



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**PARA ALÉM DO ESTADO-NAÇÃO? DISPUTAS POLÍTICAS SOBRE A
IDEIA DE PLURINACIONALIDADE NA BOLÍVIA**

ALLYSSON LEMOS GAMA DA SILVA

Sob a Orientação da Professora

Flávia Braga Vieira

Dissertação submetida como requisito parcial
para obtenção do grau de **Mestre em Ciências
Sociais**, no Programa de Pós-Graduação em
Ciências Sociais da Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro

Seropédica, RJ

Março de 2016

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S586p Silva, Allysson Lemos Gama da, 1988-
Para Além do Estado-Nação? Disputas políticas sobre
a ideia de plurinacionalidade na Bolívia. / Allysson
Lemos Gama da Silva. - 2016.
141 f.: il.

Orientadora: Flávia Braga Vieira.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, PPGCS, 2016.

1. Nação. 2. Nacionalismo. 3. Plurinacionalidade.
4. Bolívia. I. Vieira, Flávia Braga, 1976-, orient. II
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. PPGCS
III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

ALLYSSON LEMOS GAMA DA SILVA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Ciências Sociais**, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Área de Concentração em Ciências Sociais.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 28/03/2016

Dra. Flávia Braga Vieira
(UFRRJ - Orientadora)

Dra. Luena Nascimento Nunes Pereira
(UFRRJ)

Dr. Fabricio Pereira da Silva
(UNIRIO)

“Yo volveré y seré millones”

Tupaj Katari

“En el Estado Plurinacional, las respuestas también son plurales.”

Angela Caceres

RESUMO

SILVA, Allysson Lemos Gama da. **Para Além do Estado-Nação? Disputas Políticas sobre a Ideia de Plurinacionalidade na Bolívia**. 2016. 127p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2016.

Discuto nesta dissertação as lutas sociais na Bolívia no contexto de formação do Estado Plurinacional e como a ideia de plurinacionalidade coincide com a reivindicação por uma nação aimará e uma nação quéchua. É com o surgimento do katarismo como projeto político entre estes segmentos sociais e étnicos da Bolívia, nos anos 1970, que se desenvolverá também a noção de sociedade plurinacional. Para entender tal processo, trabalho a ideia de nação como comunidade política imaginada na perspectiva construída por Benedict Anderson, entendendo, porém, que os diversos segmentos organizados a disputam enquanto uma arena política, como chama a atenção Katherine Verdery. Dessa maneira, analisando o processo histórico boliviano de construção republicana do Estado, percebe-se a existência de sucessivas crises sociais e de poder, onde chama atenção a dificuldade de se lidar com a alteridade índia construída. O Estado eurocêntrico incapaz de se fazer representação de uma maioria indígena abriu espaço ao surgimento de outras formas representativas, que se consolidam como alternativa no período de questionamento ao neoliberalismo. Tal empreendimento é desenvolvido através da investigação em torno das controvérsias entre os diversos sujeitos sociais bolivianos e as diferentes narrativas históricas construídas por eles. Assim, vislumbro construir um desenho dos confrontos no país por meio dos posicionamentos políticos e seus respectivos locais de fala. O estudo do caso boliviano, sua organização social e estatal, pretende responder e suscitar questões a respeito do debate conceitual sobre a nação e os nacionalismos, e, de alguma maneira, contribui para o mesmo tomando como ponto de partida as reivindicações populares, as tradições e como tais projetos políticos se articulam com estes.

Palavras-chave: Nação, Nacionalismo, Plurinacionalidade, Bolívia.

ABSTRACT

SILVA, Allysson Lemos Gama da. **Beyond the Nation-State? Political Disputes about the Idea of Plurinationality in Bolivia.** 2016. 127p. Dissertation (Master in Social Sciences). Institute of Human and Social Sciences. Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2016.

I discuss at this work the social struggles in Bolivia in the context of formation of the Plurinational State and how the idea of multiple nationalities coincides with the claim by an Aymara nation and a Quechua nation. It is with the emergence of Katarism as a political project between these social and ethnic segments of Bolivia in the 1970s, which also develop the notion of plurinational society. To understand this process, I use the idea of nation as a imagined political community in the perspective built by Benedict Anderson, but understanding that the many organized segments dispute it as a political arena, how draws attention Katherine Verdery. Thus, analyzing the Bolivian historical process of republican state-building, we see the existence of successive crises and social power, which draws attention to the difficulty in dealing with Indian otherness built. The eurocentric State is unable to become representative of an indigenous majority and gave way to the emergence of other representative forms, which are consolidated as an alternative to neoliberalism political project in question at that period. This project is developed through research around the disputes between the various Bolivian social subjects and different historical narratives constructed by them. So it has uprised a number of political clashes in the country. The study of the Bolivian case, their social organization and state, intends to respond and raise questions about the conceptual debate over the nation and nationalism, and how, in some way, it contributes to popular demands and traditions.

Keywords: Nation, Nationalism, Plurinationality, Bolivia.

RESUMEN

SILVA, Allysson Lemos Gama da. **¿Más allá del Estado-Nación? Disputas Políticas sobre la Idea de Plurinacionalidad en Bolivia.** 2016. 127p. Disertación (Maestría en Ciencias Sociales). Instituto de Ciencias Humanas y Sociales. Universidad Federal Rural de Río de Janeiro, Seropédica, RJ. 2016.

En esta disertación, discuto las luchas sociales en Bolivia en el contexto de la formación del Estado Plurinacional y como la idea de múltiples nacionalidades en el país coincide con la afirmación de una nación aymara y una nación quechua. Es con la aparición del katarismo como proyecto político entre estos segmentos sociales y étnicos de Bolivia en la década de 1970, que también se desarrolla la noción de sociedad plurinacional. Para entender este proceso, utilizo la idea de nación como una comunidad política imaginada en la perspectiva construida por Benedict Anderson, pero la comprensión de los diversos segmentos organizan la disputa como una arena política, y llama la atención Katherine Verdery. Por lo tanto, el análisis del proceso histórico republicano boliviano de la construcción del Estado, vemos la existencia de las sucesivas crisis de poder y sociales, lo que llama la atención sobre la dificultad en el tratamiento de la alteridad india construida. El Estado eurocéntrico era incapaz de hacer la representación de una mayoría indígena y así aparecieron otras formas de representación, que se consolidan como una alternativa al neoliberalismo en período de preguntas. Este proyecto se desarrolla a través de la investigación en torno a las disputas entre los diversos sujetos sociales de Bolivia y diferentes narrativas históricas construidas por ellos. Así imaginar construir un dibujo de enfrentamientos en el país a través de las posiciones políticas. El estudio del caso de Bolivia, su organización social y el estado, tiene la intención de responder y plantear preguntas sobre el debate conceptual sobre la nación y el nacionalismo, y de alguna manera contribuye tomando como punto de partida las demandas populares y tradiciones.

Palabras Clave: Nación, Nacionalismo, Plurinacionalidad, Bolivia.

AGRADECIMENTOS

À Flávia Braga Vieira, orientadora deste trabalho, a quem devo o encontro com a metodologia apropriada a esta pesquisa que já iniciava antes mesmo do ingresso no curso de mestrado, mas que nunca havia encontrado a abordagem ideal. É preciso mencionar também a democracia, transparência e sensibilidade na relação entre orientadora e orientando, correspondendo aos novos valores sociais que defende, sendo assim exemplo para aqueles que aspiram transformar as relações hierárquicas na produção de conhecimento. À Luena Pereira e Fabrício Pereira da Silva, também membros da banca examinadora, cujo conhecimento e dedicação em suas contribuições na banca de qualificação foram fundamentais para as mudanças necessárias no recorte da pesquisa, possibilidades de bibliografia e também para o debate teórico provocado por este trabalho. Ao PPGCS e sua coordenação, dirigida por Sabrina Parracho Sant'anna e Naara Luna, pela oportunidade concedida a mim de desenvolver esta pesquisa. Devo mencionar ainda os professores com os quais cursei disciplinas e que foram fundamentais para a construção da bibliografia e elaboração do debate aqui apresentado: André Videira de Figueiredo, Miriam Santos, Silvia Fernandes, Marcelo Maciel, Patrícia Reinheimer, Eliska, Darlan Montenegro e Breno Bringel em disciplina que cursei no IESP- UERJ. Também agradeço a Edson Miagusko pelos comentários feitos sobre o trabalho que apresentei na jornada da UFRRJ e à Carly Machado, assim como aos demais docentes deste Programa.

Para a realização desta pesquisa e de toda minha trajetória até aqui foi imprescindível a colaboração de minha família nos aspectos mais diversos. Ao meu pai, Lauro, devo o interesse pela política e a sede pelo conhecimento. À minha mãe, Rita de Cássia, sou grato por toda a atenção e sensibilidade que sempre teve com minhas necessidades e por se alegrar junto com minhas pequenas conquistas. Gratidão esta que poderia ser melhor exercida no dia-a-dia, reconheço. Com minha irmã, Aleska, compartilho as angústias dos jovens pesquisadores, e também o momento das leituras, tantas vezes feita lado a lado. Acompanho o seu amadurecimento com a vã ilusão do irmão mais velho, que na verdade mais aprende que ensina. Ao meu filho, Átila, devo a minha entrega ao “fazer pesquisa” e meu senso de responsabilidade. Pai ainda jovem, tive que me fazer mais forte precocemente, ainda que seu espírito apaixonado não me permitisse perder a ternura. Não poderia esquecer a Vó Luzia, falecida às vésperas da conclusão deste trabalho. Mesmo acamada, acompanhou quase

integralmente esta produção, já que o computador para a escrita fica em seu quarto, o que fez desta bem menos tortuosa. À Luana, companheira de todas as horas, agradeço pela sua doçura e pelo seu sorriso, e pela sua característica inesgotável de me transmitir alegria.

À produção teórica poderia ser atribuída fases. A observação empírica, prática necessita de um refino para então ser traduzida ao idioma das Ciências Sociais. Parte importante deste refino é a conversa com os colegas de mestrado, que em condição igual à minha, se permitiam à livre especulação sobre a bibliografia dos cursos, a observação do campo e ao próprio processo que vivemos no mestrado. Devo mencionar, portanto, as longas idas da Praça Seca à Seropédica muito bem aproveitadas no carro de Marcus Vinícius, a amizade hospitaleira do casal Ricardo e Jacqueline, a indescritível simpatia de Rafael, Pedro e Jânio, que me faz crer que Volta Redonda, além do aço, produz cidadãos com grandes corações, e Ana Carolina Correia por sua responsabilidade em um grande estalo que tive em minha pesquisa. Não passarão em branco também as amigadas com Ana Carolina Quintana, Vinícius, Ana Paula, Dylan, Manuela. Agradeço também a Sebastião, a Nathanael, Palmira, Nívia, Igor, Fabiana, Valter, Antônio, Silvana, Nara, Nathália, Thiago, Talita, Odair, Alberto, Natally, Douglas, Leonardo, Bruno, Fabrício, Vanessa, Fernanda, Patrícia e tantos outros.

Aos amigos que ajudaram a viabilizar a minha ida a campo como a Tamara Naiz, e Mateus Fiorentini e Ricardo Abreu Alemão, que estiveram presentes no Foro de São Paulo também. Este último ainda me apresentou a diversas pessoas que me ajudaram a conseguir as entrevistas e me emprestou quinze livros a contribuir com esta bibliografia. Felizmente a partida de futebol de brasileiros contra bolivianos na altitude de La Paz que ele propôs não se realizou. Agradeço também a Gustavo Guerra e Bianca Lopes, que moraram na Bolívia e me ajudaram com algumas pistas antes da ida a campo.

Devo agradecer aos entrevistados que me concederam com alegria importantes informações para a realização desta dissertação: Frany Gómez, que além de tudo fez contato com outras pessoas para que eu pudesse realizar mais entrevistas e com quem conversei até os dias de hoje pela internet, em muito me auxiliando na compreensão dos conflitos políticos bolivianos; Leonilda Zurita e Miguel, seu assessor; Jois Villavicencio, que recebia as delegações para o Foro de São Paulo e também se dispôs a ser entrevistada; Gustavo Baldiviezo; Florencia Poma; Hilarion Mamani e Luis Tapia, que me recebeu de prontidão em sua sala no CIDES-UMSA.

À Angela Caceres, militante dos Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia, muito obrigado. Com ela e seu marido Giovanni Alvarez compartilho muitas impressões sobre o processo político boliviano e com eles fiz grande amizade. Agradeço também a todos os militantes desta organização, com quem fui à marcha da campanha de Evo Morales, especialmente Patricia Chavez, Jorge Paidá e Pedrito Blanco. Também compartilhei diversos momentos com a militância da Juventud Comunista de Bolivia no Foro de São Paulo, e agradeço especialmente a Eduardo Lonhoff e a Paola Bolívar.

Além destes mencionados aqui, alguns amigos jovens pesquisadores com quem conversei sobre teoria e política foram fundamentais para o amadurecimento da minha pesquisa e acredito que continuarão sendo: Vinícius Loreto, que além de ter me apresentado ao universo da militância política ainda nos tempos da escola, hoje também é um pesquisador da política boliviana, de maneira que espero muito de sua pesquisa a respeito do Ministério da Descolonização; Bruno Golfeto, futuro diplomata e estudante de todas as áreas, com quem compartilhei o trabalho militante na graduação e cujo estilo provocador sempre nos faz pensar além da zona de conforto; Rafael Velloso, físico marxista que, apesar de ainda estar na graduação, não nos faz ter dúvida de que será um grande professor universitário; Elisângela Lizardo, pesquisadora frankfurtiana da educação com quem aprendo muito; Euzébio Jorge, presidente do CMJ, economista marxista; Theófilo Rodrigues, com quem apresentei trabalho no seminário Marx e Marxismo e tantas outras atividades; Juliana Marques, brilhante estudante de Ciências Sociais; e Maria Julia Giménez, parceira acadêmica que me ajudou com a transcrição das entrevistas realizadas em La Paz.

Agradeço ao meu compadre Gustavo Moura, cujas angústias com relação à política compartilho, e que em ambos os casos buscamos no estudo algumas explicações. Além dele, são muito importantes para a minha visão de mundo Diogo Alves Dantas, Flavinha Calé, Sergio Duarte, Lucas dos Santos, Sheila Mafra, Dani Balbi, Grazielle Monteiro, Gabrielle Paulanti, Carlos Henrique, Igor Mayworm, Kaká, Amanda e Marcelo

Não poderia deixar de mencionar a importância de Fernando Amorim, já falecido professor de Engenharia na UFRJ e coordenador do então UFRJ-MAR, cujo exemplo me faz acreditar que a atuação universitária, mais que um ofício, deve ter o propósito de democratizar a produção de conhecimento. Agradeço, portanto, a Paulo Maia e Sabrina Lopes, que além das ótimas aulas de francês que me deram, acompanhadas também de debates acadêmicos e políticos, fazem levar à frente o legado deste grande professor, apesar das adversidades. Agradeço

também a Hélio Mattos Alves, professor da Farmácia, que durante tantos anos empreendeu esta luta na UFRJ e que é para mim, pessoalmente, uma pessoa muito importante, já que sempre me auxiliou nesta empreitada acadêmica, acreditando em meu potencial.

À Elina Pessanha devo a minha primeira oportunidade de pesquisa em iniciação científica, e à Luisa Barbosa Pereira, que me ajudou nos primeiros passos do “fazer pesquisa”. Devo agradecer também a Waldelice Souza, por ter me provocado particularmente no tema do nacionalismo, que justifica este objeto de pesquisa atual. Sou grato também a Lenin Pires, professor de Antropologia da UFF, que me incentivou a seguir com a carreira acadêmica e se mostrou muito compreensivo no que diz respeito à condição do estudante de Ciências Sociais.. Agradeço também a Carlos Eduardo Martins, Márcia Silva, Carla Soares, Mayra Goulart, Maria Barroso, Els Lagrou, Fernando Rabossi, Gisele Araújo e Rogério Dutra dos Santos, professores que também se interessam e contribuem para a minha produção acadêmica.

A todos os amigos da graduação em Ciências Sociais: aos que me acompanham nesta difícil trajetória acadêmica e aos mais espertos que buscaram outros caminhos: Alana Moraes, Gustavo Chiesa, Thiago da Costa Lopes, Gabriel Souza, Mateus Donato, Thiago Bartoli, Pedro Augusto Gomes, Rebeca Souza, Camila de Melo, e tantos outros. Desejo a todos muito sucesso.

Por fim, agradeço aos milhões de Tupaj Katari que sempre voltam e fazem valer sua profecia.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO [1]

INTRODUÇÃO [3]

CAPITULO 1: O PROBLEMA DA NAÇÃO NA BOLÍVIA

10

1	A Bolívia e o contexto atual do debate sobre a nação	
	10	
2	Gestação da ideia de nação no século XIX	12
3	Capitalismo e Estado-nação moderno	16
4	O tema da Nação na Bolívia	20
5	O pensamento de Fausto Reinaga: As Duas Bolívias e a Descolonização	24
6	Entre o <i>Pachakuti</i> e a Revolução	36
7	O passado mitológico da Nação Índia	41
8	Katarismo: classe, nação e etnia	45

CAPITULO 2: A FORMAÇÃO HISTÓRICA DOS SUJEITOS POLÍTICOS NA BOLÍVIA

47

2.1.	A situação pré-Revolução de 52	47
2.2.	O processo revolucionário	50
2.3.	O “Estado de 52”	52
2.4.	O Golpe de Barrientos	61
2.5.	O Fim do Pacto Militar-Camponês	62
2.6.	A Redemocratização	72

CAPITULO 3: NEOLIBERALISMO NA BOLÍVIA E O DECLÍNIO DO ESTADO REPUBLICANO	83
3.1. O contexto do neoliberalismo na Bolívia	83
3.2. Ideias políticas em disputa no período	88
3.3. O movimento <i>cocalero</i>	93
3.4. <i>Movimiento al Socialismo e Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos</i>	97
3.5. A Guerra da Água e a Guerra do Gás 100	
3.6. O <i>Pacto de Unidad</i>	104
CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	121
ANEXO I: ENTREVISTAS	126
ANEXO II: MAPAS	127

APRESENTAÇÃO

Este trabalho busca refletir sobre a articulação teórica entre classe e nação, visando contribuir desta maneira ao tradicional debate sobre nação e nacionalismo. A relação entre marxismo e nacionalismo manifesta em diversos programas políticos, sobretudo na periferia do sistema capitalista, chama a atenção e é uma das motivações desta pesquisa.

A ideia de emancipação política da classe trabalhadora por meio de um projeto nacional e anti-imperialista sempre esteve colocada para mim, enquanto militante político, como um dever político-partidário. Esta visão corresponde às tradições históricas do chamado “marxismo-leninismo”, que se fez uma ferramenta política mundial a partir da experiência soviética, sobretudo na primeira metade do século XX.

Esta proposta política só foi colocada em questão por mim diante da leitura da obra literária de Pepetela, o *Mayombe* (1982), que tive contato quando trabalhei na pesquisa de doutorado de Waldelice Souza, cuja tese se intitula *A rotação das identidades: o transe como dinamismo da arquitetura das personalidades dos oríkùs e nos personagens na obra de Pepetela* (2014), e na qual o autor angolano discute os conflitos do programa político do MPLA na luta pela libertação de Angola. Se, por um lado, esta tradição política se mostrou eficiente para garantir uma unidade política na luta anticolonial, vemos que a contradição entre um projeto nacional monocultural e as tradições étnicas estavam colocadas desde a luta pela independência, expressadas pelo autor no conflito entre um dirigente e os militantes no contexto da prática da guerrilha. O governo do MPLA que se sucede, estabelecendo o português como língua oficial e assumindo a territorialidade colonial, nos faz refletir se, pensando a Angola em um contexto histórico mais amplo, o que se deu não foi a conclusão do projeto colonial, apesar do poder político autônomo.

A leitura de *Comunidades Imaginadas* (2008) de Benedict Anderson também me estimulou neste sentido. O autor tipifica uma comunidade imaginada muito comum no século XX, a “nação socialista”, e, apesar de reconhecer os profundos laços de solidariedade construídos em sua formação, como no caso vietnamita, o autor chama a atenção como este esquema político, quando consolidado, por vezes se contradiz a outro valor do marxismo, o internacionalismo proletário. O exemplo mais marcante seria então a invasão chinesa ao Vietnã.

Assim, estava colocado o problema: o nacionalismo pode ser uma ideologia subalterna viável, tendo em vista, inclusive, a sua constante utilização como tal? Ou seria uma plataforma política necessariamente dominante, marcada por um caráter burguês como em sua origem? Desta maneira me deparei com a experiência boliviana atual, onde a veiculação da ideia de *plurinacionalidade* me chamou a atenção.

Como veremos, o Estado Plurinacional surge historicamente em oposição ao Estado-nação, trazendo mais elementos para este debate, de maneira que não se pretende encerrar o debate com esta dissertação. Sua construção se faz no governo do *Movimiento al Socialismo*, MAS-IPSP, interpretado como integrante de uma “onda de esquerda na América Latina”, iniciada pela ascensão de Hugo Chávez na Venezuela em 1998.

Então, outro tema que interessa são estas novas articulações regionais e o significado deste processo político que viveu a América Latina nas duas últimas décadas. Dentre estes governos, o que dá maiores sinais de estabilidade diante da crise econômica é o de Evo Morales na Bolívia, o que também nos faz pensar que aspectos políticos e discursivos garantem tal solidez. Também sobre isso poderemos ter algumas pistas ao longo do texto.

Juntando, assim, minhas questões políticas mais profundas e antigas, com debates teóricos que fui encontrando no campo das ciências sociais e com as indagações de conjuntura em nosso continente, realizei a pesquisa desta dissertação.

INTRODUÇÃO

A Bolívia é um país de 11.800.000 habitantes, aproximadamente. Sua divisão territorial conta com nove departamentos: La Paz, Oruro, Potosí na região ocidental; Tarija, Beni, Santa Cruz e Pando na região da *Media Luna*; e ainda os departamentos de Cochabamba e Chuquisaca. A região da *Media Luna* tem por característica o clima tropical e por abrigar a parte boliviana da Floresta Amazônica, enquanto no Ocidente encontraremos a Cordilheira dos Andes e a região do “Altiplano”. Em Potosí se encontrarão as comunidades indígenas com maior longevidade histórica, enquanto o departamento de Cochabamba se destaca pelo forte sindicalismo rural e por abrigar o movimento *cocalero* que surgiria nos anos 1980.

O território que hoje corresponde à Bolívia foi parte do Vice-reino da Prata no período colonial, mas o país guarda bastante identidade cultural com o Peru, com o qual se compartilham culturas entendidas como andinas. As etnias aymaras e quéchuas, predominantes no Ocidente boliviano, também existem no Peru e assim compartilham alguns valores que serão bastante mencionados à frente, como a divindade Pachamama, a forma de organização social “originária”, o *ayllu*, os rituais sagrados, etc. As outras etnias estão predominantemente na região oriental, e são herdeiras de povos caçadores e coletores amazônicos, de maneira que o país apresenta uma constituição étnica, territorial e climática bastante diversa.¹

Assim, o processo de reivindicações étnico-nacionais, bem como o princípio da ancestralidade afirmado com respaldo social, faria a Bolívia passar por intenso processo de mudanças do ponto de vista da organização da vida social, bem como das instituições representativas, desde a aprovação da Constituição Plurinacional do Estado, em 2009 (SCHAVELZON, 2010). Este processo constituinte inaugura, em termos oficiais, novas concepções acerca de noções clássicas relacionadas ao Estado-Nação moderno, tais como as de cidadania, Estado, democracia (HABERMAS, 2010).

Neste processo foram declaradas 36 línguas oficiais, bem como 36 grupos étnicos reconhecidos e entendidos como portadores de direitos *autonómicos* no que diz respeito ao uso do poder, do território, da justiça. (SCHAVELZON, 2010). Esta pesquisa pretende

¹ Sobre a divisão política e étnica da Bolívia ver Anexo I.

entender como a noção de plurinacionalidade se consolidou na dinâmica de lutas sociais ocorridas no país, como uma proposta de consenso e em contraposição a um modo de organização social anterior do ponto de vista étnico, político-representativo e econômico (TAPIA, 2007).

Dessa maneira é importante compreender como se constituíram os sujeitos históricos que propuseram esse debate, bem como aqueles que se opuseram a ele e a dinâmica deste antagonismo, a saber, a luta de movimentos sociais contra as medidas dos governos neoliberais que se sucederam de 1985 a 2005, como as políticas que inibiam a produção de coca e a privatização de setores de serviço como água e gás (GARCÍA-LINERA, 2010).

Esta pesquisa atravessa alguma diversidade de questões teóricas clássicas das ciências sociais: o debate acerca dos conceitos de nação e Estado-nação e o questionamento sobre a atualidade desta forma de organização social; a vasta discussão sobre a História da América, com destaque para a ideia de “raça” como constituinte dos processos de formação das repúblicas no continente e o debate sobre neoliberalismo e as relações de trabalho.

Estas escolhas de abordagem do problema não se deram de forma arbitrária, vale dizer, mas são fruto de uma necessidade de compreender como se gestou um conflito entre uma sociedade de maioria indígena e um poder historicamente eurocêntrico, para então perceber o debate da plurinacionalidade como uma possibilidade de solução apresentada por setores contra-hegemônicos (RESENDE; RAMALHO, 2013).

Neste sentido, há uma definição teórica de enxergar as dinâmicas estatais do Estado boliviano pelo conflito presente nesta sociedade, de maneira que desenvolvo uma análise na qual as vejo como práticas de dominação e busco identificar os sujeitos deste tipo de relação social. É importante destacar este aspecto, pois não optou-se por compreender o Estado do ponto de vista do desenvolvimento de uma moral boliviana, nem seus esquemas de repressão da alteridade como a reprodução coercitiva da própria sociedade, cujo sujeito é um vazio sociológico. Assim, neste caso, o objeto deste trabalho não é a descrição de uma razão do Estado-nação boliviano, ou mesmo da interpretação deste como um sujeito independente nas redes de funções. Mais precisamente, analisa-se este Estado em suas variações históricas, em função das tensões sociais existentes. Ele não é, portanto, o sujeito da dominação, mas o seu conteúdo político e cultural se transforma de acordo com a dinâmica desta dominação.

Cabe, portanto, a compreensão das práticas políticas dos diferentes segmentos sociais em território boliviano. É interessante observar que o “se tornar” boliviano é um processo de longa duração. Pretende-se fazer isso a partir da observação dos discursos e narrativas históricas construídas a partir destes segmentos, no modelo de análise de discurso proposto por Resende e Ramalho (2013), que passa pela identificação da posição dos sujeitos na luta por hegemonia. As autoras entendem que a análise de discurso deve estar acompanhada de uma análise dos elementos da sociedade que formam os valores implícitos no discurso.

Para a compreensão da sociedade em conflito, as autoras trabalham o conceito de hegemonia em Gramsci e, por conseguinte, a noção de que a sociedade está em constante luta hegemônica. Há um processo de naturalização das práticas sociais que sustentam o poder hegemônico. Esta naturalização é mediada pela ideologia. Esta, por sua vez, tem existência material nas práticas discursivas. Dessa maneira, a análise de discurso é uma metodologia para a compreensão da ideologia também.

A análise do discurso precisa entender, portanto, o contexto de outras práticas sociais que envolvem o discurso. Dessa maneira, o discurso está concebido dentro de uma perspectiva interpretativa da sociedade que está em mudança social, não perdendo assim o olhar do processo histórico. Nesse sentido, é preciso entender não somente os elementos que apontam para práticas emancipatórias, como também aquelas que são obstáculos à mudança.

(...) o objetivo é refletir sobre a mudança social contemporânea, sobre mudanças globais de larga escala e sobre a possibilidade de práticas emancipatórias em estruturas cristalizadas na vida social. (...) O segundo passo sugerido dentro desse método é a identificação de obstáculos para que o problema seja superado, ou seja, identificação de elementos da prática social que sustentam o problema verificado e que constituem obstáculo para a mudança estrutural. (RESENDE; RAMALHO, 2013, p. 35-36)

Através deste diagnóstico poderá se perceber que alguns temas adquirem status de importância capital para os conflitos sociais. A análise do discurso permite identificá-los e assim pode-se perceber os temas mobilizadores da disputa por hegemonia. Giumbelli (2002) chama estes temas de controvérsias. Nomear uma controvérsia pressupõe dizer que determinado tema suporta opiniões divergentes. Durante esta pesquisa, algumas controvérsias como o Estado-nação, posse da terra, representação política, relação homem-natureza são guias para a compreensão da política boliviana.

Mas o que gostaria mesmo de fazer é precisar o modo como considero a ideia de controvérsia. Quando se observa uma polêmica, na qual, acerca de um dado assunto, intervém uma série de agentes sociais, pode-se tratá-la

apenas como uma convulsão efêmera, fadada a arrefecer tão logo outros assuntos ganhem o centro das atenções. De fato, é assim que se passa com a maioria das controvérsias. No entanto, sem negar sua ocorrência passageira pode-se considerá-las como um momento de expressão e redefinição de pontos e problemas os quais permanecem importantes, às vezes até cruciais, na constituição de uma sociedade, mesmo quando não despertam interesse generalizado ou intenso. (GIUMBELLI, 2002, p.96-97)

É preciso destacar, no entanto, que estas controvérsias não estão sendo compreendidas no esquema hegeliano da síntese de ideias que produz a realidade, mas elas próprias como manifestações das práticas sociais destes atores. Dentre estas práticas está concebida, inclusive, a produção discursiva destes, uma vez que o discurso é aqui entendido como uma ação que tem uma intencionalidade, que é o convencimento a partir da disputa de significados. (RESENDE; RAMALHO, 2013)

O discurso, bem como a cultura, portanto, não está sendo entendido simplesmente como manifestação de uma estrutura dada anteriormente. Ambos são mediados pela ação humana, que está constantemente agindo sobre as estruturas.

No evento, o discurso insere os signos em 'novos' contextos de uso, acarretando contradições que têm de, em contrapartida, ser abarcadas pelo sistema. O valor é verdadeiramente constituído num sistema de signos, mas as pessoas utilizam e experienciam os signos tal como o nome das coisas; conseqüentemente, elas condicionam e potencialmente revisam os valores conceituais gerais de termos e relações linguísticos por referência a um mundo. O encontro com a palavra é em si uma valoração, e uma reavaliação potencial, de signos. (SAHLINS, 2008, p.24)

Marshall Sahlins, em *Metáforas históricas e realidades míticas*, está propondo justamente uma aproximação da História com a Antropologia a partir do entendimento de que existe uma relação dialética entre estrutura e evento histórico, o que produziria uma melhor compreensão metodológica do conceito de cultura. Estava assim propondo uma ruptura com certa visão da Antropologia Estrutural que não levava em conta a ação humana na análise da produção de significados.

Apesar de tudo isso, o estruturalismo foi trazido para a antropologia geral conservando intactas suas limitações teóricas. Parece que a história deveria ser mantida à distância a fim de não colocar em risco o 'sistema'. A ação foi levada em conta apenas à medida que representava a operacionalização de uma ordem já estabelecida, a 'reprodução estereotípica' (expressão de Godelier) das categorias culturais existentes. (SAHLINS, 2008, p.25)

Na Bolívia, os atuais discursos sobre o modo de vida “originário” e o “ancestral” que se contrapõem ao “moderno” e o “ocidental” se conformaram ao longo do tempo. Isto é importante não para se aferir autenticidade, mas para evitar a compreensão estática da cultura.

Em muitos discursos (e análises científicas), percebe-se a lógica na qual o Estado aparece como agente diluidor da cultura, e esta imutável, perene. Já esta perspectiva de Sahlins contribui para o entendimento deste processo complexo de transformação social.

Compreensão do que é, mas no sentido em que tal compreensão é crítica, no sentido em que o que 'é o caso', segundo a expressão de Wittgenstein, seja medido de acordo com o que reivindica ser, para se poder detectar nessa contradição os potenciais, as possibilidades de uma transformação da constituição geral da sociedade.(ADORNO, 2008, p.71)

No entanto é importante mostrar que não cabe neste debate uma extensa especulação sobre a conformação de modos de produção na Bolívia. Considero tais empreendimentos pouco significativos do ponto de vista da análise científica, se esgotando em um debate classificatório. Mais interessante é o entendimento de como se desenvolve uma sociedade civil boliviana, esta sim tardia do ponto de vista da construção do Estado-nação, e certamente é um aspecto com implicações decisivas no surgimento do Estado Plurinacional. Durante todo o período oligárquico – que dura de meados do século XIX a meados do século XX – há pouca iniciativa de construção de um Estado centralizado e o domínio do território é ainda realizado prioritariamente através do uso da violência.

Michael Burawoy (2010) argumenta que a originalidade do pensamento de Gramsci no contexto do marxismo reside justamente em perceber com clareza como é intrínseco à construção da hegemonia o desenvolvimento da sociedade civil. Então, para além da acumulação de capital e do desenvolvimento das forças produtivas, é importante perceber o papel que as instituições associadas ao Estado cumprem na promoção da modernização.

O que é decisivamente original quanto à formulação gramsciana no contexto do marxismo é sua mobilização da hegemonia para explicar a expansão da sociedade civil, como ocorrida no século XIX – com sua densa vida associativa entre o Estado e o mercado, composta pela mídia de massa, por igrejas, partidos, entidades sindicais, pela universalização do ensino básico e por uma infinidade de associações voluntárias. A sociedade civil está inteiramente conectada ao Estado, que passaria ele próprio por uma expansão, incluindo aí os aparatos tanto ideológicos como repressivos. (BURAWOY, 2010, p.66-67)

Para construir tal narrativa foi feita a leitura de extensa bibliografia: a leitura dos livros do ex-embaixador brasileiro na Bolívia, Alfredo José Cavalcanti de Jordão Camargo, conjuntamente como o sociólogo e atual vice-presidente da Bolívia, Álvaro García Linera, em muito ajudaram na perspectiva histórico-econômica do país. Também García Linera e Luís Tapia contribuíram muito para perceber as trajetórias dos movimentos sociais bolivianos.

Na Bolívia há um elemento também interessante: o engajamento dos intelectuais em seus respectivos movimentos, organizações políticas, partidos, etc. Se visitamos o debate que Burawoy (2011) propõe sobre o intelectual entre Gramsci e Bourdieu, veremos que neste país muitos intelectuais se posicionam como porta-vozes de uma inteligência coletiva. Uma prática muito semelhante ao que Gramsci chamaria de intelectual orgânico. Dessa maneira as publicações de García Linera, Luís Tapia, Fausto Reinaga também podem ser tomadas como discursos.

Portanto, a fim de fazer este mapeamento de discursos e controvérsias, foram feitas sete entrevistas com intelectuais, membros do governo, de partidos e instituições da sociedade civil. Estive em La Paz, entre agosto e setembro de 2014, período no qual aconteceu o “Foro de São Paulo”, evento que reúne movimentos sociais e governos da América Latina e constituído sobretudo por organizações de esquerda e “democráticas”. Imaginava encontrar diversas lideranças políticas e intelectuais da Bolívia neste espaço, e não estive enganado.

Lá pude registrar a fala, mais uma vez, do vice-presidente da Bolívia, Álvaro García Linera. Seu discurso apresentava categorias interessantes a serem discutidas neste trabalho. Também fui recepcionado na chegada por Jois Villavicencio, representante da presidência na *Camara de los Diputados*, e com ela realizei uma entrevista, onde pude obter dados interessantes de como o próprio governo se localiza na história boliviana. Da mesma maneira, na ocasião do Foro de São Paulo pude estar em contato com Leonilda Zurita, atual vice-presidente do MAS-IPSP e secretária de Relações Internacionais do mesmo. Por sua larga trajetória no sindicalismo camponês e por sua ascendência quéchua, pude ter acesso a uma perspectiva indígena de defesa do governo de Evo. Também entrevistei uma dirigente da juventude do MAS, chamada Florencia Poma, que também atua numa organização que desempenha um trabalho voluntário educacional, chamado “*Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolívia*”.

No mesmo encontro pude entrevistar Frany Gómez, antropólogo que trabalha no Ministério das Autonomias Indígenas, e, dessa vez, desenvolve uma fala mais crítica ao papel que cumpre o MAS-IPSP nas mobilizações indígenas. Através de Frany pude ter acesso também à CONAMAQ, federação de *ayllus* com maior influência sobre os “indígenas do Ocidente”, sobretudo aqueles organizados nos *ayllus*. Entrevistei, portanto, seu *ejecutivo*, Hilarion Mamani.

Também pude, no evento, entrevistar Gustavo Baldiviezo, liderança de juventude do Partido Comunista Boliviano, a fim de entender também o posicionamento do que é comumente entendido na Bolívia como *izquierda tradicional*. Foi também entrevistado o sociólogo supracitado Luis Tapia.

O desdobramento desta pesquisa se deu em três capítulos. No primeiro, é feita uma discussão teórica a respeito da nação para entender, através do caso empírico da Bolívia, o debate atual sobre o tema. O segundo capítulo detalha a formação dos sujeitos coletivos bolivianos, da sociedade civil e as respectivas narrativas históricas e seus significados. O terceiro aborda a crise social e política do regime neoliberal no país e a articulação de uma nova ordem através dos valores ligados à ideia de plurinacionalidade.

As diferentes narrativas convergem para a perspectiva de que este contexto histórico é fundamental para o entendimento da formação de uma base social que levou o MAS e Evo Morales ao poder, para assim iniciar as discussões na assembleia constituinte. No entanto, são diferentes as caracterizações sobre a história da sociedade boliviana que fazem os diversos sujeitos coletivos que participaram deste processo de insurgências. Interessa analisar seus diversos pontos de partida e como essas opiniões se conformaram através da análise das controvérsias desenvolvidas a respeito de diversos temas (GIUMBELLI, 2002).

CAPÍTULO 1: O PROBLEMA DA NAÇÃO NA BOLÍVIA

1.1 A Bolívia e o contexto atual do debate sobre a nação

Extensos debates são feitos sobre a atualidade do Estado-Nação na contemporaneidade, sobre o surgimento da pauta da etnicidade como uma das grandes questões políticas deste início de século XXI e as possibilidades que as instituições modernas venham a ter para lidar com essa temática. Para Daniel Bensaid (2000), este fenômeno corresponde ao predomínio da desregulação generalizada das trocas comerciais, que favorece a concentração de riquezas no plano internacional. Isto promoveria o surgimento de movimentos nacionalistas dos “mais favorecidos”, visando ingressar no seletivo grupo das economias centrais, e de um outro grupo, que busca medidas protecionistas para a sobrevivência nestas relações comerciais desiguais.

O abalo dos 'compromissos nacionais' entre classes dominadas e dominantes estabelecidos no período de crescimento excepcional do pós-guerra mina, simultaneamente, as solidariedades de classe e a coesão do Estado-nação. Ele é propício aos 'pânicos de identidade' e à valorização de outras ligações sociais (nacionais, religiosas, comunitárias). Nos limites do Estado-nação, as economias nacionais dominantes formam conjuntos relativamente coerentes articulando um território, um mercado, um Estado. A concorrência liberal desabrida introduz, ao contrário, fraturas entre uma lógica econômica de um capital cada vez mais transnacional e uma soberania política ligada a um espaço público nacional. (BENSAID, 2000 p.21)

Como argumenta Fraser (2003), estas pautas adquirem status de centralidade se observamos as mobilizações dos movimentos sociais pelo mundo, assumindo o espaço então reservado às demandas por redistribuição. Dessa maneira vemos na Europa uma explosão de nacionalidades e etnicidades, fenômeno que certamente está associado à crise do mundo socialista, onde vimos a fragmentação das antigas URSS e Iugoslávia em diversos novos Estados nacionais na região do Leste Europeu. Tal crise teria impactado os movimentos sociais, até então hegemonicamente organizados em torno da ideia de luta de classes e, que a partir deste período daria lugar a pautas mais específicas, sem necessariamente abrigar em si projetos globais de organização social (FRASER, 2003).

Segundo Bensaid, o nacionalismo étnico representa uma involução no discurso nacional, entendendo a ideia universal de cidadania como a forma cultural mais bem acabada da noção de pertencimento a uma comunidade. Este fenômeno se explicaria pelo fato de que a consolidação das políticas imperialistas dos Estados-nação tomou justamente a padronização

cultural como ideologia da hierarquia planetária, o que viria a reforçar as formas de resistência pautadas na reivindicação da diferença. (BENSAID, 2000)

Por outro lado há grande incidência de mobilizações em resistência a este movimento da globalização de desregulação do mercado, nas quais se reivindica um papel para o Estado-Nação na garantia de leis trabalhistas e na regulação da produção e trocas comerciais (HIRST; THOMPSON, 1998). Isto sugere uma dualidade neste debate, uma controvérsia, um problema ao qual se debruçar: se tomamos as lutas de resistência como referência, qual deve ser o papel do Estado-nação?

