter valor de verdadeira catarse, possivelmente inédita na História do país.

(Embora tenha-se argumentado que a Constituinte, onipotente, deveria ser a primeira etapa no processo de reformas do Estado boliviano, anterior a deliberações sobre temas específicos – a Constituinte poderia, por exemplo, rever o tema dos hidrocarbonetos, que já se suporia definido sob novo arcabouço jurídico, quando a Assembléia iniciasse seus trabalhos em 2005 –, a presente ordem “inversa” tem o mérito de possibilitar a criação anterior de consensos em certos temas e, em tese, retirá-los da pauta da Assembléia, permitindo que esta concentre seus esforços sobre número menor de questões).

(Na verdade, o presente calendário legislativo foi imposto pela prioridade da questão do gás – vinculado à realização do

³⁵ O procedimento prescrito pela própria Constituição para reformá-la é complexo, fundamentado na idéia de formação de consenso político como pré-requisito. Nesse contexto, a Carta determina a aprovação, por duas legislaturas subseqüentes, da chamada “Lei da Necesidade de Reforma Constitucional”.

³⁶ A expressão é de Carlos Toranzo.

Referendo— e pela realização de novo ciclo de eleições municipais em dezembro. Com o calendário político-eleitoral saturado até o fim do ano, não havia alternativa a deixar para 2005 a grande empreitada de reestruturação constitucional).

Talvez o tema mais complexo perante a Assembléia venha a ser a questão da conformação do Estado nacional. Em toda a História da Bolívia, uma das características mais marcantes tem sido o predomínio de lógica regionalista, a ponto da ausência de construção da unidade nacional constituir, paradoxalmente, uma característica nacional, como constata o sociólogo Carlos Toranzo.³⁷ (As tendências regionalistas fortalecem-se em momentos como o atual, quando são mais intensos os protestos contra Estado centralizado, visto como ineficiente diante das necessidades da sociedade). Nesse contexto, impõe-se a constatação de que o centralismo da tradição constitucional e política existe para soffrear impulsos regionais, constitui argamassa para reter partes díspares em um só conjunto. Pode-se dizer que o Estado unitário – ao não ter gerado unidade nacional, em quase dois séculos de vida republicana – ficou aquém da esperança histórica de seus formuladores, que o imaginavam precisamente como fator impulsionador dessa unidade. Construí-la – tarefa ainda pendente na Bolívia – é exercício que se deve empreender no âmbito de um Estado que, agora, claramente já não pode ser tão centralizado.

A tradição unitária histórica e o caráter arraigado de concepções centralistas de poder político – características, aliás, da própria América Latina – não autorizam a pensar, porém, na adoção pura e simples de pacto federal, que bem poderia ser a expressão política mais adequada para esse regionalismo da vida nacional. As fortes tendências autonomistas de alguns departamentos – e da própria “*media luna*” em geral – impossibilitariam a mera continuação do centralismo unitário em

³⁷ Conversa com o autor, em La Paz, em 10 de maio de 2004.

sua presente forma. Sem válvula de escape apropriada, esse regionalismo boliviano, comprimido pelo atual arcabouço constitucional unitário, traduz-se em possibilidade de fragmentação do país, risco inédito em toda a sua história republicana. Vale observar, a propósito, que o municipalismo introduzido pela Lei de Participação Popular, em 1994, ainda que tenha ampliado certa esfera local e municipal de autonomia, caracterizou-se mais por ampliar a presença territorial e a capilaridade do Estado que, propriamente, por dar expressão política a regionalismo que se expressa tipicamente no nível do departamento. Nesse sentido, não constituiu mecanismo de distensão da rigidez centralista vigente.

Seja na forma de Estado federal diluído, seja na forma de Estado unitário descentralizado, não haveria como escapar de alguma modalidade de redesenho constitucional do Estado boliviano. Nesse tema, talvez mais que em qualquer outro, a Assembléia Constituinte encontra-se na obrigação de produzir mudanças substanciais, nada menos que um *pachacuti*.

A propósito de *pachacutis*, analistas como Carlos Toranzo³⁸ vêem precisamente no excesso de expectativas – a tendência de esperar milagres da Assembléia Constituinte – risco de fracasso para a própria experiência constituinte, quase tão grave como aquele representado pela exacerbação de radicalismos que poderiam inviabilizar seu funcionamento. Na experiência recente da Bolívia, a Assembléia Popular de 1971, realizada durante o governo de Juan José Torres (1970 - 1971) e o próprio governo da UDP (1982-1985) representam momentos históricos nos quais, por excesso de exigências dos setores radicalizados, o país perdeu a oportunidade de concretizar avanços políticos e sociais. O caso da Assembléia Popular – no qual a COB assumiu-se como a vanguarda do poder popular e instrumento de tomada do governo – foi o mais trágico, pois abriu as portas para a ditadura de Hugo Banzer.

³⁸ *Idem* da nota 37.

Também a Igreja Católica – instituição muito respeitada na Bolívia, a ponto de ser chamada a exercer papel de mediação política em momentos críticos – vê preocupada a acumulação de expectativas com respeito à Assembléia Constituinte. Refletindo sobre o fracasso do “Reencuentro Nacional”, experiência de diálogo político patrocinada pela Igreja, no primeiro semestre de 2003, o Bispo de El Alto, Monsenhor Jesus Juárez,³⁹ considera pouco realista esse sentimento de muito esperar da Assembléia Constituinte, dada a resistência da sociedade boliviana a consensos, que somente emergem em momentos de crise intensa. A Igreja espera – e realizará campanha de conscientização neste sentido – que a Constituinte consolide na Bolívia valores como democracia e respeito ao pluralismo.

Vale assinalar ainda que não está ainda plenamente resolvida a polêmica acerca dos mecanismos de representação e participação na Constituinte. Há correntes que preconizam o conceito da representação direta de corporações ou setores no processo constituinte, distinto ou concomitante à representação clássica materializada pela figura do deputado constituinte. A representação corporativa, noção derivada em parte do Estado de 1952, possibilitaria a participação direta de atores diversos no processo constituinte, como camponeses, povos indígenas originários, empresários, organizações cívicas e outros e, certamente, tenderia a tornar imensamente mais complexa a busca de consensos, tarefa inerente a qualquer reforma constitucional.

AS ELEIÇÕES MUNICIPAIS DE DEZEMBRO

A partir de 1995 – ano em que se inaugurou o sistema de votação por municípios territorializados criado pela Lei de Participação Popular –, a instituição das eleições municipais adquiriu crescente importância no horizonte político do país, vistas

³⁹ Entrevista com o autor, em La Paz, em 17 de maio de 2004.

como indicador das tendências eleitorais no plano nacional. No contexto atual, em que os partidos encontram-se afastados do centro do palco político, o próximo ciclo de sufrágios municipais, marcado para dezembro, adquire particular importância, pois pode constituir oportunidade para reerguerem-se e recobrem parte de sua força política, hoje praticamente restrita ao plano legislativo.

Para o MNR, por exemplo, êxito – improvável – em bom número de municípios importantes poderia apontar caminho capaz de resgatá-lo da incerteza que vive desde a renúncia de Sanchez de Lozada; inversamente, resultados pouco expressivos aprofundariam a crise no “movimientismo”, acentuando seu declínio. Para a ADN, talvez o escrutínio municipal revele-se momento dramático. Após o fiasco de 2002, outro desempenho eleitoral pífio colocaria a legenda em situação terminal, inviabilizando até mesmo possível projeto do ex-Mandatário Jorge Quiroga de postular a Presidência sob a sigla do Partido.

Nessas circunstâncias, o MAS de Evo Morales encontra-se bem situado para emergir fortalecido do escrutínio. Além de vir o Partido logrando estruturar-se no nível municipal, em boa parte do país, a atuação moderada de Evo Morales tem-lhe conquistado crescente simpatia em setores urbanos que antes lhe seriam naturalmente infensos. Como parte de campanha destinada a criar *momentum* político, o MAS impôs-se o desafio de ganhar em cerca de 200 dos 321 municípios do país. (avaliações mais realistas das lideranças partidárias situam margem possível de vitória em cerca de 120 municípios.) O Partido não apenas renunciou aos protestos públicos mas tem procurado dar apoio no Congresso ao governo Mesa, a ponto de serem vistos como “sócios” políticos. Para o Carlos Mesa sem base partidária própria o apoio da bancada do MAS torna-lhe a vida política menos problemática. Para Evo Morales, conferir estabilidade a Mesa é a garantia da manutenção do calendário

eleitoral, indispensável ao êxito da sua estratégia de conquista do poder pelo voto.

Para o *Mallku* Quispe, por sua vez, o pleito municipal dificilmente traduzir-se-á em ganhos além de suas bases do Altiplano. Seu radicalismo e sua rejeição de alianças – expressões conjugadas de sua cultivada solidão política – impossibilitariam projeção do MIP fora de seus feudos tradicionais. Contudo, uma vitória expressiva do “*pachakutismo*” em El Alto, município de população predominantemente aimará e mestiça, certamente fortaleceria a liderança de Quispe em todo o departamento de La Paz. Em El Alto – criado, em 1986, a partir da projeção altiplânica de La Paz, hoje a terceira cidade do país em população e importante espaço eleitoral –, a liderança de Quispe divide espaço com organizações sindicais-comunitárias radicais como a “Central Obrera Regional de El Alto (COR El Alto)” e a “Federación de Juntas Vecinales de El Alto (FEJUVE – El Alto)”, formalmente vinculadas à COB mas na prática dotadas de grande autonomia. Quispe, em todo o caso, poderia beneficiar-se do fato de o MAS não tencionar apresentar candidato à disputa municipal em El Alto, município cronicamente carente de recursos, visto como politicamente efervescente e problemático.

A DEBILIDADE ECONÔMICA

A notória debilidade econômica da Bolívia tomou tintas de drama em fevereiro de 2003, quando revolta popular contra pacote de medidas fiscais decretado pelo governo Sanchez de Lozada, em consequência de ajuste com o FMI, produziu quase trinta mortos em dois dias de violentas comoções e quase derrubou o seu governo. A fragilidade macroeconômica do país – mais de um ano após esse “fevereiro negro”, permanece essencialmente a mesma – resulta da sobreposição perversa de três problemas: o elevado

déficit fiscal, a vulnerabilidade do sistema bancário e as baixas taxas de crescimento econômico.

Em termos estritamente técnicos, a Bolívia encontra-se em estado pré-falimentar. O déficit fiscal ao fim do exercício de 2003 elevava-se a cerca de 8 por cento do PIB, ou seja, aproximadamente 640 milhões de dólares. Para o presente ano, o governo Mesa prevê déficit de cerca de 6 por cento do PIB, equivalentes a 480 milhões de dólares. Somente para não exceder tal patamar, o governo terá de elevar a arrecadação ou reduzir os gastos públicos em cerca de 160 milhões de dólares. Em qualquer das alternativas, priva-se a economia de investimentos produtivos, limitando sua capacidade de crescimento e freando a geração de empregos. A expressão mais dramática desse déficit fiscal é o crescente endividamento público para custear gastos correntes. Os últimos três desembolsos financeiros efetuados no âmbito de acordos com o Banco Mundial, com o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e com a Corporación Andina de Fomento (CAF) foram utilizados para o pagamento de salários e bonificações na administração pública, bem como de juros e do serviço de amortização da dívida. O próprio Presidente Mesa não se furtou a declarar, em mais de uma oportunidade, que o país estava quebrado e que se havia chegado ao ponto, patético, de negociar com agências de cooperação financeira internacional ajuda para completar o orçamento nacional.⁴⁰

O déficit deriva em sua maior parte dos custos acarretados pela reforma do sistema de pensões do país, bem como da decisão de manter congelado o preço dos combustíveis no mercado interno.

O Presidente Sanchez de Lozada, em seu primeiro mandato, reformou em profundidade o sistema de pensões vigente,

⁴⁰ A propósito do déficit fiscal boliviano, vale consultar o último Relatório do Banco Mundial relativo ao período 2004-2005. O Banco, além de reconhecer que algumas reformas empreendidas por Sanchez de Lozada, como a do sistema de pensões, foram prematuras, sublinha que as instituições financeiras internacionais e os países doadores não atentaram para a gravidade do componente fiscal da crise boliviana. (*Vide* [https:// IBRD.org.com](https://IBRD.org.com)).

estabelecendo a administração privada dos fundos de pensão – dois grupos financeiros espanhóis passaram a gerir a contribuição previdenciária dos trabalhadores, a partir de 1997. Reforma do sistema então existente fazia-se necessária, diante da insustentabilidade financeira, a médio prazo, do esquema de aposentadoria universal vigente e, sobretudo e mais imediatamente, diante da quebra técnica do sistema de previdência social. Porém, a reforma adotada por “Goni”, tenazmente resistida por sindicatos e pelos aposentados, foi mal concebida, pois além de onerar o Estado – ao qual passou a incumbir a volumosa rubrica relativa ao pagamento das aposentadorias remanescentes do sistema anterior – criou outros graves problemas sociais, na forma de grande contingente de contribuintes excluídos de qualquer tipo de aposentadoria.⁴¹ O pagamento das aposentadorias que cabem ao Estado corresponde a déficit de cerca de quatro pontos percentuais do PIB.

A segunda causa do déficit tem sido a política de manter estabilizado o preço de combustíveis (gasolina e diesel), mesmo diante da flutuação dos preços internacionais de petróleo. Longe de ser deliberação populista, a orientação de conservar o preço do combustível estabilizado, abraçada por sucessivos governos, deriva da preocupação de não encarecer a produção agropecuária e industrial do departamento de Santa Cruz, que responde pelo consumo de cerca de 47 por cento do diesel no país.⁴² Trata-se, nada menos, de decisão política de elevar a dívida pública para subsidiar a produção agropecuária de regiões importantes da “*media luna*”. Nesse contexto, dificilmente podem-se tomar ao pé da letra as queixas de líderes cívicos da região acerca da iniquidade da carga fiscal e da injustiça da distribuição de recursos orçamentários do Estado.

⁴¹ Trata-se da chamada “*generación sandwich*”, assim designada por encontrar-se de permeio entre os dois critérios e de ambos excluída.

⁴² O dado foi fornecido pelo consultor Herbert Müller Costas, ex-Ministro de Energia e Hidrocarbonetos (1991-1993) e ex-Ministro da Fazenda (1998-2000), com quem o autor avistou-se, em La Paz, em 11 de maio de 2004.

Diante de tal quadro, os esforços do Presidente Mesa para gerar receitas afiguram-se largamente insuficientes. O governo logrou aprovar, em abril passado, imposto sobre transações financeiras que em princípio traria, já no presente exercício, receitas de cerca de 70 milhões de dólares. Contudo, para aprová-lo teve de abrir mão de cogitado imposto sobre o patrimônio e não há, por ora, indicação clara de como serão cobertos os cerca de 480 milhões de dólares de déficit previstos para 2004. O governo planeja elevar a carga tributária imposta às empresas estrangeiras presentes no setor de gás e petróleo, porém tal medida – controversa pelo seu impacto negativo sobre os investimentos estrangeiros no país – depende da aprovação de nova lei sobre o regime jurídico do setor de hidrocarbonetos, subordinada, por sua vez, aos resultados do Referendo de julho próximo. O insucesso de Mesa na área fiscal, temem vários analistas, poderia levar a retorno do processo inflacionário dos anos oitenta, sobretudo se o governo vir-se forçado a emissões “inorgânicas” de moeda (imprimir dinheiro sem lastro fiscal) para pagar gastos correntes. Um dos êxitos duradouros dos vários governos, a partir de 1985, foi precisamente a supressão da ameaça inflacionária: a inflação permanece atualmente sob controle e a taxa prevista pelo Banco Central para o corrente ano é da ordem de 3,5 por cento.

A dívida externa, por sua vez, alcançou em dezembro de 2003 cerca de 5 bilhões de dólares. Somada à dívida interna, decorrente dos sucessivos déficits fiscais acumulados – aproximadamente 2,4 bilhões de dólares –, chega-se a cifra total assustadora, que beira os 90 por cento do PIB. Os investimentos estrangeiros reduziram-se de 674 milhões de dólares, em 2002, para 160 milhões, em 2003.

A solução de médio e longo prazo para tal dilema macroeconômico reside no aumento das exportações de gás, as quais por sua vez dependem de investimentos, atualmente declinantes em decorrência das incertezas geradas não apenas pela

ausência de arcabouço jurídico para o setor de hidrocarbonetos mas, também, pelo quadro de instabilidade política. Por ora, a única boa notícia para o governo foi o desempenho positivo das exportações no primeiro semestre de 2004, estimuladas pelo aumento dos preços de alguns produtos primários exportados pelo país, como, por exemplo, zinco, estanho e ouro.

Por auspicioso que seja esse crescimento setorial das exportações, o quadro geral permanece negro, tanto no plano interno como no externo, não parecendo infundada a hipótese de *default*. Será precisamente essa possibilidade que tem levado o FMI a continuar apoiando a Bolívia, mesmo diante de índices tão inquietantes. Recentemente, o Fundo anunciou a conclusão da terceira revisão do Acordo de *Stand-by* firmado com a Bolívia, em fevereiro de 2003, inicialmente pelo período de um ano. O prazo de vigência do Acordo foi prorrogado até o fim de 2004 e a Bolívia obteve novos recursos para o corrente ano fiscal (63 milhões de dólares). O Fundo tem procurado projetar avaliação não tão pessimista sobre as perspectivas de curto prazo da economia boliviana, sem, contudo, lograr dissipar a impressão geral sobre a extrema fragilidade do momento econômico, exemplificada pelo consenso de que a meta mantida para o déficit fiscal – 6,5 por cento do PIB – dificilmente será atingida.

Em meio a tal quadro altamente inquietante, o sistema bancário permanece particularmente fragilizado por êxodo de capitais decorrente da própria incerteza da conjuntura político-econômica. A fuga de depósitos bancários, por sua vez, exprime a crescente informalidade da economia, realidade que dificulta a arrecadação de impostos e a própria execução de políticas fiscais. Segundo dados do Banco Central, entre dezembro de 2001 e dezembro de 2003, o sistema bancário perdeu aproximadamente 6 milhões de dólares, em total de cerca de 34 milhões de dólares.

Além do enorme constrangimento fiscal e dos percalços dele decorrentes, problema igualmente grave são as baixas taxas de crescimento econômico do país, tipicamente inferiores a 2 por cento ao ano ao longo dos últimos dez anos e, pior ainda, negativas nos últimos quatro anos. A recessão econômica persistente levou a taxa de desemprego da ordem de 12 por cento, no final de 2002.

Tais cifras coexistem, desde meados dos anos noventa, com a expansão das atividades de exploração e comercialização de gás natural, bem como com a retomada de alguns projetos importantes no setor de mineração (na área de zinco e bórax, por exemplo). A rentabilidade desses setores, voltados majoritariamente para o mercado externo, convivendo com magras taxas de crescimento no país como todo – que, em linhas gerais, configuram praticamente quadro de estagnação econômica –, confirma a avaliação de que em países em desenvolvimento a exploração de recursos minerais geralmente constitui ciclo produtivo isolado, com pouca capacidade de reprodução na economia como um todo. Tal fato contribui para explicar a decepção generalizada com a abertura econômica realizada a partir do primeiro governo de Sanchez de Lozada, que para muitos traduziu-se no aprofundamento da miséria e na crescente iniquidade social.

Alguns analistas questionam a própria viabilidade de país onde 91 por cento da população rural está abaixo da linha da pobreza e 80 por cento da população vive com menos de dois dólares por dia. Segundo avaliações oficiais, a economia teria de crescer aproximadamente 6 por cento ao ano para reduzir substancialmente a pobreza ou, ao menos, cerca de 4,5 por cento para diminuir minimamente as desigualdades sociais. Taxas de crescimento de tal magnitude constituem desafio complexo para a sociedade boliviana, na medida em que não são lográveis apenas mediante a expansão da exportação de matérias-primas ou de insumos energéticos. Teriam de vir de desenvolvimento integrado

do país, algo que, historicamente, a Bolívia até agora não conheceu. No contexto atual da polêmica sobre o tema dos hidrocarbonetos, a consciência dos limites intrínsecos de qualquer estratégia de desenvolvimento fundamentada na exportação de gás natural explica a insistência do país em “agregar valor” a suas exportações de hidrocarbonetos, mediante projetos nos quais o gás não seja comercializado meramente como matéria-prima e sim empregado como insumo industrial (na indústria petroquímica, por exemplo).

Desafios Futuros e Possibilidades – Alguma Notas

*Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani.
Só contemplando o passado, pode-se caminhar
pelo presente e pelo futuro Lema do THOA- Taller
de Historia Oral Andina⁴³*

Examinar a Bolívia de hoje com visão prospectiva requer olhar para dentro do próprio país, fazer um pouco de introspecção histórica.

A primeira constatação que se impõe é a do cunho inacabado e insuficiente da Revolução de 1952. A Revolução pôs fim à ordem oligárquica mas não conseguiu, verdadeiramente, industrializar o país; não conseguiu substituir, na sua essência, modelo econômico que remonta ao tempo da Colônia, baseado na exportação de matérias-primas; não eliminou o latifúndio, que hoje reproduz, no leste do país, os conflitos que marcaram o Altiplano, ao longo de toda a primeira metade do século XX. Além de tais insuficiências, que representam parte das raízes da crise econômica atual, a

⁴³ Citado por Rivera C, Silvia *op.cit.*, pg 11. O Taller de História Oral Andina (THOA) é constituído por acadêmicos e intelectuais reunidos em torno da meta de recuperar a tradição oral indígena, a chamada memória étnica a que se referia Abercrombie (*op.cit.*). Entre seus integrantes destacam-se sociólogos aimarás como Carlos Mamani, Tomás Huanca e Vitaliano Soria.

Revolução tampouco logrou criar Estado nacional, razão pela qual o problema da unidade nacional reemerge hoje com sentido de força e urgência.

Se o Estado de 1952 revelou-se tão falho, o Estado inaugurado em 1985 mostrou-se também inadequado e insuficiente para resolver os problemas do país, que continua carente de base industrial consistente e persiste atrelado a modelos monoexportadores de matérias-primas. A redução do Estado como expressão burocrática e como esfera de competências – processo que talvez fizesse sentido na ótica de desfazer-se do Estado empresário de 1952 – implicou redução da soberania do Estado de hoje, que se vê desprovido de instrumentos apropriados para tratar de temas como a exploração dos recursos naturais, a distribuição da terra, a questão do nacionalismo e autonomia indígenas e – não menos importante – para equacionar, em lógica econômica de integração e produção, a situação fiscal insustentável.

A ordem estatal boliviana tem sempre refletido a grande dinâmica político-econômica internacional. O liberalismo boliviano (com seu particular conteúdo oligárquico) correspondeu, *grosso modo*, à fase de predomínio do liberalismo no mundo; vieram depois o nacionalismo e o Estado-empresário, quando o mundo abandonara o liberalismo econômico clássico. A Bolívia orienta-se em direção ao neoliberalismo em 1985, quando as concepções estatistas começam a dar sinal de esgotamento na América Latina (hoje, criticam-se o neoliberalismo e a globalização e tais questionamentos espelham a conhecida dramaticidade do contexto boliviano atual).

Não houve, contudo, sincronia estreita entre as grandes transformações internacionais e as correspondentes mudanças no arcabouço econômico-estatal boliviano. O fim do liberalismo boliviano é tardio – quatro décadas após a Revolução mexicana de 1910, mais de duas décadas após a crise-emblema do liberalismo

no plano internacional, em 1929, e igualmente dois decênios após a nossa Revolução antioligárquica de 1930. O fim do Estado empresário veio mais rápido na Bolívia que em outros países em desenvolvimento: os bolivianos são os primeiros na América Latina a entrar na *terra incognita* do neoliberalismo, pelas mãos de Paz Estenssoro, Gonzalo Sanchez de Lozada e Jeffrey Sachs. Os sintomas da inadequação do novo modelo, por sua vez, aparecem cedo: já na virada do milênio, quinze anos após o início de sua implantação e pouco mais de meia década após as privatizações e capitalizações de Sanchez de Lozada. Parece haver como que aceleração dos tempos dos ciclos político-econômicos no país: o tempo *largo* do liberal-oligarquismo é sucedido pelo *presto* do nacionalismo estatal e esse último por neoliberalismo que vem e acaba *prestissimo*.

O que virá agora ?

O que quer que seja tem de ser em tempo distinto, estável, que corresponda à criação de novas formas de convivência institucional e à superação dos velhos dilemas. A Bolívia de hoje clama por um *pachacuti*.

Ao longo desses sucessivos ciclos estatais, a Bolívia continua a ter diante de si temas constantes e irresolvidos: entre outros, a propriedade e a posse da terra, a questão indígena e a exploração integrada de recursos minerais. O MST boliviano que hoje inquieta a “*media luna*” é, em termos simbólicos, a expressão do cunho inconcluso das reformas iniciadas pela Revolução. O *Mallku* e Evo Morales representam, de maneiras distintas e com especificidades próprias, o mundo indígena, desprezado até 1952 e em seguida de certo modo ignorado. A polêmica do gás que vive o país hoje é a manifestação da perplexidade geral diante do sucessivo desperdício de oportunidades de construção da prosperidade nacional. O que é feito da prata de Potosi ? E do estanho do Altiplano e das cordilheiras ? O gás e os hidrocarbonetos afiguram-se a última

oportunidade de redenção econômica. Perdida essa derradeira chance, como imaginar a Bolívia próspera que todos querem? Se o gás esvair-se, não estaria morrendo a própria idéia da Bolívia possível?

Contra esse pano de fundo, as eleições de 2002 marcam o declínio do sistema tradicional de partidos que deu estabilidade a vinte anos de vida democrática. Terminou o centrismo político que, produzindo partidos ideologicamente indiferenciados, permitiu a lógica dos pactos políticos, cujo último alento foi o casamento MNR-MIR (enlace estranhíssimo, pois eram conhecidos o desprezo do MNR pelo MIR e, reciprocamente, o ódio de Paz Zamora ao MNR e a Goni). No lugar de pactos políticos pragmático-centristas – a chamada “democracia pactuada” – retornaram polarizações semelhantes àquelas dos anos setenta, marcadas agora, porém, por discursos étnicos e reivindicações de novos atores, como índios, colonos sem-terras e a chamada burguesia “*chola*”, essa última orfã de partidos populistas como o CONDEPA e a UCS, igualmente derrotados no sufrágio de 2002.

O consenso político desses vinte anos era mais ou menos convergente e genérico: o desenvolvimento da economia de mercado em quadro institucional de democracia representativa, ou seja, em linhas gerais, a idéia-força do neoliberalismo, cujo triunfo, em escala local e planetária, fazia-o possuidor de poder simbólico tamanho, a ponto de comprimir o espectro político e de praticamente eliminar a dicotomia esquerda-direita. Na Bolívia, o ocaso das esquerdas precedeu de muitos anos a queda do Muro de Berlim. O governo desastroso da UDP (1982-1985) condenou-as à marginalidade política. Em seus velhos termos de organização e ideologia – na Bolívia era prolongação exacerbada do nacionalismo revolucionário de 1952 –, a esquerda desaparece da cena política, abrindo espaço a breve período de hegemonia centrista-conservadora na sociedade boliviana.

Nesse momento, contudo, reaparece politicamente o índio, que já experimentara a servidão feudal do *pongueaje*, dela libertara-se na cidadania camponesa do Estado de 1952 e, por fim, mediante o katarismo, adquirira nos anos setenta consciência política, como indígena e autóctone. A emergência de novos movimentos indígenas e camponeses com repertórios de ação coletiva vitoriosa – bloqueios e protestos, em 2000 e 2001, em várias regiões do país – marca o nascimento de uma nova força política. Representam grupos sociais articulados em torno de reivindicações específicas, concretas e mobilizadoras, capazes de elaborar propostas de reformas econômicas e políticas que, viáveis ou não, possuem suficiente densidade para romper o monopólio discursivo democrático-neoliberal que havia dominado a vida política nacional, desde 1985. Na medida em que surgem como oposição à ordem e aos consensos estabelecidos, tais movimentos firmam-se como novos pólos do espectro político, isto é, novas esquerdas. Na verdade, como afirma Alvaro Garcia Linera⁴⁴, se se pode falar novamente de esquerdas, é unicamente em razão da presença no campo político de novos movimentos sociais, particularmente os indígenas e os camponeses.

Nesse contexto, surgem novos partidos como o MAS e o MIP, cujas bases de organização foram – de certo modo, ainda são – sindicatos agrários e organizações populares urbanas. Vitoriosos no sufrágio de 2002, representam no Congresso prolongação parlamentar da ação coletiva que é sua matriz. Inclina-se por modalidades de decisão coletiva – a chamada “democracia direta”, geralmente não muito tolerante de dissidências – e rejeitam o modelo econômico prevalecente, pregando o retorno do Estado empresário. Vão buscar nos mitos andinos nova simbologia política, exercício mais visível no MIP, Partido que destila também a noção da história interrompida, preconizando o retorno de valores e categorias ancestrais de organização social.

⁴⁴ Conversa com o autor, em La Paz, em 13 de maio de 2004.

Nesse arcabouço político e econômico atual sobrepõem-se categorias distintas de incertezas e indeterminações: a incerteza econômica constituída pela crise fiscal; a indeterminação político-institucional representada pela Assembleia Constituinte ou, mais propriamente, pelas transformações estruturais que devem dela resultar para o país; e a indefinição do quadro político-eleitoral tanto no curto prazo – na forma dos resultados dificilmente previsíveis das eleições municipais de dezembro – como no médio e longo prazo – no contexto do sufrágio geral de 2007. Acrescente-se a esse panorama a efervescência nacionalista do momento, cuja expressão imediata é o Referendo de julho próximo.

Esse momento é tão complexo quanto denso, em riscos e também em oportunidades. Em meio a cenário naturalmente opaco pelo que tem de incerto, podem-se entrever luzes e possibilidades novas: não apenas na Constituinte mas também, por exemplo, no instituto do referendo, novidade na vida nacional. Se bem sucedida no objetivo de produzir consenso nacional no complicado tema dos hidrocarbonetos, a instituição do referendo poderia – por que não? – ser utilizada em outros temas espinhosos, como a coca e a descentralização administrativa. Não se trata de imaginar que tais questões venham a ser facilmente equacionadas mas, sim, de registrar que o país dispõe de um instrumento adicional para tentar resolvê-las, o que não é pouco.

No plano da correlação de forças sócio-políticas do país, estamos diante de quadro polarizado, no qual nenhum grupo logrou firmar-se como bloco majoritário, conquistando verdadeira hegemonia.

Do lado dos movimentos indígenas e grupos camponeses populares, o momento é generoso e cruel: cria oportunidades e, ao mesmo tempo, ilumina obstáculos concretos em seu caminho ao poder.

Na Bolívia, cerca de 66 por cento da população pertence a segmentos étnicos originários ou com eles identifica-se fortemente,

em particular com os dois núcleos de maior expressão demográfica, os grupos aimará e quéchua. Essa preponderância demográfica não corresponde, porém, a peso eleitoral concreto. A partir da redemocratização, em 1982 – quando encerra-se, de fato, a fase de hegemonia do MNR sobre os votos indígenas-camponeses –, os sufrágios desse setor dividem-se entre os partidos tradicionais: o próprio MNR e o MIR, sobretudo, bem como entre os partidos populistas, como o CONDEPA e a UCS, que surgem no cenário político no fim dos anos oitenta. O katarismo, embora houvesse materializado consciência nacional indígena em sentido amplo, permaneceu em larga medida a expressão política do nacionalismo aimará e – dividido como sempre foi – jamais logrou firmar-se como força eleitoral da mesma estatura dos partidos tradicionais. Do lado quéchua – no qual não se pode propriamente falar de nacionalismo e sim de conjunto de identificações culturais não articuladas politicamente –, o MIR parece ter sido um dos partidos que logrou, com razoável sucesso, captar esse voto étnico. Na Bolívia, sobretudo entre o expressivo eleitorado urbano das classe populares, vale constatar, a consciência de classe – tanto ou mais que a consciência étnica – constitui ainda fator consistente de identificação eleitoral, situação muito mais fluida que, por exemplo, a da África do Sul pós-*apartheid*, onde o voto se polariza em linhas majoritariamente étnicas.