O debate acerca do multiculturalismo apresenta, em alguns casos, a possibilidade de se abarcar as reivindicações por políticas afirmativas, sejam étnicas ou de outras “minorias”, sem que se comprometa a coesão estatal ou mesmo se esvazie por completo o conteúdo cultural das instituições, e, valores como cidadania e democracia possam se manter como mediadores da vida social (SAMPRINI, 1999). No entanto, Bensaïd mais uma vez nos mostra que é necessário um novo discurso sobre a totalidade, que abarque as diferenças, para que a disputa pelo poder não se converta em uma franca luta por hegemonia entre grupos étnicos, diluindo assim o conflito “capital x trabalho” (BENSAID, 2000).

Sobre este tema há uma contribuição importante na análise do caso boliviano. Pretende-se analisar neste capítulo como conflitos étnicos e de classe históricos vieram a produzir um debate sobre a ideia de plurinacionalidade na Bolívia, ou Estado Plurinacional da Bolívia desde 2009 (SCHAVELZON, 2010). É importante mencionar que, além das variáveis mencionadas anteriormente, há que se ver a importância da ideia de raça na constituição dos Estados-Nação na América e sua formação eurocêntrica, de modo que os conflitos entre indígenas e a elite *criolla* remontam ao período colonial no continente (QUIJANO, 2005).

Assim sendo, o debate sobre a plurinacionalidade na Bolívia parece ter antecedentes bem particulares: uma crise de representatividade agravada por largos períodos em função de uma construção racista do Estado Nacional e, os esforços por construir uma modernidade capitalista no país que sempre negaram sua pluralidade cultural, criaram um contexto social de questionamento da ordem capitalista eurocêntrica, que se agravou no período do neoliberalismo – 1985-2005 (GARCÍA LINERA, 2010).

Para compreender a dinâmica entre as variáveis descritas acima, e os contextos históricos de formação dos diferentes sujeitos sociais e políticos, inicia-se discutindo

teoricamente a nação enquanto valor na modernidade, para passar a uma compreensão do desenvolvimento histórico da forma Estado-Nação como padrão das relações internacionais e também como parâmetro das relações sociais na Bolívia. Proponho uma compreensão da ideia de nação como comunidade imaginada, ou seja, uma comunidade cujos membros imaginam ser ligados por uma origem, um destino comum e que partilham traços culturais comuns, nos termos definidos pelo historiador Benedict Anderson (2008). Como define Anderson (2008), a nação é entendida por seus membros como atemporal, ou seja, sua existência não é marcada cronologicamente, e tampouco é finita, ao contrário, vive uma permanente evolução, na qual mitos e heróis são instrumentos explicativos que lhe dão significado.

A ideia de um organismo sociológico atravessando cronologicamente um tempo vazio e homogêneo é uma analogia exata da ideia de nação, que também é concebida como uma comunidade sólida percorrendo constantemente a história (...). Um americano nunca vai conhecer, e nem saber o nome, da imensa maioria de seus 240 milhões de compatriotas. Eles não têm ideia do que estão fazendo a cada momento. Mas tem plena confiança na atividade constante, anônima e simultânea deles. (ANDERSON, 2008, p.56)

À medida que compõem uma comunidade imaginada, seus membros dão significado à vida social a partir dos signos estabelecidos nacionalmente, bem como constantemente lhes atribuem novos valores. É dessa maneira que Verdery (2000) estabelece que a nação se torna assim uma arena política. As diferentes agremiações políticas disputam o poder através da disputa do significado da nação.

Todos os grupos orientados para ela tomam a nação como o símbolo fundamental, mas têm intenções diferentes a seu respeito. Várias coisas entram em seus conflitos – ideias contrastantes sobre a autenticidade, a verdadeira missão da nação, o patrimônio ou heranças culturais, o caráter nacional e assim por diante. Essa pesquisa indaga como se produzem e reproduzem as ideias sobre nação e identidade como elementos centrais da luta política. (VERDERY, 2000, p.243)

Interessa entender, portanto, como se constituiu o Estado-Nação boliviano historicamente, o significado do “ser boliviano” neste processo, e, como e, porque, em oposição a ele, debate-se a ideia de plurinacionalidade. Será examinado particularmente como se conforma o discurso de uma nação aimará, que possivelmente abriu a possibilidade de se discutirem diversas nacionalidades na Bolívia (GARCÍA LINERA, 2010).

1.2 Geração da ideia de nação no século XIX

O século XIX é um marco importante para entender como se desenvolveu a forma Estado-Nação, expressão da soberania na modernidade. É o período no qual a Europa verá

surgirem os primeiros movimentos nacionalistas cujos valores impregnariam até mesmo os reinos dinásticos, de maneira a se realizar como o padrão das relações internacionais no século XX (ANDERSON, 2008).

Faz-se interessante observar certa ambiguidade do termo “nação”. No uso clássico romano, concebida na sua dimensão cultural como uma comunidade de pessoas de ascendência comum, a nação adquire também um sentido político no Antigo Império Germânico, quando há uma transformação na composição política da sociedade, e as nações passam a ocupar postos em parlamentos como “Estados”.

No curso do Antigo Império Germânico, o sistema feudal dera lugar a uma sociedade política estratificada, composta de uma associação de Estados. Os *Stände*, no sentido político, baseavam-se em contratos (como a famosa Magna Carta) nos quais o rei ou imperador, que dependia dos impostos e do apoio militar, concedia à aristocracia, à Igreja e às cidades certos privilégios, isto é, uma participação limitada no exercício do poder político. Esses Estados dominantes, que se reuniam em 'parlamentos' ou 'dietas', representavam o país ou a nação perante a Corte. (HABERMAS, 2000, p.298-299)

No entanto, é no processo de questionamento das instituições políticas dinásticas que o povo passa a integrar a nação. Dessa maneira se daria forma ao moderno Estado-Nação, uma unidade cultural distinta em sua origem, sua cultura, mas que se expressa em sua dimensão política, soberana. (HABERMAS, 2000)

Essas instituições representativas consolidadas através de uma definição cultural terão grande papel homogeneizante, chamará a atenção Gellner (2000). A definição de um modo de vida, de uma educação oficial, enfim, a normatização da cidadania, produz um padrão de comportamento.

Há uma enorme diferença entre, de um lado, um mundo de padrões complexos, entremeados, mas não perfeitamente superpostos de poder e cultura e, de outro, um mundo que consiste em unidades políticas claras, sistemática e orgulhosamente diferenciadas entre si pela 'cultura', todas lutando, com bastante sucesso, por impor internamente a homogeneidade cultural. (GELLNER, 2000, p. 107)

Assim sendo, é preciso entender o caráter nacional, ou a “cultura de uma nação” como um processo histórico de construção. Se por um lado, a nação é uma comunidade imaginada de determinada maneira por seus membros, ou seja, ressignificando a História, produzindo mitos explicativos de sua evolução e, por conseguinte, de sua essência. Otto Bauer (2000) chama a atenção que a definição do que é o caráter nacional é construída a partir dos aspectos culturais comuns no presente. Em sua crítica a escola romântica alemã, Bauer rejeita a

explicação de que o *Volksgeist* (espírito do povo) seja a fonte de onde se emana os valores nacionais e que a ação humana seja sua manifestação fenomênica.

O espírito nacional único, a alma nacional, é o substrato ou substância da nação, aquilo que perdura através de todas as mudanças, a unidade em todas as variedades individuais; os indivíduos são simples modi, meras formas fenomênicas dessa substância espiritual. (BAUER, 2000, p. 47)

O espírito nacional não pode explicar a comunhão de caráter nacional, já que ele próprio nada mais é do que o caráter nacional transformado num ser metafísico, num espectro. O caráter nacional em si, entretanto, como já sabemos, não é a explicação do modo de comportamento de nenhum indivíduo (...). Ele não é uma explicação; antes, exige uma explicação. E essa, a explicação da comunhão do caráter nacional, é a tarefa da ciência. (BAUER, 2000, p. 48)

Na América, essa construção política e simbólica tem suas particularidades. Se a ideia de cidadania passa pela noção de padronização cultural -seja pelos direitos, pela língua, pelos costumes - no continente americano este padrão se fez eurocêntrico, de maneira que podemos falar em uma “busca por Europa” na formação dos Estados-Nação na América.

E os dominantes dos novos países do Cone Sul consideraram, como no caso dos Estados Unidos, necessária a conquista do território que os índios povoavam e o extermínio destes como forma rápida de homogeneizar a população nacional e, desse modo, facilitar o processo de constituição de um Estado-nação moderno, à europeia. (QUIJANO, 2005, p.121)

Na Bolívia, não diferente, a concepção de cidadania foi pensada de maneira que não contemplava o modo de vida indígena. A projeção do “ser boliviano” em termos nacionais, a modo de garantir a coesão estatal e a padronização do cidadão enquanto portador de direitos, não poderia abarcar os esquemas representativos indígenas. Ellen Wood (2006) trataria esse processo de atomização individual como parte de uma constituição histórica da “democracia formal”, na qual este indivíduo é concebido fora de sua atividade econômica, e que portanto se manifesta a partir do voto. Dessa maneira o “demos” enquanto poder popular, enquanto coletividade, está ausente nesta forma de organização social.

O 'modernista' radica aqui no emprego da camuflagem da igualdade para reproduzir desigualdades. Fala-se da igualdade do voto individual, mas para encobrir um reconhecimento desigual de culturas e práticas organizativas políticas, já que a liberal representativa aparece como a única legítima diante de práticas e sistemas políticos indígenas, marcados pela predominância da coletividade. (GARCÍA LINERA, 2010, p. 172)

A política de expansão do território pela tomada das terras indígenas também ocorreu na Bolívia, tendo sido levada à frente sob o discurso da evolução da nação. O progresso da república só poderia se dar através da capacidade produtiva e intelectual da raça branca:

(...) o positivismo de Taine e o darwinismo social de Le bom encontram largo número de proclamadores entusiasmados e afoitos. No contexto boliviano de expressiva inferioridade demográfica da raça branca, a visão de superioridade branco-europeia contida nessas doutrinas conduziu a racismo exacerbado (...) 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. (CAMARGO, 2006, p.121)

Nesse sentido, vale destacar a própria ideia de progresso como um aspecto motivador de implementação de políticas. Para Gellner (2000), o progresso é a própria legitimação da ordem social, de maneira que a nação se justifica enquanto comunidade política a partir da perspectiva de que o seu progresso garanta a melhoria da vida de seus membros igualmente.

O que legitima a ordem social é a previsão de uma melhora contínua. Se, em certa época, uma boa colheita era a marca de um bom rei, hoje o aumento contínuo da produção industrial é a expressão de um regime sólido. A terra desperdiçada por um rei inoperante é hoje uma terra com taxa de crescimento zero ou negativa. A força do governante se expressa na expansão da produtividade. A ideia de progresso é a expressão filosófica dessa atitude. (GELLNER, 2000, p. 117)

No Peru, no início do século XX, já havia a crítica de como se buscava construir uma república à semelhança do colonizador no aspecto cultural, num país em que 4/5 da população seria indígena. Mais uma vez construindo o índio como alteridade, a nação peruana construiria, sobretudo através da educação, valores fundantes que serviriam para formar uma elite dominante. Esta característica viria a dificultar a composição de uma sociedade nacional homogênea. (MARIÁTEGUI, 2010)

Anibal Quijano (2005) classifica essa rede de variáveis da formação do Estado-Nação na América como a “colonialidade do poder”. Para ele, as práticas da dominação colonial, organizadas em torno da ideia de raça, coincidiram com representações políticas eurocêntricas na América. Para ele, esta estrutura de poder não é superada no processo de independências, já que os próprios projetos políticos republicanos mobilizaram estes valores.

Por fim, para ressaltar este último aspecto, Anderson (2008) mostra como o receio de mobilizações indígenas e escravas foi uma motivação para o projeto político de independência da América de Simón Bolívar. Representante sobretudo dos *criollos*, elite colonial de ascendência espanhola (e que se imaginavam como tais), Bolívar teria conduzido um processo de independência que reivindicava uma comunidade política independente da metrópole, mas que era imaginada por um pequeno segmento social, sem alcançar a imaginação das massas.

Quando Madri, em 1789, decretou uma nova lei mais humanitária para os escravos, especificando detalhadamente os direitos e deveres dos senhores e escravos, ‘os crioulos rejeitaram a intervenção estatal alegando que os escravos eram propensos ao vício e à independência, e eram fundamentais para a economia. Na Venezuela, - na verdade em todo o Caribe espanhol – os fazendeiros resistiram à lei e conseguiram a sua suspensão em 1794’. O próprio Bolívar, o Libertador, disse certa vez que uma revolta negra era ‘mil vezes pior que uma invasão espanhola’. (ANDERSON, 2008, p. 86)

Foram apresentadas até aqui, portanto, as matrizes teóricas e os processos sociais que fizeram do Estado-Nação no século XIX uma proposta universalizante de organização da vida social e expressão da soberania de um povo nas relações internacionais. Comentou-se também como esta proposta parece se realizar no século XX, tendo como marco importante a fundação da Liga das Nações no período entre guerras como mecanismo de regulação das relações internacionais (ANDERSON, 2008). Interessa, neste sentido, entender o sucesso deste binômio, sua eficácia, ainda que seja necessário também entender as contradições, para se avaliar uma possível crise paradigmática na atualidade. (HABERMAS, 2000)

1.3 Capitalismo e Estado-Nação moderno

Para Habermas (2000), este sucesso se explica pela combinação entre burocracia e capitalismo, própria a esse Estado moderno, que, “revelou-se o veículo mais eficaz para uma modernização social acelerada”. Assim, de alguma maneira, esse Estado-Nação moderno se realiza em sua plenitude à medida que dá consequência, em termos de políticas, àquilo que Gellner (2000) chama de “expressão filosófica” da nação, a ideia de progresso. Dessa maneira se destacam a nacionalização do ensino, o serviço militar obrigatório e o sufrágio universal. (BAUER, 2000)

Para Bauer (2000), o desenvolvimento do capitalismo se valeu de políticas que abalaram de todo os modos de vida tradicionais, as antigas crenças, através das intensas políticas de modernização social. O desenvolvimento das técnicas, as políticas que incentivaram as migrações do campo para a cidade, assim como a própria mudança nas relações de trabalho, no entendimento de que a própria produção muda o seu conteúdo assumindo como fim a mercadoria e a visão utilitarista das trocas comerciais, contribuíram para a uniformização da vida social. (BAUER, 2000)

Será preciso explicarmos o que tudo isso significou para a comunidade cultural da nação? A população rural foi desenraizada pelo capitalismo, arrancada do solo a que estivera presa desde que o povoamento se dera pela

primeira vez, retirada dos limites estreitos das fronteiras da aldeia. Seus filhos mudaram-se para a cidade, onde a população vinha de regiões distantes do país, influenciando-se mutuamente e mesclando seu sangue; onde, em lugar das velhas tradições, da monotonia da antiga vida campestre que se repetia interminavelmente com a mudança das estações, eles deparavam com a pulsação vivaz da vida da metrópole, que destruía todas as ideias tradicionais – um mundo novo em permanente mudança. (BAUER, 2000, p.50)

Para a construção deste padrão de vida na sociedade industrial, seria preciso também pensar uma educação que permitisse aos cidadãos o mesmo conhecimento instrumental, que o permitisse inserção no cosmopolitismo da vida urbana. Neste processo de nacionalização da educação se dá também a nacionalização do idioma, o que é fundamental para se imaginar a partilha de um modo de viver.

Essas transformações psicológicas, produzidas pelo sistema capitalista, alteraram todo o nosso sistema de ensino. Elas próprias, por sua vez, não teriam sido possíveis sem o desenvolvimento desse sistema, para começar. A educação tornou-se um instrumento necessário ao desenvolvimento: o capitalismo moderno precisava de um nível mais alto de formação da população, já que, sem isso, a complexa administração dos negócios em larga escala mundial seria impossível(...) Assim, o século XIX assistiu a um imponente desenvolvimento da educação elementar. Não precisamos nos estender sobre o que significa para a comunhão da cultura nacional que o professor primário dê ao filho do operário do leste da Prússia e ao filho do camponês do Tirol os mesmos elementos de instrução, os mesmos fragmentos de nossa cultura mental, na mesma língua alemã uniforme. (BAUER, 2000, p.50)

Já o sufrágio universal é um elemento importante no sentido que expande a discussão política a todos os setores da sociedade. Dessa maneira, os debates nacionais fazem parte do cotidiano de cada cidadão, à medida que a disputa entre as representações políticas sejam levadas a “disputar até o último homem”. (BAUER, 2000)

A reunião de todos estes aspectos originou o que Bauer chama de “cultura nacional”. A vida social é toda organizada em termos nacionais, de maneira que cada membro da nação tem acesso ao mesmo conhecimento instrumental, a uma literatura nacional, música nacional, a um modo de vida semelhante. Nesse sentido, Bauer trabalha a ideia de cultura diferentemente de uma forma comumente difundida pela antropologia, a saber, uma visão na qual cultura é o conjunto de práticas sociais e representações produzidas por um grupo, uma tribo, uma etnia. O autor está preocupado com uma cultura na qual se é impelido a ter acesso, como meio de inserção na comunidade nacional, que, por sua vez, é também uma “comunidade cultural”. É possível dizer ainda que este acesso tem escalas, à medida que ele é comum no que diz respeito à cultura, ou educação “elementar”, mas que há uma desigualdade

na apropriação dessa cultura, uma vez que a condição de exploração do trabalho é um parâmetro para esse entendimento e, é em si, uma barreira para a realização plena da nação. (BAUER, 2000)

Assim é uma lei de nossa era que o trabalho de uns se transforme na cultura de outros. A realidade da exploração, do excedente de mão de obra, que se expressa nos fenômenos de cargas horárias extensas, dos baixos salários, da alimentação precária e da moradia superpopulosa do trabalhador ergue uma barreira ao grau em que a ampla massa de trabalhadores pode ser educada para participar da cultura mental da nação. Assim, a realidade da exploração também restringe a evolução da nação na direção de uma comunidade cultural; ela cria obstáculos ao envolvimento do trabalhador na comunidade cultural nacional. (BAUER, 2000, p.52)

Essa concepção de cultura nacional como uma teia de valores holistas, definidos nacionalmente, também atravessa a formulação de Gellner (2000). O autor dá destaque para a relação conflituosa entre a “cultura nacional” e as culturas tradicionais:

Conclusão: a sociedade inteira deve ser perpassada por uma só cultura superior padronizada, caso pretenda funcionar. Ela já não pode tolerar uma proliferação desordenada de subculturas internas, todas presas ao contexto e seriamente inibidas em sua intercomunicação mútua. O acesso à cultura superior apropriada e a aceitabilidade dentro dela são o bem mais importante e valioso da pessoa: ele instaura uma condição de acesso não apenas ao emprego, mas à cidadania legal e moral e a todos os tipos de participação social. (GELLNER, 2000, p. 117)

É importante notar que este processo não se deu contemporaneamente em toda parte, nem mesmo se pode dizer que se realizou plenamente sempre. Condições climáticas, geográficas e geopolíticas podem propiciar interessantes explicações para estes casos particulares. No presente artigo, no entanto, interessa analisar as tensões sociais que podem ter influenciado a superação do Estado-Nação na Bolívia, enquanto paradigma da organização da vida social.

Vimos então duas situações nas quais o processo de formação do Estado-Nação gera conflitos sociais; por um lado, a desigualdade criada pelo sistema capitalista, no qual os membros da nação não se apropriam da mesma maneira, ou com a mesma qualidade, da “cultura nacional”, e, por outro, o choque entre cultura nacional e cultura tradicional, que nos exemplos latino-americanos se manifesta no eurocentrismo como elemento desagregador da sociedade, ou seja, não houve a eficiência destacada por Habermas na unificação do território, na criação de uma comunidade homogênea.

É possível entender a Bolívia como um exemplo de ambas as situações. Como primeira manifestação de associações coletivas populares na república boliviana, o movimento operário, sobretudo no segmento dos mineiros, é a expressão maior das reivindicações de classe no país, com forte vinculação ao projeto socialista. Integrando a revolução nacionalista de 1952, este segmento bem poderia ser classificado nos termos que coloca Bauer, onde não há uma recusa do projeto de nação, mas o entendimento de que esta nação só se realizaria plenamente na superação da exploração do trabalho. Já os setores indígenas, principalmente rurais, até 1952 sempre se viram em conflitos pela posse da terra com o Estado, com outros setores camponeses e com latifundiários. Após este marco, tampouco a política de “integração do índio à vida nacional”, que significava o abandono da vida originária para a adesão à vida na pequena propriedade rural, convenceu este segmento da participação integrada nesta comunidade cultural nacional. (GARCÍA LINERA, 2010)

A revolução de 1952 é o processo no qual a Bolívia vê ser posto à frente o projeto de modernização desenhado por Bauer. O governo do MNR (*Movimiento Nacionalista Revolucionario*) visava a integração territorial e cultural do país, através da nacionalização do ensino, assim como a nacionalização do ensino do idioma espanhol, criação de empresas estatais, assumiu o domínio da exploração de minérios, incentivou o desenvolvimento da indústria petroleira. Realizou também um grande processo de reforma agrária na região de Cochabamba e do Altiplano. Esse movimento político se organizou em oposição ao regime oligárquico, cuja base social era composta pelos empresários da indústria mineira e latifundiários. (CAMARGO, 2006)

Essa reforma agrária realizada tinha como princípio o desenvolvimento da agroindústria, da propriedade familiar, e não a concessão às comunidades quéchuas e aimarás locais. Houve nesse sentido uma política de incentivo ao deslocamento do indígena da vida no *ayllu*, unidade político-territorial que em seguida será concebida no discurso indígena como “originária”, ou “ancestral, para a produção camponesa, de fins utilitários, cuja troca comercial servia ao desenvolvimento. Ou seja, ainda que após a revolução nacionalista de 1952 as políticas de exclusão étnica tenham dado a lugar a tentativas de “integração do índio à vida nacional”, isto não era pensado de maneira que levasse em conta o modo de vida comunitário, de posse coletiva da terra, de autonomias políticas, mas de adequação destes “índios” à vida de camponês, de pequenas propriedades e produção que sirva aos interesses nacionais.

A força de trabalho não circula de maneira prioritária como mercadoria e, embora existam formas primárias de mercantilização recoberta pela ideologia da reciprocidade, a principal fonte de abastecimento de força produtiva são as redes familiares dependentes de um complexo sistema de fluxos trabalhistas medidos por proximidade social, necessidade mútua, tempo de trabalho e o resultado do trabalho, além do fato de que mais da metade das necessidades de reprodução comunal são autoabastecidas. Daí sua posição social como comunais e não como camponeses, o que já supõe a mercantilização da produção do consumo e a privatização parcelada da terra. (GARCÍA-LINERA, 2010, p.260)

O governo teria sucesso em realizar esta manobra no universo quéchua, compondo um setor considerável de camponeses nessa região, o que de certa maneira coincidiria com o surgimento de um sindicalismo camponês, ao passo que os indígenas dos *ayllus* também se organizaram em oposição ao projeto nacionalista.

(...) 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. (CAMARGO, 2006, p. 158)

1.4 O tema da nação na Bolívia

O problema da nação na Bolívia foi tratado por diversos ângulos e desde lugares bastante diferentes. Este capítulo tratará deste tema à maneira como foi colocado por diversos intelectuais bolivianos, sem contudo perceber tais formulações deslocadas das práticas políticas no país, as quais terão sua devida análise nos capítulos que seguem. Cabe inicialmente chamar a atenção para a centralidade do pensamento indianista de Fausto Reinaga para esta discussão, já que suas ideias viriam a inspirar particularmente os movimentos indianistas e *kataristas* das décadas de 1960 e 1970, que alteraram decisivamente a disputa da política boliviana. Para tal, veremos como os valores e análises políticas de Reinaga dialogam e enfrentam outras, também fundamentais para se fazer um desenho apropriado do debate sobre o tema da nação, como as de Jorge Ovando Sanz e René Zavaleta Mercado.

Como se viu anteriormente, a Revolução Nacionalista de 1952 é um marco fundamental na história da Bolívia e sobretudo no debate em torno da questão nacional. Trata-se de um processo contraditório de profundas transformações sociais no país, cujo caráter dá sentido ao cenário que está sendo observado. Para o equatoriano Esteban Ticona Alejo (2013),

os próprios movimentos indianista e *katarista* seriam um “fruto não previsto” da revolução, já que, se por um lado o acesso à educação e à participação política por parte dos indígenas foi uma conquista política, o seu conteúdo liberal e nacionalista fez surgir, em oposição, outra(s) nação(ões).

Mas, para alguns, a discussão teria sido inaugurada mesmo antes, pelo autor boliviano Jorge Ovando Sanz, identificado com a esquerda tradicional boliviana, que pela primeira vez teria especulado sobre a existência de diversas nações na Bolívia dada as “diferenças de cultura, de idiomas, de psicologias e de distribuição territorial” (ARNSDORFF HIDALGO, 2005, p.39). Mais importante ainda, é a sua percepção da inexistência de uma nação boliviana do ponto de vista da ausência de laços culturais que justificassem sua proposição, talvez residuais no *cholo*, mestiço boliviano (ARNSDORFF HIDALGO, 2005).

A Revolução de 52, pode neste sentido, ser interpretada como um episódio desta tentativa de construção da nação boliviana. As medidas de homogeneização cultural dos governos nacionalistas que se sucederam de seu primeiro presidente, Victor Paz Estenssoro, até 1964 visavam a integração nacional através da “transformação” do segmento indígena em camponês, buscando organizar a posse da terra em pequenas propriedades e não em títulos coletivos, como feito na reforma agrária no Trópico de Cochabamba neste período. É interessante observar, neste aspecto, a clarividência de Ovando Sanz ao perceber no *cholo* não-indígena o embrião de um cidadão boliviano moderno antes mesmo que os governos nacionalistas do MNR investissem na ampliação deste segmento como um vetor da consolidação nacional. Outro vetor viria a ser o fortalecimento de centros urbanos a partir da nacionalização da exploração de estanho. (CAMARGO, 2006)

1.4.1 As nações da Bolívia: “nacionalidades indígenas” em Ovando Sanz, a “Nação Índia” em Reinaga e a “nação boliviana” em Zavaleta Mercado

A concepção de cinco nacionalidades indígenas de Ovando Sanz, para muitos é a própria origem da ideia de plurinacionalidade. Gustavo Baldivezo (2014)², dirigente da juventude do Partido Comunista de Bolívia, afirma que “o próprio Álvaro García Linera o admitiu”, em entrevista a mim concedida no Foro de São Paulo, em La Paz. Seriam os aymaras, quéchuas, chiquitos, *moxeños* e *chiriguanos*. Além dessas haveriam nacionalidades

² Em entrevista a mim concedida no Foro de São Paulo, La Paz, agosto de 2014.

menores: *chapacuras, itonamas, canichanas, movimas, cayuvanas, pacaguaras, iténez e guarayos*. Além dessas ainda haveriam tribos e grupos etnográficos menores (ARNSDORFF HIDALGO, 2005).

Já Fausto Reinaga desenvolverá a tese da “Nação Índia” que é, portanto, uma só. Constrói-se em oposição às medidas nacionalistas dos governos do MNR, partido no qual ele fez parte e foi representante parlamentar nos anos 1940. A ideia de nação índia se realiza a partir de uma perspectiva de descolonização do poder, na qual o “índio” é entendido como um sujeito político ativo, que luta por sua emancipação desde a Conquista espanhola. Portanto, o que é feito é uma reconstituição histórica da condição de colonizado e das lutas por descolonização, significando os eventos de rebeliões indígenas do período colonial e republicano como etapas das “Revolução Índia”, na qual cabe ao índio se libertar da dominação do “branco-espanhol-colonizador”. Tal expressão não é utilizada desta forma por Reinaga, mas eu a coloco assim para marcar como na narrativa histórica do autor existe uma linha de continuidade histórica na luta índia até os dias atuais.

La lucha del indio por su liberación, comienza en el instante en que el Conquistador blanco impone las cadenas de la esclavitud al autóctono de América. Apenas los españoles habían ocupado la ciudad imperial del Cuzco, se vieron asediados por los indios dispuestos a 'morir antes que esclavos vivir'. La lucha libertaria india es una grandiosa epopeya que se prolonga desde 1536 hasta nuestros días. (REINAGA, 2010, p.207)

Assim, o projeto defendido por Reinaga é nacional e visa reconstituir o tempo glorioso da Nação Índia, o reino do *Tawantisuyu* dos *Inkas*, anterior à chegada do espanhol. A luta índia é então a luta de uma nação que quer se libertar, e não de diversas nacionalidades:

Nacionalidades indígenas? No hay tal cosa. El Indio es una sola Nación. El indio es la tierra animada; es la tierra vitalizada, tierra viva. El indio es la concreción de las rocas de los Andes. Su sangre fluye de la más lejana y profunda reconditez del tiempo. Su sangre se adentra en la historia, la tradición y la leyenda. El indio es el cuerpo y el alma, el corazón y el espíritu, el plasma elemental y la chispa ígnea de la vida del ser andino; por tanto, en el indio es en quien fulgura la quintaesencia del nacionalismo; el indio es el único nacionalista; fuera del indio solamente hay aberraciones y mascaradas de 'nacionalismos' espurios y pútridos. La Bolivia del cholaje es una caricatura de Nación; y la Bolivia del indio es el Kollasuyu eterno del sempiterno Tawantisuyu inka (REINAGA,2010, p.116)

Em nota de fim, Reinaga confirma estar se contrapondo justamente a Jorge Ovando Sanz, mencionando seu livro “*Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia*”. Fausto Reinaga busca, neste exercício de reconstituição da Nação Índia, o conhecimento genuinamente índio e propõe uma ruptura epistemológica com o que chama de sociedade

ocidental, na qual se inclui todo conhecimento desenvolvido a partir da Europa, incluindo, portanto, o marxismo. Tal aspecto de sua formulação se converterá em duras críticas à esquerda boliviana, e nesta direção conclui sua crítica a Ovando Sanz:

Cuando el levantamiento de Manco II, cuando la Revolución de Tupaj Amaru y Tupaj Katari, cuando la Revolución de Pedro Pablo Atusparia y Pedro Ushcu, y cuando la Revolución de Zárate Willka, keswas y aymaras, aymaras y keswas eran un solo puño y un solo corazón. En estos grandiosos levantamientos, y muy en particular, en el siglo XVIII y XIX (1780-1898) los indios lucharon, aymaras y keswas lucharon como un solo hombre y como una sola voluntad.(...)Las famosas 'nacionalidades indígenas' son clisés stalinistas de la URSS para uso y comercio de los 'comunistas' venales que hozan en la buena fe del pueblo hambriento de pan y ideales...(REINAGA,2010, p.119)

Esta polêmica entre indianismo e marxismo é abordada de forma recorrente pelos autores bolivianos. Álvaro García Linera (2010) dedica um capítulo de seu livro *A Potência Plebeia* para esta análise. Em “O desencontro de duas razões revolucionárias: indianismo e marxismo.”, García Linera nos mostra como havia divergências sobre o cenário histórico que se abre em 1952, no qual o MNR teve apoio do movimento operário, o que viria a formar uma rivalidade entre operários e indígenas, e, por conseguinte, entre a esquerda e o indianismo.

Dessa maneira, René Zavaleta Mercado, notável sociólogo boliviano, irá se colocar em um campo oposto a Fausto Reinaga. O autor nutria profunda identificação com o movimento operário e, sobretudo nas primeiras obras, via no segmento camponês uma tendência conservadora. Para ele, a Revolução de 1952 significava importante evento histórico do ponto de vista da construção da identidade nacional-popular., etapa constituinte da luta pelo socialismo:

En principio, bajo esa perspectiva, el 52 fue leído como el momento histórico necesario para la constitución de la burguesía nacional, alterna a la tradicional oligarquía more feudal. En su versión más lineal, esa constitución burguesa – también constitución de la Nación – no era otra cosa que una inevitable aunque superable etapa que, finalmente, conducirla a la revolución socialista. Más aún, dado el decisivo papel de los obreros en la insurrección de abril, el 52 fue entendido como un momento de 'poder dual', es decir, una coyuntura donde convergen tanto la constitución burguesa como la proletaria; cumplidas las tareas burguesas, la segunda constitución debía, pronto, reemplazar a la primera; mejor dicho: superarla.(ANTEZANA,2009,p.122)

Para Luiz H. Antezana, importante comentador de René Zavaleta Mercado, há uma constante busca da “Nação boliviana” neste último. Tal aspecto o distingue tanto de Reinaga como de Ovando Sanz, apesar de podermos perceber nos três uma produção teórica orientada para um devir revolucionário, ainda que de diferentes tipos e táticas:

A primera vista, la Revolución Nacionalista de 1952 habría logrado constituir esa identidad nacional popular. Las célebres medidas que resultaron del 52 (Nacionalización de las Minas, Reforma Agraria, Voto Universal, Reforma Educativa) habrían logrado no sólo expulsar los restos coloniales que impedían la constitución nacional, sino también habrían logrado constituir el Estado Nación capaz de administrar históricamente esa integración.(...) Siempre buscó a la Nación boliviana (ANTEZANA,2009,p.122).

No entanto, Antezana nos mostra que há uma discussão em torno da diversidade cultural no autor. Zavaleta Mercado faz uma discussão na qual a Bolívia apresentaria uma formação *abigarrada*, o que consiste dizer que várias formas de organização sociais concorrem entre si e, neste processo contínuo de concorrência, se transformam mutuamente. Antezana vê este conceito de formação *abigarrada* como uma maneira de avançar na compreensão marxista das sociedades complexas contemporâneas, o colocando no lugar do “modo de produção” e da “formação econômico-social”, que só considerariam estas manifestações no âmbito econômico.

Em termos singelos, abigarramento significa o heterogêneo reunido sem conserto ou conjunto de várias cores mal combinados. Conquanto é verdadeira que a expressão foi utilizada originalmente por Lenin ao referir-se à sociedade russa Czarista(...)(ARNSDORFF HIDALGO,2005,p.41)

Para Arnsdorff Hidalgo (2005), no entanto, o que se deu foi a derrota do projeto de “nação boliviana”. Historicamente as tentativas teriam sido muitas, inclusive violentas, porém as mobilizações do século XXI teriam deflagrado a crise derradeira do Estado-nação na Bolívia.

1.5 O pensamento de Fausto Reinaga: As Duas Bolívias e a Descolonização

Entendido o contexto da produção intelectual na qual se debate as relações sociais na Bolívia, faz-se interessante avançar na compreensão do pensamento de Fausto Reinaga, sobretudo no que é interpretado como a sua fase indianista³. Os conceitos de “Duas Bolívias”,

³ São retratadas diversas fases do pensamento do autor, ainda que seus intérpretes não tenham acordo sobre elas. A que mais se adequa em minha opinião é a de Fabíola Escárzaga(2012), na qual seriam 4: socialismo marxista (1930-1944) ao nacionalismo revolucionário (1944-1960), ao indianismo (1960-1977) y, finalmente, ao pensamento amáutico(1977-1994). A primeira corresponde ao período que se estende da sua formação em Direito até o início de sua atuação como parlamentar. A segunda desde então até sua necessidade de construir uma discussão em tona da libertação do indígena. Este processo é narrado de maneira quase profética: passa por uma visita à Rússia e um desencanto com o socialismo e uma outra a Cuzco na qual havia “despertado” para a necessidade de se descolonizar. A quarta fase significa uma guinada a um pensamento mais filosófico, na qual discutirá o índio em torno de uma essência humana.(CRUZ,2015)

“sujeito-índio”, “memória larga” foram fundamentais para organizar uma lógica de atuação política no país. Mais à frente serão analisadas algumas insuficiências explicativas em sua formulação teórica do ponto de vista da análise sociológica, que muitas vezes é apropriada acriticamente pelos seus intérpretes, no entanto, é necessário compreendê-lo como um autor-chave inclusive para as formulações acadêmicas e políticas posteriores.

Para Reinaga, o Estado-nação boliviano ainda guardava estruturas de poder coloniais. Isso se explica pela prática sistemática da dominação colonial, o que implica considerar a existência de dois sujeitos que atravessam a História: o branco e o índio. É importante notar que estes, colocados enquanto sujeitos, apresentam histórias próprias que se entrelaçam apenas no seu conflito fundamental, que é a dominação do branco sobre o índio.

O autor veria na formação do Estado-nação apenas a cristalização dessa relação, ou seja, o estabelecimento de leis, os símbolos estabelecidos, as narrativas históricas oficiais e até mesmo a literatura como imposições. A tal situação de imposição de uma raça sobre a outra, de uma nação sobre a outra, Reinaga chama de *yuxtaposición*:

La relación de yuxtaposición entre la Bolivia 'blanco mestiza' y la 'Bolivia india' se caracteriza por la diferenciación histórica de recorridos, la diferenciación política establecida como resultado de la conquista y la tensión de tal relación que en determinados momentos adquiere niveles explosivos. Cabe aclarar que no habla de una Bolivia fracturada, pues de ser así se presupondría que debió haber un momento en que estaba unida. Habla de dos trayectorias históricas que se sobreponen una sobre otra, como consecuencia de la conquista, afectándose mutuamente pero que, en última instancia, una se yuxtapone a la otra. (CRUZ,2012,p.50)

Como vimos, existem duas Bolívias: uma *blanco-mestiza* e outra índia. Precisamente aí está a diferença da Colônia para a República: a situação de *yuxtaposición* fez nascer na Bolívia um segmento social mestiço, *cholo*, sem vínculo com as “comunidades originárias”, a partir do qual se funda um pensamento social nacional boliviano que ele atribui o nome de *cholaje*. Entendo, portanto, o *cholaje* como sinônimo da Bolívia *blanco-mestiza*, ainda que por vezes ele se refira ao *cholaje blanco-mestizo*. Implica dizer que na visão de Fausto Reinaga o *cholo* e o branco compõem um setor nacional-boliviano dominante, entendendo como um segmento social único no qual ele classifica escritos literários, partidos políticos e outras formas de manifestação social a partir do que ele entende como o índio autêntico, com valores e modos de vida ligados ao *ayllu*.

Se ha metido el Occidente en el espíritu de nuestros mejores cerebros y los ha convertido en enemigos de sus propios hermanos de sangre. El indio 'occidentalizado', el indio alfabeto, el indio 'Instruido', ha resultado el peor

enemigo del indio. El indio 'civilizado', convertido en 'pro-indio' como Franz Tamayo, o en 'anti-indio' como Andrés Santa Cruz, en la objetiva realidad de su existencia ha tratado al indio peor que al perro.(...) (REINAGA, 2010, p.86)

Portanto, enquanto proposição política, Reinaga acreditaria que a solução para o conflito entre as duas Bolívias seria a implantação de um governo à semelhança do modo de vida dos incas, o retorno às suas formas organizativas e uma economia centrada na produção comunitária. A Revolução Índia em Reinaga é portanto o convencimento do *cholo* do retorno às suas origens ancestrais, a superação do *cholaje* e a assimilação do *blanco-mestizo* pelo índio. Somente este processo de descolonização levará as duas Bolívias a se converterem em uma só (ESCÁRZAGA,2012).

La solución al problema nacional propuesta por Reinaga no es la eliminación de los blanco-mestizos por los indios, escenario que es reiterado en el imaginario blanco-mestizo, la solución es menos sangrienta: es la asimilación del blanco-mestizo al indio. Al liberarse el indio, libera a su nación y la de su opresor antagónico. Al liberar su nación libera a la nación mestiza del cholaje. Luego la Revolución india, superando la yuxtaposición de la nación mestiza sobre la nación india, unirá carne y alma, orgánica y psicológicamente, y hará de ambas naciones una sola; hará de las dos Bolivias, una sola. (ESCÁRZAGA, 2012,p.195)

Um legado importante destas reflexões é a ideia do índio enquanto um sujeito político. Esta compreensão permitiu ressignificar a negatividade que o termo carregava na sua utilização estatal republicana. Portanto, se antes o índio era o *alter* nacional, o não-boliviano do ponto de vista de seus costumes e da sua existência coletiva, passava então a sujeito que reivindica o reconhecimento de uma nação oprimida. Isto permitiu a unificação de indígenas de etnias distintas em torno de um projeto nacional.

Talvez até por isso mesmo Fausto Reinaga fosse tão avesso à ideia de nacionalidades indígenas, sua busca era uma coesão política em torno da “Nação Índia”, que se distinguia da nação *blanco-mestiza* até mesmo nos seus propósitos; enquanto uma existe na busca por libertação, a outra existe para dominar.

La naturaleza 'humana' del hombre 'blanco' del Occidente es una; y otra la del hombre colonizado por el Occidente. La característica de la 'naturaleza humana' de la 'fiera blanca' europea, es la ferocidad; y la del colonizado 'indígena-natural' negro, amarillo, indio, es la lucha por su libertad. (REINAGA,2010, p.92)

1.5.1 A Influência de Fanon

A produção teórica de Fausto Reinaga recorre a diversas referências. Na América estaria em constante troca de correspondências com diversos indianistas. A própria ideia de “Duas Bolívias” seria uma apropriação de “Dos Perús” de Guillermo Hoke, segundo Escárgaza (2012). Também a percepção de que a construção da “Revolução Índia” não deveria tomar em conta o *cholo* como sujeito viria de Mariátegui, já que o marxista peruano constataria a impotência dos mestiços do país para realizar uma revolução democrático-burguesa como etapa da luta pelo socialismo, como assim era o programa político da III Internacional (ESCÁRZAGA, 2012). Também sua formulação sobre o Poder Índio seria inspirada nas discussões em torno do *Black Power* e seu interesse sobre os debates do movimento negro era bem latente e tomava como referência os americanos Charles V. Hamilton e Stokely Carmichael (CRUZ, 2015).

No entanto, para os fins desse trabalho interessa mais aprofundar a influência de Frantz Fanon na visão sobre o processo de descolonização de Fausto Reinaga. Será trabalhada a contribuição de Fanon ao pensamento de Reinaga e, mais à frente, o ponto de bifurcação entre ambos pensamentos, de maneira que a breve comparação entre o processo político na Argélia e na Bolívia pode ser ilustrativa para entender o pensador e político boliviano.

A aproximação evidente se dá no exercício de decifrar a dominação colonial. É interessante pensá-lo, afinal Fanon está tratando da independência política de um país colonizado por outro. Assim, o autor descreve os mecanismos políticos, culturais e até mesmo psicológicos que perpetuam a condição do povo argelino enquanto colonizado pela França. Fausto Reinaga se apropria dessa discussão para entender um país que, a priori, teria conquistado sua independência 150 anos antes. A então elite *blanco-mestiza* apresentaria traços de continuidade histórica com a elite *criolla*, e então, o autor direcionará sua análise para o que alguns chamarão de colonialismo interno (TAPIA, 2014).

O colonialismo, que não graduou seus esforços, nunca cessou de afirmar que o negro é um selvagem, e o negro para ele não era nem o angolense nem o nigeriano. Falava do Negro. Para o colonialismo este vasto continente era uma toca de selvagens, uma região infestada de superstições e fanatismo, fadada ao desprezo, atingida pela maldição de Deus, terra de antropófagos, terra de negros (FANON, 1997, p.176).

Ambos identificam a centralidade da raça nos esquemas de dominação no colonialismo. Neste aspecto convergirão para uma crítica ao marxismo, que não tomaria em conta a questão colonial. Esta conclusão os levarão a proposições distintas, no entanto. Enquanto para Fanon se tratava de uma luta pela libertação nacional, em Reinaga aparece a

ideia de “luta de raças” como uma alternativa à “luta de classes”. Como veremos à frente, este será um ponto de bifurcação entre os autores, já que em Fanon não estava em jogo o poder de uma raça, categoria que para ele pertencia ao colonialismo.

Con los intelectuales del Poder negro, el indianista reafirmo que la ‘cuestión racial’, articulada a la ‘cuestión nacional’ eran la clave epistémica y política nuclear para la liberación del índio y del negro, y también de los asiáticos. (CRUZ, 2015, p.44)

Sobre esta última ideia, Gustavo R. Cruz (2015) é enfático ao afirmar que é inspirada na obra “Poder Negro”, de Carmichael e Hamilton. Adiante faremos uma discussão em torno do debate entre raça e classe bastante recorrente em “*La Revolución India*” de Fausto Reinaga (1970).

Por ora, interessa compreender como Fausto Reinaga se apropria da crítica de Fanon da ideia de centralidade do proletariado no processo revolucionário. Para o indianista, dizer que a luta de raças na Bolívia “vem antes da luta de classe” significa se opor também à ideia de uma revolução que tem como centro a luta do proletariado contra as relações sociais de produção sustentadas na exploração do trabalho. Neste sentido, não se trata de identificar como homens e mulheres se relacionam em torno da produção e assim entender suas posições de classe, mas sim a dominação de uma raça sobre a outra que tem expressiva longevidade histórica. As raças, que correspondem a nações na Bolívia, não se constituem historicamente, ou mesmo culturalmente, o que há é uma situação paradigmática de subjugo da raça índia a partir da conquista espanhola.

Dessa maneira, trata-se de um índio que trabalha nas minas de estanho, apenas uma das formas a qual o índio está submetido ao branco. Em Fanon, o pensamento vai em outra direção. O proletariado não é o centro da luta pela libertação nacional dado a reduzida importância da indústria na economia colonial:

A base de apoio da alternativa burguesa nacional era uma incipiente burguesia argelina (com comerciantes, mercadores, pequenos capitalistas, frações do capital internacional) e seus intelectuais orgânicos (recrutados entre os professores, o serviço público, os advogados e outros profissionais liberais). A alternativa burguesa nacional também era apoiada pela classe operária, a qual Fanon dizia ser subestimada no contexto colonial. Porque quando comparada ao profundo empobrecimento do campesinato, os trabalhadores assalariados eram, para usar outros termos, uma ‘aristocracia operária’ que teria muito a perder na eventualidade de uma transformação da estrutura de classes sociais (BURAWOY, 2010, p.120)

Para Fanon, portanto, o campesinato e, por vezes, o lumpenproletariado, seriam apostas políticas mais eficientes para a condução da luta de libertação. Seria preciso compreender melhor os processos históricos da constituição de uma sociedade argelina para melhor entender que conexões existem entre essas categorias utilizadas pelo autor para classificar sujeitos coletivos no país, todavia, o que se está a discutir é o nível de colonização. O desenraizamento destes camponeses, ou do lumpenproletariado, lhes afere uma possibilidade maior de compreender a realidade da dominação colonial: “O lumpenproletariado, esta legião de esfomeados destribalizados, afastados de seu clã, constitui uma das forças mais espontânea e radicalmente revolucionárias de um povo colonizado.” (FANON apud WALLERSTEIN, 2008, p.9).

Também a crítica ao *cholaje*, em sua metodologia, se espelha em Fanon. Reinaga se dedica à crítica das ideias vinculadas ao *cholaje*, e metodologicamente escolhe obras literárias como representantes destas ideias. Fanon também o faz em relação ao que chama de “intelectual colonizado”, cujas aspirações individuais sempre o aproximaram das representações culturais da metrópole.

Concedo que no plano da existência o fato de ter havido uma civilização asteca não altera muito o regime alimentar do camponês mexicano de hoje. Concedo que todas as provas que pudessem ser dadas da existência de uma prodigiosa civilização songhai não mudam o fato de que os songhais de hoje são subalimentados, analfabetos, vivem entre o céu e a água com a cabeça vazia, os olhos vazios. Mas, já foi dito inúmeras vezes, essa procura apaixonada de uma cultura nacional anterior à era colonial extrai sua legitimidade da preocupação partilhada pelos intelectuais colonizados de retroceder em face da cultura ocidental, na qual correm o risco de submergir. Porque se dão conta de que estão na iminência de naufragar, de perder-se portanto para o seu povo, esses homens obstinam-se com o coração cheio de fúria e o cérebro ardente, em retomar contato com a seiva mais antiga, mais pré-colonial de seu povo. (FANON, 1997, p.174)

Como podemos ver, no entanto, do ponto de vista de seu conteúdo, a busca de Reinaga é o inverso daquela feita por Fanon: enquanto um busca explicações no que existe enquanto essência, enquanto “originário”, o outro critica a mesma busca, entendendo que não serve a um projeto de emancipação política.

1.5.2 O Debate entre Raça e Classe

Há algo de mal resolvido na articulação dos conceitos de raça e classe de uma maneira geral. Se, por um lado, há críticas ao marxismo por submeter o debate em torno da opressão

racial às relações de dominação entre classes – e, sem dúvida isto pode ser observado de maneira grave em alguns casos, ainda que a generalização não caiba -, por outro o lugar da exploração do trabalho e da acumulação de capital pode não estar bem resolvido nos debates raciais. Longe de resolvê-lo, esta análise do pensamento de Fausto Reinaga encontrando Fanon pode nos apresentar caminhos interessantes.

Em Reinaga, o que vemos é uma crítica a sociedade ocidental, talvez antecedendo os estudos sobre a “colonialidade do poder”. Em sua narrativa da dominação das “feras brancas do Ocidente” pelo mundo, Reinaga apresenta um debate bastante inovador no que diz respeito aos mecanismos da dominação dos europeus no mundo desde as “Grandes Navegações”. No entanto, suas menções ao “capitalismo” soam apenas como detalhes descritivos, de modo que sua crítica à sociedade ocidental passa pouco pelas relações econômicas e bem mais pelas configurações culturais.

Diante disto, ficam algumas indagações a respeito de sua proposta programática. Fala-se na busca por um socialismo comunitário, centrado nas relações de reciprocidade do *ayllu*, a comunidade indígena originária (ESCÁRZAGA, 2012). Tal feito seria o objetivo da Revolução Índia, através de uma “luta étnica violenta” (Escarzaga 2012, Cruz, 2012). No entanto, tal posição parece vacilante e mais conjuntural que uma carta de intenções:

Esta idea está probablemente fundada en la experiencia del gobierno de Gualberto Villarroel y en la constatación de la debilidad de las organizaciones indígenas para alcanzar en las condiciones presentes la autonomía política que Reinaga propugna. Por ello, en su tercera etapa intelectual, la reinaguista o amautista, a partir de 1977, Reinaga se acerca a los presidentes golpistas progresistas como Ovando y Torres para que asuman el programa indio y también lo hace con el derechista García Meza (1980), lo que será un argumento de descalificación de Reinaga por los militantes de los partidos de izquierda, por distanciarse de las lecturas que ellos hacían de los gobiernos militares de derecha. (ESCÁRZAGA, 2012, p.196)

A argumentação de Reinaga para seu apoio aos governos militares, através do partido ao qual foi fundador, o Partido Indio de Bolívia (PIB), passa justamente pela impossibilidade prática do índio boliviano tomar o poder pela violência. Tal postura sugere uma inflexão em seu pensamento, o que não pode ser tomado como algo fortuito, mas que denota determinada posição a respeito da política do país.

En Bolivia ese hecho vergonzoso fue tratado en la Convención de 1944, bajo el gobierno de Gualberto Villarroel (1943-1946), en la que se determino que las calles y las plazas ‘estaban para que el indio pase luciendo su rica y originalísima vestimenta como su gesto majestuoso...’ (...)Por eso, no es raro

que la segunda analogía índio-negro este en función de comparar Villarroel con Abraham Lincoln (1809-1865), el presidente estadounidense. Considera al intento de Villarroel por abolir la servidumbre, llamada pongueaje, semejante a la eliminación de la esclavitud del negro, realizada por Lincoln (CRUZ,2015, p.32)

Gualberto Villarroel foi um presidente militar na Bolívia nos anos 1940, e é representado como um governante favorável a causas indígenas, como pode ser visto no filme “Insurgentes” de Jorge Sanjinés, importante cineasta indianista. Tal imagem, segundo Gustavo R. Cruz, teria levado Fausto Reinaga a acreditar que a “Revolução Índia” poderia se dar a partir das forças armadas, inclusive tendo em conta que boa parte dos militares seriam índios.

Este evento ilustra como o debate racial de Fausto Reinaga está apartado de qualquer tática desenhada pela esquerda boliviana para a superação do capitalismo. Ao contrário, sugere que a “Revolução Índia” pode se dar sem um processo revolucionário de fato, mas resolvendo o problema da *yuxtaposición* por uma via institucional, estabelecendo uma república militar-índia.

Armando Bartra, crítico mexicano de Fausto Reinaga, diria que o pensamento do último pode ser classificado a partir de uma concepção de “choque de civilizações”, na qual se concebem as sociedades nativas de maneira apartada da sociedade moderna ocidental, quando estas se encontram envolvidas nas relações sociais capitalistas internacionais.

Con diferentes matices, esta última posición ubica la cuestión étnica en el marco de un choque de civilizaciones: ‘La historia reciente de México, la de los últimos 500 años – escribe Guillermo Bonfil en un texto de 1987 – es la historia del enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encapuzar al país en el proyecto de la civilización occidental y quienes resisten arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana’ (Bonfil: 10). Este planteamiento – calificado de etnicista y criticado por su etnocentrismo invertido (Díaz-Polanco, 2004) – se sustenta en la idea de que el mundo indígena americano está ‘fuera’ del sistema pues por más de medio milenio ha ‘resistido’ la asimilación, y formula en clave solamente histórica lo que tiene hoy una fuente estructural pues los pueblos originarios fueron incorporados al capital en el modo perverso del colonialismo y viven perpetuamente al filo de la exclusión pero producen y reproducen dentro del sistema tanto sus diferencias como sus utopías antisistémicas. (BARTRA, 2014, p.68)

Haveria, portanto, grande incidência de valores referentes ao multiculturalismo em movimentos de reivindicações identitárias como essas. Neste caso, o objetivo das reivindicações seria o reconhecimento no âmbito da cultura e da cidadania, sem contudo comprometer a acumulação de capital nacional e internacional:

Pero el capitalismo no es sólo una obscena economía-mundo, un absolutismo mercantil globalizante que da sustento teórico-práctico al individualismo radical. El universalismo fetichizado y antipluralista es la expresión alienada de una construcción histórica contradictoria y conflictiva; un orden social ciertamente ecocida y etnocida pero también, y paradójicamente, portador de valores que son referente insoslayable (en el sentido globalifágico de inclusión) que desde pequeño interiorizó la diversidad sociocultural tornándola inmanente. Introyección del “otro” que permite subordinarlo pero también obliga a reconocerlo (BARTRA, 2014, p.65)

Esta ideia é particularmente interessante, pois permite perceber que o reconhecimento conquistado se dá a partir de lutas de resistência, significadas em torno de demanda identitária, no entanto, o multiculturalismo é visto por uma ótica diferenciada no mesmo fragmento: institui um ajuste nos esquemas que ordenam as relações capitalistas, ou seja, inclui as demandas por diversidade no organização social liberal, historicamente universalizante, mantendo intactas a economia.

Não é possível ter segurança que este seja o caso da *Revolución India* de Reinaga, sobretudo porque há também uma discussão sobre a forma de propriedade da terra, que necessariamente questiona a existência de grandes propriedades, apontando para o uso coletivo da terra, sob a relação de reciprocidade e não predatória. No entanto, não há nenhum esforço pelo diálogo, da parte de Reinaga, com as lutas por melhores salários ou por “justiça social”, que para ele eram temas da sociedade ocidental. Opõe a justiça social à justiça racial:

El indio es una raza, un pueblo, una Nación oprimida. El indio no lucha por el salario, que nunca conoció, ni por la justicia social, que ni siquiera imagina. El indio lucha por la justicia racial, por la libertad de su raza; raza esclavizada desde que el Occidente puso su pezuña en las tierras del Tawantisuyu. EL problema del indio no es asunto de asimilación o integración a la sociedad blanca, civilizada; el problema del indio es problema de liberación. El indio no puede, no tiene que ser ‘campesino’ de la sociedad ‘blanca’(...) (REINAGA apud TICONA ALEJO, 2013, p.192)

Já em Fanon, se é verdade que o centro de sua proposição política é a libertação nacional, esta nação argelina se define de maneira completamente diferente da nação índia. Estamos diante do problema colocado por Habermas: a “Nação Índia” se define por seu espírito, por sua ancestralidade, pela sua acepção germânica, a *Volksnation*. Em Fanon, a nação deve extrapolar os limites étnicos, deve antes disso fazer as etnias convergirem em uma unidade, ainda que deva se distinguir culturalmente da metrópole, não deve imitar à Europa. Neste sentido, a nação em Fanon é entendida em sua acepção moderna, fazendo confluir *Staatsnation* e *Volksnation*.

Sobretudo neste ponto se coloca sua crítica à burguesia nacional argelina, que ao se aventurar em um projeto nacional acaba por reforçar as diferenças étnicas, por ele chamadas de tribalismo:

Os ministros, os chefes de gabinetes, os embaixadores, os prefeitos são escolhidos na etnia do líder, às vezes mesmo diretamente em sua família. Esses regimes de tipo familiar parecem retomar as velhas leis da endogamia, e não é cólera mas vergonha que sentimos diante dessa estupidez, dessa impostura, dessa miséria intelectual e espiritual. Tais chefes de governo são os verdadeiros traidores da África porque a vendem ao mais terrível de seus inimigos: a estupidez. Essa tribalização do poder favorece o espírito regionalista, o separatismo. Manifestam-se e triunfam as tendências descentralizadoras, a nação se desarticula, se desmembra. (FANON, 1997, p.151)

No capítulo 3 de “Os Condenados da Terra”, chamado de “Desventuras da Consciência Nacional”, Fanon está a chamar a atenção para a incapacidade política da burguesia argelina de liderar um projeto nacional. Sua vinculação a determinadas etnias vai ser interpretada dentro deste contexto, já que se ocuparam de ramos periféricos da produção, servindo como apêndice da burguesia metropolitana, que governaria indiretamente o país. O autor então constrói um debate no qual não seria possível uma fase burguesa nos países subdesenvolvidos, o que soa como uma crítica à tradição stalinista, mas talvez o aproxime do debate desenvolvido por Ruy Mauro Marini (2005) a respeito das relações de dependência em um sistema global capitalista, ainda que Fanon não tenha feito tal debate do ponto de vista da acumulação de capital tal qual Marini, mas sim analisando a estrutura de poder colonial que se mantém.

De toda maneira, é importante notar como as classes sociais são os sujeitos coletivos na análise de Fanon, ainda que observando o poder colonial perceba que a raça é a categoria de distinção fundamental. Assim, Burawoy (2010) nos chama a atenção para os dois olhares que haveriam na formulação de Fanon: o da luta contra o colonialismo, mas também ao da disputa de hegemonia desta luta com a burguesia local:

Para Fanon, o colonialismo era uma arena de lutas; e, sendo assim, tratava-se menos da libertação em relação ao passado (daquilo que Bourdieu chamava de tradicionalismo tradicionalista) e mais de uma guerra pelos rumos do futuro. A independência nacional envolvia a guerra contra o colonialismo (o que Gramsci chamaria de guerra de movimento) e envolvia também a luta pela forma que a futura sociedade assumiria: uma guerra de posição entre aqueles que lançavam combates para substituir os colonizadores – com negros sucedendo brancos – sob a hegemonia da burguesia nacional e aqueles que buscavam transformar a estrutura das classes sociais sob a hegemonia do movimento por libertação nacional. A violenta guerra contra a

antiga ordem colonial ocorria lado a lado às lutas pela futura ordem nacional – fosse ela a transição para um capitalismo periférico dependente, fosse ela a transição para um socialismo democrático (BURAWOY, 2010, p.120).

O termo socialismo, no entanto, é no mínimo pouco recorrente. Todavia, a construção desta nação argelina deve ser feita a partir de células revolucionárias, que estimulem a consciência nacional entre o povo. Tais células devem compor um partido político, que tem por objetivo ser o instrumento dos povos na formação da nação. Consolidada a consciência nacional, esta deve avançar para uma consciência política e social:

O nacionalismo não é uma doutrina política, não é um programa. Se se deseja de fato poupar ao país esses recuos, essas paralisações, esses hiatos, é preciso passar velozmente da consciência nacional à consciência política e social. A nação não existe em parte alguma senão num programa elaborado por uma direção revolucionária e retomado lucidamente e com entusiasmo pelas massas. Necessário é situar constantemente o esforço nacional no quadro geral dos países subdesenvolvidos. (FANON, 1997, p.166)

Consciência política e social, neste caso, passa necessariamente pela crítica à concentração de riqueza no país. “O povo percebe que a riqueza não é fruto do trabalho mas resultante de um roubo organizado e protegido” (FANON, 1997, p.157). A partir de então narra a trajetória de luta de camponeses que então não aceitaram mais que a posse da terra era de seus patrões, e sim deles próprios, o que o autor entende como valor constituinte da revolução argelina.

Ainda assim, Ticona Alejo (2013) insiste em conjecturas pueris sobre a proximidade entre Reinaga e Fanon. Para ele, Fanon, assim como Reinaga, convergem em sua negação ao marxismo, quando diante da análise do pensamento de ambos vemos que talvez seja Reinaga quem realmente esteja fazendo uma ruptura epistemológica com a “sociedade ocidental”, ainda que vez ou outra o próprio recorra a categorias como infraestrutura e superestrutura e não tenha conseguido completamente “tirar Marx e Cristo da cabeça”, como ele próprio dizia ser o processo de descolonização.

Evidentemente, Fanon, muestra la distancia con el marxismo, por su condición de intelectual negro, similar al punto de vista del indio Fausto Reinaga. El marxismo en África y América Latina no confrontó – y aún no confronta – su carácter occidental-colonial, patriarcal y racializado (TICONA ALEJO, 2013, p.78).

Como argumenta Wallerstein (2008), há uma tendência a uma leitura enviesada de Fanon. Para o autor, não se encontra no martinicano a reivindicação por uma política de identidade. Tampouco deve ser lido como um pós-modernista.

Contudo, as análises de Fanon, apesar de inspiradoras, estão circunscritas a um contexto histórico bem particular. Para o entendimento da realidade boliviana, o pensamento de Fausto Reinaga deixa uma contribuição bastante importante, que é entender como a ideia de raça é constituinte do poder e da formação dos Estados-nação, sobretudo na América. Nos estudos sobre a colonialidade do poder podemos ver este debate de maneira mais amadurecida, onde a crítica à sociedade ocidental passa pela crítica ao capitalismo, ou onde as “feras brancas do Ocidente” passariam a ser as “feras brancas do Ocidente capitalista”, para utilizar os termos de Reinaga (WALSH, 2007).

Merece uma reflexão a proposição de Bartra sobre o paradigma levantado tanto por Fausto Reinaga como por Frantz Fanon sobre a não-centralidade do proletariado em seus respectivos processos de emancipação. O autor chama a atenção para a tendência historicamente recente de vermos insurreições da classe camponesa com projeto político autônomo pelo mundo. Sendo seus membros heterogêneos, dedicados a diversas formas de atividades produtivas, por vezes a identificação política se dará a partir de um discurso etnizado. Dessa maneira irá classificar o movimento *katarista* na Bolívia, como *campesíndios* (BARTRA, 2014). E, talvez, os *campesíndios kataristas* bolivianos, ou como diria a Constituição do Estado Plurinacional da Bolívia, os “indígenas-originários-camposinos” possam dar algum rumo novo a este problema.

1.5.3 Qual é a origem do pensamento nacionalista de Fausto Reinaga?

Fausto Reinaga escreveu mais de 30 livros debruçando-se sobre o problema da existência social do índio na Bolívia, fazendo-o a partir do que seria um pensamento originário. Tal existência é compreendida por ele como nacional, no entanto, como vimos, a ideia de nação é tipicamente moderna, ocidental, de tal maneira que fica a pergunta sobre as influências que o autor teve em seu pensamento nacionalista.

Para Gustavo R. Cruz (2015), o indianismo de Fausto Reinaga se consolidou como um anti-ocidentalismo, que visava encontrar as revoluções no “terceiro mundo”, na África e na Ásia. A influência que teve de intelectuais negros o levaria a uma discussão racial atrelada à nacional:

Con los intelectuales del Poder negro, el indianista reafirmo que la ‘cuestión racial’, articulada a la ‘cuestión nacional’ eran la clave epistémica y política nuclear para la liberación del indio y del negro, y también de los asiáticos.

Sin embargo, creemos que la idea de ‘nación’ en Reinaga tiene sus raíces en su pasado leninista y, sobre todo, nacionalista revolucionario. Con el poder negro se produjo en Reinaga una radicalización racial de la cuestión nacional, la cual debe entenderse en su dimensión estrictamente política de lucha contra la dominación capitalista-occidental. (CRUZ, 2015, p.44)

A “Nação Índia” se distingue pela ideia de se fazer na luta política. Este aspecto em Reinaga provavelmente foi influenciado pela sua leitura de Fanon. Como vimos, no autor martinicano esta é uma característica cultural da nação argelina.

Ela se define racialmente e culturalmente. Para Cruz, a ideia de raça em Reinaga não é bem definida: por vezes ser índio é aderir a um comportamento determinado e a uma existência social em torno do *ayllu* e dos valores a ele relacionados; outras vezes se distingue do *cholaje* não culturalmente, mas pela não-mestiçagem.

Por otra parte, el concepto de ‘nación india’ sería menos problemático que el de raza. Pero, si se entiende al indio como un sujeto nacional’, entonces los estados (mono y pluri)-nacionales modernos quedan en entredicho. Lo argentino, boliviano, ecuatoriano, etcétera, vienen a conformar la ‘nación no-india’ contra la cual la ‘nación india’ se enfrenta. Aquellas son naciones con Estado, la segunda sin Estado. (CRUZ, 2015, p.45)

A ideia de “Nação Índia” portanto reúne diversos aspectos que a apontam para uma não-Nação boliviana”. A “Nação Índia” não tem Estado, não é ocidental, não pressupõe uma relação predatória do homem com a natureza. No entanto, para negar a nação boliviana foi preciso ser Nação. E a partir desta noção foi possível atribuir um projeto de sociedade a todos os questionamentos e reivindicações indígenas. Assim se projetou um movimento político indígena que propunha um destino comum à Bolívia.

1.6 Entre o *Pachakuti* e a Revolução

São recorrentes trabalhos etnográficos em regiões entre a América e a Ásia que descreverão conhecimentos nativos produzidos em torno das ideias de reciprocidade e de temporalidade cíclica. Em “*Metáforas históricas e realidades míticas*” (2008), o antropólogo estadunidense Marshall Sahlins faz tal descrição a respeito dos havaianos, e menciona o trabalho de outros autores sobre outros grupos culturais da região. Neste trabalho, Sahlins mostra como as sociedades nativas da região se valem de explicações míticas para a realidade, e como algumas alegorias são utilizadas para aferir historicidade aos acontecimentos do presente. Esta historicidade não se faz de maneira linear ou dialética, mas cíclica, à medida

que os eventos presentes são interpretados como acontecimentos que se repetem, fazendo referência a um ato original.

O autor então analisa a chegada do capitão inglês James Cook às Ilhas Sandwich e o impacto que teve este evento histórico na transformação da sociedade havaiana. Na cosmologia nativa, o ano se dividia entre o reinado dos deuses *Lono* e *Ku*, o primeiro deus da fertilidade e o segundo o deus guerreiro. Cook chegara àquelas terras precisamente no início do reinado de *Lono*, fazendo o contorno da ilha na direção que condizia com a prevista no ritual do mesmo deus. Resumindo: Cook era *Lono* para aqueles nativos, e sua tripulação era também divina.

A insistência de Cook em permanecer na ilha além do período do reinado de *Lono* levou à sua morte. Tal evento é interpretado pelos havaianos como ritual, afinal seria natural que *Ku* matasse *Lono*, para que este retornasse seis meses depois, como era esperado que acontecesse a Cook.

Para Sahlins esse episódio, interpretado como ritual, daria prosseguimento a uma série de acontecimentos a culminar no encerramento deste tempo histórico protagonizado pela alternância entre *Lono* e *Ku*. O autor utiliza o termo “tabu” para designar este período no qual a sociedade havaiana se orienta cotidianamente em torno de um conjunto de crenças determinado. Tal sistema se deteriorou a partir da assimilação de valores europeus dando lugar ao fim do sistema de tabus, processo este que Sahlins não compreende na simples chave da aculturação, mas que dará sentido à sua formulação sobre a relação dialética entre estrutura e evento histórico. Este tabu havia sido antecedido por outros, mas a chegada do europeu, interpretada por ele como um evento histórico, é decisiva para o fim deste sistema de tabus, e talvez da temporalidade cíclica.

Poderíamos dizer precisamente que o que para Sahlins é o tabu, é o *Pachakuti* para os movimentos indianistas. Importante demarcar que o que está sendo analisado aqui é o pensamento político indianista e não as cosmologias aymara e quéchua, já que este não é um trabalho etnográfico que daria conta de tal propósito. No entanto, é comum que os discursos indianistas reivindicuem representar particularmente estas etnias, e somente em seguida os indígenas do Oriente boliviano. Esta digressão se faz necessária para deixar claro que a noção de *Pachakuti* não está etnicamente localizada, mas é uma noção comum ao pensamento político andino.

Em sentido metafórico de transformação profunda, o Pachacuti encontra-se conceitualmente onipresente no mundo andino de hoje, constituindo indiscutível e disseminada alegoria política. (CAMARGO,2006, p.83)

O *Pachakuti* é assim um estado temporal. Seu encerramento dá lugar a um novo tempo que não se conecta de nenhuma maneira ao tempo anterior. As descrições são de sobreposições temporais, e as explicações do presente, em geral, parecem ter sentido utilitário, de auto-favorecimento. Assim, em sua origem incaica, a história do mundo era explicada em quatro *pachakutis*, que culminavam no quinto, o surgimento do próprio Império Inca. No discurso indianista, a chegada do espanhol inaugura um novo *pachakuti*, marcado pela dominação do índio, sem abrir mão da perspectiva do retorno aos tempos gloriosos do império incaico, que assim marcará o próximo *pachakuti* (GÓMEZ,2014)⁴.

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. (CAMARGO,2006, p.81).

Camargo (2006) acredita haver essa dualidade na qual o *Pachakuti* pode significar retorno ou revolução. É de se notar que o próprio Fausto Reinaga utiliza o termo “Revolução Índia”, no entanto defendemos a ideia de que o que se está em análise é um recurso recorrente ao passado. Assim é o processo político defendido por Reinaga, uma luta da “Nação Índia” pelo retorno ao seu passado Inca glorioso, bem como o retorno do índio à sua essência “originária”. A busca constante do originário aponta para tal. A ancestralidade é um valor até mesmo na projeção das lideranças indígenas. Tupaj Amaru II era descendente de Tupaj Amaru, líder de uma rebelião inca anos após a Conquista. Juan Santos Atahualpa reivindicava ser descendente de Atahualpa, o então imperador inca quando Francisco Pizarro aportou em Cuzco. Tupaj Katari não reivindicou sua ascendência, apesar de Fausto Reinaga destacar que vinha de antiga linhagem nobre do tempo incaico, mas resgatou o “Tupaj” de Tupaj Amaru e o “Katari” de Tomás Katari, outro líder indígena.

Sahlins narra a história de um determinado guerreiro que diante da morte haveria dito: “Você irá me matar. Minha tribo matará você e a terra será minha” (SAHLINS,2008, p.38).

⁴ Frany Gómez é um antropólogo boliviano que trabalha no “Ministerio de las Autonomías Indígenas” na Bolívia. Eu o entrevistei durante o Foro de São Paulo em 2014. Diz ele: “El Pachakuti se entiende como un gran cambio. Es como hablar de un proceso de cambio. Pero un cambio así... radical, transcendental. Así como cuando los españoles llegaron hasta el territorio hubo un cambio tremendo, lo mismo se espera que llegue un nuevo Pachakuti, un nuevo tiempo de cambio(...)” (GÓMEZ, 2014)

De maneira semelhante, Tupaj Katari diante de sua morte teria dito “Eu voltarei e serei milhões!”. As mobilizações contra o neoliberalismo no início do presente século são significadas como a própria volta de Tupaj Katari e, em alguns casos, a eleição de Evo Morales o início de um novo *pachakuti*.

Esta característica de discursos indianistas e *kataristas* se demonstrou bastante eficiente do ponto de vista da mobilização política no país. No entanto, como já foi demonstrando, há alguns problemas se tomamos a análise de Fausto Reinaga para os propósitos científicos, já que a perspectiva de uma contínua luta pela revolução índia não percebe a diferença de significado das lutas de resistência diante da conquista espanhola, a luta anticolonial de Tupaj Katari e as lutas sobretudo do movimento *katarista*. Tampouco as condições nas quais Evo Morales assume o poder em 2006 são semelhantes às dos tempos “gloriosos” do Império *Inka*.

Para notar estas nuances é preciso que a discussão histórica seja feita de maneira processual. No estudo acerca de uma disputa política que se desenvolve em um período considerável de tempo é necessário que as estratégias de luta por transformação não obedecem a uma fórmula dada, ou mesmo os mecanismos dominantes de perpetuação do poder se mantêm retilíneos no curso do processo histórico.

Mais uma vez a comparação com os valores defendidos por Fanon é útil para tornar claro o argumento. O autor, que identifica na distinção por raça o alicerce mais forte do colonialismo, não pressupõe por isso que o caminho para a libertação nacional esteja na descoberta de uma cultura pré-colonial, na definição do que é ser negro. Ao contrário, a formação da cultura é constante e, inclusive, a luta pela libertação nacional é, em si, constituinte dela:

Pensamos a luta organizada e consciente empreendida por um povo colonizado para restabelecer a soberania da nação constitui a manifestação mais plenamente cultural que se possa imaginar. Não é unicamente o bom êxito da luta que se dá por suas consequências validade e vigor à cultura. Não há hibernação da cultura durante o combate. A própria luta, em seu desenrolar, em seu processo interno, desenvolve as diversas direções da cultura e esboça outras novas. A luta de libertação não restitui à cultura nacional seu valor e seus contornos antigos. Essa luta que visa uma redistribuição fundamental das relações entre os homens não pode deixar intactas as formas nem os conteúdos culturais desse povo. Após a luta não há apenas desaparecimento do colonialismo; há também desaparecimento do colonizado (FANON, 1997, p.205)

Dizer que a luta de libertação nacional, transformando a cultura, faz desaparecer não somente o colonialismo como também o colonizado, significa afirmar que não se pode falar em uma cultura universal negra. Esta é uma conclusão coerente para um autor que entende a experiência, a prática como constituinte de valores, comportamentos, formas de interação sociais. Para ele, então a formação da cultura é nacional, à medida que a própria nação está se fazendo na luta por sua emancipação política:

Não pode haver culturas rigorosamente idênticas. Imaginar que se fará cultura negra é esquecer estranhamente que os negros estão desaparecendo; os que os criaram estão assistindo à dissolução de sua supremacia econômica e cultural. Não haverá cultura negra porque nenhum homem político imagina ter vocação para dar origem a Repúblicas negras. O problema consiste em saber que lugar esses homens têm intenção de reservar para seu povo, que tipo de relações sociais decidem instaurar, que concepção têm do futuro da humanidade. É isso que conta. Tudo mais é literatura e mistificação. (FANON, 1997, p.195)

Fanon, portanto, entende que a consciência nacional é a forma mais elaborada da cultura. Postulava tal opinião tendo em conta seu enfrentamento com uma nascente burguesia nacional que incentivava as rivalidades étnicas. Assim, enquanto Fausto Reinaga propunha o reconhecimento de um outro cultural em um Estado monocultural eurocêntrico, Fanon além de criticar o colonialismo também estava pensando na disputa de hegemonia com outro segmento político nacional que, todavia, desenvolvia um projeto étnico também padronizador. Nesse sentido que dirige sua crítica aos escritores da negritude, cujas obras inspiraram a ideia de *indianidad* de Reinaga:

A negritude encontrou portanto seu primeiro limite nos fenômenos que justificam a historicização dos homens. A cultura negra, a cultura negro-africana se fragmentou porque os homens que se propunham encarná-la compreenderam que toda cultura é antes de tudo nacional e que os problemas que mantinham Richard Wright ou Langston Hughes em estado de alerta eram fundamentalmente diferentes daqueles que poderiam desafiar Leopold Senghor ou Jomo Kenyatta. (FANON, 1997, p.180)

Pode-se perceber concepções filosóficas distintas a respeito da transformação social quando falamos em *Pachakuti* e Revolução. Enquanto em um vemos a sobreposição temporal cíclica e mítica, na outra se trata de uma síntese histórica de uma unidade de contrários, ou seja, o conflito entre sujeitos políticos e sociais antagônicos produz uma realidade nova e complexa.

Na obra supracitada de Sahlins pode-se perceber a distinção entre a concepção nativa do processo analisado e a do autor, de maneira que esclareça mais a classificação que está sendo proposta. Na percepção nativa, os homens do presente vivido assumiam a figura de

heróis míticos, deuses, e assim a transformação estrutural não era percebida. Para o autor, o processo de assimilação do havaiano pelo europeu é um processo complexo no qual a ação dos homens vai ressignificando os valores, as formas de compreensão da realidade, até se dar o esgotamento do tabu.

No evento, o discurso insere os signos em ‘novos’ contextos de uso, acarretando contradições que têm de, em contrapartida, ser abarcadas pelo sistema. O valor é verdadeiramente constituído num sistema de signos, mas as pessoas utilizam e experienciam os signos tal como os nomes das coisas; conseqüentemente, elas condicionam e potencialmente revisam os valores conceituais gerais de termos e relações linguísticos por referência a um mundo. O encontro com a palavra é em si uma valoração, e uma reavaliação potencial, de signos (SAHLINS, 2008, p.24)

Em Fanon, não somente o discurso, mas sobretudo o trabalho de partido político junto ao povo é transformador. A defesa que faz é a da inserção de novos valores a partir de uma experiência de poder autônomo, a partir do trabalho:

Nas regiões onde pudemos levar a cabo essas experiências edificantes, onde assistimos à construção do homem pela instituição revolucionária, os camponeses apreenderam claramente o princípio segundo o qual o indivíduo só trabalha com gosto quando se empenha lucidamente no seu esforço. (FANON, 1997, p.157)

Contudo, ao convocar o índio a um projeto de descolonização Fausto Reinaga não está ignorando o papel da ação humana. O que se destaca é que em uma concepção o destino de uma comunidade é o retorno ao ancestral, e em outro é a busca do novo. O que se pode dizer é que esta é também uma tensão no movimento indígena boliviano, sobretudo a partir do surgimento do katarismo, que irá ter também a influência do marxismo. Talvez se vemos o processo histórico do movimento indígena em sua totalidade, possamos identificar o que Marx dizia a respeito de uma necessidade inicial de resgate ao passado para depois se libertar dele:

A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos. E, justamente quando parecem empenhados em revolucionar-se a si e às coisas, em criar algo que jamais existiu, precisamente nesses períodos de crise revolucionária, os homens conjuram ansiosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomando-lhe emprestado os nomes, os gritos de guerra e as roupagens, a fim de apresentar-se nessa linguagem emprestada. (...) De maneira idêntica, o principiante que aprende um novo idioma para sua língua natal; mas, só quando puder manejá-lo sem apelar para o passado e esquecer sua própria língua no emprego da nova, terá assimilado o espírito desta última e poderá produzir livremente nela. (MARX, 1978 p.329)

Vejamos então como se deu tal processo de convocação aos espíritos do passado na Bolívia.

1.7 O Passado Mitológico da Nação Índia

A ideia de reconstituição do *Tawantisuyu* do Império Inka é comum nos discursos indianistas. Camargo (2006) traduz a expressão como o “Império das Quatro Regiões”. “*Suyu*” é também uma expressão de territorialidade e identidade, um coletivo de *ayllus*. Hilarion Mamani (2014)⁵, *ejecutivo* da CONAMAQ, define *suyu* como uma alternativa originária à ideia de “nação”.

El Tawantisuyu era una nación y un Estado poderoso. Abarcó desde Colombia al norte argentino y desde Chile al Brasil. El territorio estaba cruzado por hermosos caminos empedrados. Y en cada jornada había hoteles (tambos).

Catorce millones de seres humanos habitaban el territorio. Cuya soberanía jamás fue hollada por enemigo alguno. El Ejército Inka era invencible. (REINAGA, 2010, p. 207)

Portanto, o *Kollasuyu* é uma das “quatro regiões” do Império Inka, que no discurso indianista corresponderia ao território boliviano. Neste sentido, Camargo nos mostra como estes discursos se referem a uma “cosmologia autóctone”, na qual se fazem apropriações em um sentido político:

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 (CAMARGO,2006, p.17).