O sufrágio de 2002 alterou por completo esse padrão de fracionamento dos votos dos grupos indígenas, populares e camponeses, os quais, se expressos como totalidade, poderiam produzir robusta representação política desses setores. O êxito eleitoral de Evo Morales e, em bem menor escala, o do *Mallku* e do MIP representam o fim de período de dispersão dos votos desse eleitorado entre vários partidos e a afirmação de sufrágio com conteúdo mais caracteristicamente étnico. Na verdade, a decadência dos partidos tradicionais – acompanhada pelo declínio ainda mais

impressionante das agremiações populistas – e a ascensão do MIP e, em particular, do MAS representam faces do mesmo fenômeno: a emergência da nova esquerda indígena e camponesa. No seio dessa nova força política, Evo Morales encarna algo de distinto na realidade boliviana: além de foco de afinidades de classe e condição econômica – em arco que abrange camponeses, *cocaleros*, pobres urbanos e excluídos em geral –, projeta a etnicidade, tanto a aimará de suas origens altiplânicas quanto a quéchua de sua base política na região do Chapare. De fato, ao mesmo tempo que também representa o mundo aimará – simbolizado mais propriamente pelo *Mallku* –, Evo Morales é a expressão eleitoral mais acabada da etnicidade quéchua na Bolívia.

Em Evo Morales a força política da demografia autóctone pode, finalmente, realizar todo seu potencial.

O caminho parece configurar, assim, trajetória gradual, pela via eleitoral institucional, para uma candidatura de expressão indígena e camponesa personificada por Evo Morales. A viabilidade de tal candidatura – para a qual já existem os parâmetros políticos basilares – requereria articular em torno do líder do MAS consenso amplo e negociado com outros líderes e outros movimentos sociais, de maneira que pudessem constituir verdadeiro bloco eleitoral, tanto para as eleições municipais como para a Constituinte e, mais adiante, para o sufrágio geral de 2007.

A unidade dos movimentos sociais sob a liderança do MAS poderia formar pólo popular e indígena suficientemente forte, compacto e unificado, capaz de projetar ante o eleitorado a imagem de futuro governo dotado de capacidade de mando, provido de ampla legitimidade social e municiado de propostas não-radicais e consistentes de mudanças político-econômicas. O cunho moderado de tais reformas – que poderiam incluir medidas de combate à pobreza, reforma do deficitário sistema de pensões, entre outras – seria essencial para atrair para essa nova frente de esquerda

o apoio da classe média, o qual muito fortaleceria suas perspectivas de sucesso eleitoral e de governabilidade futura.

Esse pólo teria de consolidar-se na sociedade como liderança moral e intelectual, confirmando, por assim dizer, sua hegemonia política. Não há triunfo eleitoral possível sem exercício amplo e paciente de unificação dos diversos movimentos sociais e de construção gradual de liderança, em processo que se inicie nas eleições municipais e consolide-se na Assembléia Constituinte, para poder, assim, consumir-se em 2007.

Desde o início do ano, Evo Morales, que de certa maneira foi o garante da continuidade constitucional em outubro de 2003 – fazendo cessar as mobilizações e protestos violentos, após a renúncia de Sanchez de Lozada, e permitindo a posse de Carlos Mesa –, tem pautado sua conduta por moderação e proporcionado apoio parlamentar ao Presidente, procurando, com relativo êxito, despir-se da imagem de radicalidade que evocava. Tem conquistado silencioso respeito até de setores da classe média liberal que lhe seriam normalmente hostis. Ajuda-o nessa tarefa de autotransformação política o caráter não- partidário do governo Mesa, circunstância que, por ora, faz parceiros políticos do Chefe de Estado e do líder do MAS. Embora não seja relacionamento completamente harmonioso, o binômio Mesa-MAS firma-se como um dos vetores da conjuntura atual boliviana, em processo que eleva a estatura política de Morales, beneficiando-o, indiretamente, com os elevados índices de popularidade do Presidente. Evo Morales e Carlos Mesa, aliás, compartilham traço de caráter que é também projetado pelo *Mallku*: a capacidade de genuína indignação – pouco vista no pragmatismo centrista da política nacional – que, bem demonstrada desde os eventos de outubro passado, muito lhes tem valido de respeito na sociedade boliviana e explica, mais claramente no caso dos dois primeiros, parte da popularidade de que desfrutam.

Evo, no entanto, tem diante de sua trajetória política empecilhos consideráveis.

Apesar da irradiação do seu discurso e da sua crescente legitimidade social e política, afigura-se problemática a idéia de unificação de todas as correntes indígenas sob sua liderança. Se os segmentos que não se incorporassem ao projeto moderado presidido pelo MAS fossem apenas grupos já consensualmente tidos como marginais e extremistas, como a COB e alguns movimentos setoriais sob sua direção, não haveria prejuízo político maior para Morales.

Contudo, não há, ao menos por ora, indicações de que o *Mallku* viesse a somar forças com Evo Morales. Apesar de constituir força menor no arco político que Morales está construindo, o *Mallku* pode exercer efeito não-desprezível de subtração, atraindo para sua órbita vários movimentos e grupos e inviabilizando assim a liderança unificada do pólo indígena. Sua vocação de solidão política e seu andinocentrismo radical muito dificultam, por sua vez, sua assimilação em uma frente política moderada. Embora não seja, a rigor, impossível que tal suceda – a própria fluidez da realidade política boliviana torna temerárias afirmações categóricas –, não parece provável, pois envolveria transformação profunda no líder do MIP, quase redefinição da *persona* política que tem projetado. O *Mallku* teria de aprender a exprimir de maneira menos raivosa seu senso de indignação, deixando de ser a referência radical do discurso indígena para engrossar corrente mais pragmática. Mais improvavelmente – como personalidade autoritária que é –, teria de aceitar o protagonismo alheio, o que parece ser muito a exigir de um “Condor”.

Contudo, a autotransformação que se pediria ao *Mallku* não é tão drástica como aquela que se impõe a Evo Morales.

O líder do MAS teria de reformular, em termos menos ambíguos, e politicamente aceitáveis para a sociedade boliviana,

a questão da coca-cocaína que, mais que preconceitos de raça e classe, constitui o cerne dos elevados índices de rejeição que suscita. Evo Morales, que já possui hoje representatividade que transcende o movimento *cocalero*, tem de afastar-se da órbita do movimento e, assim, completar a transformação que de certo modo já iniciou, ou seja, transformar o MAS, de força sindical – necessariamente estruturada como expressão de interesses de classe – em um verdadeiro partido político, abrangentemente representativo.

Sem subestimar a relativa dificuldade da redefinição política que lhe é exigida, pode-se constatar que tais transformações não são impossíveis na arena política e na história recente do país. A Víctor Paz Estenssoro – o gigante político da História da Bolívia, quatro vezes Presidente, e verdadeira encarnação da Revolução – coube a tarefa de desmontar, em 1985, o Estado de 1952 que ele mesmo criara. Transformou-se em aplaudido Chefe de Estado neoliberal reformando radicalmente o próprio Estado revolucionário que tão bem encarnara, durante décadas.

Diante da rejeição à possibilidade de o chefe do MAS tornar-se Presidente, surgem especulações sobre nomes que possam emergir como novas lideranças na Bolívia pós-“democracia pactuada”. O mais mencionado, além do ex-Presidente Jorge Quiroga, é o do próprio Presidente Carlos Mesa. Não obstante a reconhecida fragilidade econômica do seu governo e a potencial instabilidade do quadro político, o Chefe de Estado, que goza de consistente popularidade, poderia vir a ser o postulante melhor habilitado a vencer as eleições de 2007. O obstáculo constitucional existente – é vedada a reeleição presidencial em mandatos subsequentes – poderia ser obviado na Assembléia Constituinte. Se os resultados do Referendo de julho representarem vitória para Mesa, o Presidente veria sua posição fortalecida no contexto da Assembléia Constituinte, o que o habilitaria a ter certo controle sobre a condução dos temas na pauta da Assembléia. De certo modo, na

medida em que consiga materializar e bem conduzir a chamada “Agenda de Outubro”, a liderança de Mesa deite raízes, criando condições para uma reencarnação verdadeiramente política do atual Presidente.

Nesse grande quadro, onde há poucos contornos definitivos de certezas, importa assinalar que, seja ou não Evo Morales presidente, a Bolívia está diante de novo paradigma político.

O indígena, que já fora servo feudal como *pongo*, que ganha cidadania sem identidade em 1952, que reconstrói sua etnicidade pelo katarismo nos anos setenta, na virada do século redefine o cenário político, firmando-se como um de seus pólos. No futuro previsível, independentemente de os atuais líderes, movimentos sociais e partidos políticos indígenas expandirem-se ou declinarem, não há possibilidade de uma esquerda que não seja “pró-indígena” ou que não tome em conta os interesses dos indígenas, definidos sem ignorar sua etnicidade. Essa nova esquerda – cujo horizonte utópico é muito mais de inspiração local que derivado do marxismo clássico – é, sem que seja exclusivamente indígena, a porta de entrada do índio no universo político. O índio entra no mundo político pela esquerda, porque teve de trilhar o caminho da contestação, após liberar-se da servidão econômica e recuperar sua identidade.

É onde estamos hoje: o índio político na esquerda, encarnando movimentos de contestação. Já estamos diante de um verdadeiro *pachacuti* que se completará quando o índio não tiver de confinar-se em um dos pólos do espectro ideológico, como contestador, e puder transitar, como índio e como cidadão, por um centro politicamente renovado.

Se o refluxo do neoliberalismo e o declínio dos partidos tradicionais representam na Bolívia de hoje o término de ciclo histórico de breve duração, a volta do índio põe fim a ciclo mais longo – quase cinco séculos – durante o qual, como clama o

Manifesto de *Tihauanaco*, foram transformados em estrangeiros em seu próprio país.

O índio que volta não regressa ao *Collasuyu*. Retorna à Bolívia como boliviano,⁴⁵ mas quer uma Bolívia que o reconheça como índio e boliviano.

⁴⁵ Segundo Carlos Toranzo, a autoconceituação como indígena não exclui o sentido de nacionalidade boliviana. Cerca de 80 % daqueles que se identificam cultural ou socialmente com etnias indígenas dizem-se também bolivianos.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arellano López, Jorge. *Arqueología de Lipes: Altiplano Sur De Bolivia*. PUCE, 2000, Quito-Ecuador.

García Linera, Alvaro. *La Condición Obrera*. Muela Del Diablo, 2001, La Paz-Bolivia.

Poverty and Nutrition in Bolivia. A World Bank Country Study.

Abercrombie, Thomas A.. *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History Among an Andean People*. University of Wisconsin Press, 1998, Madison-Wisconsin.

Adolfo Otero, Gustavo. *Vida Social en el Coloniaje: Esquema de la Historia del Alto Peru, Hoy Bolivia, de los siglos XVI, XVII y XVIII*. UNIDAS, 1976, La Paz-Bolivia.

Alba, Victor. *Populism and National Awareness in Latin America*. University of Kansas Press, 1966, Lawrence.

Albo, Xavier et al. *Para Comprender Las Culturas Rurales en Bolivia*. Mec/CIPCA/UNICEF, 1989, La Paz-Bolivia.

Albo, Xavier. *Pueblos Indios en la Política*. Plural Editores, 2002, La Paz-Bolivia.

Ardaya Salinas, Gloria. *Diputados Uninominales: Otra forma de representación*. Revista 11 Debate Político, FES-ILDIS/PLURAL EDITORES, 2003.

Arguedas, Alcides. *Pueblo Enfermo*. Libreria Editorial “Juventud”, 1999, La Paz-Bolivia

Baptista Gumucio, Mariano. *Ensayos sobre la Realidad Boliviana*. UNIDAS, 1975, La Paz-Bolivia.

Barbara Léons, Madeline et al. *Coca, Cocaine, and the Bolivian Reality*. University of New York Press, 1997, Albany.

Barenboim, Débora. *Relações entre o Executivo e o Legislativo na formulação e execução de política externa (1992-1997)*. Trigésimo Oitavo Curso de Altos Estudos, 1999.

Barrios Suvelza, Franz Xavier. *El Estado Triterritorial: Una nueva descentralización para Bolivia*. Plural Editores, 2002, La Paz-Bolivia.

Bauer, Brian S. *The development of the Inca State*. University of Texas Press, 1992, Austin.

Benton, Jane. *Agrarian Reform in Theory and Practice: A study of the Lake Titicaca Region of Bolivia*. Ashgate Publishers, 1999.

Berlin, Isaiah. *The Crooked Timber Of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. Pimlico Publishers, 2003, London.

Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico Publishers, 2000, London.

Campero Prudencio, Fernando. *Bolivia en el siglo XX: La Formación de la Bolivia Contemporánea*. Editorial Offset Boliviana Ltda, 1999, La Paz-Bolivia.

Chávez, Gonzalo. *Ciudadanía económica: la urgencia del largo plazo*. Revista Boliviana de Ciencias, “Tinkazos” 2001, La Paz-Bolivia.

Choque Canqui, Roberto. *Jesús de Machaqa: La Marka Rebelde-Cinco Siglos de Historia*. Plural Editores, 2003, La Paz-Bolivia.

Conaghan, Catherine M.. *Unsettling Statecraft: Democracy and Neoliberalism in the Central Andes*. University of Pittsburgh Press, 1994.

Conniff, Michael L.. *Populism in Latin America*. University of Alabama Press, 1999, Tuscaloosa.

Cordeiro, Enio. *Política Indigenista Brasileira e Promoção Internacional dos Direitos das Populações Indígenas*. XXVI Curso de Altos Estudos, 1993.

Debray, Régis. *Che's Guerrilla War*. Penguin Books, 1975.

Dunkerley, James. *Rebelión en las venas: La lucha política en Bolivia 1952-1982*. Plural Editores, 2003, La Paz-Bolivia.

Eliade, Mircea. *The Myth of the Eternal Return or, Cosmos and History*. Princeton University Press, 1971, Princeton.

Fernández Osco, Marcelo. *La Ley Del Ayllu: Práctica de justicia en comunidades aymaras*. Fundación PIEB, 2000, La Paz-Bolivia.

Foster, Lawrence et al. *Contemporary Philosophical Perspectives on Pluralism and Multiculturalism*. University of Massachusetts Press, 1994, Boston-Massachusetts.

Franqueville, André. *La Bolivie d'un pillage à l'autre*. IRD Éditions, 2000.

Gamarra Zorrilla, José. *Liberalismo y Neoliberalismo: Breve Interpretación de la Historia Política de Bolivia (1879-1993)*. Editorial Los Amigos Del Libro, 1993, La Paz-Bolivia.

García Linera, Alvaro. *La Condición Obrera: Estructuras materiales y simbólica del proletariado de la Minería Mediana (1950-1999)*. Muela del Diablo, 2001, La Paz-Bolivia.

García Linera, Álvaro. *La Crises de Estado*. Revista boliviana de Ciencias, "Tinkazos" 2003, La Paz-Bolivia.

Garcia Orellana, Alberto et al. *"La Guerra Del Agua": Abril de 2000; la crisis de la política en Bolivia*. Fundación Pieb, agosto 2003.

Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios Reales*. Ediciones Cátedra, 2001, Madrid.

Habermas, Jürgen. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. MIT Press, 1998, Cambridge-Massachusetts.

Habermas, Jürgen. *The philosophical Discourse of Modernity*. MIT Press, 1998.

Hahn, Dwight R.. *The Divided World of the Bolivian Andes: A Structural View of Domination and Resistance*. Crane Russak, 1992.

Hargreaves, Clare. *Snow Fields: The war on Cocaine in the Andes*. Holmes & Meier Publishers, 1992, USA.

Harris, Olivia. *To Make the Earth Bear Fruit: Ethnographic Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*. University of London Press, 2000, London.

Heath, Dwight B. et al. *Land Reform and Social Revolution in Bolivia*. Praeger Publishers, 1969.

Jaguaribe, Helio. *Um Estudo Crítico da História*. Paz e Terra, 2001, São Paulo.

José Suárez, Hugo. *Una semana fundamental: 10-18 Octubre 2003*. Muela del Diablo Editores, 2003, La Paz-Bolivia.

Kelley, Jonathan. *Revolution and the Rebirth of Inequality: A Theory of the National Revolution in Bolivia*. University of California Press, 1981.

Klein, Herbert S. *A Concise History of Bolivia*. Cambridge University Press, 2003.

Klein, Herbert S. *Bolivia: The Evolution of a Multi-Ethnic Society*. Oxford University Press, 1992, New York-Oxford.

Klein, Herbert S.. *Haciendas & "Ayllus": Rural Society in the Bolivian Andes in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Stanford University Press, 1993, California.

Kolata, Alan L.. *The Tiwanaku: Portrait of an Andean Civilization*. Blackwell Publishers, 1993, Cambridge-Massachusetts.