Portanto, Camargo acredita que o nacionalismo indianista está fundado nos valores de reciprocidade do *ayllu*. A noção de propriedade coletiva seria então “herdada” do Império *Inka*, e o “indivíduo” seria concebido a partir de sua relação de reciprocidade com a comunidade e com o império. (CAMARGO,2006)

Tudo isto nos demonstra a importância de propor como objeto de estudo, a Comunidade Andina Originária ou *Ayllu*. Partindo desse pressuposto, o desejo é tentar um diálogo entre dois mundos que até agora não podem entender-se a não ser destruindo-se mutuamente. O homem aymara está unido profundamente à sua comunidade; em termos ocidentais, é uma grande “desonra” o fato de que um aymara ou quéchua ser expulso de sua comunidade, é como uma “morte civil” é “um ninguém”. E um terrível castigo que se dá em casos extremos como roubos, traições (...) (ARNSDORFF HIDALGO, 2005, p.16).

⁵ Em entrevista a mim concedida em La Paz, setembro de 2014.

Portanto, também nas mobilizações políticas o *ayllu* será concebido como a célula de um projeto originário, sendo o elo com os ancestrais: “En efecto, el Ayllu y su lengua son la matriz sobre las cuales se han cocinado y se cocinarán todos los resurgimientos aymaras” (HURTADO, 1986, p.16).

Fausto Reinaga, em “*La Revolución India*” (2010), faz um trabalho de resgate histórico de diversas rebeliões indígenas em seus detalhes. Neste exercício, tem centralidade a rebelião de Tupaj Amaru e o cerco a Cusco comandado por ele, entendido como um marco importante na longa trajetória da “Revolução Índia”. Havia se revoltado contra a “exploração dirigida contra sua raça” e o “abuso dos padres que não sabiam sua língua” (REINAGA, 2010, p.240)

(...) La Revolución India no era contra una casta, contra una raza, contra una clase opresora únicamente; no, era una Revolución contra un Continente, contra una religión, contra una cultura y un sistema social. La Revolución de Tupaj Amaru era por la Resurrección del Imperio del Tawantisuyu(...) (REINAGA, 2010, p.234)

Para Reinaga é importante demarcar como Tupaj Amaru é um herói da nação índia, e não do *cholaje*. O líder indígena foi tomado como um herói oficial em todo o período republicano:

Tupaj Amaru será tomado y presentado hoy por un indio de su raza. En los 190 años que han transcurrido desde la grandiosa Revolución del siglo XVIII no ha habido una pluma amauta para aquella epopeya libertaria que tuvo por escenario el estupendo paisaje de los Andes y el Sacro Lago de los Inkas. Los escritores del cholaje peruano, boliviano y ecuatoriano, como se hallan empeñados en servir los designios de la verdad histórica, se concretaron, tergiversando y desnaturalizando hechos y personajes, a forjar una densa ideología de falsificación con objeto de encubrir un estado de cosas de inconfesable infamia y crimen...La 'intelligentsia' mestiza del Perú, Bolivia y Ecuador ha hecho de Tupaj Amaru un héroe del cholaje, su héroe.(REINAGA, 2010, p.230-231)

Outro líder indígena importante nesta reconstituição histórica foi Tupaj Katari. Em Fausto Reinaga (2010) seus feitos mais se assemelham a uma extensão da rebelião de Tupaj Amaru, mas para Javier Hurtado (1986), há sensíveis distinções entre o projeto político defendido por um e outro:

Sin embargo, Tupaj Katari, a diferencia de Amaru en el Cuzco, asumió una posición radical y fue totalmente reacio a los compromisos con la minoría blanca o mestiza que formaba parte del régimen dominante. Propuso además el destierro o eliminación de las autoridades coloniales y, pese a reconocer formalmente a la autoridad del Rey de España – tal vez tácticamente - si propuso a si mismo como Virrey y propugnó un gobierno dirigido por los

proprios indios. Reivindicó además el aymara como lengua obligatoria y enjuició radicalmente a los miembros del clero aunque reivindicándose, el mismo, como cristiano. (HURTADO, 1986, p.17-18).

Tupaj Katari converteu-se em uma figura central nas mobilizações indígenas na Bolívia, dando o nome à corrente ideológica chamada katarismo. Aqueles que compuseram organizações políticas kataristas herdaram, no entanto, a narrativa de Fausto Reinaga a respeito da trajetória índia pelo seu retorno ao passado, o que compreende a ressignificação de diversas rebeliões indígenas desde o período colonial.

No entanto, há uma rebelião específica no período republicano que é muito destacada nesta narrativa, o que para Fausto Reinaga cumpre o papel de demonstrar que a dominação colonial permanece, e que há uma linearidade temporal na organização da “Revolução Índia”: o levante indígena organizado por Zárate Willka.

La Guerra Civil de diciembre de 1898 a abril de 1899 es una Guerra de Razas; una Guerra entre el blanco y el indio. La raza india lucha primero a favor de Pando, contra el blanco de Chuquisaca; luego se embarca en una guerra de razas sin cuartel. El indio lucha contra los blancos del sur, al mismo tiempo que contra los blancos del norte; lucha el indio contra las fuerzas de Alonso y contra las fuerzas de Pando.

La cuestión de la capitália y la organización federal de la República era un pretexto ,un espejismo.(...) (REINAGA, 2010, p.272)

É interessante observar como Reinaga tira do centro de sua análise a disputa entre liberais e conservadores, e, sobretudo, a aliança dos indígenas com os liberais na guerra civil.

Se, para este último, a aliança imposta pela dificuldade 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 status 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 (CAMARGO, 2006, p.129)

A proximidade política com o Partido Liberal levou Zárate Willka a apoiar sua investida contra o Partido Conservador. Willka estava convencido que os liberais estavam mais próximos aos interesses dos indígenas, de maneira que esta seria uma primeira busca de aliança política por parte dos indígenas em sua luta de resistência. Entendo tal evento não como um argumento para a análise de que estes indígenas bolivianos experimentaram ali o que viria a ser uma longa transformação nas práticas políticas indígenas: a disputa do poder

nas vias modernas, a visão do Estado enquanto arena política. Tal processo se desenvolve historicamente, e os indígenas passam a disputar eleições e conseguem eleger um presidente da República: Evo Morales.

1.8 Katarismo: Classe, Nação e Etnia

No caso dos movimentos kataristas vê-se mais claramente uma discussão entre classe, nação e etnia na formulação de um projeto político para a Bolívia. É interessante notar como estas ideias surgem inicialmente a partir da prática política indianista, e não há uma grande obra intelectual que a inaugure, a princípio. É uma corrente ideológica que estava fortemente inspirada pelos escritos de Fausto Reinaga, mas lhe darão uma nova dimensão. Para Escárzaga (2012), uma clivagem fundamental era a proposição do sujeito político, deslocado do índio para o camponês:

Definidos los principios kataristas, en octubre de 1973 comienzan a expresarse dos tendencias ideológicas diferenciadas al interior del movimiento: la corriente indianista que postula como sujeto al indio, prioriza el aspecto étnico sobre el clasista y recibe apoyo de organizaciones indígenas internacionales. La corriente clasista postula al campesino como el sujeto, combinan la visión de clase y la étnica, utilizan más el concepto campesino pero enfatizando su carácter cultural específico, son apoyados por los sectores progresistas de la iglesia boliviana. En este proceso organizativo y en el debate mismo, la izquierda tradicional marxista y criolla no tuvo participación, era ajena a los asuntos que se discutían (ESCÁRZAGA, 2012, p.197)

Como se pode ver esta é uma tensão constante no debate do movimento indígena, mas há uma tendência ao reconhecimento das pautas classistas. Esse movimento que surgia no final dos anos 1960 se caracterizava pelo entendimento de que existem nações indígenas na Bolívia, a começar pelas nações quéchua e aymara, mas que, no entanto, na sociedade boliviana dada os indígenas viviam uma condição de classe camponesa, o que Luís Tapia chama de “doble mirada”:

(...) ellos mismos se definen en principio por esa “doble mirada” que llamaban, no? La mirada de clase explotada, campesinos, y la mirada como nación, aymara y logo quechua. En ese sentido, el katarismo emerge como el discurso de reconstitución de la nación aymara, de la autonomía de la nación aymara (Entrevista con Luis Tapia Mealla, 2014).

Neste sentido, formaram uma rede de valores na qual o reconhecimento das nações aymara e quéchua passa pela superação do capitalismo e pela construção de um socialismo fundado nas comunidades originárias:

El objetivo de la lucha será conseguir el derecho de autodeterminación de la nación originaria, que concibe como la construcción de un Estado independiente de trabajadores Aymaras, Qhiswas y demás nacionalidades y para destruir el sistema capitalista actual y sobre dichas ruinas construir y volver a la Comuna Aymara, a la sociedad sin clases, ni razas, donde reine el colectivismo de Ayllus, (...) La lucha es primero por la independencia nacional, por la nación india y luego por el socialismo (ESCÁRZAGA, 2012, p.204)

Tal concepção política, que se posiciona entre a esquerda marxista boliviana e o indianismo, se difundiria amplamente nos segmentos rurais bolivianos e na intelectualidade. Veremos nos capítulos seguintes a sua importância fundamental para a conformação da ideia de plurinacionalidade.

CAPÍTULO 2 :

A FORMAÇÃO HISTÓRICA DOS SUJEITOS POLÍTICOS NA BOLÍVIA

No capítulo anterior discutimos o conceito de nação, a fim de encontrar pistas sobre as origens do conceito de plurinacionalidade na Bolívia. Traçamos considerações a respeito do debate acadêmico clássico sobre a ideia de nação, entendendo-a como a tradicional comunidade política moderna e, buscamos compreender o que há de particular neste debate feito por intelectuais bolivianos, de maneira a desenhar a ancestralidade do “plurinacional”. Pudemos perceber assim que o entendimento de que há diversas nações na Bolívia é derivado do conflito étnico-racial que tem raízes coloniais no país, e são as lutas políticas indígenas que as vocalizam.

Portanto faz-se fundamental compreender de que modo tais discursos produziram esta compreensão, e também como o processo de conformação dos sujeitos coletivos políticos indígenas acompanhou o refinamento de um programa político contra-hegemônico. Neste capítulo veremos como isso se gestou desde o período de declínio do regime oligárquico até a redemocratização nos anos 1980.

Esta escolha do marco histórico não é aleatória, nem tampouco compreende tal processo de maneira linear. Neste período estes indígenas se colocaram mais dispostos à disputa política do Estado e a formular sobre ele, o que será fundamental para a maneira de manifestação política que culminou na Assembleia Constituinte de 2006. No entanto, não se trata de uma escalada histórica, já que apesar de as mobilizações deste período produzirem teoricamente a construção de um discurso político étnico-classista que será reacendido na resistência ao neoliberalismo, a repressão política do Estado no período militar culminou em uma desmobilização política do katarismo revolucionário e em um refluxo do movimento camponês-indígena.

2.1 A situação pré-Revolução de 52

A Revolução Nacionalista de 1952, como vimos, foi um marco fundamental para tais conflitos étnico-raciais na Bolívia. Também se trata de um processo político de grande importância para entendermos a formação das agremiações coletivas no país. Portanto, faz-se

necessário discutir a crise política do regime oligárquico que fez desencadear estes acontecimentos.

A economia da Bolívia se organizava prioritariamente em torno do latifúndio, e as relações sociais de produção eram classificadas como *hacienda*, na qual a figura do *hacendado* era munida da propriedade da terra e da autoridade do Estado, exercendo sua dominação sobre as comunidades indígenas de maneira total. Este modo de organização da produção seria herdeiro do período colonial e imperava nas relações de trabalho no campo (CUSICANQUI, 2010).

Do ponto de vista do mercado interno, é possível dizer que apenas a coca era vendida em todo o país. Para Silvia Rivera Cusicanqui (2010), importante socióloga boliviana, isto se explica pelas dificuldades tecnológicas e demográficas da produção latifundiária, ou seja, este modelo de produção não dava conta de atingir um patamar nacional de trocas comerciais. Tal situação levaria a uma dependência externa na circulação de alimentos no pós-Guerra do Chaco. Estes seriam aspectos que levariam à interpretação de que a hacienda significava o atraso boliviano. Isto seria acompanhado do processo de crescimento da indústria mineira, nacional e estrangeira (CUSICANQUI, 2010).

Camargo (2006) discorre sobre um declínio do liberalismo econômico no país. A visão de que a organização do Estado deveria se dar a partir da hegemonia da propriedade privada era questionada. Este cenário seria marcado então pelo crescimento de discursos marxistas, por um lado, e fascistas por outro.

(...) 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 as Teses 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. (CAMARGO, 2006, p.141)

Nesse sentido, a promessa de Estado-Nação do liberalismo político parecia depender do protagonismo de outros sujeitos para se realizar. A perda desta disputa simbólica por parte da Rosca, como era conhecido o pacto governamental oligárquico, parece ser decisiva para sua falência.

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 (CAMARGO, 2006, p.140).

Para o autor, o episódio da Guerra do Chaco foi, em si, um embrião de um sentimento nacional, já que índios e camponeses das mais diversas partes do país puderam comungar um objetivo social pela primeira vez.

Como mencionado, neste contexto o marxismo se organizou em partidos políticos pela primeira vez, a se destacar o POR (Partido Obrero Revolucionario), de tendência trotskista, que sob a liderança de Guillermo Lora teve importância fundamental na elaboração das mencionadas Teses de Pulacayo, e o PIR, de tendência stalinista, liderado pelo sociólogo Sergio Almaraz. Também o nacionalismo revolucionário se consolidou neste período a partir da fundação do MNR em 1941, partido que governaria a Bolívia de 1952 a 1964. Todas estas forças políticas confluíram em um pujante movimento operário na década de 1940, conquistando inclusive considerável inserção institucional.

Ancorados nesta plataforma nacionalista com inspiração socialista, o POR e o MNR conquistaram espaço significativo no espectro político, de 1946 a 1952, (...) A proximidade entre os dois polos (MNR e POR) se reforçou com a emergência da figura do líder sindicalista Juan Lechín, presidente da FSTMB, que havia aprovado as 'Teses de Pulacayo', mas era ao mesmo tempo filiado ao MNR. Ele transitava entre o segmento burguês moderno e urbano, e as bases de orientação mais radical, por outro (HASHIZUME, 2011, p.29).

A crise decisiva da Rosca se deu após a vitória eleitoral do MNR não reconhecida em 1951. Isto abriu margem para o questionamento das vias democráticas por parte não apenas dos partidos políticos, como também de camponeses, operários e indígenas.

Em 1951, os movimentistas participaram das eleições presidenciais com Paz Estenssoro e obteve 43% dos votos. A vitória eleitoral do MNR não foi reconhecida pelo Congresso (que deveria intervir, pois o vencedor não conquistara 50% + 1 para assumir diretamente a presidência), e uma junta militar, liderada por Hugo Ballivián, tomou o poder (HASHIZUME, 2011, p.29)

A sucessiva Revolução de 1952 seria conduzida por este partido o MNR. Esta afirmação, no entanto, deve ser acompanhada da percepção de que se tratava de um processo bastante plural, de maneira que se atribuímos os feitos do processo revolucionário a este partido não compreenderemos o desenrolar de seus sucessivos governos, que por vezes retrocedem nas medidas implementadas neste período. Nesse sentido, faz-se fundamental

compreender o processo de constituição deste partido e seus propósitos, a fim de entender o seu lugar na história política da Bolívia.

Filofascista em seu nacionalismo original, o MNR, formado em torno de Víctor Paz Estenssoro, Hernán Siles Zuazo, Walter 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 da 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 (CAMARGO, 2006, p.142)

Este fragmento explica o sucesso do MNR em assumir o protagonismo da política no país. Sua vocação nacionalista e corporativista o permitiu ser a alternativa precisa à Rosca na “missão” de organizar o Estado-Nação boliviano. Esta construção política, feita a partir do sindicalismo, lhe garantiu amplo apoio popular, numa equação política em que o projeto de centralização do poder e harmonização social, ou “aliança de classes”, partia de setores subalternos.

Assim colocado, vejamos como este processo revolucionário fez convergir distintas posições políticas e como inaugurou também os conflitos entre Estado-nação e indígenas na forma que o concebemos atualmente.

2.2 O processo revolucionário

A Revolução de 1952 foi um processo amplo, plural e radicalizado. A direção política do MNR se consolida aos poucos, historicamente, mas conta com uma cadeia de acontecimentos sobre os quais não terá controle, necessariamente. No âmbito do movimento operário existia uma forte exigência de nacionalização das minas, enquanto no âmbito rural camponeses armados expropriavam terras de grandes latifundiários no vale de Cochabamba (HURTADO, 1986).

Entonces el epicentro de la lucha pasó a los valles de Cochabamba donde el surgimiento de piquiñeros y pequeños propietarios pusieron en crisis el sistema de las haciendas. Los campesinos del valle emprendieron una lucha en términos de clase social pero sin identidad como grupo cultural. Ello facilitó probablemente su relación con el movimiento obrero y la izquierda (POR y PIR) que lo nutrieron del programa político: 'Tierra para quien la trabaja', y también facilitó, luego de la Reforma agraria, su incorporación de lleno en el proceso revolucionario que planteaba la integración del indígena

a la cultura mestiza en base al aparato sindical del MNR y posteriormente al Pacto Militar-Campesino (HURTADO, 1986, p.228).

Para Hurtado, portanto, o movimento camponês estava mais influenciado pelos partidos marxistas neste período. No entanto, o destaque para a ausência da reivindicação cultural feita neste fragmento é fundamental, pois o slogan “Terra para quem trabalha!” não versa sobre a forma da propriedade, mas apenas para a necessidade da reforma agrária. Como veremos mais adiante, os títulos coletivos de terra permaneceram ignorados nas políticas governamentais do MNR. Sobre esta tensão política entre estes grupos insurgentes comentará Fausto Reinaga:

Mineros y fabriles indios debían haber ocupado el Palacio de Gobierno, instaurado su gobierno.

Por qué no lo hicieron?

El Occidente, la Europa de 'ñeras blancas', el imperialismo euro-yanqui – como ya dijimos – nos habían trasplantado 'su' cerebro en lugar de nuestro cerebro. Los mineros y los fabriles con sus fusiles victoriosos aún humeantes pensaban con el cerebro de los generales vencidos y de los gringos dueños del estado boliviano. Por eso aquellos mineros, aquellos fabriles llamaron a Paz Estenssoro y lo pusieron en la Presidencia de Bolivia (REINAGA, 2010, p.305-306)

Como nos alerta Ticona Alejo (2000), a Revolução de 1952, considerada em sua totalidade, foi a tão mencionada “revolução democrático-burguesa”, objeto programático de vários partidos políticos na América Latina. A aliança de diversos segmentos e classes sociais produziu o declínio do poder oligárquico, interpretado como representante nacional de interesses imperialistas, e pôs no lugar um projeto desenvolvimentista burguês, construído todavia sob um processo radical de levante popular.

Jacobinos sin burguesía, los dirigentes del MNR acaban en la cresta de la insurrección popular más importante de la historia boliviana contemporánea. Su resultado pareciera desproporcionado con respecto al programa de reformas que esgrimían los vencedores: para imponer la ampliación del control estatal sobre la economía (nacionalización de las minas), la destrucción de las relaciones servil-coloniales en la agricultura (reforma agraria) y la incorporación del campesinado-indio en el ámbito de la democracia formal (voto universal), los insurgentes habían tenido que dismantelar completamente al estado oligárquico, destruir físicamente su aparato represivo e imponer la capitulación material de todo el viejo orden (CUSICANQUI, 2010, p.141).

No entanto, houve um processo de profunda transformação das instituições políticas na Bolívia. A expropriação das minas e a reforma agrária dissolverão uma antiga classe dirigente e inaugurarão um novo ciclo político no qual os governos que se sucederão, que

precisarão de uma constante pactuação corporativista com representações populares. Um exemplo notável desta transformação é a diluição das Forças Armadas, substituídas por milícias populares formadas no processo revolucionário:

El aparato represivo es el pueblo en armas; el ejército ha sido disuelto en la última batalla del 9 de abril. La oligarquía es reprimida en cuanto a clase y la represión en gran medida está en manos del pueblo (TICONA ALEJO, 2000, p.25).

Veamos então as consequências dadas pelos sucessivos governos do MNR a este processo e como se posicionaram os movimentos sociais bolivianos.

2.3 O “Estado de 52”

O processo revolucionário de 1952 levará Victor Paz Estenssoro à presidência da Bolívia, bem como figuras importantes como Hernan Siles Zuazo, que mais à frente viria a ser presidente também, e Juan Lechín, o grande dirigente mineiro à cúpula ministerial. É de se notar que dentre os ministros escolhidos para esta primeira composição já não havia nenhum representante dos partidos marxistas, o que aponta para a hegemonia já conquistada pelo MNR na sociedade.

Como vimos, dentre as medidas mais importantes deste primeiro governo estiveram a nacionalização das minas e a “*Ley de Reforma Agraria*” de 1953, a nacionalização do ensino escolar e do idioma espanhol. O programa de governo do MNR visava a centralização do poder no Estado e a nacionalização da economia e da cultura.

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 (CAMARGO, 2006, p.150)

Camargo (2006) nota que o controle da indústria mineira permitiu ao Estado munir-se de recursos para investir na expansão do mercado interno, sobretudo na agropecuária e na agroindústria na região oriental do país. Já no âmbito dos impactos sociais de suas políticas, a construção da nação boliviana e do sentimento de pertencimento se dará a partir do cidadão sindicalizado, como chamará a atenção Alice Soares Guimarães (2014):

Tal transformação devia dar-se através da construção de uma nação homogênea, da adoção do capitalismo de Estado e da organização corporativista da sociedade. Tais objetivos se alcançariam, de acordo com o projeto 'movimentista', mediante a nacionalização das minas, o alargamento da base política e econômica a todos os bolivianos e a ampliação e a diversificação da fronteira agrícola através da colonização do Oriente (Albó: 1985, 90). Tal projeto seria posto em prática por uma aliança política entre o MNR e os operários e camponeses bolivianos, aliança essa que se articulava através das relações entre o partido e os sindicatos. Assim, o corporativismo ocupava um lugar central na relação entre o Estado e a sociedade (GUIMARÃES, 2014, p.76-77).

Tal corporativismo se fez a partir das iniciativas do governo de sindicalização, principalmente por parte da população rural. Esta é a chave para entender os conflitos que se sucederiam entre as comunidades indígenas, ou *ayllus*, e o governo e o sindicalismo camponês. Aliadas a outras políticas governamentais abordadas no primeiro capítulo, o sindicato foi interpretado como uma maneira de diluir as reivindicações indígenas por terras coletivas e consolidar a cidadania boliviana, centrada no indivíduo.

(...) após a Revolução de 1952 e a tarefa contínua de sindicalização empreendida pelo MNR – iniciada em seu primeiro governo e intensificada na reforma agrária, com o requerimento de afiliação sindical para ascender às terras distribuídas -, reduziu-se enormemente o papel intersticial das autoridades indígenas, dando lugar a um predomínio das mediações sindicais na relação entre o Estado e as comunidades (GUIMARÃES, 2014, p.78)

Portanto, é preciso compreender a controvérsia entre sindicato e *ayllu* como parte de uma disputa política na base. As duas estruturas passaram a concorrer em termos de representatividade. A questão que se alega, todavia, é que o sindicato muitas vezes se convertia em uma estrutura estatal, e sua oficialização enquanto sistema representativo reduzia a força do *ayllu*.

O sindicato possui outra característica. Seu conteúdo representativo é de classe, enquanto o *ayllu* é étnico. Isto dará combustível também para a controvérsia entre indianistas e marxistas a respeito da existência da “luta de classes” ou da “luta de raças” na Bolívia, como foi tratado no primeiro capítulo. Só a partir de então se tratará não apenas o sindicato, como o próprio marxismo como “europeu”, como instrumento da sociedade moderna ocidental.

Contrastando as leituras feitas (Ticona Alejo, 2000; Cusicanqui, 2010; Camargo, 2006; Hashizume, 2011) percebemos, no entanto, que a estrutura sindical camponesa antecede ao processo revolucionário de 52 e apresentará características distintas a depender das regiões.

Diante da escassez de “comunidades originárias” na região de Cochabamba, por exemplo, o sindicato camponês se consolidará como a legítima representação das lutas indígenas no local.

Salvo en el caso de Cochabamba, que desarrolló una temprana actividad sindical para combatir el dominio de la hacienda, en el Altiplano y en el Norte de Potosí predominaban no sólo como mecanismos organizativos de la vida social y productiva de las comunidades, sino también como estructuras de intermediación entre las comunidades y el Estado (CUSICANQUI, 2010, p.161)

Silvia Rivera Cusicanqui (2010) chamará atenção que o sindicato camponês apresentará uma característica interessante de combinar elementos das tradições dos ayllus, como a rotatividade das autoridades e a organização da vida social.

De un lado, la vigencia de los sindicatos de base – comunidad, subcentral cantonal – era una realidad incuestionable y su presencia en la vida cotidiana de las comunidades, a través de la organización del ciclo productivo y ritual, la fiscalización de las actividades escolares, etc., excedía en mucho las funciones convencionales de un sindicato (CUSICANQUI, 2010, p.188)

Esta política de unificação nacional foi acompanhada pela conquista do sufrágio universal. Neste período as mulheres e os analfabetos adquirem o direito de votar, e é extinto o critério da renda mínima. Esta política, em particular, é enxergada de maneira mais contraditória pelo indianismo e pelo katarismo, obtendo uma crítica mais amena, já que proporcionou também um maior poder de barganha por parte dos segmentos rurais.

Todo lo que quiso e hizo el MNR, era darle al indio su SAYAÑA y someterlo al 'pongueaje' político. La Reforma Agraria para el MNR era: SAYAÑA igual PONGO POLÍTICO. El indio recibió armas para defender el MNR. Recibió el voto universal para votar por el MNR. Organizó 'Regimientos Campesinos', para balear a otros indios que discrepaban con el régimen del MNR (REINAGA,2010, p.303)

Os indianistas se organizaram inicialmente em três partidos, numa escala “hereditária. Primeiramente havia sido fundado o Partido Autóctone Nacional (PAN), que em 1962 recebe em suas fileiras o intelectual Fausto Reinaga, e que fora deputado pelo MNR na década de 1940. Este partido se converterá em Partido dos Índios do Quollasuyu (PIQ), e depois em Partido dos Índios Aymara e Quéchua (PIAQ). Em 1966, se converte em Partido Índio de Bolívia (PIB), já sob a direção de Reinaga. Este último foi o partido indianista de maior expressão, e é nesta fase da produção intelectual de Reinaga que os indianistas mais se inspiraram (HASHIZUME, 2011).

No entanto, como admite o próprio Fausto Reinaga no fragmento acima, a posição dos indianistas neste período era bem minoritária. O que se desenvolveu foi um contexto de

gratidão da população rural para com o MNR, em função da reforma agrária, e votava massivamente neste partido, além de frequentemente se mobilizar em defesa da revolução (TICONA ALEJO, 2000).

Construiu-se, nesse sentido, um sistema de poder clientelista que se estenderia aos governos militares, no qual os camponeses obtinham privilégios do Estado neste acordo político. Esta situação se combinava com um esvaziamento da pauta política camponesa diante da realização da reforma agrária, que só iria se rearticular em um projeto político a partir do surgimento do katarismo e das reivindicações pelo reconhecimento das nacionalidades (TICONA ALEJO, 2000).

No plano mais específico dos movimentos indígenas, o legado de 1952 tem sido frequentemente visto sob luzes muito críticas, como sistema de pongueaje político, isto é, como conjunto estrutural-ideológico de dominação do índio, que, resgatado da 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 (CAMARGO, 2006, p.162)

Passemos então às controvérsias que viriam a mobilizar valores fundamentais na disputa política boliviana.

2.3.1 A Controvérsia Reforma Agrária

A *Ley de Reforma Agraria* de 1953 consistiu na expropriação de cerca de 1100 *haciendas* na região do Altiplano boliviano e do Trópico de Cochabamba. Vale ressaltar, portanto, que não teve alcance nacional. Foi distribuída àqueles homens que trabalhavam nelas, sendo concedidos títulos individuais de terra. Algumas foram declaradas “terras coletivas”, para serem repartidas entre camponeses sem-terra, outra parte foi revertida ao Estado, e outras serviram à urbanização de povoados, à criação de escolas, etc. (HASHIZUME, 2011).

Na questão rural, os latifúndios cobriam 95% das terras produtivas antes da revolução. Após o triunfo revolucionário, os camponeses – com o apoio do MNR e da COB – se organizaram em sindicatos, receberam armas e criaram milícias (Klein: 1984, 285). Uma vez armados e organizados, atacaram sistematicamente o sistema latifundiário, em uma mobilização massiva nas zonas rurais que obrigou o Estado a atuar. Em agosto de 1953 o governo promulgou um decreto de reforma agrária que transferia as terras das fazendas aos trabalhadores indígenas, por meio de seus sindicatos e comunidades (...) (GUIMARÃES, 2014, p.77)

A vinculação individual à terra soava como uma prática de desarticulação das comunidades originárias. A esse conjunto de políticas, o MNR dizia fazer parte de uma concepção de “integração do índio à vida nacional”. Vejamos então como a política de reforma agrária veio a se converter em uma controvérsia entre o governo e os movimentos sociais:

Hay dos concepciones sobre la Reforma Agraria: la del cholaje y la del indio. El cholaje es propiedad privada; el indio propiedad colectiva. Aquél bajo la inspiración del Occidente por reforma agraria no admite ni concibe sino la propiedad privada. En cambio, el indio desde hace 10.000 años no conoce más que la propiedad colectiva. Para el cholaje blanco-mestizo la tierra es cosa, objeto; en tanto que para el indio la tierra es la Pachamama, madre de todos los hombres una comunidad (REINAGA, 2010, p.299)

Essa análise de Fausto Reinaga é feita a posteriori, trata-se do livro “*La Revolución India*” de 1970, e imagino que não estivesse consolidada desta maneira em 1953. No entanto, é interessante mostrar como a partir da narrativa histórica sobre o processo da reforma agrária será um dos aspectos de um divisor de águas no futuro. Neste fragmento Reinaga se utiliza de uma abordagem típica ao indianismo e também ao katarismo, que é a crítica à forma como o homem branco ocidental pensa sua relação com a natureza. A ideia de relação de reciprocidade do homem com a natureza é apropriada das cosmologias quíchua e aymara para sua crítica política.

El MNR, por convicción, trayectoria y conciencia política era anti-indio. Jamás dijo una palabra sobre la Reforma Agraria al indio. Es al revés: las masas indias de fabriles y mineros le regalaron el Poder al MNR (...) Y el MNR dictó precipitadamente la Reforma Agraria para evitar el degüello de las 40.000 familias gamonales. (REINAGA, 2010, p. 306)

Fausto Reinaga diz que a *Ley de Reforma Agraria* é uma fraude, já que quem tomou as terras dos hacendados foram os índios. A esta abordagem se soma o *Partido Comunista de Bolivia*⁶ (PCB), que também critica a negação do direito à terra às comunidades indígenas:

De acuerdo con el censo de 1950 existen 3.779 comunidades indígenas y el número de comunarios es por demás apreciable en la zona interandina, calculándose que alcanza a un 20% de la población agrícola; no obstante, aquellos no han recibido beneficio alguno de la reforma agraria.⁷

⁶ O Partido Comunista de Bolivia foi criado em 1950, como uma dissidência do PIR, que praticamente deixou de existir. Este partido terá bastante influência nos rumos da COB no seu processo de rompimento com o MNR e na experiência eleitoral da esquerda na formação da UDP.

⁷ Extraído de : Balance Informe del Comité Central – II Congreso Nacional del Partido Comunista de Bolivia – 30 de Março de 1964

Para Ticona Alejo (2000), o projeto de reforma agrária do MNR significava substituir a *hacienda* pela produção capitalista rural. Para isso, era necessária a superação do *ayllu* enquanto forma de vida social arcaica, quando no regime da *hacienda* este esteve envolvido nas presentes maneiras de exploração do trabalho.

2.3.2 A controvérsia indianismo e marxismo

Este tema também se faz importante nos conflitos do porvir. É preciso dizer, primeiramente, que o marxismo esteve organizado sobretudo no movimento operário nesta fase, enquanto o indianismo e o katarismo fincaram suas bases no campo. Portanto, a controvérsia entre indianismo e marxismo se confunde com a controvérsia entre o movimento operário e o movimento camponês.

O pujante movimento operário dos anos 1940 foi a base a partir da qual o MNR se consolidou naquele período, mas que também abrigava a esquerda marxista. A partir desse campo político-cultural foi desenhado o nacionalismo dos governos do MNR, que se converteu no inimigo maior de indianistas e, depois, de kataristas:

El PCB se metió en el palacio de gobierno, tomó asiento; y vivió de uña y carne con Paz Estenssoro y Lechín. El PCB, estuvo durante años en el Poder co-gobernando con el MNR. En las grandes manifestaciones de obreros e indios armados, el PCB junto al MNR, ocupaba el balcón del Palacio 'quemado' (REINAGA, 2010, p.361)

As acusações de Reinaga neste fragmento não podem ser suportadas por nenhuma outra fonte bibliográfica. A composição ministerial revolucionária contava apenas com integrantes do próprio MNR e, o próprio PCB contava apenas com dois anos de fundação no evento da Revolução de 52. Isto reforça a perspectiva de que o processo revolucionário, dado seu nível de radicalização, apontava para uma visão de que se tratava de uma condução de esquerda, a partir do movimento operário.

O que a análise das leituras proporciona, no entanto, é que durante o governo de Paz Estenssoro o MNR havia construído grande hegemonia no movimento operário, o que levou inclusive Juan Lechín a ocupar o ministério, ainda que a relação entre o governo e a COB pudesse ser tensa desde o princípio, como admite o próprio Reinaga:

Las masas frente al gobierno de la clase media, organizan su propio gobierno, la CENTRAL OBRERA BOLIVIANA (COB). En Bolivia hay un poder dual:

el del MNR y el de la COB. Aquel dispuesto a entregar la Revolución al dólar; y esta a instaurar un régimen socialista (REINAGA, 2010, p.357).

A outra polêmica é de âmbito teórico, em parte abordada no primeiro capítulo. O tema da nação dividia estes segmentos: enquanto indianistas acreditavam na existência de uma “Nação Índia” não reconhecida, o PCB postulava a tese das nacionalidades indígenas. Este debate muitas vezes escamoteado pelos indianistas, que diziam que o marxismo era racista e não considerava o índio.

Mira, mi opinión es que los partidos de izquierda , el partido comunista, POR (Partido Obrero Revolucionario), todos los partidos de izquierda en su época no han sabido ellos tomar en cuenta el indígena campesino en su ideología, sus creencias, sus posturas... no han sabido tomarlos en cuenta porque también tenían una carga discriminatoria y racista. Por los mineros, por ejemplo, por los partidos de izquierda hacia los indígenas campesinos porque siempre los han visto como algo que hay que superar, no solo con la modernidad, con capitalismo, si no también con el socialismo. Socialismo mismo tenía la idea que los indígenas concebidos como primitivos, salvajes, tienen que revolucionarse hacia campesinos, obreros, por lo tanto no les toman en cuenta su estructura política. Entonces, sin embargo, además esa ideología era un poco ajena a nuestra realidad. Marxismo, leninismo sólo eran entendidos por intelectuales de izquierda. Como se dice aquí, era chino para los indígenas, campesinos. No lo entendían. Los niños obreros no lo entendían, entonces se cría una especie de élite intelectual revolucionaria que los que sabían manejar el discurso marxista-leninista era el capo, tenían el liderazgo. A los que no entendían el marxismo era como “no sabían pensar”. Entonces, esa ideología, esa posición ha hecho ... hay una ruptura entre los partidos de izquierda y los movimientos indígenas originarios (Entrevista con Frány Gómez, 2014).⁸

Estes aspectos ressaltados por Gómez (2014), que dizem respeito à disputa política realizada na base do movimento, não podem ser percebidos além das narrativas dos sujeitos, mas é recorrente a caracterização de racismo para com o indígena neste período. No entanto, este fragmento aponta para uma divergência mais profunda: o indianismo pretendia se posicionar como uma doutrina política concebida a partir das culturas aymaras e quéchuas, e portanto seus valores fundantes não poderiam convergir com os do marxismo, sobretudo na já tratada questão da relação do homem com a natureza, na qual o marxismo estaria influenciado pelo antropocentrismo. Quando o PCB trata do tema das nacionalidades, há implícita uma visão evolucionista de desenvolvimento das culturas, sugerindo que elas estivessem estáticas:

La explotación del capital extranjero y de los resabios de las formas semif feudales sobre la inmensa mayoría de las masas bolivianas, se hace todavía más brutal y humillante con la opresión nacional sobre aimaras, quechuas y otros grupos de minorías nacionales. A la opresión social se añade la opresión de las nacionalidades, las que son obligadas a vivir en condición de atraso secular. Económicamente explotados, culturalmente sin medios ni garantías para desarrollar sus propias tradiciones, no tienen la

⁸ Fragmento da entrevista de Frany Gómez, antropólogo boliviano do Ministerio de las Autonomías Indígenas, realizada por mim em La Paz, 2014

posibilidad de la propia liberación en tanto subsista el régimen social que legitima este estado de cosas.⁹

No entanto, é interessante observar como as posições do PCB no que diz respeito às nacionalidades indígenas está bem próxima à ideia de plurinacionalidade atual:

Utilización oficial de los idiomas de esas nacionalidades / Garantía para la libre elección de sus autoridades./ Devolución de las tierras usurpadas a las comunidades / Protección y fomento del folklore y las industrias de esas nacionalidades/ Ayuda y protección al desenvolvimiento social y económico y al de las lenguas nativas.¹⁰

É importante perceber como estas divergências serviam à disputa política na base. Tanto o marxismo como o indianismo convergirão para a crítica ao “Estado de 52”, cada um a partir de seu lugar de atuação.

2.3.3 O declínio do MNR

Esta composição política que constituiu o governo de Víctor Paz Estenssoro (1953-1956) com apoio do movimento operário e camponês começa a se decompor a partir do governo de Hernan Siles Zuazo (1956-1960), quando o MNR passa a entrar em contradição com as reivindicações operárias. Até 1964, os governos do MNR seguem um caminho de reabertura ao capital internacional e de marginalização dos operários:

El Gobierno, lejos de marchar por el camino de la independencia en lo que se refiere a la nacionalización de las minas, camino de industrialización, de diversificación minera y de creación de hornos de fundición propios y de plantas de concentración, camino beneficioso en el mercado de minerales y de búsqueda de créditos sin ninguna condición lesiva para el país, marchó – por el contrario- en la senda de la dependencia a los monopolios norteamericanos, dándoles el control de la fundición, del comercio y de los créditos, dependencia que ahora llega al extremo de que las empresas estatales son manejadas por extranjeros nombrados por los monopolios yanquis y apenas 'ratificados' por el actual Gobierno.¹¹

É neste período que a *Central Obrera Boliviana* (COB) inicia uma trajetória longa de ruptura com o MNR, já que este partido tinha muita influência entre os operários através do sindicalista Juan Lechín. A forte liderança de Lechín resiste até o período militar, tema que trataremos adiante:

Contudo, em pouco tempo o apoio dos sindicatos começou a decair: quando o governo de Siles Zuazo (1956-1960), devido à alta inflação e buscando

⁹ Extraído de “Informe Balance del Comité Central al Primer Congreso del Partido Comunista de Bolivia” de 1964

¹⁰ Idem.

¹¹ Idem.

recuperar o apoio que havia perdido na classe média, adotou um plano de estabilização monetária. A COB protestou contra tal política econômica, que também dividiu o MNR em dois grupos (GUIMARÃES, 2014, p.79)

A COB só passa definitivamente à oposição no segundo governo de Paz Estenssoro (1960-1964), diante da progressiva redução de espaço no governo por parte dos trabalhadores. Neste processo, Lechín rompe com o MNR e cria um novo partido: o *Partido Revolucionario de la Izquierda Nacionalista* (PRIN) e comandaria uma guerrilha no país.