Kolata, Alan L.. *Valley of the Spirits: A Journey into the lost Realm of the Aymara*. John Wiley & Sons Inc, 1996.

Kruse, Tom. *Tesis universitarias sobre Bolivia del mundo anglohablante, 1990-1999*. Revista Boliviana de Ciencias, “Tinkazos” 2001, La Paz-Bolivia.

Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship*. Clarendon Press, 1995, Oxford.

Kymlicka, Will. *The Rights of Minority Cultures*. Oxford University Press, 1995.

Lagos, Maria L.. *Autonomy and Power: The Dynamics of Class and Culture in Rural Bolivia*. University of Pennsylvania Press, 1994, Philadelphia.

Langer, Erick D.. *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia 1880-1930*. Stanford University Press, 1989, California.

Le Goff, Jacques. *Histoire et Mémoire*. Éditions Gallimard, 1988.

Lehman, Kenneth D. *Bolivia and the United States: A Limited Partnership*. University of Georgia press, 1999, Athens-Georgia.

Leonard, Olen E.. *El Cambio Económico y Social: En Cuatro Comunidades del Altiplano de Bolivia*. Instituto Indigenista Interamericano, 1966, Mexico.

Lestage, Françoise. *Contar a los indígenas: Bolivia, Mexico, EE. UU.*. Revista Boliviana de Ciencias, “Tinkazos” 2002, La Paz-Bolivia.

Loaiza Ramírez, Javier. *Partidos de Ciudadanos: Cuarta Generación de Organizaciones Políticas*. FUNDEMOS, 2001, La Paz-Bolivia.

Lora, Guillermo. *A History of the Bolivian Labour Movement 1848-1971*. Cambridge University Press, 1977.

Lyotard, Jean-François. *La Condition Postmoderne*. Les Editions de Minuit, 1979, Paris.

Malloy, James M.. *Beyond The Revolution: Bolivia since 1952*. University of Pittsburgh Press, 1971.

Malloy, James M.. Bolivia: *La Revolucion Inconclusa*. CERES, 1989, La Paz-Bolivia.

Malloy, James M. et al. *Revolution and Reaction: Bolivia 1964-1985*. Transaction Books, 1988.

Marcus, Joyce. *Mesoamerican Writing Systems: Propaganda, Myth, and History in four Ancient Civilizations*. Princeton University Press, 1992, New Jersey.

Maspero, François. *Souvenirs de la guerre révolutionnaire*. Les Editions de Minuit, 1982, Paris.

Mayorga, Fernando. *Max Fernandez: La Politica Del Silencio*. ILDIS, 1991, La Paz-Bolivia.

Millington, Thomas. *Debt Politics After Independence: The Funding Conflict in Bolivia*. University Press of Florida, 1992.

Mitchell, Christopher. *The Legacy of Populism in Bolivia: From the MNR to Military Rule*. Praeger Publishers, 1977.

Orellana Aillón, Lorgio. *La Clase Obrera: Su determinación económico-social y su mistificación*. Plural Editores, 2003, La Paz-Bolivia.

Osborne, Harold. *Bolivia: A Land Divided*. Oxford University Press, 1954.

Paglia, Camille. *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*. Vintage Books, 1990, New York.

Patzi Paco, Felix. *Sistema Comunal: Uma Propuesta Alternativa al Sistema Liberal*. EDCON Editores, 2004, La Paz-Bolivia.

Patzi Paco, Felix. *Ya es otro tiempo el presente: Cuatro momentos de insurgencia indígena*. Muela del Diablo, 2003, La Paz-Bolivia.

Piñeiro Iñíguez, Carlos. *Desde el corazón de América: El pensamiento boliviano en el siglo XX*. Plural Editores, 2004, La Paz-Bolivia.

Regalsky, Pablo. *Etnicidad y Clase: El Estado Boliviano y las Estrategias Andinas de Manejo de su Espacio*. Plural Editores, 2003, La Paz-Bolivia.

Rivera Cusicanqui, Silva. “*Oprimidos pero no Vencidos*”: *Luchas del Campesinado Aymara y Qhechwa 1900-1980*. Ediciones Yachaywasi, 2003, La Paz-Bolivia.

Rivera Cusicanqui, Silva. *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*. SIERPE Publicaciones, 1997, La Paz-Bolivia.

Romero Ballivián, Salvador. *Razón y Sentimiento: La Socialización Política y las Trayectorias Electorales en la Elite Boliviana*. FUNDEMOS, 2003, La Paz-Bolivia.

Romero Ballivián, Salvador. *Reformas, Conflictos y Consensos*. FUNDEMOS, 1999, La Paz-Bolivia.

Romero Ballivián, Salvador. *Geografía Electoral de Bolivia*. FUNDEMOS, 2003, La Paz-Bolivia.

Said, Edward W.. *Orientalism*. Vintage Books, 1979.

Sichra, Inge. *La vitalidad del quechua: Lengua y sociedad en dos provincias de Cochabamba*. Plural Editores, 2003, La Paz-Bolivia.

Sradón Jiménez, Greta. *Rituales de vida en la cosmovisión andina*. Plural Editores, 2003, Impreso en Bolivia.

Stephenson, Marcia. *Gender and Modernity in Andean Bolivia*. University of Texas Press, 1999, Austin.

Stern, Steve J.. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World: 18th to 20th Centuries*. University of Wisconsin Press, 1987, Madison.

Stern, Steve J.. *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995*. Duke University Press, 1998, Durham and London.

Taborga, Jesús. *El pensamiento filosófico en Bolivia (Antología) Enfoque crítico-socio-cultural*. Editorial Gramma Impresión, 2001, La Paz-Bolivia.

Tamayo, Franz. *Creacion De La Pedagogía Nacional*. Libreria Editorial “Juventud”, 1999, La Paz-Bolivia.

Taylor, Charles. *Multiculturalism*. Princeton University Press, 1994, New Jersey.

Taylor, Charles et al. *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”*. Princeton University Press, 1996, New Jersey.

Terrazas Ergueta, Hernán. *De Banzer a Tuto: Crónica de dos Gestiones (1997-2002)*. FUNDEMOS, 2002, La Paz-Bolivia.

Ticona Alejo, Esteban. *Los Andes Desde Los Andes: Aymarankana, Qhichwanakana Yatxatawipa, Lup'iwipa*. Ediciones Yachaywasi, 2003, La Paz-Bolivia.

Ticona Alejo, Esteban et al. *Jesús de Machaca: La marka rebelde 3; La Lucha Por El Poder Comunal*. CIPCA e CEDOIN, 1997, La Paz-Bolivia.

Touraine, Alain. *La Parole Et Le Sang: Politique et Société en Amérique Latine*. Éditions Odile Jacob, 1988.

Urioste Fernández de Córdova, Miguel. *Indígenas, colonizadores y agroempresarios: Una visión general sobre las tierras bajas en Bolivia*. Revista Boliviana de Ciencias, “Tinkazos” 2000, La Paz-Bolivia.

Urton, Gary. *Animal Myths and Metaphors in South America*. University of Utah Press, 1985, Salt Lake City.

Urton, Gary. *At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology*. University of Texas Press, 1981, Austin.

Urton, Gary. *Inca Myths*. University of Texas Press, 1999, Austin.

Urton, Gary. *The Social Life of Numbers: A Quechua Ontology of Numbers and Philosophy of Arithmetic*. University of Texas Press, 1997, Austin.

Van Cott, Donna L.. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. University of Pittsburgh Press, 2000, Pittsburgh.

Véliz, Claudio. *The Centralist Tradition of Latin America*. Princeton University Press, 1980, New Jersey.

Viotti, Maria L.. *O Gás nas Relações Brasil-Bolívia*. XXX Curso de Altos Estudos, 1995.

Viveiros de Castro, Eduardo. *A Inconstância Da Alma Selvagem: e outros ensaios de antropologia*. Cosac & Naify, 2002, São Paulo.

Wachtel, Nathan. *Dieux Et Vampires: Retour à Chipaya*. Éditions du Seuil, 1992.

Wachtel, Nathan. *La vision des vaincus: Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*. Éditions Gallimard, 1971.

Young, Robert J. C.. *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2003, New York.





ANEXOS





ANEXOS

Durante a elaboração do presente trabalho, pude avistar-se, na Bolívia, com analistas políticos bolivianos, membros da comunidade acadêmica e consultores independentes. Foram-me particularmente proveitosas as conversas que pude manter com o Bispo da cidade de El Alto, Monsenhor Jesus Juarez, e com o Presidente da Câmara de Indústria e Comércio de Santa Cruz, Zvonko Matkovic Fleig.

A seguir, encontram-se os nomes das pessoas com quem, nesse contexto, tive a grata oportunidade de discutir alguns dos aspectos do presente trabalho:

Monsenhor Jesus Juarez, Bispo del El Alto.

Iván Iporre Salguero, Assessor do Deputado Evo Morales.

Alvaro Garcia Linera, Sociólogo e Analista Político.

Carlos Villiegas, Assessor Econômico do MAS.

Herbert Müller Costas, Consultor Econômico e ex-Ministro da Fazenda.

Gonzálo Chaves Alvarez, Diretor de Programa de Mestrado em Desenvolvimento Econômico-Universidade Católica de La Paz.

Carlos Torazno, Analista Político e Coordenador de Projetos da Fundação Friedrich Ebert em La Paz.

Peter Harding, Oficial Político da Embaixada dos EUA em La Paz.

Zvonko Matkovic Fleig, Presidente da Câmara de Indústria e Comércio de Santa Cruz.

APENDICE I

MANIFESTO DE TIAHUANACO



MANIFESTO DE TIAHUANACO

Introduction

Inca Yupanqui told the Spaniards “A people who oppress another people cannot be free”. We, the Qhechwa and Aymara peasants and other indigenous peoples of the country say the same. We feel economically exploited and culturally and politically oppressed. There has been no integration of cultures in Bolivia; it has been a question of imposition and domination. and we have remained at the lowest and most exploited strata of this pyramid. Bolivia has suffered and still suffers terrible frustrations. Perhaps the biggest is the lack of real participation of the Qhechwa and Aymara peasants in the economic, political and social life of the country. We believe that without a radical change in this respect it will be impossible to create national unity and achieve the dynamic, harmonious economic development which is appropriate to our needs and our reality.

Bolivia is entering a new stage in its political life, one characteristic of which is the awakening of peasant awareness. As we approach the pre-election period professional politicians will approach the peasantry once again to obtain their votes and again they will use fraud and make false promises. The political participation of the peasantry must be genuine not fictitious. No party will be able to build the country on the basis of deceit and the exploitation of the peasants. We, the peasants wish to present

in this document the ideas we believe to be fundamental to the economic, political and social order of the country. This is not from party political zeal but from our central concern to liberate our people.

Our culture is of first importance

True development is based on culture. People attach great value to their culture. The systematic attempt to destroy the Qhechwa and Aymara cultures is the source of the nation's frustrations. Politicians from the dominant minorities have attempted to create a type of development based solely on a servile imitation of the development of other countries, while our cultural heritage is totally different. Carried away by a practical form of materialism, they have been led to believe that progress is based solely on the economic aspects of life.

We peasants want economic development, but it must spring from our own values. We do not want to give up our noble inherited integrity in favour of a pseudo development. We fear the false "developmentalism" imported from abroad because it is not genuine and does not respect the depth of our values. We want an end to state paternalism and we no longer wish to be considered second class citizens. We are foreigners in our own country.

Neither our virtues nor our own view of the world and view of life have been respected. Schooling, party politics, and the introduction of technology have not achieved significant change in the rural areas. Peasant culture has not been respected or its character understood. We peasants are convinced that development will only be achieved in the countryside and throughout the country when we become the authors of our own progress and control our own destiny.

Rural schools use methods, curricula and language which are foreign to our cultural reality. They not only seek to transform

the Indian into a kind of *mestizo* with no definition or personality but also to assimilate the Indian into western capitalist culture. School programmes for rural areas are conceived within an individualistic framework, despite our history being essentially community based. The cooperative system is inherent in a people who developed modes of production based on mutual aid such as the *ayni*, *mink'a*, *yanapaco*, *camayo*. Private property, political sectarianism, individualism, class differentiation, internal struggle all came with the Colonial system and were accentuated during the Republican regimes. The agrarian reform is also conceived of with the Colonial system and were accentuated during the Republican regimes. The agrarian reform is also conceived of within this same framework. Economic and political power are the basis of cultural liberation. We must incorporate new technology and modernize while not breaking with our past. Attempts to 'europeanize' or 'americanize' through education and politics will be yet another failure. If they are to liberate the peasantry, political movements should be organized and planned with our cultural values in mind. Indians are noble and just; they are restrained and respectful, hardworking and deeply religious. However, this wealth which is treasured in the Indian soul has never been understood or respected. Politics during the colonial and republican governments was particularly destructive: some of us were corrupted and became involved in corrupt political intrigue. They have wanted to use us as instruments to achieve their worst ambitions and basest desires.

We are not prepared to continue along this road of servitude and corruption. The catastrophic results are there for all to see. Because of political intrigues and lack of education, Indians no longer want to be Indians. They have assimilated the worst defects of other peoples and become the new exploiters of their own brothers. We invite them to join us in a movement to recover our

rights and our culture and to work together for the economic and political liberation of our people.

Governments, politicians, economists and educators must accept that the “promotion” of the Aymara and Qhechwa peasantry has failed completely because the wrong methods have been used. We will attempt in the course of this Document to outline in general terms a policy for the liberation of the peasantry.

Paying attention to history

Even before the Spanish conquest we were an ancient people whose character developed within a highly socialized environment. During Colonial times our culture was neither respected nor acknowledged – it was crushed and made subordinate. Independence, inspired by liberal principles, did not liberate the Indians; rather, Indians were treated as a passive element useful only as cannon fodder in the continual wars. For Indians the Republic is just one more expression of the policy of oppression by the rulers. Liberation as embodied in Túpac Katari’s struggle for Indian freedom remains shackled. Belzu’s Indian policy briefly raised hopes among the peasant masses but the life of Indians continues to be degraded by shame, exploitation and contempt. Busch and Villarroel sought to change this state of affairs but were prevented from doing so by the national oligarchy. Two important laws promising freedom were passed after the Revolution of 9 April: the Agrarian Reform Law and the Law of Universal Suffrage. The Agrarian Reform Law was to set us Indians free from the overpowering yoke of the employer. Sadly this law did not live up to expectations because it was designed on the basis of excessively individualistic principles. Also, a number of rightwing people within the MNR prevented its implementation, along with other laws that would have encouraged investment, the introduction

of technology and the marketing of output. The Law of Universal Suffrage should not have overlooked the natural divisions between indigenous communities. Sadly it has also often whetted the appetites for power among our politicians. The Indian vote has been not the source of freedom but has given rise to new forms of deception and exploitation. Old style politicians woo the peasants in order to use them, not to serve them. Some shameful peasants have betrayed our history and our people and have introduced corrupt political practices into peasant unions. Their duplicity and degrading servile attitudes have tarnished our name and our longstanding traditions. We must acknowledge this with humility, forgive it generously and carefully absorb the experiences. The most important thing is to start out once again on the noble road pointed out to us by our forebears.

We do not believe in the preaching of those parties which call themselves left-wing and yet do not allow the peasantry to determine its own future. If a political party is to be a means to freedom for the peasants it must be established, led and sustained by us peasants. Our political organizations must reflect our values and our own interests.

The economy

Although the peasants produce 78 per cent of the Gross National Product, we receive only 34 per cent of the national income while factory owners and large landowners (who comprise 1.7 per cent) receive 21 per cent of the national income.

Although Bolivia has one of the lowest average per capita incomes in the world, barely reaching 120 dollars per person per year, the majority of peasants hardly get 50 dollars a year. Our food intake is one of the poorest in vitamins in the world. Our mortality rates remain as high as they were 50 years ago. We live

in a subsistence economy. We work only to survive and sometimes do not even achieve that.

However, no one can say that the peasant does not work. Government agricultural policies have been fatal. We have been left to our own destiny. The country spends over 20 million dollars importing agricultural products which we could produce ourselves. They prefer to spend abroad than to pay the peasants. Bank credits, when they are extended to the rural areas, are only given to the new landowners and the cotton, sugar-cane and cattle oligarchs.

Our impoverished economy has deteriorated seriously as a result of the devaluation introduced by the Government last October. Nobody thought of the peasants. Urban workers, teachers, public employees, etc. received a family bonus and the “wage 14”. The peasant – a true social outcast in our society – did not get even the smallest compensation (for the resulting rise in the cost of living¹) or incentive. Those selling agricultural products find retail prices almost stagnant. The small increases do not compensate for the 40 per cent increase in the price of transport. Whereas the prices of goods such as sugar, pasta, rice, tools, chemical fertilizers which we buy have risen by anything between 30 and 80 per cent. We have hardly been able to improve the prices at which we sell our output. On the other hand, there is total lack of control over prices in the rural areas. And because peasants are in the weakest position they always lose. This unjust situation cannot continue much longer.

We do not suggest that this situation, can be overcome by paternalist government intervention or by well meaning people. We believe the only solution is to be found in the proper organization of the peasantry. The relationship between the prices of farm products we sell and of what we need to buy from the cities reflects the balance of power. The peasants are weak because they are not united, organized or mobilized. The present regional

and national organizations do not fully reflect the interest of the peasantry as a whole.

Political parties and the peasantry

In practice the Bolivian peasantry has never really belonged to any political party because no party has represented their true interests or been inspired with their cultural values. Nevertheless, it should be acknowledged that of all the parties the MNR has best represented the interests of the peasants insofar as it introduced the Agrarian Reform Law and Universal Suffrage. Historically, the MNR had the opportunity to become the means for liberating the peasantry. This, however, was frustrated due mainly to the influence in the party of certain right-wing people who lacked any social sensitivity and halted the process of our liberation.

Neither the present MNR, *Barrientismo*, nor the traditional left-wing parties are peasant parties. The peasantry only voted for them because they had no other choice – we had no party of our own. Those parties made capital out of the peasant vote, using it as a means to attain and remain in power. The peasants must have their own party to represent their social, cultural and economic interests if a balance of interests and representation is to be achieved. This is the only way to ensure real, positive political participation and the only way to achieve genuine and thorough development of the rural areas. The belief that economic and political progress is possible without direct participation of the peasantry is a grave mistake. The peasantry has always been a passive force because that was always what was expected of them. The peasantry is what politicians have always wanted it to be: simply a support for their ambitions. The peasantry will be dynamic only when it is allowed to act as an autonomous and original force. Real political participation by the peasantry is impossible because

it is not allowed within the present economic, political and cultural framework of our country.

The Armed Forces of the nation are mainly composed of people from the peasantry and must begin to behave like them in terms of culture and ideas.

Peasant unions

Although peasant unions at grass roots levels and in many of their regional organizations authentically represent the peasants, peasant unionization at departmental and national level has often been used to further interests which are entirely foreign to our class. All the defects of urban party politics have been introduced into the rural areas through pseudo-leaders who have self-appointed themselves as peasant representatives. These leaders have corrupted and continue to corrupt our Aymara and Quechwa people while the government looks on in a benevolent and indifferent manner. They are the people who have introduced sectarianism, political intrigue, nepotism, economic and moral corruption, personal ambition, hatred between brothers, false leadership and the lack of representativity into the countryside. But nothing has done as much harm as paternalism – the naive expectation that solutions come from outside, from above. It is we the peasants ourselves who must develop the country and particularly the rural areas. Politically they have tried to treat us like children and both governments and bad leaders have always tried to offer us as ‘gifts’ or ‘charity’ what in reality should be given us out of justice.

It is a blot on our unblemished Inca history that our alienated peasant leaders should have proclaimed all recent Presidents of our country to be “Peasant Leaders”. It would be best for us peasants if governments and political parties were to leave us to elect our own leaders freely and democratically so that we could

formulate our own socioeconomic policy inspired by our own cultural roots.

Past and even present experience shows that, when the peasantry from the Altiplano is free to elect its *hilacatas*, *hilancos* and other local authorities, it does so in a very democratic spirit-and-with all due respect for the opinions of others. The internal struggles among peasants are always a reflection of the ambitions of outsiders.

Education in rural areas

Two very serious problems can be identified in rural education: the first is the content of the curriculum and the second the chronic lack of resources.

It is no secret that the rural school system did not emerge from our own cultural values. School curricula are developed in the ministries and correspond to ideas and methods imported from abroad. Rural education is a new (and most subtle) form of domination and ossification. Training schools for rural teachers are no more than a system for brain washing future teachers. The subjects taught and those who teach lack roots in our culture: the ideas and values and the language, history and heroes which education transmits are foreign to our reality.

In terms of practical organization, the rural school is a kind of NATIONAL CATASTROPHE. The education budget is inadequate and badly distributed, giving much more to the cities than to rural areas. At present 51 per cent of rural children cannot go to school simply because there are none in their communities. Rural areas lack not only schools; they lack books, blackboards, desks, teaching materials and above all teachers who really care about our oppressed people.

We could continue describing peasant life to show its abject misery and how it is completely abandoned by the authorities.

There has been no revolution in the countryside; it has yet to be achieved. But there must be a revolution, one which holds up once again the banners and ideals of Túpac Katari, Bartolina Sisa, Willka Zárate ... The starting point of the revolution should be our people.

Our famous Altiplano has no infrastructure, no roads, no electricity, no hospitals: there is no progress. Adequate transport is totally lacking, the marketing system is very outdated, technical skills are almost non-existent. There are too many Teacher Training Schools but no Technical Schools. Practically everything remains to be done. We do not ask for it to be done for us, we only ask to be allowed to do it.

We would not like to finish this Document – which will no doubt be the start of a powerful autonomous peasant movement – without asking the press, the radio and all those institutions which sincerely want to see the peasantry advance, to lend encouragement to our self-respecting desire to struggle for the genuine advancement of our people and the whole of Bolivia.

Miners, factory workers, building workers, transport workers, the impoverished middle classes, all are our brothers, victims in different ways of the same exploitation, descendants of the same race and identified with the same ideals of struggle and liberation. Only if we are united can we achieve a great future for our country.

We also ask the Catholic Church (the church of the vast majority of peasants) and the Evangelical Churches to collaborate in the great task of liberating our Aymara and our Qhechwa people. We want our lives to reflect fully our values without looking down on the cultural heritage of other peoples.

La Paz, 30 July 1973

SIGNED

UNION PUMA DE DEFENSA AYAMARA;
(The Puma Aymara Defence Union)

CENTRO DE COORDINACION Y PROMOCION
CAMPESSINA MINK'A;
(The Mink'a Centre for Peasant Coordination and
Promotion)

CENTRO CAMPESINO TUPAC KATARI;
(Túpac Katari Peasant Centre)

ASOCIACION DE ESTUDIANTES CAMPESINOS DE
BOLIVIA;
(The Peasant Students Association of Bolivia)

ASOCIACION NACIONAL DE PROFESORES
CAMPESSINOS.
(National Association of Peasant Teachers).



APENDICE II

CONVENÇÃO Nº. 169 DA ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT) SOBRE OS POVOS INDÍGINAS



CONVENÇÃO Nº. 169 DA ORGANIZAÇÃO
INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT)
SOBRE OS POVOS INDÍGINAS

C169 INDIGENOUS AND TRIBAL PEOPLES CONVENTION, 1989

The General Conference of the International Labour Organisation,

Having been convened at Geneva by the Governing Body of the International Labour Office, and having met in its 76th Session on 7 June 1989, and

Noting the international standards contained in the Indigenous and Tribal Populations Convention and Recommendation, 1957, and

Recalling the terms of the Universal Declaration of Human Rights, the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, the International Covenant on Civil and Political Rights, and the many international instruments on the prevention of discrimination, and

Considering that the developments which have taken place international law since 1957, as well as developments in the

situation of indigenous and tribal peoples in all regions of the world, have made it appropriate to adopt new international standards on the subject with a view to removing the assimilationist orientation of the earlier standards, and

Recognising the aspirations of these peoples to exercise control over their own institutions, ways of life and economic development and to maintain and develop their identities, languages and religions, within the framework of the States in which they live, and

Noting that in many parts of the world these peoples are unable to enjoy their fundamental human rights to the same degree as the rest of the population of the States within which they live, and that their laws, values, customs and perspectives have often been eroded, and

Calling attention to the distinctive contributions of indigenous and tribal peoples to the cultural diversity and social and ecological harmony of humankind and to international co-operation and understanding, and

Noting that the following provisions have been framed with the co-operation of the United Nations, the Food and Agriculture Organisation of the United Nations, the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation and the World Health Organisation, as well as of the Inter-American Indian Institute, at appropriate levels and in their respective fields, and that it is proposed to continue this co-operation in promoting and securing the application of these provisions, and

Having decided upon the adoption of certain proposals with regard to the partial revision of the Indigenous and Tribal

Populations Convention, 1957 (Nº 107), which is the fourth item on the agenda of the session, and

Having determined that these proposals shall take the form of an international Convention revising the Indigenous and Tribal Populations Convention, 1957;

Adopts this twenty-seventh day of June of the year one thousand nine hundred and eighty-nine the following Convention, which may be cited as the Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989;

PART I. GENERAL POLICY

ARTICLE 1

1. This Convention applies to:

(a) Tribal peoples in independent countries whose social, cultural and economic conditions distinguish them from other sections of the national community, and whose status is regulated wholly or partially by their own customs or traditions or by special laws or regulations;

(b) Peoples in independent countries who are regarded as indigenous on account of their descent from the populations which inhabited the country, or a geographical region to which the country belongs, at the time of conquest or colonisation or the establishment of present state boundaries and who, irrespective of their legal status, retain some or all of their own social, economic, cultural and political institutions.

2. Self-identification as indigenous or tribal shall be regarded as a fundamental criterion for determining the groups to which the provisions of this Convention apply.

3. The use of the term *peoples* in this Convention shall not be construed as having any implications as regards the rights which may attach to the term under international law.

ARTICLE 2

1. Governments shall have the responsibility for developing, with the participation of the peoples concerned, co-ordinate and systematic action to protect the rights of these peoples and to guarantee respect for their integrity.

2. Such action shall include measures for:

(a) ensuring that members of these peoples benefit on an equal footing from the rights and opportunities which national laws and regulations grant to other members of the population;

(b) promoting the full realisation of the social, economic and cultural rights of these peoples with respect for their social and cultural identity, their customs and traditions and their institutions;

(c) assisting the members of the peoples concerned to eliminate socio-economic gaps that may exist between indigenous and other members of the national community, in a manner compatible with their aspirations and ways of life.

ARTICLE 3

1. Indigenous and tribal peoples shall enjoy the full measure of human rights and fundamental freedoms without hindrance or discrimination. The provisions of the Convention shall be applied without discrimination to male and female members of these peoples.

2. No form of force or coercion shall be used in violation of the human rights fundamental freedoms of the peoples concerned, including the rights contained in this Convention.

ARTICLE 4

1. Special measures shall be adopted as appropriate for safeguarding the persons, institutions, property, labour, cultures and environment of the peoples concerned.

2. Such special measures shall not be contrary to the freely-expressed wishes of the peoples concerned.

3. Enjoyment of the general rights of citizenship, without discrimination, shall not be prejudiced in any way by such special measures.

ARTICLE 5

In applying the provisions of this Convention:

(a) The social, cultural, religious and spiritual values and practices of these peoples shall be recognised and protected, and due account shall be taken of the nature of the problems which face them both as groups and as individuals;

(b) The integrity of the values, practices and institutions of these peoples shall be respected;

(c) Policies aimed at mitigating the difficulties experienced by these peoples in facing new conditions of life and work shall be adopted, with the participation and cooperation of the peoples affected.

ARTICLE 6

1. In applying the provisions of this Convention, governments shall:

(a) consult the peoples concerned, through appropriate procedures and in particular through their representative institutions, whenever consideration is being given to legislative or administrative measures which may affect them directly;

(b) establish means by which these peoples can freely participate, to at least the same extent as other sectors of the population, at all levels of decision-making in elective institutions and administrative and other bodies responsible for policies and programmes which concern them;

(c) establish means for the full development of these peoples own institutions and initiatives, and in appropriate cases provide the resources necessary for this purpose.

2. The consultations carried out in application of this Convention shall be undertaken, in good faith and in a form appropriate to the circumstances, with the objective of achieving agreement or consent to the proposed measures.

3. Enjoyment of the general rights of citizenship, without discrimination, shall not be prejudiced in any way by such special measures.

ARTICLE 7

1. The peoples concerned shall have the right to decide their own priorities for the process of development as it affects their lives, beliefs, institutions and spiritual wellbeing and the lands

they occupy or otherwise use, and to exercise control, to the extent possible, over their own economic, social and cultural development. In addition, they shall participate in the formulation, implementation and evaluation of plans and programmes for national and regional development which may affect them directly.

2. The improvement of the conditions of live and work and levels of health and education of the peoples concerned, with their participation and co-operation, shall be a matter of priority in plans for the overall economic development of areas they inhabit. Special projects for development of the areas in question shall also be so designed as to promote such improvement.

3. Governments shall ensure that, whenever appropriate, studies are carried out, in cooperation with the peoples concerned, to assess the social, spiritual, cultural and environmental impact on them of planned development activities the results of these studies shall be considered as fundamental criteria for the implementation of these activities.

4. Governments shall take measures, in co-operation with the peoples concerned, to protect and preserve the environment of the territories they inhabit.

ARTICLE 8

1. In applying national laws and regulations to the peoples concerned, due regard shall be had to their customs or customary laws.

2. These peoples shall have the right to retain their own customs and institutions, where these are not incompatible with fundamental rights defined by the national legal system and with

internationally recognised human rights. Procedures shall be established, whenever necessary, to resolve conflicts which may arise in the application of this principle.

3. The application of paragraphs 1 and 2 of this Article shall not prevent members of these peoples from exercising the rights granted to all citizens and from assuming the corresponding duties.

ARTICLE 9

1. To the extent compatible with the national legal system and internationally recognised human rights, the methods customarily practised by the peoples concerned for dealing with offences committed by their members shall be respected.

2. The customs of these peoples in regard to penal matters shall be taken into consideration by the authorities and courts dealing with such cases.

ARTICLE 10

1. In imposing penalties laid down by general law on members of these peoples account shall be taken of their economic, social and cultural characteristics.

2. Preference shall be given to methods of punishment other than confinement in prison.

ARTICLE 11

The exaction from members of the peoples concerned of compulsory personal services in any form, whether paid or unpaid,

shall be prohibited and punishable by law, except in cases prescribed by law for all citizens.

ARTICLE 12

The peoples concerned shall be safeguarded against the abuse of their rights and shall be able to take legal proceedings, either individually or through their representative bodies, for the effective protection of these rights. Measures shall be taken to ensure that members of these peoples can understand and be understood in legal proceedings, where necessary through the provision of interpretation or by other effective means.

PART II. LAND

ARTICLE 13

1. In applying the provisions of this Part of the Convention governments shall respect the special importance for the cultures and spiritual values of the peoples concerned of their relationship with the lands or territories, or both as applicable, which they occupy or otherwise use, and in particular the collective aspects of this relationship.

2. The use of the term lands in Articles 15 and 16 shall include the concept of territories, which covers the total environment of the areas which the peoples concerned occupy or otherwise use.

ARTICLE 14

1. The rights of ownership and possession of the peoples concerned over the lands which they traditionally occupy shall be

recognised. In addition, measures shall be taken in appropriate cases to safeguard the right of the peoples concerned to use lands not exclusively occupied by them, but to which they have traditionally had access for their subsistence and traditional activities. Particular attention shall be paid to the situation of nomadic peoples and shifting cultivators in this respect.

2. Governments shall take steps as necessary to identify the lands which the peoples concerned traditionally occupy, and to guarantee effective protection of their rights of ownership and possession.

3. Adequate procedures shall be established within the national legal system to resolve land claims by the peoples concerned.

ARTICLE 15

1. The rights of the peoples concerned to the natural resources pertaining to their lands shall be specially safeguarded. These rights include the right of these peoples to participate in the use, management and conservation of these resources.

2. In cases in which the State retains the ownership of mineral or sub-surface resources or rights to other resources pertaining to lands, governments shall establish or maintain procedures through which they shall consult these peoples, with a view to ascertaining whether and to what degree their interests would be prejudiced, before undertaking or permitting any programmes for the exploration or exploitation of such resources pertaining to their lands. The peoples concerned shall wherever possible participate in the benefits of such activities, and shall

receive fair compensation for any damages which they may sustain as a result of such activities.

ARTICLE 16

1. Subject to the following paragraphs of this Article, the peoples concerned shall not be removed from the lands which they occupy.