En este contexto, y siempre con un cuidadoso montaje de alianzas regionales en el movimiento campesino, Guevara arma una disidencia a la derecha del Pazestenssorismo y Lechín, luego de la ruptura de 1962, intenta montar la suya a la izquierda. El centro pragmático se desplaza, para no dejar dudas, hacia el núcleo más orgánicos de la penetración imperialista en el Estado: el ejército reconstruido en 1953. (...) y surge la figura paternal del Gral. Barrientos como restaurador de la revolución y 'pacificador' del campo y de las minas. (CUSICANQUI, 2010, p.143)

Como vimos, a pulverização do MNR abre espaço a ascensão dos militares, e a figura de René Barrientos, então vice-presidente de Paz Estenssoro, surge como a figura pacificadora do conflito. Este exército não é o mesmo que foi extinto em 1952, mas foi formado a partir dele e já vinha progressivamente sendo concebido como tendo um papel político:

No período de Siles Zuazo na presidência (1956-1960), a doutrina sobre o lugar do exército no país sofrera uma importante modificação, passando a dar ênfase ao seu papel como defensor da soberania e dos interesses nacionais. Siles utilizou o exército para derrotar greves de mineiros e também contra milícias camponesas, tornando seu governo cada vez mais dependente dos militares. Uma lei de 1963 modificou novamente as atribuições das forças armadas e passou a permitir que o exército exercesse a função de polícia e segurança interna (ANDRADE, 2011, p.42)

A leitura dos governos do MNR permite ver o desenrolar de uma perda de apoio completo por parte do MNR. Ticona Alejo (2000), ao classificar essa fase da política boliviana, narra um processo no qual se reconstituiu a classe burguesa economicamente e se estabelece as bases para o seu poder político. O rompimento com a classe operária lhe impôs grave crise política, que fez abalar até mesmo o apoio passivo dos camponeses, e a impossibilidade de conter as insatisfações populares fez a burguesia, na sua dimensão nacional e internacional, encontrar nas Forças Armadas uma alternativa mais adequada para o estabelecimento de seu poder.

Além da composição socioeconômica consolidada, o MNR cumpriu o papel de iniciar a construção de uma nova sociedade civil na Bolívia. Todavia este empreendimento não se consolidaria a partir das tradições modernas nacionalistas como almejavam, mas as reivindicações étnicas e o crescimento da *Central Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB) inundarão as instituições políticas bolivianas com novos valores ligados à ideia de plurinacionalidade. No entanto, este é um processo que levaria décadas a se concluir, ou ainda para alguns permanece inconcluso (TAPIA, 2007).

2.4 O Golpe de Barrientos

Para Cusicanqui (2010), o que fizeram as Forças Armadas e o General René Barrientos foi se movimentar dentro dos limites do “Estado de 52”. Manteve-se a relação paternalista entre o Estado e o movimento camponês, aprofundando relações de cooperação mútua acompanhada da marginalização do movimento operário. A tendência de abertura ao capital internacional é mantida e o caso mais emblemático é o da empresa estadunidense Gulf Oil Company que teria o monopólio das atividades relativas à exploração no país, que mais tarde viria ser de conhecimento público que contou com o suborno do próprio presidente.¹²

En resumen, el esquema MNRista de alianza dependiente entre el gobierno y el 'campesinado', funcionó durante los 12 años del gobierno del MNR en el poder, sobre todo en las regiones del altiplano y los valles rurales del país, aunque con diversos grados de intensidad (Albó 1985: 92). El propio movimiento indígena y campesino, pese a su heterogeneidad, consiguió replantear sus relaciones con el conjunto de la sociedad criolla, forzándola a aceptar formas relativamente más democráticas de control social. Los indígenas y campesinos organizados en sindicatos y milicias logran así definir por sí mismos los términos de su incorporación a la nueva estructura política del 'Estado de 52' (Rivera 1984: 111). Por otra parte de tras de la evidente ruptura con el MNR, hay una llamada continuidad en la forma de relación clientelista entre el gobierno y el indígena y campesino, especialmente en Cochabamba. El punto de partida del esquema de subordinación pasiva del campesinado (impulsado por el MNR), logró convertirse en algo natural (Albó 1985: 93) (TICONA ALEJO, 2000, 39-40)

Este arranjo político no qual há um suporte social por parte dos camponeses ao regime militar é conhecido como Pacto Militar-Camponês. Este sindicalismo camponês pré-katarista é classificado por Cusicanqui como “paraestatal”, e esta condição era garantida a partir de perseguições políticas e da imposição de dirigentes ligados ao governo (CUSICANQUI, 2010). O golpe militar teve também o apoio das frações dissidentes do MNR:

O golpe foi apoiado por uma ala do MNR liderada por Siles Zuazo, além de outros partidos como o PRIN de Juan Lechín, o PRA (Partido Revolucionário Autêntico), o PDC (Partido Democrata Cristão) e as forças já tradicionalmente contrárias ao regime do MNR como a FSB e o Partido Liberal, que formaram um ‘Conselho Democrático do Povo’. O volúvel dirigente Juan Lechín chegou a ser levado nos braços de uma multidão ao Palácio para saldar os golpistas (ANDRADE, 2011, p.27).

O fato de Lechín ter apoiado o golpe não absolveu os operários da perseguição política do governo Barrientos. Como a proibição de reuniões nos locais de trabalho e a discussão de temas da política nacional. A COB e o sindicatos foram feitos ilegais. Também a política

¹² Foi admitido posteriormente pelo presidente da Gulf Oil Company que um helicóptero foi dado ao General Barrientos para a obtenção da concessão do monopólio.

implementada no campo do trabalho era antagônica aos desejos dos trabalhadores: “Os decretos de maio de 1965 reorganizam a COMIBOL e rebaixam em 40% os salários dos mineiros.” (ANDRADE, 2011, p.28).

2.5 O Fim do Pacto Militar-Camponês

O fim do Pacto Militar-Camponês é entendido como um longo processo político que acompanha o agravamento das medidas repressivas por parte do Estado, suas políticas de aumento da extração de mais-valia e o surgimento de instrumentos políticos revolucionários no campo. Neste tópico, portanto, tratamos da crise do governo Barrientos (1964-1969) até o início da luta pela redemocratização no país, em meados dos anos 1970.

Este é o momento no qual se realiza a passagem do índio de objeto a sujeito na política boliviana. Esta construção simbólica, que se realiza na prática, tem por significado o fim do sistema no qual os camponeses apoiam passivamente os partidos da classe dominante em troca de regalias econômicas.

2.5.1 A crise no governo Barrientos

O general Barrientos morreria em 1969, o que abriu as portas ao golpe que empossaria Alfredo Ovando. O governo do primeiro já viva um declínio político, no entanto. A forte repressão ao movimento operário, que incluiu a matança de mineiros em 1965 para a destruição das milícias operárias formadas em 1952 e suas manobras para isolar a classe operária politicamente não se sustentaram após o estabelecimento do imposto único agropecuário:

Barrientos intentó imponer una reforma fiscal según la cual los campesinos pagarían un impuesto único agropecuario por la propiedad individual d ella tierra, incorporándose así como contribuyentes directos al fisco. Como parte de una campaña de propaganda realizada en varias regiones del país, Barrientos se hizo presente en diciembre de 1968 en una concentración campesina en Achacachi, donde fue recibido en varias regiones del país con gran hostilidad y echado a pedradas del lugar. La protesta contra el impuesto único se extendió también a algunas zonas de Santa Cruz y Potosí y culminó con el anuncio de una postergación indefinida de la reforma fiscal(Lavaud, 1981:144). De allí surgirá la primera expresión organizada del campesinado disidente: el Bloque Independiente Campesino, que se opuso beligerante

agente al PMC¹³ y se afilió a la Central Obrera Boliviana (CUSICANQUI, 2010, p.171)

O *Bloque Independiente Campesino* foi então a primeira corrente política rural a questionar o Pacto Militar-Camponês. Tinham influência do PC-ML, partido comunista de inspiração chinesa, que surgia por sua vez como uma dissidência do PCB. O BIC romperá com o sindicalismo oficialista e integrará a COB, como sua representação camponesa.

Neste contexto de decomposição do poder ganhou força outra ala das Forças Armadas mais ligadas aos valores nacionalistas da Revolução de 1952. Era preciso rearticular o papel do Estado na economia e no social, diluindo os antagonismos internos:

O golpe representava, por um lado, uma tentativa de reacomodar frações do exército ainda muito ligadas às iniciativas nacionalistas da revolução de 1952. Mas também respondia às crescentes pressões do movimento social, a resistência dos setores operários e de outras classes afetadas pelas medidas econômicas do período Barrientos, que começavam a reagir (ANDRADE,2011,p.44)

O governo de Ovando retomará o capital político nacionalista do MNR. Este cenário político foi fundamental para o crescimento de organizações políticas contestatórias.

2.5.2 Alguma democracia nos governos Ovando e Torres

Ovando assume o governo dando novo rumo à política boliviana. De orientação nacionalista, o presidente militar revogou o Código do Petróleo de 1955 que permitia que empresas estrangeiras explorassem o petróleo e nacionalizou a Gulf Oil Company. Garantiu o monopólio da venda de minérios para o Banco do Minério (ANDRADE, 2011).

Com tais medidas, Ovando teve a simpatia do sindicalismo boliviano. Era visto por este setor como um militar progressista e antifascista. A fim de obter essa base de apoio, Ovando permitiu o retorno ao país de diversas lideranças que estavam no exílio, esperando com isso conseguir contrapor as pressões externas contra suas medidas que contrariavam os interesses estadunidenses. Nesse período a COB foi legalizada e realizou seu 4º Congresso Nacional, bem como os sindicatos e federações puderam retomar suas atividades normalmente.

De fato, o giro levemente progressista de Ovando abriu uma espiral de mobilizações sociais represadas e que não seria mais tão simples conter, despertando os setores mais reacionários para o perigo da irrupção das mobilizações de massas (ANDRADE, 2011, p.47)

¹³ Pacto Militar-Camponês

Neste congresso, no entanto, se coloca um dilema para o movimento operário: por um lado se fazia necessário reconhecer os avanços conquistados junto ao governo, no entanto outra demanda era a necessidade de se garantir a independência de classe, tomando como referência a experiência negativa dos anos de atrelamento ao governo do MNR. Ao final, a tese do congresso seria “cautelosa em relação à abertura democrática de Ovando, caracterizando o momento como um processo democrático limitado (...)” (ANDRADE,2011, p.52).

O documento exige a nacionalização de todos os meios de produção e reafirma a necessidade de se manter a independência de classe: ‘os trabalhadores mineiros rechaçam qualquer possibilidade de se voltar à experiência negativa do chamado cogoverno, que fechou o caminho da classe operária a conquista de todo o poder.’ Indica os próprios mineiros como uma vanguarda operária organizada com objetivos sindicais e políticos.’ (ANDRADE, 2011, p.52)

O contexto deste congresso era de crescimento dos partidos marxistas e questionamento da direção política dada por Lechín no movimento operário. Para os primeiros, a condução de Lechín havia causado todas as derrotas políticas do movimento operário:

André Soliz, do sindicato dos jornalistas, cobrou da tribuna do congresso as responsabilidades de Lechín sobre as principais derrotas do movimento. Parecia que o veterano dirigente sindical terminaria de maneira humilhante sua carreira. Lechín apoiara o golpe de Barrientos em 1964, depois de passar anos à frente de cargos centrais no governo do MNR. (...) Lechín, que não participara da abertura do congresso, decidiu comparecer, desafiando Ovando logo depois de ouvir pela rádio as duras críticas ao seu passado como dirigente sindical. Foi ovacionado por um amplo setor de mineiros e respondeu durante mais de duas horas às críticas. Declarou que o grande erro de sua vida sindical foi não haver tomado o poder para os operários bolivianos e acusou o PCB, o POR-Masas e os ovandistas de tentarem quebrar a unidade dos trabalhadores. (...) No dia seguinte Ovando decretava a nacionalização da Gulf, buscando impedir que a ação de Lechín se transformasse num fato político maior (ANDRADE, 2011, p.55)

Para Andrade (2011), este episódio marca a força que tinha o dirigente sindical Juan Lechín. Ainda que, no que diz respeito à posição política, aqueles delegados estivessem dispostos a ações mais radicais, autônomas, a figura política de Lechín se impôs na votação para a direção da COB.

Este congresso foi palco de outro episódio importante: temerosos quanto à grande delegação eleita por jovens dirigentes camponeses, os mineiros impediram seu credenciamento no congresso. Dentre estes jovens dirigentes estava Jenaro Flores Santos, que

futuramente seria o presidente da CSUTCB por mais de dez anos, e também fundador do MRTK (*Movimiento Revolucionario Tupaj Katari*).

No momento do credenciamento de delegados, os representantes camponeses foram questionados sobre o seu número excessivo de delegados. A relação de apoio e comprometimento da maioria do movimento camponês com os militares era o motivo para o questionamento. Os camponeses reagiram se retirando e alegando que os dirigentes da COB praticavam um 'colonialismo ideológico' ao não reconhecerem a maioria camponesa da nação e seu peso no congresso (ANDRADE,2011, p.54).

Este acontecimento será relatado à frente na longa cadeia de acontecimentos da rivalidade entre camponeses e operários. Neste momento inicial, o katarismo buscará seu próprio caminho.

A oposição militar a Ovando endureceu suas ações. O general Ovando foi condenado por nacionalizar a Gulf Oil Company e “desprestigiado o país”. O general Rogélio Miranda iniciou uma tentativa fracassada de golpe a partir de Santa Cruz. A instabilidade institucional abria margem para as mobilizações de massa, e Ovando renuncia à presidência acusando a CIA de participação direta na articulação do golpe (ANDRADE,2011).

Com a brecha política aberta, o general Juan José Torres toma o poder no mesmo dia, após conversas com lideranças camponesas e a COB. Mais uma vez a tensão política no interior da Central Obrera Boliviana se fazia evidente no lançamento de dois documentos antagônicos, um declarando apoio a Torres, e o outro submetendo este apoio a condições que o general não cumprira:

O segundo documento coloca condições através de um programa mínimo expresso como 'Mandato das Forças Populares'. A formulação da proposta do 'parlamento operário-popular' surge aqui pela primeira vez como tentativa de evitar um compromisso de governo com Torres e de afirmação de independência do movimento operário e popular (ANDRADE, 2011, p.71-72)

Este segundo documento era elaborado pelo PCB e pelo POR, a aliança dos marxistas no interior do movimento. O primeiro era elaborado pelo PRIN de Juan Lechín, e falava em “colaboração com vistas à formação de um governo de unidade nacional com os militares em torno de Torres” (ANDRADE, 2011, p.71).

O presidente Juan José Torres implementaria política parecida à de Ovando. Seu governo buscava um programa de industrialização com ampla intervenção do Estado. Posicionava-se de maneira independente aos Estados Unidos e abriu políticas externas de cooperação com países do Leste Europeu:

O general Torres tornava-se o principal expoente do reformismo militar boliviano. Militar de carreira, em sua juventude atuava no partido fascista Falange Socialista Boliviana. Durante o período da revolução de 1952 esteve fora do país como adido e retornou para ser ministro no governo Barrientos em 1964. Com seus discursos nacionalistas ganhou a simpatia de setores políticos da esquerda e no interior da corporação militar, o que o afastava dos setores alinhados mais diretamente a Washington (ANDRADE, 2011, p.78).

Sua política de enfrentamento aos interesses estadunidenses, no entanto, o fez permanecer apenas um ano no governo, assim como Alfredo Ovando. A abertura política à ação dos movimentos foi fundamental para a construção dos sujeitos coletivos contemporâneos. A partir desta breve brecha de liberdade política, fomentou-se o conjunto de valores culturais e políticos que reinventaram a história dos indígenas e camponeses bolivianos e o embrião do movimento pela redemocratização.

2.5.3 O Surgimento do Katarismo

Desde os anos 1960, migrantes aymaras em La Paz foram formando uma cultura aymara urbana, com mecanismos formais e informais de difusão e reprodução. Havia programas de rádio em aymara, festas, centros culturais. A partir desta circulação da cultura aymara se formaram grupos políticos, como o Movimento 15 de Novembro, inspirado nas ideias de Fausto Reinaga, e cujo nome é uma referência à data da morte de Tupaj Katari (CUSICANQUI, 2010).

Estos movimientos culturales y políticos de base urbana configuran una de las vertientes de lo que posteriormente será el movimiento katarista. La creciente interacción entre el movimiento cultural de residentes urbanos y el sindicalismo de base del Altiplano constituye uno de los fundamentos del rápido éxito inicial de la propuesta katarista y contribuye a la derrota de los caudillos barrientistas en el Congreso de Potosí en 1971 (CUSICANQUI, 2010, p.179).

Em entrevista a Ticona Alejo (2000), Jenaro Flores Santos, líder histórico do sindicalismo camponês e do katarismo, comenta que foi através de sua participação em um projeto de pesquisa da CIDA/Wisconsin que ele pôde entrar em contato com o estado de corrupção dos sindicatos e sua subserviência aos patrões e *terratenientes*. Tudo isto confirma a recorrente explicação que o vê na formação de uma intelectualidade aymara um dos aspectos da construção do katarismo (GARCÍA-LINERA, 2010).

Los campesinos, sin patrón y presionados por la explosión demográfica y el minifundio, penetraran en la ciudad q'ara y allí empezaron a perforar las

barreras racistas de la cultura dominante. El acceso a la educación permitió la gestación de una inteligencia aymara que está trabajando su propio pasado y empezando un proyecto propio de sociedad (HURTADO, 1986, 26)

Para Hurtado (1986), no entanto, o processo da revolução de 1952 seria fundamental para atrair os indígenas para a vida política e, portanto, também para a formação do katarismo. Segundo o autor, este processo teve importância na revitalização dos ayllus e foi fundamental para a recuperação das tradições e da história dos indígenas:

Esto entendemos como el proceso de formación de una identidad campesina, indígena aymara que le permitió a este grupo social cohesionarse y diferenciarse de los otros grupos culturales, pero sobre todo de los q'aras y mestizos que dominan el Estado (HURTADO, 1986, p.220).

Segundo Hashizume (2011), já em 1965 começaram a ser realizados atos cívicos e religiosos com este caráter. Em novembro do mesmo ano seria realizada uma missa em homenagem a Tupaj Katari, na cidade de Ayo-Ayo. Também é destacado o papel da Rádio Mendez, que difundia a cultura aymara em La Paz para os migrantes que viviam na cidade.

Em 1969 uma nova geração de dirigentes havia se empoderado das Centrais Provinciais de Aroma, Pacajes e Omasuyu, no Departamento de La paz. Eles haviam derrotado os “caciques barrientistas” em suas respectivas eleições. Em 1970 esse processo se consolidaria com a eleição de Jenaro Flores e Macabeo Chila nas federações departamentais de La Paz e Oruro, respectivamente (CUSICANQUI, 2010).

Jenaro Flores Santos nasceu no *ayllu Antipampa Qullana*, na província Aroma do Departamento de La Paz, em 19 de setembro de 1942. Esta província é um palco histórico de mobilizações aymaras. Em 1976, o censo apontava uma população de 66,2 mil habitantes, dos quais 64,4% falavam aymara e castelhano, 32% apenas aymara e só 3,1% falavam apenas castelhano. Desta maneira, Aroma se converteria em um foco de difusão das ideias kataristas e de formação de líderes políticos (HASHIZUME, 2011).

Flores, assim como outros estudantes aymaras, mantiveram contato com suas comunidades de origem. Em 1970 retornou ao *ayllu* e foi eleito Secretario General do sindicato de *Altipampa Qullana*. No mesmo ano foi ao congresso da Central de Trabalhadores Camponeses de Aroma e foi eleito para o cargo máximo. Em 1971 será eleito Secretario Ejecutivo da *Central de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CNTCB) e Raimundo Tambo presidente. Uma nova geração de sindicalistas se impunha no movimento camponês nacional:

En ese congreso que he salido elegido Secretario Ejecutivo de la Federación Departamental de Campesinos de La Paz, lo que dije es: 'toda la tierra a los campesinos', ningún dirigente decía de esa manera. Entonces al frente no tenía ningún adversario.(TICONA ALEJO, 2000 p.55).¹⁴

Segundo Hurtado (1986), boa parte desta militância katarista já havia integrado o Partido Indio de Bolivia e estava influenciada pelas obras de Fausto Reinaga, como é o caso de Raimundo Tambo. Esta influência se expressava no exercício de reconstituição histórica das lutas indígenas. No entanto, o katarismo se diferenciará na concepção de nação: enquanto Reinaga tratava da luta da “Nação Índia”, os kataristas falavam em “nacionalidades indígenas”, à maneira como postulava o PCB, ou mesmo Jorge Ovando Sanz, o que demonstra também alguma influência da esquerda marxista em suas concepções políticas.

Este congreso foi realizado 20 dias antes da queda do general Torres e da ascensão de Hugo Banzer. Este governo aumentaria a repressão às organizações políticas populares e levaria o katarismo à clandestinidade. Para Pablo Regalsky, o sucesso do katarismo é explicado em função de seu “fenômeno massivo e completamente inesperado, porque nunca existiu uma coisa assim: o movimento camponês se unindo em torno basicamente de objetivos de classes, mas com uma direção que reclama uma identidade étnica” (REGALSKY apud HASHIZUME, 2011, p.111). Esta concepção está expressa no Manifesto de Tiwanaku, publicado em 1973, assinado por Union Puma de Defensa Aymara, Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a, Centro Campesino Tupac Katari, Asociacion de Estudiantes Campesinos de Bolivia e Asociacion Nacional de Profesores Campesinos, e entendido como o grande manifesto do katarismo:

En él se define como sujeto del katarismo a los campesinos quechua y aymara y de otras culturas autóctonas del país y se reconoce su doble identidad étnica y campesina, que ha sido víctima de un doble agravio: económicamente explotado y cultural y políticamente oprimido (ESCÁRZAGA, 2012, p.197)

Neste documento, a controversa reforma agrária é questionada como pensada a partir de valores coloniais como o individualismo e a propriedade privada. Nesse sentido, há uma interpretação do capitalismo boliviano como inserido nas relações coloniais:

La escuela rural por sus métodos, por sus programas y por su lengua es ajena a nuestra realidad cultural y no sólo busca convertir al indio en una especie

¹⁴ Entrevista de Jenaro Flores Santos concedida a Ticona Alejo em 1995.

de mestizo sin definición ni personalidad, sino que consigue igualmente su asimilación a la cultura occidental y capitalista¹⁵

O katarismo se diferencia do indianismo também no que tange à interpretação do desenvolvimento. Para eles, não se trata de uma negação da inovação tecnológica, mas que esta seja feita a partir de seus valores culturais. Outro vértice de discordância é a inserção do katarismo no sindicalismo camponês:

Lo que se plantea ahora es explicarnos cuál es el origen del Movimiento y el por qué de sus peculiares formas de organización sindical y comunitaria y de expresión en la que se combinan reivindicaciones socio-económicas con la revaloración de la historia y cultura del pueblo aymara (HURTADO, 1986, 219)

Outra polêmica entre indianismo e katarismo é a participação sindical. Para os primeiros o sindicato é um instrumento estatal de colonização, de afastamento do índio à vida do *ayllu*. Em entrevista a Hashizume (2011), Constantino Lima, indianista que foi parlamentar trata deste tema:

Politicamente, nós temos colaborado em muitas coisas, e eles têm colaborado sindicalmente. Não éramos sindicalistas e nunca fomos sindicalistas, porque o sindicalismo é europeu. Não é nosso sistema. Algumas reuniões mistas entre cúpulas [dos indianistas e dos sindicatos kataristas] foram feitas. Houve inclusive uma oportunidade em que cooperamos diretamente com ele [Jenaro Flores]. (HASHIZUME, 2011, p.105).

Para Constantino Lima, as organizações representativas dos indígenas são as originárias: *allyus*, *markas*, *capitania e tenda*. A inserção katarista no sindicalismo será explicada no Manifesto de Tiwanaku mediante forte crítica às lideranças anteriores ligadas ao Pacto Militar-Camponês. É neste contexto que se entende a maneira como é proposta a autonomia dos indígenas-camponeses perante o Estado e os partidos políticos:

El sindicalismo campesino si bien en sus bases y en muchas de sus organizaciones provinciales es una organización de autentica representación campesina, en las esferas departamentales y nacionales ha sido instrumentalizado no pocas veces en favor de intereses totalmente ajenos a nuestra clase(...) Pero quizás a la larga ha hecho tanto daño como al paternalismo, el esperar ingenuamente las soluciones desde afuera y desde arriba. El desarrollo del país y especialmente del campo lo tendremos que hacer los propios campesinos.¹⁶

¹⁵ Retirado do “Manifesto de Tiwanaku”, no sítio : <http://marianabruce.blogspot.com.br/2010/06/primer-manifiesto-de-tiahuanaco-1973.html>

¹⁶ Idem.

Esta necessidade de autonomia se estenderá à política institucional. Dessa maneira há uma crítica ao voto como realização democrática, o que para os kataristas era também um mecanismo da dominação colonial por parte da elite política boliviana, ainda que, diferentemente do indianismo, não houvesse uma negação do sufrágio universal, já que permitia aos camponeses maior força política no país:

El Voto universal no debería desconocer la participación orgánica de las comunidades indígenas en la vida política. Es lamentable también el que muchas veces haya servido para suscitar el apetito desmedido de poder de nuestros políticos. Por esta razón engaño y explotación. Los políticos de viejo cuño se acercan al campesino no para servirle sino para servirse de él. Algunos malos campesinos, traicionando a nuestra historia y a nuestro pueblo han logrado meter estas prácticas de politiquerismo corrupto en nuestro sindicalismo campesino.¹⁷

Neste fragmento podemos ver também a influência de uma concepção política aymara, na qual a autoridade é construída a partir da base. Esta característica também se fará presente na fundação do MAS e em algumas experiências institucionais deste partido, na qual prefeitos que não realizam a vontade coletiva sofrem processos de remoção do cargo (ROJAS; CHEJ, 2012).

A organização de um projeto político katarista respondia às necessidades de se pensar a sociedade boliviana tendo como centro a realidade do camponês. Nesse sentido, era dirigida a crítica aos partidos de esquerda em função de sua ênfase na centralidade do proletariado. Os partidos precisariam ser pensados a partir da construção política propriamente camponesa.

2.5.4 Relação Sociedade-Estado no Governo Banzer

Conforme colocado acima, o período do governo Banzer (1971-xx) foi marcado pelo crescimento de políticas repressivas ao movimento social. Jenaro Flores, outros líderes camponeses e operários foram exilados e as estruturas sindicais foram incorporadas por agentes do governo. No exílio, Jenaro Flores se aproximaria mais da esquerda, de setores como o MNRI (Movimiento Nacionalista Revolucionario de Izquierda) de Hernán Siles Zuazo e do MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionario) de Jaime Paz Zamora e perceberia a importância da aliança com os operários. Retornará à Bolívia em 1972 em função da morte de seu pai e atuará clandestinamente, inclusive na elaboração do Manifesto de Tiwanaku:

¹⁷ Idem.

En toda esta etapa actuará mediante las organizaciones semi-legales como el Centro Cultural Tupaj Katari, la Asociación de profesores aymaras, etc., con los que en 1973 lanzó el Manifiesto de Tiwanaku (1973) (TICONA ALEJO, 2000, p.57)

Uma onda de manifestações de massa ocorre em 1974, quando o governo decreta um pacote econômico que previa o aumento do preço de produtos primários como açúcar, arroz, farinha e pão, em um contexto no qual já se identificava um aumento do custo de vida da população. Contra esta política se organizaram diversas greves mineiras e bloqueio de estradas pelos camponeses:

Entre el 24 y el 30 de enero, cerca de 20.000 campesinos ocupan y bloquean tramos de las carreteras que unen a Cochabamba con Santa Cruz, el Chapare, Oruro y Sucre, siendo secundados por un bloqueo en la provincia Aroma, que paraliza la carretera La Paz-Oruro. EL epicentro del movimiento se sitúa en las localidades de Tolata y Epizana, en la carretera Cochabamba-Santa Cruz, donde el bloqueo se mantuvo por seis días consecutivos (CUSICANQUI, 2010, p.184-185)

Para Cusicanqui (2010), este ato atesta a permanência de uma memória coletiva por parte dos camponeses dos períodos do MNR e de Barrientos no poder. Acostumados a esses tipos de ações na qual obteriam do governo um acordo vantajoso, os camponeses se lançaram às ruas diante de uma política que lhes era regressiva:

El sindicalismo del valle fue el eje en torno al cual se organizó el aparato sindical para-estatal que sostendría al MNR en el poder por doce años. En 1958, la presión de los sindicatos de Acachi obligó al gobierno a destituir a un Ministro de Asuntos Campesinos y a designar en su lugar a José Rojas, un prominente dirigente sindical del valle alto de Cochabamba.(...) (CUSICANQUI, 2010, p.185)

A reação do governo seria distinta daquela conhecida pelo sindicalismo do vale. Ao invés do paternalismo de Barrientos, o governo Banzer fez uso da repressão violenta para diluir as mobilizações camponesas, no evento que ficou conhecido como o Massacre do Vale:

El bloqueo fue despejado con artillería y aviación en Tolata y Epizana y el 30 de enero las operaciones militares continuaron en Sacaba, Suticollo y la provincia Aroma de La Paz. EL número de muertos nunca fue determinado con precisión. El gobierno dio cuenta de 13 muertos, 10 heridos y 21 presos, a quienes acusó de ser 'extremistas extranjeros'. La Comisión de Justicia y Paz estableció al menos 80 bajas entre muertos y desaparecidos y un número aún mayor de heridos y presos entre hombres, mujeres y niños. La publicación de la Comisión de Justicia y Paz fue prohibida por el gobierno, pero circuló profusamente en forma clandestina.(CUSICANQUI, 2010, p.186)

Para Escárzaga (2012), o Massacre do Vale serviu para que se desfizessem todas as expectativas que havia para com os militares na Bolívia. Estaria encerrado o Pacto Militar-Camponês, inclusive diante das proibições organizativas impostas pelo governo em seguida:

El ascenso del movimiento popular durante 1974 y los reiterados intentos de golpe que desestabilizan crecientemente al régimen, motivan a Banzer a declarar interrumpida la vigencia de los partidos y sindicatos por tiempo indefinido, en noviembre de ese año. Con los decretos dictatoriales de noviembre, se afianza la conciencia antimilitarista del movimiento campesino, que en gran medida es capitalizada por el katarismo (CUSICANQUI, 2010, p.188)

O período seguinte seria marcado pela grande escalada do katarismo no campo. Diante das privações à democracia, o movimento social na Bolívia voltará as atenções para a necessidade da redemocratização e do fim dos governos militares.

2.6 A Redemocratização

O processo de redemocratização na Bolívia foi bastante complexo e cheio de idas e vindas. A título de esclarecimento, a primeira eleição foi organizada em 1978, no entanto um presidente só seria reconhecido pelo voto em 1982. Neste intervalo seis pessoas ocuparam o cargo: Juan Pereda Asbún (de 21 de julho de 1978 a 24 de Novembro de 1978); David Arancibia (de 24 de novembro de 1978 a 8 de agosto de 1979); Walter Arze (8 de agosto de 1979 a 1 de novembro de 1979); Alberto Busch (de 1 de novembro de 1979 a 16 de novembro de 1979); Lidia Gueiler (de 16 de novembro de 1979 a 17 de julho de 1980); e finalmente Luis García Meza (de 17 de julho de 1980 a 4 de agosto de 1981) (HASHIZUME, 2011).

Já em 1977, o governo Banzer atravessava grave crise econômica. Sua política de endividamento externo e desvalorização do salário o levaram a sofrer pressão interna e externa. Assim, crescia a demanda pela anistia geral, pela legalização da COB e por eleições livres. O governo lançaria uma política de anistia parcial, com o intuito de limitar a participação da esquerda nas eleições convocadas em novembro do mesmo ano. Esta posição do governo só faria inflamar as lutas pela anistia total. (CUSICANQUI, 2010).

El movimiento katarista e indianista iniciaba su proceso de reorganización clandestina cruzándose con la ofensiva de las esposas de trabajadores mineros y del movimiento popular que se declararon en huelga de hambre exigiendo la amnistía general para todos los exiliados. La Federación Departamental de Trabajadores Campesinos Tupaj Katari, con Jenaro Flores a la cabeza, participó activamente del movimiento que terminó derrotando a

la dictadura de Banzer en 1978 (Hurtado 1986: 271-274) (TICONA ALEJO, 2000, p.57)

Este é também um momento de reorganização do katarismo, que realizaria o IX congresso da Federación Departamental de Trabajadores Campesinos – Tupaj Katari. Neste congresso, os kataristas apontam a necessidade do reconhecimento das nações originárias, além da luta pela anistia:

Las conclusiones aprobadas en el IX Congreso revelan también una síntesis de varios temas ideológicos y horizontes de percepción histórica. Se demanda la oficialización del quechwa y el aymara; se reconoce a la lucha económica como 'complemento del a lucha cultural por la defensa, vigencia y propagación de nuestros valores'; se reconoce a la Central Obrera Boliviana como 'organización matriz de los trabajadores del país' y se rechaza sin atenuantes al Pacto Militar-Campesino y a los pseudodirigentes que han usurpado la representación campesina bajo su amparo (...) (CUSICANQUI, 2010, p.194)

Há, portanto, o reconhecimento das direções sindicais estabelecidas em 1971 que foram postas na clandestinidade pelo governo. Este fragmento aponta para outro aspecto interessante: “o reconhecimento da COB como organização matriz dos trabalhadores do país”. Este período será marcado pela aproximação entre o movimento operário e camponês, e os kataristas serão protagonistas nesta articulação. As narrativas históricas apontam para uma convicção particular de Jenaro Flores sobre esta necessidade. No entanto, havia obstáculos do ponto de vista da pauta política estabelecida por estes movimentos, já que por vezes questões corporativas se colocavam à frente da unidade política, o que joga nova luz sobre a histórica controvérsia entre movimento camponês e movimento operário:

Es ya una tradición del movimiento obrero luchar por el aumento de salarios y el congelamiento de precios de los artículos de primera necesidad. Esta reivindicación tiene un carácter totalmente anticampesino, porque la canasta familiar de artículos de primera necesidad para la población asalariada, está compuesta en una gran parte por productos campesinos y, por lo tanto, se opone frontalmente a la reivindicación campesina de precios justos (HURTADO, 1986, p.248)

Portanto, Hurtado acredita que este processo de unidade política necessitou de uma compreensão por parte dos operários que a luta pela redução da taxa de extração da mais-valia sobre seu trabalho precisava ser enxergada no conflito com o poder econômico, e não transferi-la para o trabalho camponês. Por outro lado, seria interessante considerar que a negação das demandas de classe por parte do movimento indígena-camponês também foram um empecilho histórico para esta unidade, de maneira que o katarismo parece resolvê-la, ainda que isto demore a ser reconhecido pelos operários e pela esquerda.

Empero, si la clase obrera aspira a ser dirección del proceso revolucionario debe superar sus planteamientos corporativistas en el aspecto económico y, al lado de cada planteamiento salarial, debe exigir también un incremento de precios para los productos campesinos. (...) Sólo así estarán los obreros y campesinos juntos en el enfrentamiento contra el capitalismo estatal y privado, de cuyas cuotas de ganancia deben salir esos incrementos salariales y de precios. (...) Exigir el congelamiento de los precios de los alimentos implica condenar a que sea el campesino el que pague los incrementos del costo de vida (HURTADO, 1986, p.248)

Para o autor, no entanto, este processo se realizou. O movimento operário posto na legalidade se somou ao katarismo em um movimento de oposição que reivindicaria a democracia. Para Guimarães (2014), isto seria mais importante mesmo que a atuação partidária, que, muito preocupada com a inserção institucional, apostaria mais em articulações de cúpula, por vezes até mesmo apoiando novos golpes.

2.6.1 Os Partidos Kataristas e as Eleições de 1978

As eleições de 1978 seriam marcadas pela fragmentação política da classe dominante. Não havia consenso sobre qual partido ou candidato apoiar, o que chama atenção para divergências sobre o caminho a se seguir também. O regime militar sofria uma crise política, e era necessário estabelecer um governo constitucional forte. Setores do mercado financeiro insistiriam na opção militar, apoiando como candidato o general Juan Pereda Asbún. Os setores da indústria apoiariam o ex-presidente do MNR, Víctor Paz Estenssoro, como candidato. Havia ainda outro concorrente militar, o general René Bernal (HURTADO, 1986).

Nos setores populares havia se desenvolvido um sentimento antimilitar, e os esforços eram por uma candidatura unitária. Todavia, esta vontade não se materializou, e estavam colocadas três opções no campo da esquerda: a UDP, o FRI e o PS-1.

A UDP (*Unidad Democrática Popular*) viria a ser a opção mais forte no campo da esquerda. Apresentava a candidatura do ex-presidente do MNR, Hernán Siles Zuazo do MNRI, também conhecido como o “Doutor Siles”. Tratava-se de uma frente de partidos operários, que contava com o PCB e o MIR, além do próprio MNRI. Apresentavam um discurso de oposição ao regime militar e declaravam a necessidade de se compor um governo democrático-popular, como uma etapa de libertação nacional do próprio governo socialista dos trabalhadores (HURTADO, 1986).

No campo do katarismo se forma o *Movimiento Indio Tupac Katari* (MITKA), que apresenta seus próprios candidatos. Era um grupo coordenado por Constantino Lime e Luciano Tapia, que se realizando enquanto partido político, fazia um discurso demarcatório com a “esquerda *q'ara*”, expressão quéchua que designa aquele que vive fora do *ayllu*, mas que também está muito associada à descrição do homem branco. Assim são mais enfáticos na denúncia da discriminação racial como sendo a grande questão social na Bolívia (CUSICANQUI, 2010).

Esta movimentação pressiona na base do movimento o setor liderado por Jenaro Flores. Para Hurtado (1986), esta será um dos elementos que levará à fundação do *Movimiento Revolucionario Tupaj Katari* (MRTK)

El MRTK, tanto por sus programas como por su acción, viene a ser un movimiento democrático hostil a la burguesía. Hostil porque en un país como Bolivia, en el que la burguesía no ha sido capaz de construir un Estado nacional, aún un programa limitado a lo democrático, nacional y antiimperialista, asume un carácter revolucionario cuando se lo opone a la clase dominante con métodos de lucha revolucionaria. La creación del MRTK y su entronque en el movimiento sindical de masas, representó una conquista muy importante para el movimiento aymara que, como clase y cultura, lucha por adquirir una identidad propia (HURTADO, 1986, p.238)

Neste sentido, a disputa entre o MRTK e o MITKA reviverá a controvérsia entre indianismo e marxismo. O MITKA, que a princípio tomava como referência o Manifesto de Tiwanaku, passa a rejeitá-lo e produzir seus próprios documentos que tinham como ênfase a negação da cultura ocidental:

Eles estão à parte, eles formaram o Movimento Revolucionário Tupac Katari (MRTK), que fala da revolução. Para nós, [revolução] não conta porque tem a ver com os esquerdistas. De todos os modos, de uma ou outra maneira, temos compartilhado com Jenaro¹⁸ (HASHIZUME, 2011, p.105)

O MRTK dizia ser formado pela classe camponesa, “constituída por aymaras, quechuas, cambas, chapacos, guaraníes, más otros grupos étnicos catalogados como trabajadores del campo” (HURTADO, 1986, p.110). Esta concepção, que divergia daquela defendida pelo MITKA, o permitiu ter maior entrada no campo, seja nos sindicatos como nos *ayllus* (GÓMEZ, 2014). Hurtado vê nesta construção partidária uma inspiração em outras experiências latinoamericanas, como o Partido dos Trabalhadores no Brasil:

Pero el hecho fundamental es que el katarismo adopta la forma de partido luego de haberse constituido como una corriente sindical masiva al interior

¹⁸ Entrevista de Constantino Lima concedida a Hashizume em 2009

del campesinado, de tal manera que nace como partido ya con una amplia base social que desde un inicio le da el carácter de movimiento nacional. En esto es similar a muchos movimientos sociales latinoamericanos contemporáneos como el Partido Trabalhista de Lula (HURTADO, 1986, p.111).

Ficava para o MRTK o debate sobre o posicionamento na eleição. O entendimento de que os militares enquanto força política constituíam o “inimigo principal” dos kataristas os levou a integrar a UDP. Este apoio ao Dr. Siles se dava de maneira bastante crítica. Relata-se que Jenaro Flores dizia em atos públicos que o apoio só se justificava pela necessidade de derrotar as candidaturas de Pereda e Paz Estenssoro. Isto não os livraria das críticas feitas na base do movimento, o que chama a atenção para como se estabeleceu um consenso a respeito dos revezes históricos adquiridos a partir do Pacto Militar-Camponês.

As denúncias de fraude no pleito eleitoral puseram em questão a legitimidade da eleição. Havia uma grande expectativa popular quanto à vitória da UDP. Diante desta situação, a direção da UDP e o MRTK seguiriam com táticas diferentes, enquanto a primeira apostou nos acordos políticos, o segundo investiu na mobilização popular, o que seria o início de um rompimento. Diante da pressão popular e de organismos internacionais que acompanharam o processo eleitoral, as eleições foram anuladas. O general Pereda, aproveitando a brecha institucional, aplicou um golpe político.

Hurtado (1986) argumenta que a burguesia e os setores internacionais não estavam convencidos desta manobra. Pereda se viu forçado a convocar novas eleições para 1979. Este processo seria definidor para a luta pela autonomia do campesinato. Segundo o autor o uso de “métodos insurrecionais” na resistência ao golpe provou a importância deste setor na política boliviana a partir de então, se afirmando como “maioria nacional-eleitoral” (HURTADO, 1986).

2.6.2 A Fundação da CSUTCB

A fundação da CSUTCB é parte constituinte da aproximação entre movimento camponês e operário, já que se tratava de unificar o movimento camponês em torno da COB¹⁹.

¹⁹ Neste período o Pcm-l tinha alguma influência no campo, assim como o MIR. Em função desta disputa o MRTK foi vetado pelo Pcm-l no FRI. O MIR também foi refratário à partição desta organização na UDP.

A COB promove, portanto, um congresso para a “unidade camponesa”. Os kataristas até então estavam organizados na CNTCB-TK²⁰.

El Primer Congreso de Unidad Campesina auspiciado por la COB inicia sus deliberaciones en La Paz el 26 de junio de 1979, con la asistencia de más de dos mil delegados representativos de estas tres corrientes sindicales y otros sectores independientes. Jenaro Flores es elegido por unanimidad como Secretario Ejecutivo del nuevo Organismo unitario la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, CSUTCB (CUSICANQUI, 2010, p.203)

A eleição de Jenaro Flores para *Secretario Ejecutivo* confirmava a hegemonia do katarismo no movimento camponês. Apesar disso, houve uma polêmica na qual se buscava pôr “Tupaj Katari” no nome da nova central, mas neste aspecto os kataristas não puderam obter vitória. Assim se fundou a CSUTCB, filiada à COB e com espaço de participação nesta.

Es el katarismo él que malogra la independencia de ...bueno, primero funda la CSUTCB, y es él que incluso en el periodo de la represión de las dictaduras , 79, 80, 81, asume la dirección de la Central Obrera en la clandestinidad, porque los otros líderes estaban presos. Entonces el katarismo es el que articula a la CSUTCB como una fuerza interpoladora. Antes del neoliberalismo y luego también durante el neoliberalismo. En diferencia de la COB que se fue reduciendo, el sindicalismo campesino ha ido creciendo desde entonces y hasta hoy sigue en expansión (Entrevista com Luis Tapia Mealla, 2014)

Esta expansão do movimento camponês significava maior participação de pessoas que até então tinham uma relação passiva com a política. Este direito de participação se estenderá às mulheres neste período de fundação da CSUTCB:

Jenaro Flores, a la cabeza de la CSUTCB, apoyó la incorporación de las mujeres a la actividad sindical y política, como se recuerda cuando ellas afirmaban que: 'Nos han hecho creer que las mujeres solamente debemos cocinar y criar hijos. Las mujeres debemos mostrar que podemos organizarnos y seguir los pasos de Bartolina Sisa (...) Para nosotras, el dirigente campesino Jenaro Flores y el MRTK son la continuación directa de Tupaj Katari y Bartolina Sisa' (HURTADO, 1986, p.58)

Portanto, se constituía um discurso de participação feminina na política a partir da reconstituição histórica da figura de Bartolina Sisa, comandante militar e esposa de Tupaj Katari. Este será um elemento importante nas lutas que se sucederão neste período de redemocratização.

²⁰ A CNTCB-TK se criou no início dos anos 1970. Tratava-se de uma maneira de demarcar politicamente com a antiga CNTCB, órgão criado no período dos governos do MNR que visava ser um espaço de unidade camponesa, mas que se tornou símbolo do Pacto Militar-Camponês. O “TK” da sigla corresponde a Tupaj Katari.

2.6.3 As Eleições de 1979

As eleições de 1979, convocadas em função da fraude do processo anterior, confirmou a força da mobilização popular antimilitar elegendo Siles Zuazo pela UDP. No entanto, Paz Estenssoro obtém maioria parlamentar, e a então constituição boliviana previa que nesse caso deveria haver uma solução negociada. Dessa maneira o MNR consegue pôr Walter Guevara, presidente do Senado, como presidente interino, até que fossem convocadas novas eleições (HURTADO, 1986).

Em outubro do mesmo ano ocorre uma rebelião militar que dissolve o congresso e nomeia o Coronel Natusch Busch presidente. A COB convoca greve geral e bloqueio de caminhos.

Acosados por una intensa presión popular, los golpistas sólo pudieron mantenerse diez y seis días en el gobierno, desatando una feroz represión contra la población de la ciudad de La paz, con un saldo de varios centenares de muertos (CUSICANQUI, 2010, p.205).

Neste período de resistência ao golpe, as mulheres camponesas terão um papel fundamental. O movimento camponês traçava uma estratégia na qual deixavam às mulheres o comando dos bloqueios quando era anunciada a chegada de tropas do governo. Segundo relatos, a presença feminina fazia mais amena a repressão do exército, e em um destes episódios, as camponesas escondendo suas armas em suas vestes tradicionais, renderam uma tropa de 20 soldados e os aprisionaram em um vilarejo (HURTADO, 1986). Esta mobilização feminina culminaria na convocatória de um congresso em 1980:

Esa opresión tiene para nosotras dos sentidos: estamos oprimidas como trabajadoras del campo y también como esposas. Ser mujer y especialmente ser mujer trabajadora y ama de casa del campo sigue siendo una desventaja que tenemos que vencer. Las mujeres campesinas estamos privadas de educación(...) Queremos que la educación no sea un privilegio de pequeños grupos; que por lo menos alguna vez, las mujeres campesinas tengamos la oportunidad de educarnos en el ciclo medio y superior para beneficio de la comunidad y la familia campesina (HURTADO, 1986, p.188)

O congresso fundou a Federação Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia (FNMCB). Nele esteve presente a já interina presidente Lydia Gueiler.

2.6.4 O Governo de García Meza

O governo interino de Lydia Gueiler oficializa um pacote econômico contrário às reivindicações populares e mais uma vez os conflitos se agravam. Setores do exército articula uma série de ataques a sedes camponesas e institui lideranças de sua confiança,

reestabelecendo o Pacto Militar-Camponês. O jornalista de esquerda Luis Espinal Camps é assassinado a mando do governo em 22 de março de 1980.

Esta ação desencadeia grande mobilização popular. Em reação, as FF.AA. exigem a reestruturação do “Alto Mando Militar”, e a presidente nomeia seu primo, o general Luis García Meza, como comandante do exército.

Neste contexto são organizadas eleições e a UDP ganha novamente, com 38% dos votos. À sequência do processo eleitoral os militares se movimentam novamente prendendo dirigentes da COB. Novo golpe é aplicado e García Meza é empossado presidente. Tratava-se de uma manobra mais violenta que as anteriores, com perseguições a dirigentes sindicais. A CSUTCB convoca então novos bloqueios de caminhos:

Jenaro Flores estuvo la mañana del asalto, salió del edificio en búsqueda de un teléfono, en vista de que el de la COB estaba ocupando, deseaba dar las instrucciones a sus bases. Así, pues, Flores presenció desde afuera la captura de la COB y de los dirigentes nacionales; entonces inmediatamente se dirigió a Radio San Gabriel y desde allí convocó a la movilización y bloqueo de caminos, denunciando a su vez el atropello a las organizaciones populares (HURTADO, 1986, p.195)

Diante da prisão dos principais dirigentes, Jenaro Flores assume a direção da COB na clandestinidade. Para Hurtado (1986), este ato põe de vez o campesinato à frente da luta nacional.

O movimento de resistência ao governo foi então massivo. Greves mineiras e bloqueio de caminhos se seguiram. No entanto, a prisão de Jenaro Flores foi inevitável:

Para el movimiento popular su apresamiento fue un duro golpe, pero también fue la consagración del líder aymara como dirigente ya no solamente del campesinado sino de todo el movimiento popular boliviano. Así lo atestiguan varias cartas que le llegaron al hospital Raimond Pont Care en París mientras recibía un tratamiento de rehabilitación (HURTADO, 1986, p.207)

Na tentativa de fuga, Jenaro Flores foi atingido por um tiro nas costas, que o deixou paraplégico. Foi tratado no exterior, primeiro nos EUA e depois na França, após pressão nacional e internacional por sua saída do país e liberação pelo regime. O histórico dirigente camponês só voltaria ao país em 1982, após a redemocratização (TICONA ALEJO, 2000).

2.6.5 A Abertura Democrática e o Declínio do Katarismo

Diante de uma profunda crise econômica, em um contexto de recessão mundial, só restou ao governo de García Meza o apoio das armas para a manutenção de seu governo. Foi buscada uma abertura pactuada, cujos sujeitos da articulação eram a Embaixada Americana,

as Forças Armadas e a UDP. Assim, em 10 de outubro de 1982 o parlamento foi reaberto e empossados como presidente e vice-presidente Hernán Siles Zuazo e Jaime Paz Zamora, respectivamente (HURTADO, 1986).

O governo da UDP, no entanto, cedeu às pressões do empresariado, se distanciando dos trabalhadores. O katarismo por sua vez entrava em declínio. Parecia que a razão de ser do movimento se foi junto com o fim do Pacto Militar-Camponês, tendo então um caráter anti-ditatorial (HURTADO, 1986). A isso se somou a disputa na base do movimento:

El katarismo ya no era la única fuerza política que representaba al campesinado nacional. El movimiento campesino de bases, MCB, se fue convirtiendo en el representante de las zonas no aymaras con una débil o nula conciencia de identidad étnica y, tanto el MNRI como el MNR, intentaron reganar el control de algunas áreas campesinas (HURTADO, 1986, p.214)

Para Hurtado (1986), a necessidade do katarismo se manter à frente da CSUTCB como MRTK o fez trair sua lógica de movimento inicial, na qual se tratavam de camponeses que se utilizavam das estruturas sindicais como instrumento político. Inverter esta lógica, ou seja, atuar em uma maneira na qual o partido disputa o movimento era a maneira dos partidos tradicionais se estabelecerem e depunha contra a identidade política construída por eles próprios. No entanto, Jenaro Flores permaneceria à frente da CSUTCB até fins dos anos 1980.

Em 26 de junho de 1983 foi realizado o segundo congresso da CSUTCB, contando com mais de 2 mil delegados. Este evento é um marco especialmente para este trabalho, já que a tese política aprovada seria o primeiro documento oficial boliviano a tratar do tema da plurinacionalidade na Bolívia:

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 (CAMARGO, 2006, p.330)

Este fragmento deixa clara a intenção de se produzir uma síntese entre o marxismo e o indianismo. O Estado Plurinacional é a solução político-cultural para o tema das “nacionalidades originárias”, mas o que garante a sua coesão é a identificação de classe. O camponês aymara, ou quéchua é o centro desta sociedade que se quer construir, e não o índio como antagonismo ao branco. A justificação histórica desses povos é feita a partir de uma trajetória anticolonial e de uma negação da história oficial:

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, quishwa, guaraní, etc. de hace más de doscientos años encabezados por Julián Apasa (Tupak Katari) y su esposa Bartolina Sisia, 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 Damaso Katari, por Apiawakyi Tumpa, por Pedro Ignacio Muyba, por Pablo Willka Zárate, por Desiderio y Pedro Degadillo 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. (CAMARGO, 2006, p.328)

O katarismo apresenta a característica de criticar o regime de exploração do trabalho. A tese da CSUTCB expressa uma interpretação de que se vive um capitalismo dependente na Bolívia:

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 (CAMARGO, 2006, p.331)

Para os kataristas, essa caracterização não se trata de compreender traços culturais, mas mobilizar uma luta contra um colonialismo estrutural. Para eles, a independência não teve grande significado para os indígenas, já que o projeto liberal republicano não considerava as formas originárias de organização da vida social. A república teria mantido a opressão, a exploração e o racismo.

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 (CAMARGO, 2006, p.333)

A Revolução de 1952 é interpretada na tese de maneira similar. Desta vez, o processo foi traído pela classe dominante, que impôs sua concepção às pautas defendidas pelas mobilizações populares:

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 (CAMARGO, 2006, p.335)

Outro tema fundamental debatido no congresso foi a construção sindical. Além da ênfase na necessidade de autonomia dos sindicatos frente aos partidos, a tese versou sobre a concepção de dupla função do sindicato:

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 (CAMARGO, 2006, p.345)

Esta concepção na qual o sindicato abarca funções de organização da vida social é inspirada na lógica organizativa do *ayllu* e viria a refletir o conteúdo das reivindicações por autonomia política e de justiça na Assembleia Constituinte de 2009 (SCHAVELZON, 2010). Neste sentido, a tese da CSUTCB antecipa o debate que seria feito a respeito do Estado Plurinacional no ciclo de mobilizações que levariam Evo Morales à presidência anos depois. Esta tese de 1983 reúne materialmente, portanto, o conteúdo político-cultural que seria o grande legado do katarismo para a política boliviana, apesar do refluxo do movimento nos anos que se seguiram.

CAPÍTULO 3

NEOLIBERALISMO NA BOLÍVIA E O DECLÍNIO DO ESTADO REPUBLICANO

3.1 O Contexto do neoliberalismo na Bolívia

A fim de compreender a implementação de determinadas políticas no cenário boliviano, faz-se importante observar o contexto global de consolidação do neoliberalismo enquanto projeto político-econômico. Buscando entendê-lo a partir do fenômeno da globalização encontraremos algumas pistas.

Para Vieira (2011), a ideia da globalização enquanto processo de perda do poder do Estado, flexibilização das fronteiras que geram mercados internacionais, a política de incentivo ao consumo são a expressão ideológica da política econômica neoliberal, na qual este enfraquecimento do Estado está acompanhado da desregulamentação do trabalho, da exploração de mão-de-obra mais barata nos países periféricos e de enfraquecimento das economias locais, dando lugar à concentração da acumulação de capital em torno das empresas multinacionais.

O propagandeado enfraquecimento do poder do Estado favorece então alguns Estados nacionais particularmente, mediante a financeirização da economia que acompanha este processo. Assim, o estabelecimento das redes de troca internacionais sobre o padrão-dólar confeririam aos EUA franca vantagem frente aos seus “competidores”.

O mercado financeiro é um campo no qual os dominantes, os Estados unidos em primeiro lugar, nesse caso particular, ocupam posição a partir da qual podem definir em grande parte as regras do jogo (VIEIRA, 2011, p.37)

No plano cultural, este movimento foi realizado mediante intensa propaganda do estilo de vida estadunidense, fazendo assim a homogeneização cultural ao espelho dos EUA. Isto cumpria papel na naturalização deste processo de globalização e a escassez de emprego, a “mercantilização dos bens públicos” e o enfraquecimento do Estado fossem aceitos com ares de “objetividade e fatalidade” (VIEIRA, 2011, p.37). Portanto, o enfraquecimento do Estado se daria precisamente no âmbito das relações de produção, onde pode cumprir o papel de garantia de direitos conquistados.

Discutindo o papel histórico do neoliberalismo em âmbito local, García Linera (2010) entende que este foi o período no qual há uma mudança de perspectiva da relação do Estado

com a economia, já que não se pensa mais o primeiro como o indutor desta, mas sim o capital privado. Argumenta que, em quinze anos sucessivos de implementação destas políticas, 35% do PIB passaram ao controle de empresas transnacionais. Em função disso o mercado de trabalho e a oferta de empregos teria passado por intensas transformações, mudando a constituição social boliviana e, por conseguinte, as formas de organização coletivas:

Nesses quinze anos, vimos desaparecer de cena a Central Obrera Boliviana (COB), que desde 1952 condensava as características estruturais do proletariado, de sua subjetividade e da ética coletiva. A condição operária e a identidade de classe do proletariado boliviano desapareceram junto com o fim das grandes concentrações operárias e, por conta disso, morreu uma forma organizativa, com capacidade de efeito estatal, em torno da qual se aglutinaram durante 35 anos outros setores carentes da cidade e do campo. (GARCÍA LINERA, 2010, p.225)

Para Gustavo Baldiviezo (2014), dirigente da juventude do “*Partido Comunista de Bolivia*” (PCB), a flexibilização das relações de trabalho e a construção de um sistema educacional direcionado para a formação de mão de obra teve impactos ideológicos importantes na sociedade, contribuindo para desarticular os movimentos políticos tradicionais em suas bases:

Después de 1985 hay un proceso de caída del movimiento organizado universitario y secundario, precisamente porque el modelo neoliberal lleva a cabo formas estructurales a nivel educativo, se da la flexibilización laboral. Entonces la juventud se desorganiza, los centros de estudiantes universitarios caen en las manos de la derecha, se moldean al modelo neoliberal, la misma universidad se convierte en una universidad que forma profesionales para el mercado. Entonces hay un golpe muy fuerte, especialmente en el sector universitario y secundario, mientras los medios de propaganda y los medios de comunicación... un Estado que no quiere que el joven piense (Entrevista con Gustavo Baldiviezo, 2014)²¹.

Portanto, para Tapia (2014), houve um processo de desproletarização e fortalecimento do mercado informal, mediante o fechamento de minas e a privatização de fábricas estatais. Isto impactava o mercado de trabalho no país, em um processo no qual ele entende como de expansão do contingente de trabalhadores, porém aumento proporcional dos não-sindicalizados.

Conforme o receituário neoliberal e a reaproximação com o FMI, as medidas encaminharam-se para a redução do déficit fiscal e dos gastos estatais, abertura da economia ao capital internacional, realização de uma reforma tributária, reformulação do banco central, além da substituição do peso pelo boliviano como nova moeda do país (VIANA, 2011, p. 88).

²¹ Entrevista a mim concedida em 29 de agosto de 2014, no Foro de São Paulo, La Paz, Bolívia.

Segundo Viana (2011), estas políticas eram motivadas pela necessidade do controle inflacionário e da estabilização monetária. A crise econômica se agravava mais pelo contexto internacional da queda do preço do estanho, o que fazia desvalorizar ainda mais o trabalho em uma das principais mercadorias bolivianas, contribuindo para a desarticulação do setor mineiro. Segundo o autor, estas políticas teriam sucesso se analisadas em curto prazo, no entanto. Por outro lado, ao fim da década gerariam um aumento do desemprego de 14%, além da diminuição da renda per capita e um aumento da pobreza em 64% em 2002 (VIANA, 2011, p.95).

No entanto, no terreno do monopólio da violência, este Estado não perderia importância em escala global, já que operaria de forma eficaz na contenção do fluxo de mão de obra entre as nações e na repressão às tensões sociais derivadas destas políticas. Assim, Guimarães (2014), entende a estratégia discursiva que exige do Estado um papel de protetor do Estado a ameaças à soberania, qualificadas pelo próprio Estado, que ela classifica como “securitização”:

Ao longo da Guerra Fria, os estudos de segurança defendiam que o Estado nacional era o único objeto referencial legítimo. (...) Assim, o conceito era definido em termos estritamente estatais, militares e geopolíticos (GUIMARÃES, 2014, p.209)

Assim, vemos que o Estado no discurso neoliberal deve ser enfraquecido no que diz respeito à regulação da produção, mas é o “único objeto referencial legítimo” em termos de segurança. Desta maneira, pensar políticas de segurança se refere à segurança do Estado-nação, entendendo-o como expressão política máxima de um povo. Contrapondo-se a essa visão, Guimarães argumenta que a segurança dos cidadãos pode entrar em conflito com a segurança do Estado nacional:

(...)o contexto latino-americano, existem diferenças importantes entre a segurança do Estado e a segurança dos cidadãos, sendo que muitas vezes os indivíduos e as comunidades percebem o governo nacional como ameaça à sua segurança e vice-versa (GUIMARÃES, 2014, p.210).

Vale ressaltar que os EUA, neste papel que passa a se colocar de ditar as regras da política internacional, impõe a sua agenda de política de segurança aos outros Estados nacionais. Desta maneira, uma das “ameaças” à segurança dos EUA era o crescimento do comércio de drogas, contra os quais deveria ser empregado o uso da força. Guimarães (2014) chama a atenção então para a crise de soberania nacional neste período, manifesta na política anti-drogas, já que a colocação deste tema como um problema nacional não tem explicações

internas convincentes, ao contrário, mais se justificam pela pressão estadunidense por uma política internacional de combate às drogas, expressas no documento “Diretiva de Segurança Nacional” do ano 1986 :

No documento, o governo estadunidense reconhecia que 'os efeitos domésticos das drogas' era um 'sério problema societal' e declarava o tema das drogas uma ameaça à segurança nacional, que seria 'particularmente séria' fora dos EUA. Desse modo, enfatizava a dimensão internacional do tema, ao mesmo tempo em que o localizava na esfera da segurança(...) a produção e o tráfico de drogas eram descritos como uma 'ameaça internacional' à segurança dos EUA (GUIMARÃES, 2014, p.212)

A autora é enfática ao afirmar que a militarização da política anti-drogas era uma exigência do governo dos EUA, que impunha essa agenda mediante à dependência econômica da Bolívia em relação a este país, pondo como contrapartida a garantia de empréstimos e acordos comerciais. Esta era uma questão problemática para a Bolívia, já que boa parte do PIB boliviano era derivado da produção de coca, e transformar seus produtores em cúmplices do narcotráfico não correspondia a visão destes sobre si próprios, já que a coca tem diversos outros fins medicinais e rituais. As práticas estatais de repressão às plantações de coca fariam do movimento *cocalero* a maior força de resistência ao neoliberalismo (GUIMARÃES, 2014).

Para Vieira (2011) as análises de Lenin a respeito do “imperialismo” se fazem atuais no entendimento desta relação impositiva dos países centrais com o fim de expansão da acumulação de capital. Esta análise encontraria semelhança no processo atual, já que a internacionalização do capital geraria um fenômeno de passagem da livre concorrência ao monopólio. A isto, Vieira, mencionando os trabalhos da “Teoria da Dependência”, acrescenta que é preciso compreender o papel das elites locais neste processo de exploração das periferias. Estas formações burguesas periféricas se dariam então mediante a estrutura de dependência dos capitalistas do centro. Poderíamos dizer que esta busca de um desenvolvimento dependente da Bolívia se inicia já no segundo governo de Víctor Paz Estensoro.

No que diz respeito às comunidades indígenas, houve alguns passos importantes dados na reivindicação pelo reconhecimento das culturas originárias. Diante da *Marcha por la Dignidad y Territorio*, organizada pela CIDOB, o governo de Jaime Paz Zamora (1989-1993) decide por reconhecer as terras ancestrais dos indígenas do oriente boliviano e decretou moratória na exploração de madeira nestes territórios. Conseguiram neste processo cancelar a exploração de lítio por parte da empresa estadunidense “Lithium Co.” (CAMARGO,2006).

Guimarães (2010) chama a atenção para a articulação destes indígenas em âmbito internacional com redes de ambientalistas, e que estas pautas teriam sido pensadas em uma lógica de preservação ambiental, na qual o indígena era concebido como também parte da natureza. A criação destas “Áreas Protegidas” eram enxergadas de maneira bastante contraditória pelos indígenas, no entanto, já que na prática as ações de madeireiras não foram interrompidas e a luta pela terra entre estes setores permaneceu, talvez com algum consentimento do Estado:

Posiciones no liberales ... afirman que la creación de áreas protegidas, responde principalmente a intereses privatistas de territorios ricos en biodiversidad y con la intencionalidad de otorgar concesiones de uso de recursos de esta biodiversidad para fines comerciales (Valenzuela apud ROJAS; CHEJ, 2012, p.59)

No governo seguinte, de Gonzalo Sanchez de Lozada (1993-1997), é aprovada uma reforma constitucional em 1994, e então passa-se a reconhecer o caráter multi-étnico e multicultural do Estado boliviano. A ideia de multietnicidade soava como a contraproposta estatal, no entanto, já que o pleito era pela plurinacionalidade, defendida pela CSUTCB desde 1983. Com esta solução, o governo não precisaria se comprometer a reivindicação por uma jurisdição territorial indígena (CAMARGO, 2006).

Outro artigo modificado foi o 171, por meio da criação da figura 'Tierras Comunitárias de origen' (TCO), nas quais o Estado reconhecia, pela primeira vez, a propriedade comunitária indígena, sem nelas admitir, contudo, a jurisdição territorial indígena postulada pelas organizações como a CSUTCB e a CIDOB. As novas disposições -regulamentadas pela chamada 'Ley INRA' substituem o instrumento de reforma agrária aprovado após a Revolução e produzem seus efeitos mais profundos no oriente do país, zona de domínio de grandes propriedades, intocada pela reforma de 1953 (CAMARGO, 2006, p.184-185).

Neste período foi aprovada também a Lei de Participação Popular, que ampliava as competências dos municípios. A aplicação da lei permitiu o aumento significativo do número de municípios, sendo 314 criados a partir de então. Esta expansão estatal, particularmente em direção ao campo, permitiu o crescimento eleitoral das representações políticas indígenas e camponesas. Por meio da disputa estatal nestas regiões o MAS-IPSP obteve seu crescimento eleitoral progressivo até a eleição de Evo Morales à presidência (VIANA,2011).

Diante desta oportunidade, os indígenas e camponeses responderam pela afirmação de uma necessidade de disputar as eleições, se valendo das noções leninistas de “tática” e “estratégia”, como mostra Rojas e Chej (2012). As futuras relações dessas organizações com a estrutura do Estado parecem reproduzir valores referentes a visão de poder aymara, como a

rotatividade do mando. Neste mesmo trabalho, ilustra-se com vários exemplos ocasiões nas quais se é provado contra o governante práticas de corrupção, e este, tendo sido inicialmente apoiado pela comunidade, é posteriormente demovido do cargo mediante decisões em assembleias do sindicato local e sucessivas mobilizações. Este tipo de relação com a política é definida por Álvaro García Linera da seguinte maneira:

Os 'partidos' ou 'instrumentos políticos' parlamentares resultam de coalizões negociadas de sindicatos camponeses e, no lado do MAS, urbano-populares, que se unem para aceder a representações parlamentares, com o que a tríade sindicato-massa-partido, tão própria da antiga esquerda, é deixada de lado por uma leitura do 'partido' como prolongamento parlamentar do sindicato (GARCÍA LINERA, 2010, p.330-331).

Esta concepção justifica a criação de um instrumento político que representasse estes setores eleitoralmente. No entanto, até então, o que havia eram partidos oficiais que alternavam entre si, mas convictos do mesmo projeto econômico. Como vimos, o movimento operário boliviano não resistiria às transformações implementadas no período neoliberal. A esquerda, cujas ações estavam concentradas na disputa deste movimento operário, também perderam muita influência neste período:

Durante los ochenta y noventa se hicieron algunas reformas electorales que, junto a los cambios producidos por la implantación del modelo neoliberal, produjeron en el sistema de partidos una configuración monoclasista. Había un sistema de partidos medianamente fragmentado, con 5 partidos cogobernantes, que se adherían al mismo proyecto económico y representaban a fracciones de la misma clase económicamente dominante. En este sentido, las elecciones fueron eventos de competencia entre fracciones de núcleos empresariales en el país, cuyo resultado no representaba al conjunto de la población boliviana(TAPIA, 2007, p.3).

3.2 Ideias políticas em disputa no período

Conforme apontado no capítulo 2, a fase do neoliberalismo é marcada por um declínio orgânico do katarismo no plano político. O MRTK de Jenaro Flores perde a direção da CSUTCB em fins dos anos oitenta para setores da esquerda organizados no campo. Na bibliografia consultada só é mencionado novamente havendo alguma influência sua na fundação do *Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (IPSP)*, em 1995, ainda que não se tenha detalhes sobre isso (HARNECKER, 2008). Tampouco nas entrevistas realizadas é mencionado seu nome, de maneira que aparenta haver uma descontinuidade entre o momento do sindicalismo camponês que resistiu às ditaduras militares e o movimento

cocalero dos anos noventa. Seu companheiro de MRTK, Víctor Hugo Cárdenas, viria a ser vice-presidente no governo neoliberal de Sanchez de Lozada (1993-1997), fato este que é interpretado por Fabíola Escárzaga (2012) como em consequência do surgimento de uma vertente katarista neoliberal:

Eso katarismo pluri-multi o amarillo, complementó con medidas centradas en el ámbito cultural las reformas neoliberales en curso que afectaban las formas de producción y acción política de carácter comunitario de la población india, para evitar la oposición indígena a tales medidas e imponer pautas no radicales en sus accionar político (ESCÁRZAGA, 2012, p.199-200).

Para Álvaro García Linera (2010), esta derrota de Jenaro Flores no congresso da CSUTCB de 1988 daria lugar a um longo período onde as reivindicações indígenas se reduziriam a um determinado culturalismo incentivado por organizações não-governamentais e pelo próprio Estado. Camargo (2006), mostra também como alguns políticos de direita se apropriaram destes valores.²² Para Tapia, o katarismo permanecerá como um amplo guarda-chuvas de valores até hoje:

Hoy el katarismo si ha diversificado bien alto. Parte del katarismo se incorporó al neoliberalismo. El vicepresidente Cárdenas era katarista. Hoy hay unos intelectuales kataristas que sostienen la idea de la hegemonía aymara por la vía capitalista. Y, en el otro lado hay kataristas que sostienen una vía de reconstitución comunitaria del Kollasuyu. Los ayllus están en los dos polos, creo. Hay un espectro así bastante amplio (Entrevista com Luis Tapia Mealla, 2014).

Em oposição a essa hegemonia de direita no interior do katarismo, organizou-se o movimento dos *Ayllus Rojos*, liderado por Felipe Quispe, importante personagem da política boliviana. El Mallku, como viria a ser chamado, junto a outras lideranças aymaras se põe a meta de organização de um katarismo revolucionário a partir do sindicalismo camponês. Estas reflexões os levariam a organização de uma guerrilha katarista, através do *Ejército Guerrillero Tupaj Katari* (EGTK), que contava também com a participação de Raquel Gutiérrez, intelectual mexicana, e de Álvaro García Linera (ESCÁRZAGA, 2012)

Paralelamente a esse refluxo sindical e frustração eleitoral, uma parte da militância indianista adotou posições organizativas mais radicais formando o *Ejército Guerrillero Tupac Katari* (EGTK), sob a proposta teórica de autogoverno indígena aimará e a consolidação de estruturas militarizadas nas comunidades do altiplano, influenciando quinze anos depois nas características

²² O Cantor e apresentador de televisão Carlos Palenque teria construído carreira política se valendo destes valores, sob a sigla populista CONDEPA, fundada neste período (CAMARGO,2006).

organizativas e discursivas das rebeliões indígenas no altiplano norte no século XXI (GARCÍA LINERA, 2010, p.327)

O EGTK não foi uma experiência de grande sucesso, no entanto. Segundo Camargo (2006), adotavam táticas de ataque a símbolos estatais, como oleodutos e reservatórios de combustível. Consistiu em um braço armado do antigo MITKA (*Movimiento Indio Tupaj Katari*), que foi uma alternativa katarista ao MRTK nos tempos ditatoriais e que já apresentava sinais de declínio. No entanto, assim foram projetados Felipe Quispe e Álvaro García Linera na política boliviana. O primeiro seria preso pelo Estado e só voltaria a atuar politicamente em fins dos anos noventa (CAMARGO, 2006).

Outra manifestação de resistência importante foi o grupo Comuna. Buscavam fazer o embate ao neoliberalismo no âmbito da academia, que, segundo Tapia (2014), também estava hegemonizada pelas ideias neoliberais no início dos anos noventa. Produzindo a respeito de uma plataforma política que combinasse demandas de classe e etnia, o grupo Comuna provavelmente pode ter sido um fio condutor entre o katarismo dos anos setenta e as mobilizações contra o neoliberalismo e, até mesmo, pode ter inspirado algumas ideias colocadas na fundação do MAS. Tratava-se então de uma reunião de intelectuais como os próprios Luís Tapia, Álvaro García Linera e Raúl Prada, ainda não mencionado, porém um intelectual de peso na Bolívia ligado à *Confederação Nacional de Ayllus e Markas del Quollasuyu* (CONAMAQ), e também deputado constituinte em 2009 (Entrevista com Luis Tapia Mealla, 2014).

É importante frisar este aspecto, haja vista que este grande guarda-chuva que se tornou o katarismo permaneceu influenciando as distintas organizações políticas, sobretudo no que tange ao tema do Estado-nação, ainda que nestes anos os sujeitos políticos viessem a ser outros. Uma das perguntas que fizemos aos entrevistados em La Paz era: “Quem foi Tupaj Katari?”, e em todas as respostas está presente a figura do herói mítico nacional, conforme a elaboração da reconstituição histórica da nação feita por Anderson (2008). Assim respondeu Hilarion Mamani, então *ejecutivo* da CONAMAQ:

Era un líder luchador. Una autoridad originaria con su chicote, con su bastón de mando, con su poncho, con su sombrero, con su *ch'uspa*²³. Que su simbología de autoridad era eso. Y a través de eso él era fuerte. Él era como una autoridad originaria, hacia respetar su libre determinación,

²³ Ch'uspa é uma bolsa utilizada pelas autoridades originárias para carregar folhas de coca.

autodeterminación, hacia respetar su autogobierno.²⁴ (Entrevista com Hilarion Mamani, 2014)

Em Mamani, portanto, se destaca o aspecto da luta por descolonização, no sentido dado pela luta dos *ayllus*, que ele é representante, ou seja, os símbolos referentes à nação que antecede a chegada do espanhol, e que não era reconhecida. Há neste raciocínio também a reivindicação pela autonomia indígena, a referência a forma de poder significada como originária. Na resposta dada por Leonilda Zurita, então vice-presidenta e secretária de relações internacionais do MAS, a reivindicação nacional pode ser percebida de maneira distinta:

Y dice Túpaj Katari: “si yo moriré, yo volveré y seré millones”. Porque a él lo asesinan en público, visto, par que nunca más un indígena, un campesino se organiza y se prepare para poder luchar contra los españoles o contra cualquier invasor a nuestra querida Bolivia. Luchaba para los derechos de los pueblos, los derechos que nos corresponden.²⁵(Entrevista com Leonilda Zurita, 2014).

Neste fragmento, como vimos, se mantém a ideia de uma resistência à nação invasora, no entanto acrescida da ideia de “povos” no plural. Neste caso, a ênfase na pluralidade de nações se faz mais evidente, e a luta por este reconhecimento já estava dada no período colonial na rebelião de Túpaj Katari e Bartolina Sisa. A resposta concedida por Florencia Poma, dirigente da organização “*Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia*” e da juventude do MAS, traz uma curiosidade:

Él ha defendido la lucha de lo que eran los indígenas. Pero igual como tal, era tanta la fuerza de esos españoles, de esos neoliberales, racistas que no querían los indígenas, que parecía que tenían que matarlos . “Tenemos que hacer desaparecer esa gente”. Y ellos también se han empezado a unir cosa que tal vez esa fuerza, ese querer propio han hecho también Tupaj Katari y Bartolina Sisa²⁶(Entrevista com Florencia Poma, 2014).

Na fala de Florencia, espanhóis e neoliberais se convertem em sinônimos, um sinal de uma profunda articulação entre classe e etnia no discurso. Aquela análise presente na tese da CSUTCB de 1983, na qual o capitalismo se configura na Bolívia em suas características coloniais parece difundida no discurso da militância atual. Dessa maneira se pensará a resistência ao neoliberalismo na Bolívia: trata-se de um sistema imposto de “fora para dentro”

²⁴ Entrevista concedida a mim no dia 04/09/2014, na sede da CONAMAQ, La Paz, Bolívia.

²⁵ Entrevista concedida a mim em 04/09/2014, na sede do MAS, La Paz, Bolívia.

²⁶ Entrevista concedida a mim no dia 04/09/2014, em frente a Igreja de San Francisco, La Paz, Bolívia.

por interesses internacionais e que depreda a *Madre Tierra* em benefício da dominação. Este raciocínio se desenvolverá em diversos outros temas que analisaremos posteriormente.

Colocado isto, podemos compreender sobre que base de valores se deu a disputa política na Bolívia, principalmente nos anos noventa. Devemos agora buscar a compreensão da disputa de significados mediada pela luta entre as distintas agremiações políticas. A CONAMAQ, fundada em 1998, tem sua própria existência na necessidade de determinada demarcação política, qual seja, apontar a necessidade de descolonização do mestiço boliviano, além é claro, de reivindicar as autonomias indígenas e os títulos coletivos de terra para os ayllus, quem visa representar. Neste sentido, tem uma busca de discurso decolonial reinaguista, já que para eles os “hermanos campesinos” vivem sob títulos individuais de terra e se fazem representar pelo sindicato, expressões da colonização imposta pelos “espanhóis e depois pelos norte-americanos”.

Hoy por hoy no es nuestra culpa que se hayan organizado esos movimientos sindicales. Eso es gracias a la colonia, gracias a los españoles. El sindicalismo se ha organizado para defender los derechos laborales. El sindicalismo nace de los mineros, posteriores sindicalismo sales de los campesinos (...) los pueblos indígenas estamos adelante y nuestros hermanos de los sindicatos también pueden, son también originarios, porque también tienen su origen. Y más bien, los hermanos, deben unírseles ya al Conamaq, deben ser originarios todo, ¿Qué cambia? Coyunturalmente, quizás van a mantener y posterior hay que descolonizar, poco a poco y poco a poco trabajar de manera conjunta para una consolidación de los pueblos indígenas originarios a nivel nacional (Entrevista con Hilarion Mamani, 2014).

Curiosamente, a CONAMAQ não adere à tese das “Duas Bolívias” e da “Nação Índia”, de Fausto Reinaga, mas defendem o Estado Plurinacional. Quem cumpriria este papel de resgate das “Duas Bolívias” seria Felipe Quispe, que por sua vez exerceu grande influência na sociedade boliviana após sair à prisão, assumindo a direção da CSUTCB. A atuação de Quispe neste período segue sendo marcada por seu “katarismo jacobinista” (CAMARGO,2006), priorizando táticas de confronto com o Estado a partir do sindicalismo. Portanto, enquanto a CONAMAQ combinaria o discurso originário com a ideia de plurinacionalidade, Quispe e a CSUTCB uniriam a atuação sindical à ideia de “Duas Bolívias”.

Se a CSUTCB é a encarnação atual do sindicalismo katarista e o MIP²⁷, da sua militância política radical, Quispe, hoje um mallku, personifica duplamente o legado katarista, na sua condição de Secretário Executivo da

²⁷ Movimiento Indio Pachakuti (MIP), partido fundado por Felipe Quispe.

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 (CAMARGO, 2006, p.175)

Apontadas as nuances do debate étnico e nacional feito pelas agremiações sindicais e políticas, devemos entender, no entanto, que os eventos políticos e as ações de resistência não se deram de maneira estanque, aderindo a um discurso ou outro, mas confluíram para uma ação anti-colonial e anti-capitalista. Poderemos perceber isto mais à frente, quando analisarmos a construção histórica do movimento *cocalero*, que a princípio não era o porta-voz de nenhuma destas concepções, antes tinha uma atuação reativa à política anti-drogas, e desenvolve o seu discurso para a defesa da coca como “planta sagrada”.

3.3 O Movimento Cocalero

A produção de coca na Bolívia, e em especial no Trópico de Cochabamba – departamento que concentra mais da metade da produção de coca no país – é resultado de um histórico de quatro décadas de migrações à região, mediante às políticas iniciadas pelo governo do MNR de 1952 de colonização da região e de fortalecimento da identidade de cidadão boliviano e da figura do “camponês”, não-indígena e individualizado. Mais tarde, no período neoliberal, como já mencionado neste capítulo, haverá migrações de outra natureza, resultadas da escassez de emprego no espaço urbano, em especial no setor mineiro.

O estabelecimento destas famílias no Trópico escapa a esta tentativa uniformizadora, todavia. Nesta reorganização das atividades econômicas, migrantes de uma região buscaram se estabelecer próximos uns dos outros, mantendo a estrutura familiar de produção. A apropriação da coca enquanto mercadoria não teria superado o seu aspecto cultural e identitário, já que se manteve seu uso ritual (GUIMARÃES,2014).