2. Where the relocation of these peoples is considered necessary as an exceptional measure, such relocation shall take place only with their free and informed consent. Where their consent cannot be obtained, such relocation shall take place only following appropriate procedures established by national laws and regulations, including public inquiries where appropriate, which provide the opportunity for effective representation of the peoples concerned.

3. Whenever possible, these peoples shall have the right to return to their traditional lands, as soon as the grounds for relocation cease to exist.

4. When such return is not possible, as determined by agreement or, in the absence of such agreement, through appropriate procedures, these peoples shall be provided in all possible cases with lands of quality and legal status at least equal to that of the lands previously occupied by them, suitable to provide for their present needs and future development. Where the peoples concerned express a preference for compensation in money or in kind, they shall be so compensated under appropriate guarantees.

5. Persons thus relocated shall be fully compensated for any resulting loss or injury.

ARTICLE 17

1. Procedures established by the peoples concerned for the transmission of land rights among members of these peoples shall be respected.

2. The peoples concerned shall be consulted whenever consideration is being given to their capacity to alienate their lands or otherwise transmit their rights outside their own community.

3. Persons not belonging to these peoples shall be prevented from taking advantage of their customs or of lack of understanding of the laws on the part of their members to secure the ownership, possession or use of land belonging to them.

ARTICLE 18

Adequate penalties shall be established by law for unauthorised intrusion upon, or use of, the lands of the peoples concerned, and governments shall take measures to prevent such offences.

ARTICLE 19

National agrarian programmes shall secure to the peoples concerned treatment equivalent to that accorded to other sectors of the population with regard to:

(a) the provision of more land for these peoples when they have not the area necessary for providing the essentials of a normal existence, or for any possible increase in their numbers;

(b) the provision of the means required to promote the development of the lands which these peoples already possess.

PART III. RECRUITMENT AND CONDITIONS OF EMPLOYMENT

ARTICLE 20

1. Governments shall, within the framework of national laws and regulations, and in cooperation with the peoples concerned, adopt special measures to ensure the effective protection with regard to recruitment and conditions of employment of workers belonging to these peoples, to the extent that they are not effectively protected by laws applicable to workers in general.

2. Governments shall do everything possible to prevent any discrimination between workers belonging to the peoples concerned and other workers, in particular as regards:

- (a) admission to employment, including skilled employment, as well as measures for promotion and advancement;
- (b) equal remuneration for work of equal value;
- (c) medical and social assistance, occupational safety and health, all social security benefits and any other occupationally related benefits, and housing;
- (d) the right of association and freedom for all lawful trade union activities, and the right to conclude collective agreements with employers or employers' organisations.

3. The measures taken shall include measures to ensure:

- (a) that workers belonging to the peoples concerned, including seasonal, casual and migrant workers in agricultural and other employment, as well as those employed by labour contractors, enjoy the protection afforded by national law and practice to other such workers in the same sectors, and that they are fully informed

of their rights under labour legislation and of the means of redress available to them;

(b) that workers belonging to these peoples are not subjected to working conditions hazardous to their health, in particular through exposure to pesticides or other toxic substances;

(c) that workers belonging to these peoples are not subjected to coercive recruitment systems, including bonded labour and other forms of debt servitude;

(d) that workers belonging to these peoples enjoy equal opportunities and equal treatment in employment for men and women, and protection from sexual harassment.

4. Particular attention shall be paid to the establishment of adequate labour inspection services in areas where workers belonging to the peoples concerned undertake wage employment, in order to ensure compliance with the provisions of this Part of this Convention.

PART IV. VOCATIONAL TRAINING, HANDICRAFTS AND RURAL INDUSTRIES

ARTICLE 21

Members of the peoples concerned shall enjoy opportunities at least equal to those of other citizens in respect of vocational training measures.

ARTICLE 22

1. Measures shall be taken to promote the voluntary participation of members of the peoples concerned in vocational training programmes of general application.

2. Whenever existing programmes of vocational training of general application do not meet the special needs of the peoples concerned, governments shall, with the participation of these peoples, ensure the provision of special training programmes and facilities.

3. Any special training programmes shall be based on the economic environment, social and cultural conditions and practical needs of the peoples concerned. Any studies made in this connection shall be carried out in co-operation with these peoples, who shall be consulted on the organisation and operation of such programmes. Where feasible, these peoples shall progressively assume responsibility for the organisation and operation of such special training programmes, if they so decide.

ARTICLE 23

1. Handicrafts, rural and community-based industries, and subsistence economy and traditional activities of the peoples concerned, such as hunting, fishing, trapping and gathering, shall be recognised as important facts in the maintenance of their cultures and in their economic self-reliance and development. Governments shall, with the participation of these people and whenever appropriate, ensure that these activities are strengthened and promoted.

2. Upon the request of the peoples concerned, appropriate technical and financial assistance shall be provided wherever possible, taking into account the traditional technologies and cultural characteristics of these peoples, as well as the importance of sustainable and equitable development.

PART V. SOCIAL SECURITY AND HEALTH

ARTICLE 24

Social security schemes shall be extended progressively to cover the peoples concerned, and applied without discrimination against them.

1. Governments shall ensure that adequate health services are made available to the peoples concerned, or shall provide them with resources to allow them to design and deliver such services under their own responsibility and control, so that they may enjoy the highest attainable standard of physical and mental health.

2. Health services shall, to the extent possible, be community-based. These services shall be planned and administered in co-operation with the peoples concerned and take into account their economic, geographic, social and cultural conditions as well as their traditional preventive care, healing practices and medicines.

3. The health care system shall give preference to the training and employment of local community health workers, and focus on primary health care while maintaining strong links with other levels of health care services.

4. The provision of such health services shall be co-ordinated with other social, economic and cultural measures in the country.

PART VI. EDUCATION AND MEANS OF COMMUNICATION

ARTICLE 26

Measures shall be taken to ensure that members of the peoples concerned have the opportunity to acquire education at all levels on at least an equal footing with the rest of the national community.

ARTICLE 27

1. Education programmes and services for the peoples concerned shall be developed and implemented in co-operation with them to address their special needs, and shall incorporate their histories, their knowledge and technologies, their value systems and their further social, economic and cultural aspirations.

2. The competent authority shall ensure the training of members of these peoples and their involvement in the formulation and implementation of education programmes, with a view to the progressive transfer of responsibility for the conduct of these programmes to these peoples as appropriate.

3. In addition, governments shall recognise the right of these peoples to establish their own educational institutions and facilities, provided that such institutions meet minimum standards established by the competent authority in consultation with these peoples. Appropriate resources shall be provided for this purpose.

ARTICLE 28

1. Children belonging to the peoples concerned shall, wherever practicable, be taught to read and write in their own indigenous language or in the language most commonly used by the group to which they belong. When this is not practicable, the competent authorities shall undertake consultations with these

peoples with a view to the adoption of measures to achieve this objective.

2. Adequate measures shall be taken to ensure that these peoples have the opportunity to attain fluency in the national language or in one of the official languages of the country.

3. Measures shall be taken to preserve and promote the development and practice of the indigenous languages of the peoples concerned.

ARTICLE 29

The imparting of general knowledge and skills that will help children belonging to the peoples concerned to participate fully and on an equal footing in their own community and in the national community shall be an aim of education for these peoples.

ARTICLE 30

1. Governments shall adopt measures appropriate to the traditions and cultures of the peoples concerned, to make known to them their rights and duties, especially in regard to labour, economic opportunities, education and health matters, social welfare and their rights deriving from this Convention.

2. If necessary, this shall be done by means of written translations and through the use of mass communications in the languages of these peoples.

ARTICLE 31

Educational measures shall be taken among all sections of the national community, and particularly among those that are in most direct contact with the peoples concerned, with the object of eliminating prejudices that they may harbour in respect of these peoples. To this end, efforts shall be made to ensure that history textbooks and other educational materials provide a fair, accurate and informative portrayal of the societies and cultures of these peoples.

PART VII. CONTACTS AND CO-OPERATION ACROSS BORDERS

ARTICLE 32

Governments shall take appropriate measures, including by means of international agreements, to facilitate contacts and co-operation between indigenous and tribal peoples across borders, including activities in the economic, social, cultural, spiritual and environmental fields.

PART VIII. ADMINISTRATION

ARTICLE 33

1. The governmental authority responsible for the matters covered in this Convention shall ensure that agencies or other appropriate mechanisms exist to administer the programmes affecting the peoples concerned, and shall ensure that they have the means necessary for the proper fulfilment of the functions assigned to them.

2. These programmes shall include:

(a) The planning, co-ordination, execution and evaluation, in co-operation with the peoples concerned, of the measures provided for in this Convention;

(b) The proposing of legislative and other measures to the competent authorities and supervision of the application of the measures taken, in co-operation with the peoples concerned.

PART IX. GENERAL PROVISIONS

ARTICLE 34

The nature and scope of the measures to be taken to give effect to this Convention shall be determined in a flexible manner, having regard to the conditions characteristic of each country.

ARTICLE 35

The application of the provisions of this Convention shall not adversely affect rights and benefits of the peoples concerned pursuant to other Conventions and Recommendations, international instruments, treaties, or national laws, awards, custom or agreements.

PART X. FINAL PROVISIONS

ARTICLE 36

This Convention revises the Indigenous and Tribal Populations Convention, 1957.

ARTICLE 37

The formal ratifications of this Convention Shall be communicated to the Director-General of the International Labour Office for registration.

ARTICLE 38

1. This Convention shall be binding only upon those Members of the International Labour Organisation whose ratifications have been registered with the Director-General.

2. It shall come into force twelve months after the date on which the ratifications of two Members have been registered with the Director-General.

3. Thereafter, this Convention shall come into force for any Member twelve months after the date on which its ratification has been registered.

ARTICLE 39

1. A Member which has ratified this Convention may denounce it after the expiration of ten years from the date on which the Convention first comes into force, by an act communicated to the Director-General of the International Labour Office for registration. Such denunciation shall not take effect until one year after the date on which it is registered.

2. Each Member which has ratified this Convention and which does not, within the year following the expiration of the period of ten years mentioned in the preceding paragraph, exercise the right of denunciation provided for in this Article, will be bound for another period of ten years and, thereafter, may denounce this Convention at the expiration of each period of ten years under the terms provided for in this Article.

ARTICLE 40

1. The Director-General of the International Labour Office shall notify all Members of the International Labour Organisation of the registration of all ratifications and denunciations communicated to him by the Members of the Organisation.

2. When notifying the Members of the Organisation of the registration of the second ratification communicated to him, the Director-General shall draw the attention of the Members of the Organisation to the date upon which the Convention will come into force.

ARTICLE 41

The Director-General of the International Labour Office shall communicate to the Secretary-General of the United Nations for registration in accordance with Article 102 of the Charter of the United Nations full particulars of all ratifications and acts of denunciation registered by him in accordance with the provisions of the preceding Articles.

ARTICLE 42

At such times as it may consider necessary the Governing Body of the International Labour Office shall present to the General Conference a report on the working of this Convention and shall examine the desirability of placing on the agenda of the Conference the question of its revision in whole or in part.

ARTICLE 43

1. Should the Conference adopt a new Convention revising this Convention in whole or in part, then, unless the new Convention otherwise provides:

(a) the ratification by a Member of the new revising Convention shall ipso jure involve the immediate denunciation of this Convention, notwithstanding the provisions of Article 39 above, if and when the new revising Convention shall have come into force;

(b) as from the date when the new revising Convention comes into force this Convention shall cease to be open to ratification by the Members.

2. This Convention shall in any case remain in force in its actual form and content for those Members which have ratified it but have not ratified the revising Convention.

ARTICLE 44

The English and French versions of the text of this Convention are equally authoritative.

CROSS REFERENCES

Conventions:

C107 Indigenous and Tribal Populations Convention, 1957.

Recommendations:

R104 Indigenous and Tribal Populations Recommendation,
1957

Revised:

C107 This Convention revises the Indigenous and Tribal Populations Convention, 1957



APENDICE III

TESE POLÍTICA DA CSUTCB 1983



TESE POLÍTICA DA CSUTCB 1983

CSUTCB TESIS POLITICA 1983

PRESENTACIÓN

A todos los compañeros campesinos de los nueve departamentos,

A todos los hermanos de las naciones y culturas originarias de nuestro país,

A todos los compañeros trabajadores:

Los miembros del Comité Ejecutivo de la CSUTCB tenemos la enorme satisfacción y el legítimo orgullo de publicar el pensamiento sindical y político de los campesinos aprobado en el II CONGRESO NACIONAL, realizado en La Paz, en junio de 1983. Alrededor de 4.000 delegados, hombres y mujeres de todas las federaciones departamentales, especiales, centrales provinciales y representantes de base, hemos discutido este documento durante una semana, a través de comisiones y en reuniones plenarias.

Este documento, es pues, el resultado de la preocupación, trabajo y discusión de los trabajadores campesinos. No es resultado de la imposición de ningún doctor ni ministerios como ocurría en

los años de la manipulación movimientista y del Pacto Militar Campesino. Tampoco es una copia ni calco de doctrina alguna.

Com este esfuerzo pretendemos crear las bases de nuestro pensamiento. A lo largo de casi cinco siglos, nuestros enemigos de la época colonial y los de la época republicana han tratado que pensemos lo que ellos querían que pensemos, que hablemos sólo lo que a ellos les interesaba, que vivamos imitándoles y, en fin, que aceptemos la situación de opresión, explotación, racismo, desprecio de nuestras culturas, abusos y suplantación.

Esta tesis es la respuesta a esa historia de sometimiento. Es la respuesta por el rechazo a cualquier forma de sojuzgación y la búsqueda por construir una nueva sociedad sin hambre, libre y justa, donde vivamos como seres humanos. Por una parte, las ideas fundamentales de nuestra tesis están enraizadas en la lucha centenaria de nuestros pueblos. Por ejemplo, recordemos las grandes movilizaciones aymara, qhishwa, guaraní, etc. de hace más de doscientos años encabezados por Julián Apasa (Tupak Katari) y su esposa Bartolina Sisa, Gregoria Apasa, hermana de Julián, por José Gabriel Condorcanqui (Tupak Amaru) y su esposa Micaela Bastidas, por los caciques Tomás Katari y Tomás Achu, junto a los hermanos Tomás, Nicolás y Dámaso Katari, por Apiawayki Tumpa, por Pedro Ignacio Muyba, por Pablo Willka Zárate, por Desiderio y Pedro Delgadillo y por tantos otros líderes de la permanente lucha de nuestros pueblos.

Estas actitudes, organización y pensamiento constituyen una de las fuentes más ricas para recuperar nuestra propia historia y dejar a un lado toda la mentira de la historia oficial que se enseña a nuestros hijos en las escuelas. Nosotros mismos hemos aprendido esas mentiras y muchas veces nos comportamos desconociendo nuestra trayectoria histórica.

Estamos conscientes de que un pueblo que se olvida de su historia jamás será libre. La historia es, pues, el comienzo de lo que somos hoy.

La otra fuente es la construcción del nuevo sindicalismo. Esta historia es más cercana. Empieza más o menos en la época que hemos empezado a rechazar la implantación del impuesto único campesino por parte del Pacto militar campesino. Se desarrolla a lo largo de casi veinte años de resistencia a las dictaduras militares y llega hasta la época reciente de las luchas por la reconquista de nuestras libertades sindicales y políticas.

El primer documento que resume las ideas centrales de nuestro pensamiento apareció escrito en la Tesis política del VII Congreso Nacional de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia, Tupaj Katari. Se llamaba «Tupak Katari» para diferenciarse de la confederación oficialista. Este Congreso se realizó en la ciudad de La Paz, el mes de marzo de 1978.

Posteriormente, el I Congreso de Unidad Campesina, convocado por la Central Obrera Boliviana, lo aprobó y ratificó en toda su extensión el mes de junio de 1979, también en La Paz. Finalmente, este mismo documento fue el planteamiento central que fue discutido en el II Congreso Nacional realizado el mes de junio de 1983. Corregida, ampliada y complementada, tenemos, pues, nuestra Tesis sindical y política como el resultado de tantos años de lucha, sacrificio y dedicación.

Los actuales dirigentes estamos convencidos que no acepta ni aceptaremos cualquier reduccionismo clasista convirtiéndonos sólo en “campesinos”. Tampoco aceptamos ni aceptaremos cualquier reduccionismo etnicista que convierta nuestra lucha a un enfrentamiento de “indios” contra “blancos”». Somos herederos de grandes civilizaciones. También somos herederos de una permanente lucha contra

cualquier forma de explotación y opresión. Queremos ser libres en una sociedad sin explotación ni opresión organizada en un Estado plurinacional que desarrolla nuestras culturas y auténticas formas de gobierno propio.