Estes produtores de coca se organizaram historicamente no sindicato. Como mencionado anteriormente, este instrumento de mobilizações foi alvo de polêmicas durante diversos períodos históricos, pois foi enxergado por muitos como um instrumento colonial de diluição do *ayllu* e do modo de vida originário. Esta concepção é desenvolvida por Fausto Reinaga e pelo indianismo reinaguista das décadas de 1960 e 1970, e é recuperado atualmente pela CONAMAQ. Esta rejeição ao sindicato tem origem nesta mesma política empregada pelo MNR, que incentivou a formação do sindicato enquanto esfera representativa moderna, na qual se poderia relacionar individualmente, ou seja, se buscava estabelecer uma relação

entre indivíduo camponês e sindicato (e Estado, em seguida, se vemos como se deu o Pacto Militar-Camponês). Por outro lado, Guimarães (2014) nos mostra que no estabelecimento deste na região do Trópico de Cochabamba, foi buscada uma reprodução da vida no ayllu:

Cabe notar, no entanto, que os 'novos' membros dos sindicatos – com os quais não tinham uma relação prévia – também passam a ser vistos 'como se fossem da família', pelo menos no plano do discurso dos produtores de coca que usualmente utilizam como equivalentes os termos sindicato, família e comunidade (GUIMARÃES, 2014, p.196)

Silvia Rivera Cusicanqui (2010) já chamava a atenção para que esta relação entre sindicato e Estado não se deu em todas as regiões do país da mesma maneira, e também Salvador Schavelzon menciona certa deputada constituinte que era representante do sindicato e do ayllu, ao mesmo tempo, em sua terra de origem: “Jimena Leonardo (...) testemunhava que sua comunidade era reconhecida como *ayllu*, mas convivia com comunidades vizinhas organizadas em sindicato, e tanto uma quanto as outras assistiam a reuniões sindicais e também às convocadas por CONAMAQ” (SCHAVELZON, 2010, p.85). Vale ressaltar ainda, conforme abordado no capítulo 2, que as primeiras experiências de sindicatos camponeses são anteriores à Revolução de 1952, o que teria feito o MNR no governo foi expandir esta experiência a fim de assim reconstituir a sociedade civil boliviana neste novo Estado formado (CUSICANQUI, 2010).

Tudo isto para ressaltar que, ainda que parte deste sindicalismo tenha sido fundamental para o estabelecimento do Pacto Militar-Camponês, esta característica havia sido superada desde as mobilizações contra as ditaduras militares de Hugo Banzer em diante e, em determinado momento, assumiu o protagonismo da luta pela redemocratização do país. Além disto, é colocado como dado o seu caráter não-étnico por boa parte da produção bibliográfica a respeito da Bolívia, o que não confere com a maneira como se constitui em suas relações sociais, ainda que a etnização de seu repertório político seja um processo longo, conforme veremos a seguir.

Já foi mencionado neste capítulo a intensa migração para o campo em busca de trabalho, diante da imposição da agenda estadunidense de medidas econômicas de redução do Estado. Segundo Guimarães (2014), o emprego na “narcoeconomia” crescia proporcionalmente à redução do trabalho nas cidades, ao passo que o pacto com o governo dos EUA exigia também o combate a este setor:

Assim, a coca ocupava, durante a década de 1980, um papel central na economia boliviana. Apesar de constituir uma atividade 'ilegal', um ataque

efetivo à mesma geraria impactos econômicos e políticos substanciais, ameaçando a fonte de renda de milhares de cidadãos e produzindo um enorme potencial do conflito social (GUIMARÃES, 2014, p.226).

Em enfrentamento a esta política, os produtores de coca começam a se organizar em torno a uma agenda de mobilizações que questionavam a política econômica e defendiam a soberania do país, sendo contra a intervenção de tropas estadunidenses no país. Esta visão política estava expressa na “Declaração de Cochabamba” de 1987:

Tal declaração afirmava que o tráfico de drogas realmente representava uma ameaça para a soberania e a segurança nacional, mas que tal ameaça vinha das políticas intervencionistas do governo dos EUA, realizadas com a desculpa de combater o narcotráfico. Era a intervenção estadunidense, e não o tráfico de drogas, a maior ameaça à soberania e à segurança nacional da Bolívia (GUIMARÃES, 2014, p.234).

Neste momento os cocaleros se colocavam à disposição de um acordo com o governo para substituir a produção de coca por outros artigos, desde que se mantivesse a soberania nacional na implementação destas políticas. Tal acordo foi feito em 1987, porém não foi cumprido por parte do Estado. Retornando às mobilizações, 5 mil cocaleros ocupariam um quartel policial, o que resultaria no evento conhecido como o “Massacre de Villa Tunari”, em 1988:

O Massacre de Villa Tunari é um episódio central na memória coletiva do movimento cocaleiro, até hoje recordado em eventos, discursos, manifestos, panfletos, conversas cotidianas e entrevistas. Apesar de que já haviam ocorrido confrontos violentos entre o Estado e os produtores de coca, o evento é um importante marco para os cocaleiros de um antes e depois em sua relação com o Estado (GUIMARÃES, 2014, p.239).

Guimarães (2014), mostra que estas mobilizações aconteciam em reação à “Lei de Substâncias Controladas” proposta na Câmara dos Deputados, que criminalizava o plantio de coca. Os cocaleros entendiam que era preciso “separar a coca da cocaína”. O massacre de Villa Tunari, no entanto, seria um marco no qual o movimento abandonaria a tática de acordo com o Estado, e ameaçava que diante da aprovação da dita lei responderia com desobediência civil a esta (GUIMARÃES, 2014).

No entanto, seguiu-se a aprovação da Lei 1008 em 19 de julho de 1988. Assim se colocava na ilegalidade todos os produtores de coca na região, não havendo mais distinção entre cultivadores e traficantes. Esta medida intensificou o conflito entre camponeses e o Estado pelos anos que se seguiram.

A isto também se seguiu a política de substituição do plantio. Aos produtores que assim o desejassem seriam concedidas novas áreas para o cultivo de cítricos, por exemplo. Além deste mercado não ter sido suficiente e ter levado diversos produtores à falência, existia uma desconfiança que o Estado buscava tomar as terras férteis dos cocaleros. Para os representantes sindicais estas políticas consistiam em desunir os camponeses, já que se avolumavam as acusações de espionagem entre estes (GUIMARÃES, 2014).

Foi descoberto um documento secreto que firmava o acordo entre o governo boliviano e o estadunidense, no qual se comprometia a envolver os militares bolivianos no combate às drogas em troca de U\$ 33,2 milhões em assistência militar estadunidense e promessas de assistência econômica. Neste momento sindicatos, a Igreja Católica e ONGs diversas organizaram uma campanha contra a militarização, chamada “Campanha de Soberania Nacional: Militarização Não, Desenvolvimento Sim!”. Para Guimarães (2014), isto marca um longo processo de virada de hegemonia, na qual diversos setores sociais passam a se organizar em torno do movimento *cocalero* contra o neoliberalismo.

Nesse momento, a capacidade de mobilização dos produtores de coca voltou a ser notável, recuperando em grande medida a coesão perdida nos anos anteriores. Foram realizados bloqueios altamente coordenados de caminhos, com a particularidade de que os cocaleiros, nesse momento, contavam com o apoio de quase todos os setores da sociedade boliviana, que consideravam que a militarização representava um risco para a soberania do país – por ser imposta pelos EUA – e para a democracia – por dar muito poder e dinheiro às forças armadas, podendo levar à sua corrupção (GUIMARÃES, 2014., p.247)

Para Hervé do Alto (2007), esta visão anti-EUA tinha um cunho nacionalista, porém diferente daquele discurso proferido pelo MNR, já que era um nacionalismo construído a partir do entendimento da coca como “planta sagrada”, componente que não estava presente desde o início na narrativa cocalera, mas que aparece sobretudo após o fracasso da política de substituição da produção (GUIMARÃES, 2014).

Por lo tanto, este discurso está fuertemente teñido de culturalismo en la medida en que convierte a la coca en una “hoja sagrada” representativa de la cultura andina e incluso amazónica –cuando, en este último caso, se trata de una región tradicionalmente ajena a la hoja verde– lo cual tendría repercusiones importantes no solamente en el seno del sindicalismo campesino, sino también dentro de un movimiento que se iba conociendo como el movimiento “indígena” del oriente boliviano (DO ALTO, 2007, p.36).

Leonilda Zurita, em seu relato sobre a luta contra o neoliberalismo, também desenvolve um discurso de defesa da Pachamama como crítica às privatizações:

Y por eso cambiando la estrategia, los varones atrás, las mujeres adelante. ¿Por qué? Porque venían los militares, ya no nos pegaban, así...a con odio con desprecio como a los hombres, nos pegaban con calmita y con cariño. Y así, cuando nos miraban bajaban esa tensión de odio y mientras que nos pegaban a nosotras los hombre con sus palos y con sus flechas, empezaba...así se peleaba, así se resistía, para defender a la coca, los trabajadores de coca y para defender lo que es nuestra Madre Tierra. Porque la coca no produce encima al aires, encima de la tierra. Defender la hoja de coca era defender nuestra Madre Tierra. Y la Madre Tierra, defender, es defender la hoja de Coca, porque también la madre tierra tenemos las venas principales, nuestro petróleo y nuestra agua. Nuestras aguas nos querían privatizar, nuestro petróleo ha sido capitalizado (Entrevista com Leonilda Zurita, 2014)

Para o autor, esta característica fora influenciada pelo contato com a CIDOB após a *Marcha por la Dignidad y Territorio*. Para Escárzaga (2012), quem primeiro havia mencionado a coca como “planta sagrada” fora Felipe Quispe, em uma tentativa de aproximar a luta cocalera com o katarismo. Também articulavam teoricamente estes temas o grupo Comuna, interpretando a sociedade boliviana sob a fórmula do capitalismo colonial. É possível que tudo isto tenha convergido para a formulação de uma sociedade alternativa àquela constituída pelos governos neoliberais. Formulação esta que seria capitalizada politicamente pelo *Movimiento al Socialismo* nos anos seguintes.

3.4 *Movimiento al Socialismo e Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos*

A fundação do Instrumento Político pela Soberania dos Povos (IPSP) se deu em 1995, no congresso “Tierra, Territorio e Instrumento Político”. Participaram então a CSUTCB, a CIDOB, a *Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia* e a *Federación de Mujeres Campesinas – Bartolina Sisa* (DO ALTO,2007). Como adiantado, existia uma compreensão tática de que era preciso um instrumento político que se constituísse enquanto um braço eleitoral e institucional das organizações sociais²⁸, e uma estratégica, que isto serviria à recuperação dos recursos naturais, da terra e do território por parte dos povos originários (ROJAS; CHEJ, 2012). Foi a primeira articulação das diferentes lutas empreendidas na Bolívia em um projeto unitário que visasse o poder político nestes anos de neoliberalismo.

Esta movimentação política coincide com implementação da Lei de Participação Popular, também já descrita acima, que serve a uma grande abertura eleitoral no campo. Já em

²⁸ O termo é utilizado na Bolívia para qualificar as diversas centrais sindicais, federações e confederações, ou seja, as entidades representativas dos movimentos sociais.

1997, Evo Morales, liderança do movimento *cocalero* do Trópico de Cochabamba, seria eleito deputado, o mais bem votado do país.

Las organizaciones campesinas desde la creación de su Instrumento Político (marzo de 1995)³⁶, empezaron a tener un importante protagonismo en las elecciones municipales y nacionales, definiendo estrategias de fortalecimiento organizacional para hacerse del control orgánico, y al mismo tiempo vía procesos electorales, tomar el control político de los municipios rurales, y de esta forma hacerse del control del Estado, en sus diferentes niveles de gobierno (local, departamental y nacional) (ROJAS; CHEJ, 2007, p.2012)

No entanto, MAS era uma sigla de uma corrente de esquerda minoritária que tendia ao desaparecimento. As organizações sociais a tomam, então, como instrumento político. Mais tarde se uniriam as siglas e se tornaria MAS-IPSP (Entrevista com Florencia Poma, 2014). Ainda hoje, apesar da grande inserção institucional que tem o MAS-IPSP, é recusada por parte da militância a compreensão do próprio como partido. Assim defende Leonilda Zurita:

No es un partido, es un proyecto político que surge de un movimiento, movimientos sociales, de organizaciones sociales, porque vemos que algunos partidos se organizan y no tienen militancia, no tienen base, solamente tienen el tema de cómo poder llevar de grupo, pero esto viene desde las bases y el pueblo es del pueblo y para el pueblo (Entrevista con Leonilda Zurita, 2014)

O mesmo é reforçado por Hilarion Mamani, da CONAMAQ:

Porque el MAS es un instrumento político de todas las organizaciones sociales en este Estado Plurinacional de Bolivia. Y nosotros como Bolivia tenemos que defender a nuestro instrumento político. No podemos ya permitir que nuevamente retornen los neoliberales, los saqueadores, los contaminadores, los mentirosos. No lo podemos permitir. La corona norteamericana (Entrevista con Hilarion Mamani, 2014)

Esta percepção binária de que há apenas o MAS e os neoliberais parece derivar do processo histórico de lutas contra o neoliberalismo, já que enquanto as outras agremiações políticas se enfraqueciam, o instrumento político surgia então como a alternativa, como destaca Frany Gómez, quando perguntado sobre a atual hegemonia política da sigla no atual contexto boliviano:

El MAS ha sido la única alternativa al neoliberalismo. No había otro partido, incluso los de izquierda, que reivindique los valores indígenas, campesinos, que reivindique nuevas formas de organización, nuevos discursos (Entrevista con Frany Gómez, 2014).

Por outro lado existiam outras organizações, como o MIP (Movimiento Indio Pachakuti), liderado por Felipe Quispe. É importante notar que este líder indígena consegue a

hegemonia da CSUTCB no final dos anos 1990, dando a esta organização social um discurso distinto do MAS, com menos preocupações de mediações políticas com os setores urbanos, uma vez que resgatava a ideia de luta contra os brancos, a partir da fórmula reinaguista das “Duas Bolívias”. Assim, o MIP é fundado como uma alternativa ao MAS, porém sob a mesma lógica de “instrumento político”.

Mas, como admite Baldiviezo (2014) do PCB, o MAS foi a organização política que conseguiu representar este sentimento coletivo de recusa do neoliberalismo e de reivindicação das nacionalidades indígenas. Para ele, a princípio não era uma discussão tão ideológica que fazia o MAS, mas sim falavam em “dignidade para os indígenas”. Diz ele:

Era un discurso muy indianista en el primero momento, pero posteriormente ese partido, esa organización se va masificando a otros sectores... sectores de la pequeña burguesía, pequeños comerciantes, pequeños propietarios, posteriormente pequeñas y medias empresas, lo que hace que el MAS logre captar un discurso anti-imperialista, el descontento de la población a los designios del imperialismo que ha dejado a nuestro país en una miseria durante muchos años. Aprovecha ese momento oportuno el MAS y se convierte en la organización política más grande, casi hegemónica en nuestro país (Entrevista com Gustavo Baldiviezo, 2014).

Depois de sua eleição à presidência em 2005, e agora com quase dez anos de governo, o MAS-IPSP não se localiza no plano mais radical do indianismo. O posto de Álvaro García Linera à vice-presidência em si já teria sido uma opção de mediação política com os setores médios urbanos, e há muitos questionamentos quanto à lentidão do reconhecimento das autonomias indígenas. No governo, a sigla tem se concentrado em temas como a recuperação do acesso ao mar e a nacionalização da exploração dos recursos naturais. Este último, no entanto, carrega um discurso de descolonização, como vimos, o que sugere que suas raízes mais fortes estejam mesmo no movimento *cocalero*, já que se combina um discurso nacionalista anti-imperialista com a defesa da Pachamama. Há, no campo do problema étnico, alguma influência do multiculturalismo:

Por que plurinacional? Tenemos diversas culturas, cosa que antes en el Estado Republicano no estaba reconocida diferentes culturas que se estaban muriendo, cosa que realmente querían los colonialistas. Ahora en el Estado Plurinacional decimos que somos diversos, tenemos diferentes idiomas, tenemos diferentes costumbres, tenemos diferentes también climas! Porque tenemos 3 departamentos en el Oriente 23 valles y 3 altiplanos. Tenemos una diversidad en nuestro Estado que es útil reconocer. Por lo tanto, el reconocimiento, el nombre de nuestro país tenía que ser Estado Plurinacional de Bolivia. Y ahora, mira, si no lo nota yo le doy en cuenta cuando miro las entradas autóctonas que ahora la gente boliviana ya no mira bien. Antes decían lo eran muy discriminado. Porque esos campesinos iban a bailar y

decían que esas ropas eran feas, que no les daba sentido, que querían bailar eran otras cosas... de lo extranjeros. Que es lindo, no? También amamos las cosas de los extranjeros, como el tango, esas cosas... que deberíamos querer nuestro país primero después lo extranjero (Entrevista com Florencia Poma, 2014).

Como se vê, o discurso étnico se mistura a certo nacionalismo. Mas se trata de um nacionalismo indígena, que entende o próprio boliviano como indígena. O que se poderia concluir é que o MAS-IPSP antes de tudo representa aquele grande guarda-chuva que se tornou o katarismo no início dos anos 1990, combinando um certo nacionalismo indígena com uma demanda por reconhecimento das diversas culturas. Há ainda, todavia, um olhar de classe, já que outra transformação de impacto durante o governo do MAS foi a reforma agrária empreendida na região da “Media Luna”, região onde se concentravam os latifúndios na Bolívia:

Yo viví en el Beni. La gente era muy sumisa, se hacía lo que quería... existía gente que tenía tierras, grandes hectáreas, cosa que no sabíamos y ahora lo sabemos. Y ahora ya no permite nuestro Estado... tierras que no se usan, de 5 mil hectáreas para arriba es tierra fiscal o para la gente que quiere cultivar y amar a la tierra, no dejar ahí que no sirve a nada (Entrevista com Florencia Poma, 2014).

De toda maneira, explicar o MAS-IPSP pode ser ainda mais complexo. Entendendo-o como instrumento político, e não como partido unitário que disputa os movimentos sociais, devemos perceber estas variantes do discurso ligadas também a diferentes vozes que compõem um todo orgânico. Desta maneira, se analisamos o discurso de Hilarion Mamani, representante dos ayllus, de Florencia Poma, militante de juventude, de Leonilda Zurita, liderança das mulheres camponesas e dos cocaleros e de Álvaro García Linera, intelectual marxista, perceberemos que o processo boliviano é conduzido por projetos de sociedade distintos que convergem em um projeto de governo. Em conversa com Angela Caceres, feminista socialista e militante do MAS, ela afirma que no Estado Plurinacional as respostas também são plurais. Uma forma bastante precisa de sintetizar o que ocorre na Bolívia atualmente.

3.5 A Guerra da Água e a Guerra do Gás

O período que durou entre o ano 2000 e 2005 foi marcado por grave crise político-institucional, e só teria fim com a eleição de Evo Morales, ou quem sabe até depois disso, dada a movimentação separatista da classe dominante da Media Luna depois do pleito

eleitoral. Portanto este período marca o declínio do neoliberalismo no país, e os eventos da Guerra da Água e da Guerra do Gás serão estudados enquanto cenário de uma mudança de hegemonia política, o que propiciou o surgimento do Estado Plurinacional. Uma análise mais detalhada destes eventos exigiria uma pesquisa historiográfica densa, o que não é o propósito desta dissertação.

A Guerra da Água, evento histórico que se desencadeou a partir do ano 2000, se deu em função do consórcio firmado entre a empresa estadunidense Betchel Holdings e dois sócios bolivianos para a realização do serviço de abastecimento de água na cidade de Cochabamba, dobrando o preço da tarifa. Estas medidas ocorreram mediante recomendação do Banco Mundial. A população da cidade se rebelou contra a terceirização do serviço e após três meses de protesto conseguiu a revogação da concessão (CAMARGO, 2006).

Para Andrade (2007), este evento reinaugura um ciclo de rebeliões na Bolívia. Os camponeses fecharam estradas, em La Paz policiais iniciaram manifestações por pautas corporativas da categoria, os operários aderiram à mobilização em seus distritos, professores fizeram greves por motivos salariais. Ocorreria então a formação de um grande bloco popular novamente (ANDRADE,2007), em torno da pauta da água, que, enquanto recurso natural não poderia ser objeto de lucro de uma empresa estrangeira (CAMARGO,2006).

(...)o sindicalismo agrário não é o centro de agregação embora possa participar; tampouco é a remuneração salarial o que os convoca, ou seja, não é a identidade operária aquilo que os engloba, ainda que também esteja envolvida: são a água e os serviços que atravessam camponeses, operários fixos, operários e operárias temporárias, pequenos comerciantes, trabalhadores de oficinas, artesãos, desocupados, estudantes, donas de casa etc (GARCÍA LINERA,2010,p.253).

Neste contexto surgiu a Coordinadora del Agua, uma associação de todos os envolvidos pensada para organizar esta luta específica. Assim, o movimento teria também a característica de não contar com uma “hegemonia interna” de nenhuma associação, sindicato ou partido político, apesar destes terem participado ativamente da luta:

Nas chamadas formas tradicionais de associação, individualidade é resultado da coletividade, e exercitam-se em seu interior mecanismos de deliberação, *consenso deliberativo e obrigatoriedade participativa*. Isso acontece em boa parte da vida interna das organizações locais da Coordinadora. Mas, nas ações conjuntas empreendidas sob a forma de multidão atuante, o acoplamento de sindicatos, associações de irrigadores, bairros populares nominalmente integrantes de sua estrutura organizativa, foram fruto de uma eleição livre à margem de qualquer coação, sanção ou pressão (GARCÍA LINERA, 2010, p.251).

Para Camargo (2006), a vitória deste movimento significou o enfraquecimento do governo do presidente Hugo Banzer, ex-ditador, mais além disso a própria recusa do projeto neoliberal, ou como ele chama, um “cansaço coletivo” destas medidas político-econômicas (CAMARGO, 2006, pág189). Este abandonaria a presidência em agosto de 2001, acometido por um câncer terminal, e seria sucedido por Jorge Quiroga, que concluiria o mandato até 2002, quando retorna à presidência, ganhando o pleito com 22,46%, Gonzalo Sanchez de Lozada. Evo Morales, candidato no mesmo pleito eleitoral, obteria 20,94% dos votos, e Felipe Quispe, o *Mallku*, cerca de 6%.

Em menos de um ano de mandato, Sanchez de Lozada vê surgir no país novo conflito. Em fevereiro de 2003, policiais insatisfeitos com o aumento dos impostos entrariam em conflito com o Exército, evento no qual se teve como resultado 30 mortos:

Em fevereiro de 2003, no início do governo Sanchez de Lozada, um confronto entre policiais insatisfeitos com o aumento dos impostos pelo governo e o exército boliviano deu continuidade ao quadro de crescente convulsão social, resultando em cerca de 30 mortos e vários feridos, além do apedrejamento do palácio presidencial e o incêndio da sede da vice-presidência (ver MESA, 2008). Nesse clima de tensão, o descontentamento da população evidenciava-se nos protestos e bloqueios de estradas organizados por diversas entidades como a COB, o Movimento Saem Terra Boliviano, cocaleros da região do Chapare, entre outras (VIANA, 2011,p.98).

O país entrava em crise política novamente. Diante da intenção do governo de exportar o gás natural em forma liquefeita para os EUA, a partir do Chile, novo ascenso de mobilizações se deu. Neste caso se unem dois elementos: a disputa histórica pelo acesso ao mar com o Chile e a exploração predatória do gás enquanto recurso natural, que resultava no aumento do preço do artigo para os bolivianos.

O grande tema unificador dos protestos que apearam o presidente Sanchez de Lozada do poder foi o projeto de venda aos Estados Unidos de gás natural em forma liquefeita (GLP). As planejadas exportações, por si só longe de suscitarem consenso popular favorável, tornaram-se mais polêmicas pela decisão do governo, não anunciada no público, de canalizá-las através do vizinho Chile, país para qual a Bolívia perdeu sua costa do Pacífico no século XIX e que até hoje encarna o trauma nacional do enclausuramento geográfico do país (CAMARGO, 2006, p.191)

Felipe Quispe lideraria, então, um protesto contra a prisão de um indígena acusado de assassinato, organizando bloqueios de estradas no trecho La Paz-Peru e La Paz-Oruro. *Cocaleros* bloquearam a sede do governo, enquanto em El Alto ocorriam protestos contra os impostos elevados.

O outubro negro foi o ápice desta luta, na qual a COB organiza uma greve geral e tem a adesão de camponeses e desempregados. Em seguida foi organizado um bloqueio ao acesso à La Paz. O enfrentamento destes manifestantes com o exército levaria à morte de dezenas.

Resultado en aquel octubre negro, 2003, luchamos, una marcha desde Oruro, caminata de dos semanas, de tres semanas, desde Potosí, cuatro semanas, un mes, dos meses. Una lucha, confrontación fuerte. Y jamás quiso abandonar el presidente, desde entonces, Señor Gonzales Sanchez de Losada, un empresario trasnacional, un empresarios saqueador de los recursos naturales. Un empresario, la que ha replegado a nuestro territorio. Un empresario que ha contaminado nuestra Madre Tierra. Y quiso vender a Chile nuestro gasoducto de un precio de gallina muerta, ¿no?. Y por eso, nosotros, el Octubre Negro ha sido fuerte en una marcha, movilización de todas las organizaciones sociales. Y, expulsamos. A partir de ese expulsamiento, hemos dicho de que no podemos ya permitir a los neoliberales. (Entrevista com Hilarion Mamani, 2014)

Gonzalo Sanchez de Losada, diante de crise política irreversível, foge para os EUA, onde até hoje se encontra em asilo político. Dá lugar a ele o vice Carlos Mesa, que organiza um referendo sobre a exportação do gás, no qual é derrotado. A crise se sucederia até que Carlos Mesa também renunciasse, dando lugar ao ministro da Supre Corte, Eduardo Rodriguez, que ficou no poder por seis meses até convocar novas eleições presidenciais em 2005 (ROCHA,2007).

Camargo (2006) ressalta ainda que além do tema do gás e dos impostos, neste período de grandes mobilizações já se conclamava uma assembleia constituinte. Segundo ele, esta reivindicação já nascia em finais dos anos 1990, porém ganha força com a Guerra do Gás. Isto é uma evidência de que este tipo de reivindicação que conjugava temas econômicos com étnicos já estava consolidada, sobretudo se pensarmos que a solução para a boa preservação dos recursos naturais era, além de impedir a privatização, conclamar uma assembleia constituinte. Para Álvaro García Linera (2010), a própria experiência coletiva de mobilização contra as políticas da classe dominante reforça o sentimento de pertença a uma nação:

Somente nesse caso, a língua, o território ou a cultura e a organização se tornam componentes de uma identidade nacional; portanto, o que importa é como são lidas, interpretadas, significadas, desejadas ou, o que dá no mesmo, de que forma se dá sua politização. Foi precisamente isso que aconteceu na rebelião indígena-camponesa de setembro dirigida pela CSUTCB; o conhecimento territorial se transformou em materialidade de soberania que separou dois mundos, o deles e o dos *q'aras*. (...) reafirmação eletiva de um pertencimento a uma coletividade que precede a todos e os empurra à imaginação de um porvir igualmente comum e autônomo, ou seja, de uma nação (...) À medida que os esquemas mentais dominantes

((coloniais) eram impugnados, outros se interpunham e se levantavam, orientando a ação mobilizada dos contestadores da ordem estabelecida. Por isso que não se deve buscar apenas nos papéis escritos a dinâmica da rebelião indígena, ou seu programa, sua estratégia orientadora, mas nos outros símbolos que a rebelião produziu e que produziram a rebelião. (GARCÍA LINERA, 2010, p.274).

Para a conclusão deste ciclo neoliberal na História boliviana, apresentaremos algumas ponderações a respeito do *Pacto de Unidad*, articulação política importante, que garantiria a unidade política destas organizações desde as mobilizações contra o regime até as disputas da Assembleia Constituinte.

3.6 O Pacto de Unidad

O “Pacto de Unidade” é uma estrutura permanente que existe desde o declínio do neoliberalismo na Bolívia, e permanece funcionando até os dias de hoje. Teve uma ruptura em 2011 com o abandono da CONAMAQ e da CIDOB desta estrutura, quando houve o conflito do TIPNIS, quando o governo de Evo Morales planejava construir uma estrada que passaria por uma região de comunidades originárias. Todavia, estas organizações retornaram ao pacto e inclusive apoiaram Evo Morales na campanha presidencial de 2014²⁹. Tem por intuito articular as lutas das organizações sociais, uma apoiando outra em suas reivindicações (HARNECKER; FUENTES, 2008). Luis Tapia chama a atenção para como este período de luta contra o neoliberalismo marcou a unidade dos movimentos sociais:

Como la central sindical era la organización más grande y el modo de unificación que a su vez era parte de la central obrera, en territorios donde había comunidades, no sindicato, tendieron a entrar a la central. Tuvo un tiempo donde incluso comunidades eran parte de la CSUTCB. Luego han tendido a separarse y a enfrentarse. En territorios donde hay estructuras de ayllus, de comunidades y estructuras de autoridad tradicional, digamos, cuando está en territorios donde hay ayllus, hay competencia muy fuerte entre los dos para cual sería la representación en esos ámbitos. Para eso, durante un tiempo, cuando hubo el periodo de lucha contra el neoliberalismo, a pesar de la competencia local y regional, se unificó como Pacto de Unidad que unificaba al sindicalismo y a CONAMAQ, CIDOB (Entrevista com Luis Tapia Mealla, 2014)

Esta estrutura teve papel fundamental no debate acerca da fundação do Estado Plurinacional. Desta maneira, todas as matrizes sociais que foram descritas até aqui

²⁹ Retirado de Entrevista realizada com Frany Gómez, em La Paz, 2014.

convergiram para uma pauta de reivindicações e para as diretrizes do que seriam as propostas na Assembleia Constituinte.

El Estado Plurinacional proponen las organizaciones sociales. Antes todavía las organizaciones no estaban unidas. Después del 2005, del 2006, en esta casa grande, CONAMAQ firmó el pacto de unidad con las cinco organizaciones grandes: CSUTCB, Bartolina, CONAMAQ, CIDOB, Interculturales. Y en esta Casa Grande se dice “ya no tiene que ser un Estado Republicano, tiene que ser un Estado Plurinacional (Entrevista con Hilarion Mamani, 2014).

Tapia (2014) analisa a situação de maneira mais processual, enxergando a origem da ideia de plurinacionalidade no katarismo dos anos 1970, ainda que reitere que sua consolidação como proposta se dá no “Pacto de Unidade”:

Lo plurinacional fue elaborado en el seno del Pacto de Unidad. No sé bien quien la propuso. Yo tengo la idea que el término viene de Ecuador, aún que los de Ecuador piensan que viene de Bolivia. El tema ya estaba, los introdujeron los kataristas. Incluso en el seno de la izquierda campesina y la izquierda en general en Bolivia en los 90 se hablaba del multinacional, de un Estado multinacional que reconozca esta diversidad. Luego se abandonó porque lo multinacional sonaba a capitalismo transnacional, entonces en algún momento se sustituyó esa idea por lo plurinacional. Pero emergió en el Pacto de Unidad (Entrevista com Luis Tapia Mealla, 2014).

Na campanha eleitoral de 2005, na qual Evo Morales ganha pela primeira vez, um dos tópicos era a convocação da Assembleia Constituinte, o que mostra como a sigla já buscava representar este substrato político formado na Guerra da Água e na Guerra do Gás. Eleito, teve que enfrentar a crise política provocada pelos setores separatistas do oriente boliviano, o que fez postergar a abertura da Assembleia Constituinte. A “*Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*” seria aprovada apenas em 2009.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para a conclusão desta dissertação, ficam dois pontos por serem desenvolvidos. Um deles é o próprio significado da nação no contexto plurinacional, ou seja, diante da reivindicação por reconhecimento desta diversidade, cabe saber como classificar e definir estas nações. Para isto, no primeiro capítulo expus o paradigma do Estado-nação moderno, frequentemente questionado no mundo contemporâneo e, apresentei o debate boliviano sobre a nação, versando sobre as divergências entre os principais intelectuais. Nos segundo e terceiro capítulos, foram apresentadas as confrontações históricas entre estas posições, e como foram mobilizadas pelos sujeitos políticos do país, primeiramente no período pós-52 e nas ditaduras militares, e depois no período neoliberal. Desta maneira, entendo que as reivindicações nacionais aymara e quéchua vieram a produzir um discurso sobre a plurinacionalidade da sociedade boliviana e, portanto, esta confrontação entre ideais de nação foi adequada a necessidades práticas. Farei, portanto, algumas observações a respeito de qual é o produto deste processo social que corresponde à fundação do Estado Plurinacional da Bolívia.

Esta interpretação, evidentemente já foi esboçada por diversos autores, incluindo aqueles da literatura apresentada até aqui. Justamente isto corresponde ao segundo ponto: alguma imprecisão nestas análises, às quais pretendo contribuir a partir do problema estabelecido para esta pesquisa, qual seja, a contribuição da ideia de plurinacionalidade para a discussão teórica a respeito do debate contemporâneo sobre a “nação”. Iniciarei a partir desta questão, que considero preliminar à anterior.

Salvador Schavelzon introduz sua tese de doutorado, *Assembleia Constituinte da Bolívia: Etnografia do Nascimento do Estado Plurinacional*. (2010), fazendo um resgate de algumas vozes importantes no contexto da Assembleia Constituinte. Neste caso, está analisando então os intelectuais da plurinacionalidade, posteriores àqueles por mim analisados como teóricos da nação. Concentra-se precisamente naqueles que outrora compuseram o grupo *Comuna*, Álvaro García Linera, Raul Prada e Raquel Gutierrez, identificando nestes diferentes ênfases no que diz respeito ao lugar da política: o Estado, o corpo social e o “para além do Estado”, respectivamente. Este esquema analítico tem como fim apresentar uma análise na qual o MAS-IPSP, no governo, se afastaria do campo de valores produzidos nas lutas contra o neoliberalismo, qual seja, a pauta por descolonização, em que se inserem a

reivindicação do modo de vida originário e os valores correspondentes ao *ayllu*, que se conformam como plataforma política nas demandas por autonomia territorial, política e de justiça. Assim, os diversos povos indígenas se classificariam pelo conceito de “sociedade contra o Estado”, do antropólogo francês Pierre Clastres, bem como as lutas anteriores à eleição de Evo Morales, como a Guerra da Água e a Guerra do Gás, na qual se afirmariam as formas de poder originárias em oposição ao Estado, que parece ser apresentado pelo autor como um ente político a-histórico, já que para ele o próprio exercício de sua construção plurinacional representa um retorno à ideia de soberania liberal, não importando nesta análise particular o caráter deste Estado.

O vice-presidente da Bolívia, Álvaro García Linera, aparece neste desenho teórico como o próprio representante do MAS-IPSP, como elaborador de sua política, a quem ele contrapõe Raul Prada, deputado constituinte identificado com a CONAMAQ, e, portanto, defensor de ideias mais próximas ao autonomismo. Para Schavelzon, a interpretação dos povos bolivianos como sociedades contra o Estado repousa na própria produção daquele autor.

Como evidências deste argumento, o autor menciona discursos de García Linera nos quais ele trata do tema da relação entre Estado e movimentos sociais, onde então o vice-presidente da Bolívia manifestaria um ponto de vista em que o Estado deve servir para cristalizar conquistas políticas resultantes de tensões sociais em que houve vitória dos movimentos sociais. Estes, por sua vez, viveriam uma dinâmica de ascenso e estabilidade, nas quais estas tensões ora se afluam, ora se amenizam.

Colocado o pensamento do autor, é importante fazer algumas ponderações. Primeiramente, conforme percebo ao longo desta pesquisa, as lutas políticas empreendidas por indígenas no período pós-52 até o momento atual não podem ser reduzidas ao esquema “sociedade contra o Estado”. Esta concepção bem pode ser útil para entender as posições da CIDOB e da CONAMAQ em alguns períodos, ainda que se pudesse ponderar que, enquanto constituintes do *Pacto de Unidad*, também pleitearam o Estado Plurinacional. Mas podemos verificar de forma mais evidente no pensamento de Fausto Reinaga e no movimento indianista dos anos 1960 e 1970 que o sucederam. No entanto, é preciso notar que a ênfase política empreendida pela COB e pela CSUTCB, maiores entidades representativas bolivianas, caminha em outra direção.

Como foi demonstrado nos documentos “Manifesto de Tiwanaku” e “Tese Política da CSUTCB de 1983”, a crítica feita se dirige a um Estado capitalista colonial, ao qual se

pretende superar e, no campo da etnicidade, conquistar o reconhecimento das nações originárias e, portanto, da plurinacionalidade. No período do neoliberalismo, o desenvolvimento deste programa político conforma um discurso no qual o problema a ser resolvido é o atrelamento entre o Estado e empresas que funciona para a depredação da natureza e para a perda de soberania. Neste sentido, o discurso anti-colonial ganha um viés anti-imperialista, tornando mais clara a maneira como se desenvolve uma visão de Estado. A fundação do *Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos*, com fins eleitorais, não deixa qualquer dúvida sobre este aspecto.

Acredito haver nesta análise uma reprodução acrítica da narrativa histórica de Fausto Reinaga a respeito da “Revolução Índia”. Conforme detalhado no primeiro capítulo, Reinaga (2010) acredita existir uma história de luta contra o sistema colonial desde a invasão espanhola até os anos 1970. Esta historização da luta indígena feita pelo autor não compreende transformações nestas relações no período de séculos, ao contrário, o Estado Republicano teria servido apenas para aprofundar as relações coloniais. Todavia, o estabelecimento do Estado liberal republicano impõe sérias transformações na organização social, que são acompanhadas por transformações nas lutas indígenas, aspecto este que devo frisar.

Há uma diferença substancial entre a rebelião liderada por Tupac Katari no século XVIII e o katarismo que assim se define a partir dos anos 1970: a primeira, de visão belicista, não visava uma disputa do Estado em termos modernos, mas se configurava como uma ação de resistência e combate violento, de um povo contra outro. O segundo se consolidou como um movimento político, de questionamento do Estado-nação boliviano e de afirmação de uma territorialidade, de uma organização social e de um poder aymara, originário, concebido inclusive em termos de “nação”.

Portanto, tratamos do processo particular de resignificação não apenas de sua historicidade, que passa pela reivindicação de uma nação índia, depois de uma nação aimará e depois de um Estado Plurinacional, mas também de sua ação reivindicatória, ou seja, a incorporação de práticas políticas modernas na rebelião indígena. Compreendo tal processo não no sentido de aculturação, mas de apropriação destas práticas segundo os valores estruturais da cultura. Isso se dá, como diria Sahlins (2008) através da relação dialética entre estrutura e evento histórico. Portanto, a organização em correntes ideológicas, associações sindicais e partidos políticos são recursos de mediação para a disputa de hegemonia, ainda

que a suposição de Schavelzon na qual as táticas de mobilização como marchas, bloqueios correspondam à “memória guerreira das comunidades andinas” seja merecedora de investigação (SCHAVELZON, 2010, p.22).

Sobre Álvaro García Linera, faz-se interessante analisar seu pronunciamento no Foro de São Paulo de 2014, realizado em La Paz, no qual dissertava sobre a construção do “socialismo comunitário”. Como conclusão dizia: “O inimigo precisa ser derrotado. Isto é Lenin! E depois de derrotado, o inimigo precisa ser englobado. Isto é Gramsci!”. O marxismo de V.I. Lenin e Antonio Gramsci são claras referências do pensamento do vice-presidente boliviano quando se trata do processo que o país vive, bem como dos horizontes e do “fazer-político”. Acredito ser importante uma breve digressão a respeito do pensamento destes autores para então avançarmos para a compreensão do intelectual boliviano a respeito da relação entre Estado e movimentos sociais.

Em *O Estado e a Revolução* (2010), Lenin versa sobre o processo de definhamento do Estado após a tomada do poder pelos trabalhadores. O autor acredita que o Estado burguês deva ser derrubado pela classe operária, e assim deve ser instituída a ditadura do proletariado, que consiste no poder político desta classe, se apoderando do Estado. Assim, se confere um novo caráter de classe ao Estado que deve definhar naturalmente, uma vez que a resolução do conflito entre as classes e o estabelecimento das livres associações populares farão deste aparato inútil socialmente. Se vemos o raciocínio de García Linera a respeito do papel do Estado Plurinacional, não o encontraremos muito distante de Lenin, com a ponderação de que agora não se trata da ditadura do proletariado, mas do poder comunitário como alternativa ao regime da propriedade privada. O Estado é visto ao largo de um processo histórico, no qual cumpre o papel de regulamentar as conquistas indígenas, enquanto estas comunidades, em sua luta, amadurecem em relação a este destino almejado.

(...) las otras organizaciones sociales que aún no son gobierno, pero hay que prepararse para ser gobierno. Ser gobierno es no sólo contestar y asistir, pero es la capacidad de proponer y gestionar. Es una lucha que va durar décadas (Discurso de Álvaro García Linera, 2014).

Neste discurso feito no Foro de São Paulo de 2014, Álvaro García Linera discursa sobre o processo de transformação que vivia a América Latina, estabelecendo um marco temporal de vinte anos como pós-neoliberal. Fazendo-o a partir da Bolívia, García Linera demonstra que sua compreensão do caráter do Estado é histórica, como veremos:

Todas las revoluciones en el mundo, desde los tiempos de Marx, han tenido una cualidad, siempre han sido oleadas, nunca es un proceso interrumpido de ascenso social. En Bolivia ha sido así. En 2000, Guerra del Agua: la primera oleada. Nueva oleada: 2003, Guerra del Gás. Nueva oleada: 2005, victoria de Evo Morales. Nueva oleada: 2008, Asamblea Constituyente y derrota de la derecha golpista. Toda la revolución sigue por oleadas (Discurso de Álvaro García Linera, 2014).