EL COMITE EJECUTIVO DE LA CSUTCB

Ch'upiyap marka (La Paz), octubre de 1983.

¿QUIENES SOMOS?

Los campesinos aymaras, quechwas, cambas, chapacos, chiquitanos, canichanas, itenamas, cayubabas, ayoreodes, tupiwaranies y otros, somos los legítimos dueños de esta tierra. Somos la semilla de donde ha nacido Bolivia, pero aún hasta hoy, nos tratan como a desterrados en nuestra propia tierra.

Los campesinos de Bolivia somos los herederos legítimos de las grandes sociedades prehispánicas, tanto de los que construyeron la civilización andina, como las civilizaciones de los llanos tropicales. Nuestra historia no es solamente cosa del pasado; también es el presente y el futuro, que se resume en una lucha permanente por reafirmar nuestra propia identidad histórica, por el desarrollo de nuestra cultura y para, con personalidad propia, ser sujetos y no objetos de la historia.

Los diversos pueblos que habitamos esta tierra, a pesar de tener diferentes lenguas, sistemas de organización, concepciones del mundo y tradiciones históricas, estamos hermanados en una lucha conjunta y permanente. En primer lugar, hemos sufrido por igual los efectos de la dominación colonial impuesta por los españoles y por las clases dominantes republicanas, que nos han sometido siempre a una situación de discriminación y nos han convertido en ciudadanos de segunda clase. Esto se aplica también

para muchos trabajadores del campo y las ciudades que han perdido, a través del mestizaje, la castellanización y la aculturación, sus raíces culturales propias, pero que también son víctimas de la mentalidad colonial dominante. Porque todos somos oprimidos, tenemos una causa común de liberación.

En segundo lugar, estamos unidos porque compartimos las mismas condiciones de vida y de trabajo. Sin embargo, hay quienes nos definen como “pequeño-burgueses” porque somos dueños de nuestras parcelas o chacos, y por lo tanto establecen diferencias de clase entre nosotros: nos dividen entre propietarios y desposeídos, entre campesinos y jornaleros. También hay quienes nos definen como una clase en proceso de desaparición, llamada a engrosar las filas del proletariado. No estamos de acuerdo con estas opiniones porque, si analizamos la estructura social y económica de nuestro país, veremos que el modo de producción dominante es el modo de producción capitalista dependiente con características coloniales, dentro del cual los campesinos somos un elemento imprescindible. Ya sea como productores de alimentos y materias primas baratos, o bien como proveedores de mano de obra, con nuestro sudor hemos alimentado el crecimiento de las minas y ciudades y el enriquecimiento de una minoría de explotadores.

En consecuencia, los campesinos no nos considerarnos una clase marginal ni decadente, llamada a desaparecer. Seguimos siendo la mayoría de la población del país. Ni mucho menos somos pequeños burgueses por poseer parcelas de tierra. Pues la tierra es para nosotros principalmente una condición de producción y una herencia de nuestros antepasados, antes que un medio de producción. Por ello, tampoco creemos que las diferencias socio-económicas entre nosotros sean barreras para nuestra unidad, pues constituyen contradicciones secundarias comparadas con la gran contradicción que nos enfrenta al sistema capitalista colonial que

se nutre con nuestro trabajo y con nuestras riquezas. Ya sea como peones de las empresas agro-industriales o como pequeños productores en la agricultura, ganadería, pesca o silvicultura, compartimos los mismos sufrimientos y discriminaciones. Porque todos somos trabajadores del campo, tenemos una causa común de liberación.

NUESTRA HISTORIA

Antes de la llegada de los españoles éramos pueblos comunitarios. En nuestra tierra no se conocía el hambre, el robo, la mentira. En la zona andina nuestros ayllus, markas, suyus, eran la base de sustento de una gran civilización, en la cual se respetaba la autonomía y, la diversidad de nuestras formas de organización y de trabajo. En los llanos orientales, diversos pueblos independientes ocupaban vastos territorios y convivían con respeto y con libertad, desarrollando la orfebrería, la música y métodos de caza, pesca y recolección muy elaborados y respetuosos del medio ambiente.

Todo este desarrollo autónomo fue violentamente interrumpido con la invasión española de 1492. A partir de entonces hemos sido degradados a la condición de colonizados, bajo el nombre genérico de indios. Con ello, hemos sido despojados de la soberanía sobre nuestros territorios, e incluso se nos ha negado nuestra dignidad como seres humanos. La expansión del capitalismo mercantilista de los españoles a través del robo, las encomiendas, las mercedes, el tributo, las reducciones, las misiones, la servidumbre, la mit'a y otras formas de explotación y deculturación, han fracturado nuestra sociedad, imponiéndonos sistemas ajenos a nuestra realidad, como ser la propiedad privada y la explotación de la mayoría por una minoría. La dominación colonial inauguró una larga etapa de exclusión sistemática de

nuestros pueblos de la estructura de poder político y económico, y anuló toda forma de autodeterminación, condenándonos a sumergir en la clandestinidad cultural nuestras prácticas sociales y nuestras formas de vida.

Esta situación, sin embargo, no fue vivida pasivamente por nuestros pueblos. Nuestra historia es la historia de una lucha permanente y tenaz contra nuestros dominadores. Siempre, desde el momento que pisaron nuestras tierras los conquistadores, los aymaras, qhechwas, tupiguaraníes, ayoreodes y todos los pueblos nacidos en estas tierras nos hemos levantado contra la injusticia y por nuestra liberación.

Los grandes movimientos libertarios de 1780-81 sacudieron los cimientos del dominio colonial y demostraron que el poder colonial no era invencible. Por eso consideramos que los verdaderos libertadores del dominio colonial fueron Tomás, Dámaso y Nicolás Katari en la zona potosina, Tupak Amaru y Micaela Bastidas en la zona cusqueña, Andrés Tupak Amaru y Gregoria Apasa en los valles del norte de La Paz y Tupak Katari y Bartolina Sisa en el Altiplano. La semilla de liberación de las luchas kataristas descendió de la cordillera de Apolobamba y se extendió también hacia los llanos orientales. En 1804, un indio de los llanos llamado Pedro Ignacio Muiba, acompañado del cacique de Loreto Estanislao Tilila y el de San Pedro, Manuel Marazá, desconocieron a la autoridad del gobernador español, declarando la libertad de aquellos que se encontraban como esclavos de aventureros carayanas que habían hollado nuestra tierra y quitado la libertad a sus verdaderos dueños naturales.

El surgimiento de la república no tuvo ningún beneficio para nosotros. Los Olañetas, Murillos, Cáceres y otros héroes del criollaje se pasaron del bando español al bando criollo, escamoteando así nuestra lucha anticolonial, para convertirse en herederos de los privilegios de los españoles. Por eso desde la

fundación de la república los criollos fueron incapaces de sustituir efectivamente al poder colonial y sólo construyeron una caricatura de república, manteniendo las estructuras coloniales y las mismas relaciones de explotación y de opresión. Nuestro tributo continuó sustentando económicamente a la nueva república. El latifundismo criollo continuó expropiándonos nuestras tierras y sometiéndonos al pongueaje. En los llanos orientales, se intensificó el exterminio de los pueblos nativos con la explotación de la quina y el caucho, que devastó a las ricas tierras de Moxos de sus recursos naturales y humanos, e incluso culminó con la desmembración territorial del país.

La discriminación y la opresión racial se fortalecieron a través del voto calificado y de múltiples prohibiciones. Los campesinos no podíamos circular libremente por las calles y plazas de las ciudades. No podíamos elegir ni ser elegidos. En los llanos no teníamos ni siquiera el derecho a la vida propia porque vivíamos bajo condiciones de esclavitud. La oligarquía intentó suprimirnos por todos los medios a su alcance, desde la masacre, hasta la negación sistemática de nuestra identidad y de nuestros valores culturales.

Pero nuestra historia no es sólo de humillación, sino también de lucha para cambiar esta injusta sociedad criolla heredada de la colonia. Testimonio de ello son las grandes movilizaciones encabezadas por Zárate Willka, Apiyawaiki Tumpa, Santos Marka T'ula, los comunarios de Jesús de Machaka, Caquiaviri, Chayanta y muchos otros levantamientos que fueron brutalmente reprimidos por la oligarquía. Después de ser ciudadanos de segunda clase, nos quisieron convertir en ciudadanos a la fuerza para que ofrendemos nuestras vidas en la primera línea de las trincheras del Chaco.

Nos utilizaron como carne de cañón para defender la república de la oligarquía pro-imperialista. Se ensañaron contra

nuestros hermanos guaraníes, para quienes las fronteras artificiales no tenían ningún significado.

Sin embargo, la sangre derramada en el Chaco no fue en vano, porque alimentó el despertar de una nueva conciencia en el campesinado. Nuestros hermanos de los valles de Cochabamba organizaron en 1936 los primeros sindicatos agrarios contra el latifundismo usurpador. En el Altiplano, la lucha por el derecho a la educación y por la supresión del pongueaje llevó a la organización de masivos congresos indígenas en 1942, 1943 y 1945. Sobre nuestras antiguas tradiciones de lucha se injertaron nuevos métodos organizativos, como la huelga de brazos caídos en los latifundios. Después de la caída de Villarroel, la oligarquía reaccionó contra todos estos avances, desconociendo al sindicalismo agrario y reprimiéndonos violentamente. Nuevamente, en 1947, no nos quedó otro recurso que rebelarnos. Por esa época, nuestras luchas ya no estaban aisladas, ya que nuestros hermanos mineros se organizaban y combatían también contra la rosca explotadora.

Todas estas movilizaciones culminaron con la insurrección de 1952, y con la dictación de algunas medidas progresistas como la reforma agraria, la nacionalización de las minas y el voto universal. Pero estas conquistas fueron escamoteadas y traicionadas por la clase dominante que se apoderó de esa revolución.

La reforma agraria de 1953, que ha sido utilizada como bandera política por los partidos que se creen salvadores del país, fue desvirtuada por el esquema individualista de parcelación de tierras y el fomento al minifundio improductivo. Con la llamada reforma agraria, culminó un largo proceso de fragmentación de nuestras formas organizativas comunitarias. Por otro lado, vemos el fortalecimiento de nuevos grandes propietarios de tipo agro-industrial y ganadero en el oriente boliviano, que explotan inmisericordemente a una masa de trabajadores zafreiros, cosechadores de algodón, peones agrícolas, etc., y que son

favorecidos con toda clase de ventajas desde el Estado. A muchas zonas siquiera ha llegado la reforma agraria. Los latifundistas han seguido explotando a peones sirionós, ayoreode, chiquitanos, guaraníes, etc., bajo sistemas y métodos coloniales.

El voto universal, si bien nos permitió una mayor participación política, se desvirtuó porque nos quisieron manejar como a una sumisa masa electoral. El sindicalismo campesino se convirtió en instrumento de manipulación por parte de las distintas fracciones políticas en el poder. De pongos de producción, nos quisieron convertir en pongos políticos.

A este sindicalismo oficialista y manipulador se le reforzó desde la época de Barrientos con el Pacto Militar Campesino, llegando a extremos o en la suplantación de nuestras organizaciones sindicales a través de dirigentes maleados y a sueldo, que no tenían ningún escrúpulo en utilizar nuestro nombre para proclamar líderes máximos del campesinado a los asesinos del pueblo.

Para los verdaderos campesinos el Pacto Militar Campesino ha significado exclusivamente sufrimientos y masacres como las de Tolata, Epizana y Melga, y políticas anticampesinas como el Impuesto único Agropecuario, sucesivas devaluaciones, golpes militares, persecución, encarcelamiento, confinamiento y muerte de nuestros dirigentes.

Contra esta manipulación sindical y contra esta política anticampesina hemos luchado desde los años sesenta en busca de un nuevo sindicalismo, asentado en nuestras auténticas organizaciones de base. Los inicios de este nuevo despertar campesino se remontan a la lucha contra el Impuesto único Agropecuario, con el surgimiento del Bloque Independiente Campesino y con la organización independiente de los colonizadores, que se afilian a la Central Obrera Boliviana. También, durante los gobiernos de Ovando y Torres surgen nuevas corrientes desde dentro y fuera de la CNTCB, que logran arrebatar

momentáneamente la máxima dirección de este organismo sindical a las manipulaciones del Pacto Militar-Campesino en el VI Congreso Nacional realizado en Potosí el 2 de agosto de 1971. En este congreso, nuestros dirigentes retoman el camino iniciado por Tupak Katari, Zárate Willka, Santos Marka T'ula y otros. Con el golpe de Bánzer nuevamente se corta el desarrollo autónomo del movimiento sindical agrario, descabezándose nuestras organizaciones. Los dirigentes legítimos son suplantados por coordinadores a sueldo y por enemigos del campesinado, como Oscar Céspedes, Clemente Alarcón, Pascual Gamón, Pedro Surco, Dionisio Osco, Leoncio Torrico, Vidal Jiménez, Willy Román, Miguel Trigo, Simón Peñaranda y otros traficantes. En el septenio banzerista la política anticampesina fue aplicada cada vez con mayor fuerza.

Durante esos años, sin embargo, nuestra resistencia clandestina prosigue para enfrentar medidas antipopulares de la dictadura, como la devaluación de 1972 y el alza de precios de enero de 1974. En rechazo a estas medidas, 20.000 hermanos quechwas de Cochabamba alzaron su voz de protesta, utilizando un nuevo método de lucha: el bloqueo de caminos. Pero son violentamente reprimidos por el ejército en la masacre de Tolata, Epizana y Melga. Esta masacre desenmascaró los verdaderos fines del Pacto Militar-Campesino. La sangre de nuestros compañeros caídos en Tolata ha manchado definitivamente a nuestros enemigos. y al mismo tiempo ha fertilizado el camino de nuestra liberación. Así es cómo en plena etapa represiva, los campesinos logramos poner en pie nuestra organización, desconociendo a los coordinadores y, caciques mantenidos a sueldo por el régimen fascista, cuando el 15 de noviembre de 1977, en una concentración masiva realizada en Ayo-Ayo, nuestros dirigentes elegidos en Potosí en 1971 reasumieron la conducción de nuestro máximo organismo sindical. Desde entonces. todos los intentos por resucitar el Pacto

Militar Campesino han fracasado estrepitosamente frente a este nuevo sindicalismo combativo y unitario.

Los campesinos tuvimos una activa participación en la recuperación de las libertades democráticas, participando en la huelga nacional de hambre de diciembre de 1977, al lado de las mujeres mineras y de todo el pueblo boliviano. Todo el proceso de reorganización desde la base, que emprendimos para derrocar al oficialismo, recibió un nuevo impulso, en marzo de 1978 con la realización del VII Congreso de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos-Tupak Katari, que contó con la presencia de dirigentes de la FSTMB y COB.

Durante toda esta trayectoria de lucha vimos que nuestro movimiento sindical formaba parte de una lucha más amplia de todos los oprimidos de Bolivia. Constatamos que con los hermanos mineros fabriles, constructores, no solamente nos unen relaciones de solidaridad de clase, sino también raíces históricas y culturales comunes, y la lucha contra los mismos enemigos. Por ello, emprendimos la tarea de afianzar nuestras relaciones con la organización matriz de los trabajadores de Bolivia. Este proceso culminó con el Primer Congreso de Unidad Campesina realizado el 26 de junio de 1979.

En este magno evento, se constituyó la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia, afiliada a la Central Obrera Boliviana. En la CSUTCB se emprende un trabajo unitario, respetando la diversidad de tradiciones de lucha y formas organizativas, y representando así a todos los oprimidos del campo. Este proceso se continúa fortaleciendo, mediante la incorporación de trabajadores zafreros, sirigueros, recolectores de castaña y cosechadores de algodón a nuestra organización matriz. Asimismo, se han iniciado vínculos con las organizaciones de los pueblos nativos del Oriente, nor-Oriente y sur del país.