E completa mais à frente:

Una segunda tensión del proceso revolucionario: Estado y movimientos sociales. Todo Estado tiende a ser concentración de decisiones y todo movimiento social es desconcentración y democratización de decisiones. Si me concentro solamente en el Estado para ser eficiente y ejecutivo, ya no soy un Estado revolucionario. Si solamente me concentro en la participación y deliberación y pierdo la capacidad ejecutiva entonces ese gobierno no tendrá resultados, y la derecha puede aparecer ahí como la que presenta resultados y eficiencia. Entonces un gobierno revolucionario tiene que abarcar las dos cosas: abarcar la participación y la movilización del movimiento social y tener capacidad ejecutiva (Discurso de Álvaro García Linera, 2014)

Neste sentido, o Estado é visto por García Linera em seu caráter de classe, na maneira como está articulado aos diversos setores sociais. Em Schavelzon, ao contrário, o Estado é um organismo atemporal, e o sujeito político em si próprio. Para García Linera, no que diz respeito à hegemonia política, cabe ao Estado ser o instrumento de consenso na sociedade boliviana, diante de todas as divergências programáticas descritas. Neste sentido, o próprio *Pacto de Unidad* é o instrumento pelo qual é construída a hegemonia política do “plurinacional” no cenário da Assembleia Constituinte, substituindo a antiga hegemonia neoliberal-republicana, e assim se opera o isolamento político da antiga elite da *Media Luna*, cujos latifúndios seriam alvo de ampla reforma agrária.

Para o autor, a situação política aberta com a Guerra da Água e a Guerra do Gás era então de uma dupla crise do Estado-nação colonial: a crise de larga duração, que corresponde a séculos de exclusão cidadã dos indígenas, não reconhecimento das organizações de poder originárias e cerceamento ao acesso à terra; e a crise de curta duração, que corresponde ao declínio do modelo político-econômico neoliberal. Assim teria se produzido um todo de valores que culminaria no Estado Plurinacional (GARCÍA LINERA, 2010).

Para mencionar outro ex-membro do grupo Comuna, Luis Tapia, em entrevista feita particularmente para esta pesquisa, lhe foi feita diretamente a pergunta sobre a ideia de “sociedade contra o Estado” e sua aplicabilidade à Bolívia. O sociólogo boliviano também respondeu negativamente:

En ese sentido no hay algo equivalente al zapatismo aquí, que creo son sociedades contra el Estado. Aquí, no. Hay facetas de lucha anti-estatal porque hay territorios no estatales. En algún momento también el sindicalismo era fuertemente anti-gubernamental, pero yo no diría que es la sociedad contra el Estado, porque la sociedad contra el Estado implica que se está moviendo para desorganizar las jerarquías políticas. Entonces aquí la sociedad se moviliza para limitar el abuso de poder y, en todo caso, reclamar la incorporación de la participación de obreros, de campesinos. En todo caso, están orientadas a reformar el Estado y democratizarlo. Eso se ve claro en como además eso degenera luego una vez que por ejemplo, al entrar al Estado, el MAS y sus aliados se han vuelto altamente estatistas, mucho más que los predecesores. En los campesinos se ve fuertes, desde lo MAS hasta la CSUTCB, son bien estatistas. En todo caso, en CIDOB y CONAMAQ había elementos no estatales. Pero a la vez, lo que ellos quieren es reformar el Estado boliviano, democratizarlo. Yo lo vería así (Entrevista com Luis Tapia, 2014) .

Desta maneira, poderíamos entender que o MAS se faz mais estatista naquilo que segundo Vieira (2011) corresponde à “mão esquerda” do Estado, aquela que garante a regulamentação das relações de trabalho, já que a crítica ao liberalismo econômico também estava presente nas mobilizações anteriores a 2005.

Evidentemente, o MAS-IPSP não é um bloco unitário, nem pode ser explicado exclusivamente pelas posições do vice-presidente boliviano. Este mais apresenta uma síntese possível, assim como outros. No entanto, o *Movimiento al Socialismo* é nutrido de diversas fontes, e mesmo na Assembleia Constituinte teve conflitos internos em torno a diversos posicionamentos (SCHAVELZON, 2010). A esta confluência, Fabrício Pereira da Silva (2009) chama de bricolagem, ao lugar do que seria uma “síntese dialética” das diferentes posições.

A pluralidade do MAS o ajudou a chegar ao poder. Refiro-me principalmente à pluralidade ideológica e identitária e à gestação de uma estrutura interna fluida, aberta e ágil (...) Constitui-se numa “novidade” pela ideologia de esquerda heterodoxa e antineoliberal, pelo aspecto partidário antissistêmico e pelos elementos étnicos em sua configuração – três novidades que se alimentam mutuamente. (SILVA, 2009, p.69).

O autor chama a atenção para os dilemas da institucionalização do partido, na qual este assumiria um duplo papel de “mobilizador” e “moderador dos movimentos sociais” (SILVA, 2009, p.67). Neste sentido, a experiência no governo levaria a uma maior relevância interna a militância ligada ao poder executivo, em detrimento das assembleias de base. Isto poderia ser compreendido como um conflito entre aquela concepção original de instrumento político e a tradicional de partido político, na qual este disputa as ideias e preferências, em vez de ser uma extensão dos movimentos sociais. A existência de um pessoal profissional do partido chama a atenção para a necessidade de entender que tipo de significados estão sendo

produzidos. O convívio entre formas organizativas tradicionais e modernas pode ser um estudo interessante a ser aprofundado.

No entanto, reclamo a necessidade de entender estes segmentos políticos que ascenderam ao poder com Evo Morales pelo que representam, e não pelo que deveriam ser. A análise de Schavelzon avança da “sociedade contra o Estado” para as “Duas Bolívias”. Se na formulação de Reinaga se tratavam da Bolívia Índia e de Bolívia “Branco-mestiça”, na análise antropológica de Schavelzon a oposição se faz entre a “moderna” e a “ancestral”. É compreensível que estas ideias sejam utilizadas enquanto projeto político, mas é preciso perceber a insuficiência desta tese no que diz respeito a análise sociológica. Nela está implícita quem é o indígena legítimo, já que o moderno e o ancestral se contrapõem entre *ayllu* e sindicato, entre vestes tradicionais e modernas, entre títulos coletivos de terra e títulos individuais. Schavelzon incorpora este esquema discursivo empregado sobretudo pela CONAMAQ. A separação entre “indígenas” e “camponeses” estabelecida nas políticas do “Estado de 52” aqui são dadas como objetivas, uma vez que as organizações envolvidas com o governo masista são interpretadas como representantes da sociedade ocidental moderna. Assim faz-se uma interpretação apriorística, pelo não-atendimento de expectativas.

Todavia vale lembrar que se produziu, no katarismo, um discurso no qual o indígena boliviano vive a condição de classe camponesa, e hoje indígena e camponês aparecem ligados por hífen. Nesse sentido, os cocaleros, que tendem a reivindicar títulos individuais de terras e que não vivem na estrutura do *ayllu* também se reivindicam indígenas. A movimentação política na Assembleia Constituinte convergiu para declarar o “indígena-originário-camponês” como sujeito com direito à terra, e a ancestralidade seu princípio.

Tapia, em entrevista concedida a mim, afirma haver ainda um problema no que se refere à hegemonia aymara. Quando perguntado sobre a ideia de nação nos povos do Oriente boliviano, afirma que os aymaras não reconhecem o modo de vida nas “tierras bajas” como originário. Inclusive sustenta que quando aymaras falam em plurinacionalidade, na verdade pensam em hegemonia aymara. É interessante mencionar que o próprio *ayllu* é uma estrutura organizativa andina, e é entendido como a expressão da vida originária, o que parece corroborar com esta opinião. Também Jois Villavicencio compartilha da preocupação sobre o tema das nações do Oriente, chamando a atenção para as diferenças:

En el oriente les importa más sus tierras. Les importa más la agricultura, la ganadería. En cambio, a este otro lado del país les importa más el tema de no perder su identidad (Entrevista com Jois Villavicencio. 2014).

Quero dizer com isso que, se a demanda por descolonização tangencia o debate da plurinacionalidade, ela não poderia ser o seu centro. A centralidade deste pacto anti-neoliberal e anti-Estado-Nação é a luta pela soberania destes povos. Soberania esta que pode ser significada de diversas maneiras: no caso dos indígenas comunitários passa pela autonomia de poder, territorial e de justiça; dos camponeses pela posse da terra e o acesso aos recursos naturais; do proletariado pela soberania anti-imperialista. É possível dizer que os valores de uma teoria da descolonização atravessam todos estes discursos, mas também um projeto de descolonização nos termos indianistas, nos quais está em jogo um “retorno ao modo de vida incaico” e de construção de uma Bolívia comunitária, todavia, não é viável para a articulação de todos estes segmentos, e este é o papel histórico ao qual se colocou o MAS-IPSP. Neste sentido busca implementar medidas econômicas que atendam a este fim; no terreno das relações sociais há uma busca por combater o racismo institucionalizado por reconhecer culturalmente as nações originárias; no problema da terra foi feita a distribuição, porém sem discriminar se deveriam ser títulos individuais ou coletivos; e no terreno da descolonização a política empregada se limita ao “bem viver”:

Vivir bien, no vivir mejor! Porque eso tenemos un poco diferente: vivir bien es vivir bien, vivir mejor es tener mejores condiciones económicas. Vivir bien no es necesario mejores condiciones económicas, pero es vivir con tu familia, vivir feliz, teniendo lo necesario y a partir de eso tener tu naturaleza propia. Eso es lo que buscamos en nuestra lucha social (Entrevista com Florencia Poma, 2014).

O “bem viver” na fala de Florencia Poma parece então um combate ideológico à forma de viver na sociedade do mercado. No entanto, nesta larga possibilidade de valores, se é esperado mais do governo. Para Frany Gómez, o MAS-IPSP segue com um projeto capitalista para o uso da terra, já que ele compreende que o homem não deve ter uma relação predatória com a natureza, mas de reciprocidade. Também acredita que as autonomias indígenas estão se desenvolvendo muito lentamente:

Las autonomías ahorita no han terminado de consolidarse. Y un Estado Plurinacional sin autonomías no es un Estado Plurinacional, porque través de las autonomías se está reivindicando naciones. Pero... falta! Mucha traba burocrática, hay mucho de lo republicano que impide que se consoliden las autonomías indígenas (Entrevista com Frany Gómez, 2014).

Portanto, se confrontam uma visão na qual o indígena é definido em sua luta pela descolonização e outra na qual o indígena é o próprio nacional-popular. Para o sociólogo argentino Pablo Stefanoni (2003), o antagonismo “povo=nação” que se opõe à “oligarquia=anti-nação” próprio ao nacionalismo revolucionário também está presente no discurso do MAS, ainda que o povo não seja construído mais na fórmula “*mestizo-criolla*”, mas na “originária” e “anticolonial”. Hugo Moldiz (2009), intelectual boliviano, acredita que com o MAS se constrói o “nacional-indígena-popular”, a partir da centralidade da luta indígena contra o capital e mediante a decomposição de uma estrutura de poder e de um discurso nacional anterior:

(...) hay un acelerado proceso de decomposición del bloque histórico en el poder, es decir, una crisis en la relación estructura-superestructura y, por tanto, en las clases dominantes de la formación social boliviana (MOLDIZ, 2009, p.62).

Desta maneira, a construção da hegemonia *cocalera* descrita por Guimarães (2014) poderia ser compreendida como o estabelecimento do plurinacional-popular. Esta ênfase é importante para não nos perdemos em uma conclusão imprecisa na qual o MAS repete o MNR em uma determinada missão nacional: a construção plurinacional do MAS carrega em si um aspecto descolonial no plano social, ainda que desenvolva práticas políticas desenvolvimentistas e anti-imperialistas. Seria interessante perceber então que a visão de descolonização desenvolvida não está circunscrita na concepção cíclica do *Pachakuti* de retorno ao originário, mas sua visão sobre o “*proceso de cambio*”, como eles definem, mais passa pela percepção de transformação a partir da síntese revolucionária, onde o Estado Plurinacional é a antítese do Estado-nação.

Assim, o que poderíamos afirmar com certeza é que este processo marca uma mudança de hegemonia, antes em torno do branco industrial e latifundiário, para o *indígena-originário-campesino*, ou mais precisamente, em torno do *cocalero*. Após a Revolução de 1952 e a diluição das instituições oligárquicas, vimos o Estado refazer-se reinstituindo monopólios do capital internacional no país. Deste período até aquele conhecido como o “Pacto Militar-Camponês”, fez-se um arranjo hegemônico no qual se buscava o consenso em torno do desenvolvimento dependente do Estado-nação boliviano, por meio do isolamento político do proletariado. Esta estrutura seria rompida com a ascensão do katarismo, que por meio da CSUTCB rompe com o pacto e constrói, em aliança com a COB, um pacto social contra os militares. Em seguida, o Estado neoliberal, conseguindo desarticular o movimento operário a partir do enfraquecimento de suas bases, busca estabelecer um consenso em torno

das políticas de redução do Estado, por meio da coerção ao movimento *cocalero*. O rompimento do isolamento do movimento *cocalero* que se gesta a partir dos anos 1990 e se conclui em 2005 dá lugar ao Estado Plurinacional.

Seria necessário um estudo mais profundo para o entendimento dos mecanismos de formação da hegemonia política cocalera, mas podemos mencionar a busca do consenso em torno da ideia de plurinacionalidade. A plurinacionalidade enquanto valor político não é questionada por nenhum segmento social ou agremiação política, ao contrário, agora a política é condicionada por esta ideia, e o Estado Plurinacional, e não o Estado-nação, é a arena da política, onde se disputa o seu próprio significado (VERDERY, 2000). Sobre os alvos da coerção do Estado, poderíamos mencionar a elite da *Media Luna*, cujos objetivos separatistas perderam força diante de seu enfraquecimento econômico mediante a extensa reforma agrária empreendida na região.

Seus opositores mencionam também o “conflito TIPNIS”. Neste episódio, ocorrido em 2011, uma marcha de indígenas do Oriente se dirige contra o governo de Evo Morales em função de uma estrada que seria construída por meio de território indígena. Para Tapia (2014), este evento marcaria o caráter anti-indígena do governo, que, hegemonizados por cocaleros, teriam uma visão capitalista da posse da terra e do desenvolvimento.

No discurso do governo, que voltaria atrás neste empreendimento, se buscava promover a integração entre o Ocidente e o Oriente boliviano, já que os indígenas desta última região estariam submetidos aos antigos proprietários de terra, que possuem aviões para fazer o transporte de mercadorias. Para alguns, portanto, este conflito marca o conflito entre o governo e os indígenas do Oriente. No nosso entendimento, significa a antiga necessidade de separar estes indígenas da velha elite da *Media Luna*, empreendendo então a coerção e o isolamento desta. No discurso do governo ainda se soma uma crítica ao papel das ONG's enquanto representantes de interesses políticos internacionais, que buscariam criar cisão na base do governo.³⁰ Estas são, no entanto, impressões que precisariam de aprofundamento científico, já que este trabalho não se concentra nos episódios posteriores à eleição de Evo Morales.

³⁰ Sobre a “controvérsia” TIPNIS, podemos encontrar mais argumentações nas entrevistas de Florencia Poma, Luís Tapia e Frany Gómez. Nas duas últimas, podemos perceber um discurso no qual o governo se confronta com o “comunitário”, enquanto a primeira apresenta uma crítica ao papel ONG's internacionais e dos antigos senhores de terra na região, que permitiam grande poder econômico na campanha pelo não à estrada.

Portanto, retornamos ao tema inicial: que conceito de nação está sendo mobilizado? É importante notar o papel da vice-presidência da Bolívia na elaboração deste tema em particular, já que este departamento do poder executivo se converte em um aparato de publicações a respeito do processo boliviano e de mediação discursiva entre a Bolívia e o resto do mundo. Assim, no sítio virtual da vice-presidência se pode ter acesso a diversos documentos que versam sobre a definição de nação e o socialismo comunitário. Vale ressaltar, no entanto, que tomo estes materiais como pistas da visão governamental para o horizonte político boliviano, mas destacando que o que está em análise ainda vive um processo de construção, no qual ainda não se pode precisar que ponto de chegada será este.

Sabemos que a concepção de nações originárias começa a ser veiculada politicamente a partir da luta de indígenas de origem aymara e quéchua nos anos 1960 e 1970, que passaram a se organizar em movimento político de concepção katarista. A reivindicação por reconhecimento das nações originárias permite, além do acesso à terra, a preservação cultural daqueles povos. Ou seja, o Estado construía a nação boliviana, e, em oposição a esta construção, veiculava-se a existência de outras nações.

O historiador Alfredo Flores Galindo, em seu livro “La Agonía de Mariátegui – La polémica con la Komintern” (1980), trata das divergências do marxista peruano José Carlos Mariátegui com as teses da III Internacional Comunista. Nesta obra, Galindo nos mostra o esforço de Mariátegui (e até mesmo de personagens de outros países latino-americanos), de produzir uma teoria marxista que compreendesse as particularidades nacionais. Neste sentido, Mariátegui escrevia sobre a “realidade peruana”, notadamente marcada pela existência de modos de vida e culturas indígenas, em contraste com uma formação nacional eurocêntrica. Esta postulação era contrária à política da Komintern, que acreditava existir uma realidade comum aos países periféricos, embasada por uma visão sócio-econômica de existência de relações de produção feudais, e, para sua emancipação, seria necessária uma articulação revolucionária democrático-burguesa.

Desta divergência se derivam outras. Mariátegui argumenta que o proletariado não teria centralidade na luta revolucionária no Peru, para combater a ideia de uma revolução democrático-burguesa liderada por esta classe social. Para ele, o socialismo no Peru aconteceria a partir das comunidades indígenas, os *ayllus*. Neste caso, a luta pela terra teria centralidade neste cenário de construção de um “comunismo agrário” (GALINDO, 1980). Em outra passagem, Galindo faz menção ao exercício de Mariátegui de entender o índio como

classe e etnia, característica que marcaria o movimento katarista na Bolívia, tão importante para a veiculação da ideia de plurinacionalidade . Vejamos como se posiciona García Linera no tema do socialismo comunitário:

Socialismo es democracia representativa en el parlamento más democracia comunitaria en las comunidades agrarias y urbanas más democracia directa en las calles y fábricas. Todo a la vez, y todo ello en medio de un gobierno revolucionario, un Estado de los Movimientos Sociales, de las clases humildes y menestrosas (GARCÍA LINERA, 2015, p.70).

No entanto, em outra polêmica, Mariátegui se opunha a certa visão propugnada pela III Internacional na qual países como o Peru, a Bolívia e o Paraguai se assemelhavam à Rússia, já que estes eram constituídos por uma nação *criolla* dominante e outras nacionalidades não reconhecidas, principalmente a quéchua e a aymara. No primeiro capítulo vimos como Fausto Reinaga se opõe a Jorge Ovando Sanz no tema das nacionalidades indígenas, opinando que isto seria “coisa vinda da Rússia”.

A impressão é que García Linera pensa o socialismo comunitário a partir do pensamento de Mariátegui e a plurinacionalidade a partir desta interpretação da América Latina feita pela Komintern:

El Estado se ha indianizado y, con ello, la nación estatal boliviana está cambiando su contenido y forma mediante la sustitución del “sentido común” de la tradicional clase media castellano hablante letrada, por un nuevo “sentido común” de época emergente de los movimientos sociales indígena-populares.

Hoy, la nación boliviana se consolida como la nación estatal que abarca y une a los más de diez millones de bolivianos que hemos nacido en nuestra patria. Y dentro de ella, están las naciones culturales indígena-originarias poseedoras de una identidad pre-existente a la república, e incluso, a la colonia, con capacidad de libre determinación y que nutren a la identidad boliviana.³¹

Tudo isto colocado, devemos perceber que o novo Estado Plurinacional conserva um discurso sobre o que é o “boliviano”, agora identificado ao indígena-originário. Desta maneira, a ideia de cidadania, como pensada no liberalismo político ainda se faz presente, e o discurso da diversidade encontra repouso no multiculturalismo, conforme vimos referência nas

³¹ Retirado de documento publicado no sítio da Vice-Presidência da Bolívia, “www.vicepresidencia.gob.bo” intitulado “Nación y Mestizaje” .

entrevistas com militantes do MAS-IPSP. Somado a isso, Schavelzon (2009) vê influência da constituição soviética de 1917 e da mexicana de 1935.

Ao problema colocado por Partha Chaterjee (2008) para o debate da nação como “comunidade imaginada”, na qual entende a ideia de “tempo homogêneo” como a própria utopia capitalista, devemos dizer que a nação boliviana não pôde se realizar sem o reconhecimento da diversidade e, mais, sem que de fato indígenas pudessem ter acesso ao Estado. É interessante observar que na Bolívia o colonialismo e a dominação por meio da raça foi um empecilho para a realização da cidadania enquanto instrumento de pertença. Segundo os relatos obtidos em campo, pude perceber que o indígena realmente estava apartado dos mecanismos de mando no Estado republicano, sendo cerceado inclusive nos espaços públicos.

Por outro lado, as comunidades imaginadas aymara e quéchua parecem ter sido exitosas do ponto de vista político, de modo que se convertem em uma base política para a própria nação boliviana plurinacional, mediante reconstituição mítico-histórica e atemporal, nos termos expressos por Benedict Anderson (2008). Com isto, viso intervir no debate entre Chaterjee e Anderson, já que o primeiro contrapõe o tempo homogêneo histórico, que conjuga passado, presente e futuro em uma narrativa nacional, em oposição ao tempo heterogêneo correspondente ao real, as relações como se dão objetivamente. Não quero com isso aferir equívocos, mas notar que a nação enquanto comunidade imaginada possa ser pensada além da utopia capitalista. No caso das “nações originárias” o que percebemos é sua utilização subalterna como ferramenta para a construção de uma nova hegemonia. Uma utopia anti-colonial, neste sentido.

Neste caso colocado, também percebemos uma novidade no que diz respeito ao debate colocado por Habermas (2000), já que as “nações originárias” constituem uma definição cultural da nação, todavia não contribuíram para a fragmentação entre cultural e universal, ao contrário, a própria ideia de plurinacionalidade permitiu superar a crise do Estado-nação e manter a coesão política e territorial.

Do ponto de vista do marxismo, também representa inovação importante. Como mostra Anderson (2008), parte significativa do marxismo, sobretudo de inspiração soviética, não pôde produzir uma teoria a respeito da nação que superasse a ideia de progresso, de maneira que o nacionalismo socialista e a ideia de “internacionalismo proletário” se chocaram por diversas vezes. Apesar de constar no discurso do MAS-IPSP a ideia de desenvolvimento para a soberania, a ideia de “bem viver” se contrapõe aos padrões da sociedade do consumo,

inclusive ao progresso capitalista, uma vez que se coloca como a própria utopia das “nações originárias”.

Também desta maneira compreendo o katarismo, sobretudo naquele produzido por García Linera. Neste caso, o olhar para as relações sociais e para a disputa pelo poder se coloca à frente do “desenvolvimento das forças produtivas”, se preservando de qualquer ímpeto etapista. O autor se opõe a certo marxismo boliviano que enxergava no desenvolvimento da nação boliviana o caminho para o socialismo, universalizando o proletariado enquanto cidadão boliviano. Esta visão não poderia ser outra, senão que estas nações representariam o “atraso” da Bolívia e que naturalmente deixariam de existir. Ao contrário, a aposta no comunitarismo como superação da propriedade privada se evidenciou como um caminho mais factível, ainda que se argumente que esta não está extinta na Bolívia, mas se pode encontrar a alternativa a ela no âmbito de relações concretas, não sendo o Estado o promotor exclusivo destas novas relações.

O autor chama a atenção para a necessidade de que a análise crítica marxista não se esgote nas relações de trabalho, mas chegue ao caráter do Estado e seu conteúdo cultural. Defendo, mais que isto, que se deva pensar a cultura enquanto matéria: se constitui a partir da experiência e das relações humanas e também as organiza, lhes preenche de sentido. Esta é uma possibilidade para superar o determinismo presente em algumas análises que, pondo de lado o aspecto dialético da relação entre infraestrutura e superestrutura, compreendem a realidade concreta sob a ideia de determinação mecânica da segunda pela primeira. Este problema está colocado por Raymond Williams em *Base e superestrutura na análise da cultura marxista* (2011), ainda que ele acredite que estabelecer este ponto de determinação seja importante.

Neste sentido, estou mais próximo às análises de Marshal Sahlins (2008), na qual a transformação dos valores de uma sociedade nunca ocorre abruptamente. Em *Metáforas Históricas e Realidades Míticas*, o autor percebe no choque entre duas sociedades distintas a confrontação de seus valores, e a transformação destes é mediada pela prática. Para Williams, o problema desta perspectiva na qual se entende a sociedade como uma “totalidade” de “práticas” é se perder de vista o conflito, ou seja, as próprias relações sociais de produção e os esquemas de dominação.

Nesta dissertação a solução para este dilema pode ser encontrada no conceito de hegemonia gramsciano, uma vez que este pressupõe os movimentos econômico-sociais

integrados à política, e esta própria, mediada por significados e valores concebidos enquanto culturais. Assim, os mecanismos ideológicos do Estado boliviano foram analisados em consonância com as transformações econômicas empreendidas pelas políticas governamentais.

No que se refere ao debate entre raça e classe, também o katarismo manifesta seu programa sem buscar esta relação de determinação. Também chama a atenção a interpretação de Fanon (1997) sobre a questão, na qual se propõe a superação da ideia de raça como mecanismo de distinção social por meio da construção da nação. Esta nação, por sua vez, é inviável nos termos burgueses, já que estes não podem ser capazes de garantir a unidade nacional e superar as instituições coloniais. Neste sentido, propõe uma nação construída em torno da experiência das classes em luta pela libertação colonial, o que confere um caráter classista à própria nação proposta, com a superação da cultura estabelecida no período colonial.

Neste sentido, é importante reconhecer o mérito de Fausto Reinaga em identificar esquemas de dominação semelhantes na Bolívia, ainda que sua proposta cultural seja distinta. Isto abre margem para pensarmos na sobrevivência de relações coloniais na América em outros países, o que nos permitiria também pensar o tema do racismo em termos estruturais. Nesta direção caminham os intelectuais da Colonialidade do Poder, como Catherine Walsh (2007) e Aníbal Quijano (2005), entre outros, ainda que seja preciso desenvolver mais a respeito das conexões entre colonialidade e capitalismo, já que estes autores propõem uma ruptura epistemológica com a teoria marxista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. **Introdução à Sociologia**. SP: Editora Unesp, 2008.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**. SP: Companhia das Letras, 2008.
- ANDRADE, Everaldo de Oliveira. **Bolívia: Democracia e Revolução – A comuna de La Paz de 1971**. São Paulo: Alameda, 2011.
- ANDRADE, Everaldo de Oliveira. **A Revolução Boliviana**. São Paulo: Edita Unesp, 2007.
- ANTEZANA, Luis H. “Dos conceptos em la obra de René Zavaleta Mercado: Formación abigarrada y democracia como autodeterminación”. In: (OLIVÉ, Leon; SOUZA SANTOS, Boaventura de; SALAZAR, Cecília; ANTEZANA, Luís H.; NAVIA, Walter; VALENCIA, Guadalupe; PUCHET, Martin; AGUILLUZ, Maya; GILL, Mauricio; SUÁREZ, Hugo José; TAPIA, Luis.) **Pluralismo Epistemológico**. CLACSO: La Paz, 2009.
- ARNSDORFF HIDALGO, Max Antonio. **Comunidades Andinas Aymaras: Coexistência e Modernização**. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.
- BARTRA, Armando. “La conspiración de los diferentes” In: **El Hombre de Hierro: Limites sociales y naturales del capital**. Editorial Itaca: Cidade de México, 2014
- BAUER, Otto. A Nação. In: BALAKRISHNAN, Gopal. **Um mapa da questão nacional**. RJ: Contraponto, 2000.
- BENSAID, Daniel. “Mundialização: nações, povos, etnias”. In: LOWY, Michael e BENSAID, Daniel. **Marxismo, modernidade, utopia**. SP: Xamã, 2000.
- BURAWOY, Michael. **O marxismo encontra Bourdieu**. Campinas: Editora Unicamp, 2010.
- CAMARGO, Alfredo José Cavalcanti Jordão de. **Bolívia – A Criação de um Novo País**. Brasília: Ministério das Relações Exteriores, 2006.
- CHATERJEE, Partha. **La Nación em Tiempo Heterogéneo: y otros estudios subalternos**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008.
- CRUZ, Carlos Macusaya. “El Indianismo de Fausto Reinaga”. *La Migraña*, La Paz, n.5, p.48-53, dezembro. 2012.

- CRUZ, Gustavo R. “Poder índio y poder negro: recepciones del pensamiento negro en Fausto Reinaga”. *Íconos Revista de Ciencias Sociales*, n.51, p.29-46, janeiro de 2015.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. **'Oprimidos pero no vencidos': Luchas del campesinado Aymara y Quechwa 1900-1980**. La Paz: La mirada salvaje, 2010.
- DO ALTO, Hervé. Cuando el nacionalismo pone el poncho. In SVAMPA, Maristella y STEFANONI, Pablo. **Bolivia: memoria, insurgencias sociales**. Buenos Aires: Clacso, 2007.
- ESCÁRZAGA, Fabíola. Comunidad indígena y revolución en Bolivia : el pensamiento indianista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe. In: *Revista Política y Cultura*, núm.37, pp. 185-210. Distrito Federal, México, 2012.
- FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Editora Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1997.
- FRASER, Nancy. "Da Redistribuição ao Reconhecimento? Dilemas da Justiça na Era Pós-Socialista" in. SOUZA, J. (org). **Democracia Hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: UnB, 2003.
- GARCÍA LINERA, Álvaro. **A Potência Plebeia**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- GARCÍA LINERA, Álvaro. **Socialismo Comunitario: Un horizonte de época**. La Paz: Vicepresidencia del Estado, 2015.
- GELLNER, Ernest. O Advento do Nacionalismo e sua Interpretação: Os mitos da nação e da classe. In: BALAKRISHNAN, Gopal. **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro, Contraponto, 2000.
- GIUMBELLI, Emerson. “Para Além do Trabalho de Campo”: reflexões supostamente malinowskianas. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais** – vol.17, n°48, 2002. p. 92 - 107.
- GRAMSCI, Antonio. “Maquiavel: Notas sobre o Estado e a política” In: **Cadernos do Cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- GUIMARÃES, Alice Soares. **A Reemergência das Identidades Étnicas na Modernidade: movimentos sociais e Estado na Bolívia contemporânea**. EdUERJ: Rio de Janeiro, 2014.

- HABERMAS, Jürgen. Realizações e Limites do Estado Nacional Europeu. In: BALAKRISHNAN, Gopal. **Um mapa da questão nacional**. Contraponto: Rio de Janeiro, 2000.
- HARNECKER, Marta, FUENTES, Federico. MAS-IPSP de Bolivia: Instrumento que Surge de los Movimientos Sociales. Centro Internacional Miranda: La Paz, 2008
- HASHIZUME, M.H. A formação do movimento katarista: classe e cultura nos Andes bolivianos. 2011.220f. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2011.
- HIRST, Paul; THOMPSON, Grahame. **Globalização em questão**. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.
- HURTADO, Javier. **El Katarismo**. Hishbol: La Paz, 1986.
- LARSON, Brooke. Andean Highland Peasants And The Trials of Nation Making During the Nineteenth Century. In.: SALOMON, Frank e SCHWARTZ, Stuart B. **The Cambridge History of the Native Peoples of The Americas**, Vol 3, Parte 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 558-687.
- LENIN, Vladimir Ilich. O Estado e a Revolução. Expressão Popular: São Paulo, 2010.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- MARINI, Ruy Mauro. “Dialética da Dependência”. In: **Ruy Mauro Marini: Vida e Obra**, SP: Expressão Popular, 2005.
- MARX, Karl. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In: **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os pensadores).
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MEIKSINS WOOD, Ellen. “Estado, democracia e globalização”. In: BORON, AMADEO e GONZÁLEZ (orgs.). **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, 2006.
- MOLDIZ, Hugo. **Bolivia em los tiempos de Evo: Claves para entender el proceso boliviano**. Ocean Sur: México, D.F, 2009.
- PEPETELA. **Mayombe**. Editora Ática: São Paulo, 1982.

- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005. p.107-126.
- REINAGA, Fausto. **La Revolución India.** Movimiento Indianista Katarista: La paz, 2010.
- RESENDE, Viviane M.; RAMALHO, Viviane. **Análise de discurso crítica.**, 2ª, ed. São Paulo: Contexto, 2013, pp.25-54.
- ROCHA, Maurício Santoro. A outra volta do bumerangue: Estados, Movimentos Sociais e Recursos Naturais na Bolívia. In: CÂMARA, Marcelo Argenta; ROCHA, Maurício Santoro; SEGABINAZZI, Alessandro. **Bolívia: de 1952 ao Século XXI.** Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, Instituto de Pesquisas de Relações Internacionais, 2007.
- ROJAS, Sergio Vasquez e CHEJ, Maria Teresa Peñaloza. **El Saneamiento Territorial en Ayopaya – Sistematización de una Experiencia.** Cochabamba: CENDA, 2012.
- SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas:** estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2008.
- SCHALVEZON, Salvador. **Assembleia Constituinte da Bolívia:** Etnografia do Nascimento do Estado Plurinacional. Tese de doutorado defendida no PPGAS-UFRJ. Rio de Janeiro, 2010.
- SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo.** Bauru: EDUSC, 1999
- SILVA, Fabricio Pereira. Equilíbrios Precários: A Trajetória do Movimento ao Socialismo e seus Dilemas. In: DOMINGUES, José Maurício; GUIMARÃES, Alice Soares; MOTA, Aurea e SILVA, Fabricio Pereira. **A Bolívia no Espelho do Futuro.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- SOUZA, W.M.S. A rotação das identidades: o transe como dínamo da arquitetura das personalidades dos oríkìs e nos personagens na obra de Pepetela. 2014. Tese (Doutorado em Ciência da Literatura). Faculdade de Letras. Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2014.
- STEFANONI, Pablo. MAS-IPSP: La emergencia del nacionalismo plebeyo. In: OSAL (Buenos Aires, CLACSO) Ano IV n°12, 2003.

- TAPIA, Luis. Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional. In: **OSAL** (Buenos Aires: CLACSO) Año VIII, No 22, septiembre, 2007.
- TICONA ALEJO, Esteban. El Indianismo de Fausto Reinaga: Orígenes, Desarrollo y Experiencia en Qullasuyu-Bolivia. Chuqiyapu marka: La Paz, 2013
- TICONA ALEJO, Esteban. Organización y liderazgo aymara: La experiencia indígena em la política boliviana 1979 – 1996. AGRUCO e Universidad de la Cordillera: La Paz, 2000.
- VERDERY, Katherine. Para onde vão a ‘nação’ e o ‘nacionalismo’? In: BALAKRISHNAN, Gopal. **Um mapa da questão nacional**. RJ: Contraponto, 2000.
- VIANA, J.P.S.L. As novas maiorias: Bolívia, Povo e Etnia no governo Evo Morales. 2011. 145f. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais). Centro Brasileiro de Estudos Latino-Americanos. Rio de Janeiro, 2011.
- VIEIRA, Flávia Braga. **Dos Proletários Unidos à Globalização da Esperança: Um estudo sobre internacionalismos e a Via Campesina**. São Paulo: Alameda, 2011.
- WALLERSTEIN, Immanuel. “Ler Fanon no século XXI”. Revista Crítica de Ciências Sociais, n°82, p.3-12 Setembro de 2008.
- WALSH, Catherine.. Interculturalidad y colonialidad del poder. In : CASTRO-GOMEZ, Santiago e GROSGOQUEL, Ramon. El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global . Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- WILLIAMS, Raymond. Base e Superestrutura na teoria da cultura marxista. In: WILLIAMS, Raymond. **Cultura e Materialismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- ZIZEK, Slavoj. O espectro da ideologia. In: ZIZEK, SLAVOJ. **Um Mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

DOCUMENTOS

Manifesto de Tiwanaku, data: 30/07/1973

Tese da CSUTCB, data: 06/1983

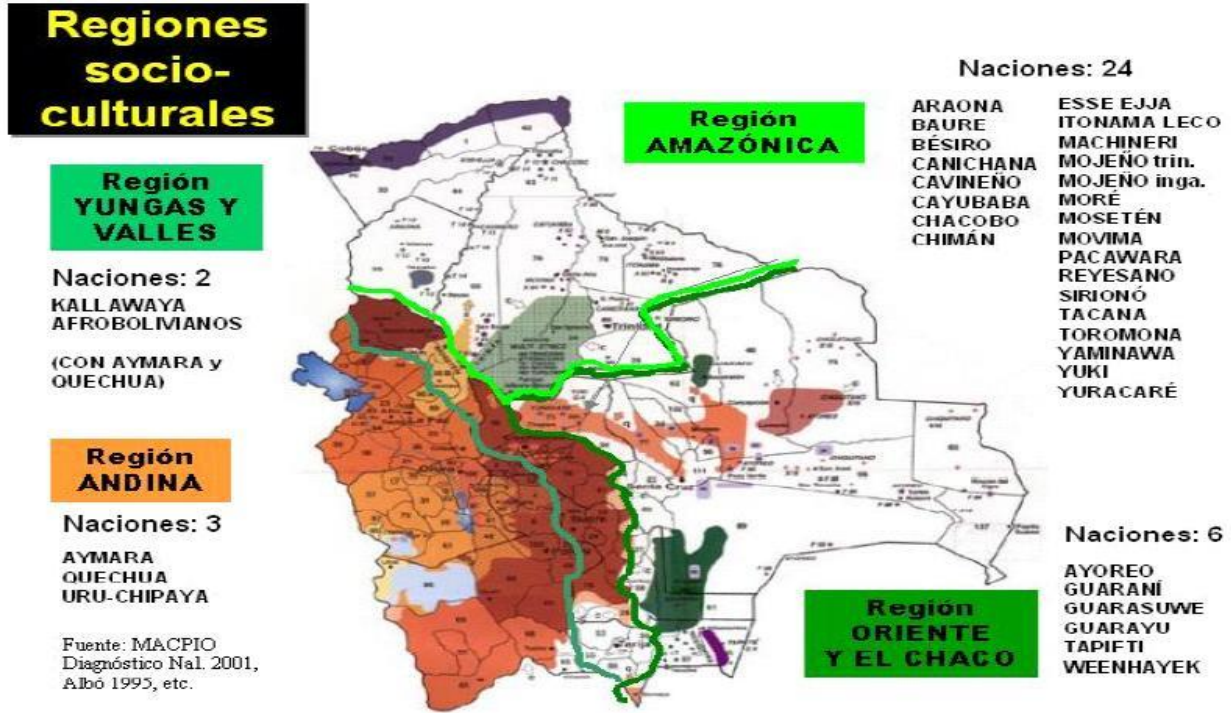
Compilação de documentos do PCB: “Documentos del Partido Comunista de Bolivia”, data de publicação: Ano 2000, La Paz, Bolívia.

ANEXO I: ENTREVISTAS

Frany Gómez	Antropólogo no Ministerio das Autonomias.	27/08/2014	Foro de São Paulo	La Paz, Bolívia
Gustavo Baldiviezo	Direção nacional da juventude do PCB	29/08/2014	Foro de São Paulo	La Paz, Bolívia
Jois Villavicencio	Assessoria da Presidência na Câmara dos Deputados.	01/09/2014	Câmara dos Deputados	La Paz, Bolívia
Leonilda Zurita	Vice-Presidente e Secretária de Relações Internacionais do MAS-IPSP	04/09/2014	Sede do MAS- IPSP	La Paz, Bolívia
Hilarion Mamani	Ejecutivo da CONAMAQ	04/09/2014	Sede da CONAMAQ	La Paz, Bolívia
Florencia Poma	Direção Nacional da Juventude do MAS-IPSP e integrante da organização Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolívia	04/09/2014	Igreja de São Francisco	La Paz, Bolívia
Luis Tapia Mealla	Sociólogo da Universidad Mayor de San Andrés	05/09/2014	CIDES-UMSA	La Paz, Bolívia

ANEXO II: MAPAS

Mapa Étnico



Mapa Político-Territorial