La representatividad nacional de la CSUTCB quedó plenamente reafirmada con las grandes movilizaciones de

resistencia contra el golpe de Natusch Busch y contra la devaluación monetaria del gobierno de Lidia Gueiler, en noviembre-diciembre de 1979. Desde todos los confines del país se generalizaron los bloqueos de caminos, que consiguieron paralizar por completo los transportes y el abastecimiento de alimento a lo largo y ancho del país. Los bloqueos de 1979 nos mostraron un, vez más que en Bolivia siguen subsistiendo prejuicios racistas contra el campesinado que lucha por sus legítimas reivindicaciones. La fuerza de estos prejuicios es tal que hasta en la propia dirección de la COB no se llegaron a comprender cabalmente las causas de nuestra lucha. Pero esta experiencia, juntamente con todo el proceso de reorganización sindical que realizamos durante la apertura democrática de 1978-80, nos demostraron que nuestra lucha al lado de los trabajadores del país es al mismo tiempo unitaria, pero manteniendo nuestra personalidad propia y nuestras específicas reivindicaciones.

Todos estos avances en nuestra lucha nos pusieron en la mira de la reacción narco-fascista que tomó por asalto al país el 17 de julio de 1980. En esa ocasión, la CSUTCB estuvo presente en su puesto junto a la COB y al Comité Nacional de Defensa de la Democracia (CONADE).

Nuestro Comité Ejecutivo instruyó el bloque o de caminos, y los dirigentes se desplazaron a las provincias para continuar organizando la resistencia desde la clandestinidad. Pero la ofensiva fascista superó en brutalidad a todas las precedentes. Se invadieron y bombardearon centros mineros y poblaciones campesinas, pese a la combativa resistencia que desarrollamos juntos mineros y campesinos. Se asesinó, encarceló y deportó a los principales dirigentes de la COB, obstaculizando de este toda posibilidad de continuar eficazmente con la consigna de huelga general indefinida y bloqueo de caminos. La UDP y los partidos que se llaman “vanguardia” del pueblo boliviano, no pudieron asumir ningún

rol de conducción de la resistencia, y ésta fue finalmente desarticulada. En estas condiciones difíciles, el Secretario Ejecutivo de la CSUTCB asumió la dirección de la COB clandestina. El destacado papel el movimiento campesino en la resistencia y el rol dirigente del compañero Jenaro Flores en las tareas de reorganización emprendidas por la COB, fueron la causa de que las bandas paramilitares del narcofascismo atentaran contra su vida.

Entre los dirigentes sindicales y políticos caídos en la resistencia figuran también valiosos dirigentes campesinos, como Florencio Gabriel en el Norte de Potosí, Macedonio Layme en Achacachi y muchos otros compañeros. Pero en la medida en que la CSUTCB está enraizada en cada comunidad, en cada sindicato agrario, en todas las áreas rurales, esta política de descabezamiento, intimidación y terror no logró sus objetivos. Es así que con nuestra lucha contribuimos decisivamente a la reconquista de la democracia. Aún antes de la amnistía decretada por el gobierno militar en 1982, nuestra organización recuperó plena vigencia a partir del retorno del compañero Jenaro Flores del exilio, quien declaró públicamente:

“He retornado para continuar la lucha de nuestro pueblo y para seguir los pasos de Tupak Katari”.

Así logramos arrancar a las dictaduras militares la vigencia de nuestros derechos organizativos y políticos, lo cual se vio plenamente confirmado con el V Ampliado Nacional de nuestra organización, realizado en La Paz entre el 5 y el 8 de julio de 1982.

La reconquista del proceso democrático há sido, pues, fruto de nuestra lucha conjunta con todos los trabajadores de Bolivia. A partir del 10 de octubre de 1982 hemos logrado la vigencia de nuestras libertades sindicales y políticas. Sin embargo, esta democracia llamada representativa no ha conseguido hasta ahora representar los intereses de las mayorías nacionales. Los partidos

que conforman la UDP han hecho ya reiterados intentos de montar un sindicalismo paralelo y oficialista, practicando el pongueaje político y el viejo sistema clientelista del MNR. Estas acciones tienen como finalidad la división del movimiento campesino y el debilitamiento de nuestra independencia sindical y política, para convertirnos en un instrumento sumiso y dócil a su proyecto de gobierno. Además, las promesas demagógicas del gobierno en sentido de mejorar nuestras condiciones de vida y de atender nuestras reivindicaciones han sido permanentemente incumplidas, por lo que nos hemos visto obligados a recurrir nuevamente al bloqueo de caminos en el mes de abril de 1983.

Por todas estas razones, nuestra lucha continuará hasta lograr nuestra liberación definitiva, defendiendo nuestros principios de independencia sindical y política y fortaleciendo nuestra unidad en torno a la CSUTCB y a la COB.

A PARTIR DE NUESTRAS RAICES CONSTRUYAMOS EL FUTURO

Estos cinco siglos de lucha contra las diferentes formas de opresión y, explotación nos han dado valiosas experiencias y enseñanzas para el futuro.

En primer lugar, vemos que nuestros opresores han intentado por diversos medios un despojo sistemático de nuestra identidad histórica. Trataron de hacernos olvidar de nuestros verdaderos orígenes y reducirnos solamente a “campesinos”, sin personalidad, sin historia y sin identidad. Sin embargo, toda nuestra historia nos demuestra que hemos sabido resistir a esos intentos. En esta lucha de liberación hemos mantenido nuestra personalidad de aymaras, quechwas, cambas. Chapacos, tupiguaraníes, etc., y hemos aprendido que podemos alcanzar nuestra liberación sin perder nuestra identidad cultural y nacional, sin avergonzarnos de lo que somos y levantando en alto la restitución de nuestra dignidad.

En segundo lugar hemos visto que, a la prolongación del sistema colonial, se sumaron nuevas formas de explotación capitalista. Nuestra historia nos enseña a identificar y diferenciar esas dos formas de explotación y opresión. Frente a la opresión colonial estamos identificados los obreros, campesinos y otros sectores porque tenemos raíces culturales comunes, y porque compartimos el mismo objetivo de erradicar definitivamente todas las formas de discriminación racial y de exilio en nuestra propia tierra. Frente a la explotación capitalista estamos hermanados con los obreros en la lucha por una sociedad sin explotados ni explotadores. Nuestro pensamiento no admite una reducción unilateral de toda nuestra historia a una lucha puramente clasista ni puramente etnicista. En la práctica de estas dos dimensiones reconocemos no solamente nuestra unidad con los obreros sino también nuestra personalidad propia y diferenciada.

En tercer lugar, nuestra historia nos demuestra que hemos tenido la capacidad de adaptar y renovar nuestros métodos de lucha, sin perder por ello la continuidad de nuestras raíces históricas. Por ejemplo, hemos adoptado la organización sindical sin olvidarnos de nuestros mallkus, kurakas y de nuestras formas propias de organización. No necesitamos líderes ajenos. Tenemos los nuestros como los hermanos Tomás Nicolás y Dámaso Katari, Tupak Katari, Pablo Zárate Willka, Apiyawaiki Tumpa, Bartolina Sisa, Tupak Amaru, Micaela Bastidas, Santos Marka T'ula, Florencio Gabriel, Pedro Rivera, Facundo Olmos, Macedonio Layme, Pedro y Desiderio Delgadillo y todos los combatientes que lucharon y ofrendaron sus vidas por nuestra liberación.

En cuarto lugar, nuestra historia nos enseña que nuestros pueblos fueron capaces de organizar una sociedad donde no se conocía hambre ni explotación, donde los gobernantes no llegaban al poder a robar ni a aprovecharse. Esas grandes civilizaciones desarrollaron un alto conocimiento y productividad en el campo

agrícola, ganadero, en obras de ingeniería, orfebrería, industria textil y metalurgia. A partir de la conquista española, todo ese conocimiento desarrollado a lo largo de siglos fue ignorado y destruido hasta que hoy hemos sido reducidos a vivir en condiciones de hambre, escasez y explotación. Por eso, es una necesidad recuperar y actualizar esos conocimientos científicos, combinándolos con los avances tecnológicos modernos para construir una sociedad de alto nivel productivo, pero sin hambre ni explotación.

En quinto lugar, nuestra historia nos enseña quienes son nuestros enemigos. Una minoría se ha adueñado de la dirección y, organización de nuestro país: en la colonia fue una oligarquía española de encomenderos, curas, corregidores, propietarios de tierras y de minas; en la república fue una oligarquía criolla de terratenientes, mineros, comerciantes, industriales, banqueros y militares. En los últimos años esta oligarquía se ha renovado disfrazándose con lenguajes populistas y pseudoizquierdistas para usurpar la representación de las mayorías y mantener sus privilegios. Hay, pues, enemigos que se ven, y que son los explotadores capitalistas y nuevos ricos que viven de nuestro trabajo, pero también hay enemigos encubiertos que cambian de piel como el camaleón y que son producto del sistema capitalista-colonial en que vivimos. Finalmente, hay también un enemigo que no vemos con los ojos. Es el Estado que canaliza los intereses neocoloniales e imperialistas a través de sus múltiples mecanismos de dominación. A veces esos mecanismos son represivos y violentos; a veces son sutiles y domesticadores. Pero en todo caso, es toda esa estructura de poder la que hay que cambiar y no solamente los gobiernos-que la dirigen.

Por eso debemos decir basta de estar manejados por la misma casta dominante que habla, piensa y hace en nuestro nombre, y que es la que controla tanto el gobierno como el Estado. Ya es

hora de retomar nuestro propio camino de liberación y no ser más la escalera política de los mandones de turno de la rosca, ni de los roscawawas.

Finalmente, nuestra historia nos enseña que podemos desarrollar una lucha unitaria de todos los oprimidos del campo, pero respetando la diversidad de nuestras lenguas, culturas, tradiciones históricas y formas de organización y de trabajo. Debemos decir basta a una falsa integración y homogenización cultural que pretende despersonalizarnos a través de la castellanización forzosa, la aculturación y la alienación. La CSUTCB debe convertirse en expresión cada vez más fiel y unitaria de esta diversidad. Esta consigna tiene también proyecciones en el plano político. Nuestra lucha tendrá que orientarse a que esta diversidad se exprese en todos los ámbitos de la vida nacional. Porque no queremos parches ni reformas parciales, queremos una liberación definitiva y la construcción de una sociedad plurinacional y pluricultural que, manteniendo la unidad de un Estado, combine y desarrolle la diversidad de las naciones aymara, qhechwa, tupiguaraní, ayoreode y todas la que la integran. No puede haber una verdadera liberación si no se respeta la diversidad plurinacional de nuestro país y las diversas formas de autogobierno de nuestros pueblos.

NUESTRO PENSAMIENTO SINDICAL

La organización sindical es una forma de organización adoptada de la experiencia de nuestros hermanos obreros, y llegó a enraizarse tanto entre nosotros que canalizó y actualmente canaliza lo fundamental de la lucha campesina por la defensa de nuestros intereses sociales, económicos, culturales y políticos. Antes del surgimiento y la adopción del sindicalismo, nuestras movilizaciones se realizaban, y aún se realizan en algunas regiones,

bajo nuestras organizaciones propias, tradicionales, como los ayllus, cabildos, etc. Consideramos que dichas organizaciones tradicionales no son antagónicas con el sindicalismo, sino que lo complementan.

La organización sindical campesina no tiene la misma naturaleza que la organización sindical obrera. Por una parte, el sindicato campesino tiene un aspecto reivindicacionista, y por otra parte, es también un auténtico gobierno comunal. El sindicato no nos sirve, en la mayoría de los casos, para enfrentarnos directamente con los patrones, sino para organizar nuestra vida productiva y social, y para enfrentarnos al patrón invisible que es el Estado y el sistema capitalista que nos oprime. Estas características tipifican a nuestra organización y la diferencian de la experiencia sindical obrera.

Los primeros sindicatos campesinos, surgidos después de la guerra del Chaco, fueron organizados el año 1936 por los campesinos ex-combatientes qhechwas. Los propios campesinos hemos organizado nuestros sindicatos y no ha sido obra de ningún líder ni de ningún partido. Luego, los sindicatos se plantearon la lucha por la abolición del pongueaje, la abolición de la hacienda y el derecho a la educación, planteamientos que ya fueron hechos en muchas regiones por los malkus, kurakas y autoridades tradicionales. Esta lucha tuvo una victoria parcial con la reforma agraria de 1953 manipulada por los doctores movimientistas, quienes concedieron las mejores tierras a los patrones y sus familiares, y a nosotros nos redujeron a parcelarios minifundistas. Sin embargo, la primera etapa de la lucha sindical (1936-1952) nos dejó valiosas experiencias porque construimos un movimiento de las bases y con dirigentes desinteresados que lucharon arriesgando sus vidas.

Pero esta democracia sindical fue desvirtuada en cuanto el MNR subió al poder, porque empezó a organizar desde arriba los sindicatos campesinos para que sirvan al gobierno de escalera en

beneficio de cada líder o grupo. Esta manipulación civil abarcó todo el gobierno del MNR (1952-1964), y durante los gobiernos militares la manipulación civil se convirtió en manipulación militar a través del Pacto Militar Campesino (1964-1978).

Todas estas experiencias nos han enseñado a rechazar algunas formas de sindicalismo: rechazamos el sindicalismo dependiente del gobierno, por oficialista; rechazamos el sindicalismo dependiente de partidos porque nos rebaja a pongs políticos y limita nuestra autonomía; rechazamos el sindicalismo apolítico y amarillo porque sólo sirve a nuestros enemigos; rechazamos el sindicalismo que sólo busca regalos y dádivas de los poderosos, porque fomenta la división y el clientelismo.

Luchamos por un nuevo sindicalismo, que hemos venido construyendo en la práctica a partir del nuevo despertar campesino. Postulamos un sindicalismo que sea:

UNICO: Porque a pesar de nuestras diferencias de lengua, cultura, formas de trabajo y tradiciones de organización, todos los oprimidos del campo debemos construir una sola organización y una sola dirección.

DEMOCRATICO: Porque expresa nuestra tradición de democracia comunitaria y porque es expresión de la base, donde los dirigentes son nombrados por los propios campesinos y no son impuestos desde arriba.

INDEPENDIENTE: Porque sindicalmente no admitimos ninguna forma de tutelaje ni intromisión de personas, grupos o partidos ajenos a los principios de nuestra organización, y porque políticamente sólo nos guiamos por nuestra propia tesis política.

SOLIDARIO: Porque la causa de los demás trabajadores

es nuestra causa, no sólo dentro del país sino más allá de nuestras fronteras. Pero sobre todo porque hemos conquistado con nuestra lucha, un lugar propio en la Central Obrera Boliviana, que es la máxima organización de los trabajadores del país.

REVOLUCIONÁRIO: Porque luchamos por el poder para los trabajadores campesinos, mineros, fabriles y otros sectores oprimidos; por nuestra liberación de toda forma de explotación capitalista y opresión colonial, por una sociedad justa, sin explotados ni explotadores. Porque luchamos por una dirección genuina y consecuente que garantice la lucha junto al pueblo trabajador hasta la victoria definitiva.

¡Ser libres, pero sin perder nuestra identidad histórica y nacional!

¡Nuestra liberación será obra de nosotros mismos!

¡Nunca será regalo de generales, ni de doctores, ni de los nuevos ricos!

¡Estamos oprimidos pero no vencidos!

¡Viva la unidad campesina!

¡Viva la unidad de los trabajadores bolivianos!

¡Gloria a Túpak Katari!

La Paz, Junio de 1983

SEGUNDO CONGRESO NACIONAL DE LA C.S.U.T.C.B.



APENDICE IV

PERGUNTAS DO REFERENDO SOBRE HIDROCARBONETOS



PERGUNTAS DO REFERENDO SOBRE HIDROCARBONETOS

1. Está usted de acuerdo con la abrogación de la Ley de Hidrocarburos 1689 promulgada por Gonzalo Sánchez de Lozada?
2. Está usted de acuerdo con la recuperación de la propiedad de todos los hidrocarburos en boca de pozo para el Estado boliviano?
3. Está usted de acuerdo con refundar Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos recuperando la propiedad estatal de las acciones de las bolivianas y bolivianos en las empresas petroleras capitalizadas de manera que pueda participar en toda la cadena productiva de los hidrocarburos?
4. Está usted de acuerdo con la política del presidente Carlos Mesa de utilizar el gas como recurso estratégico para el logro de una salida útil y soberana al océano Pacífico?
5. Está usted de acuerdo con que Bolivia exporte gas en el marco de una política nacional que:
 - cubra el consumo de gas de las bolivianas y los bolivianos;
 - fomente la industrialización del gas en territorio nacional;
 - cobre impuestos y/o regalías a las empresas petroleras llegando al 50% del valor de la producción del gas y el petróleo en favor del país;

· destine los recursos de la exportación e industrialización del gas principalmente para educación, salud, caminos y empleos?



