

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

O RETORNO DE KATARI:

Cultura histórica e processo de emergência
política do movimento cocalero na Bolívia
(1995-2006)

LÍCIO ROMERO COSTA

Orientador: Prof. Dr. Elio Chaves Flores

**Área de Concentração: História e Cultura Histórica
Linha de Pesquisa: Ensino de História e Saberes Históricos**

**JOÃO PESSOA - PB
JUNHO - 2010**

O RETORNO DE KATARI:
CULTURA HISTÓRICA E PROCESSO DE EMERGÊNCIA POLÍTICA
DO MOVIMENTO *COCALERO* NA BOLÍVIA (1995-2006)

LÍCIO ROMERO COSTA

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em História, Área de Concentração em História e Cultura Histórica.

Orientador: Prof. Dr. Elio Chaves Flores
Linha de Pesquisa: Ensino de História e Saberes Históricos

João Pessoa – PB
2010

C837r Costa, Lício Romero.

O retorno de Katari: cultura histórica e processo de emergência política do movimento Cocalero na Bolívia (1995-2006)/ Lício Romero Costa. - - João Pessoa: [s.n.], 2010.

178 f. : il.

Orientador: Elio Chaves Flores.

Dissertação (Mestrado) – UFPB/CCHLA.

1. Movimentos sociais . 2. Movimento Cocalero-Bolívia. 3. Documentarismo. 4. Cultura Histórica. 5. Ancestralidade.

UFPB/BC

CDU: 304(043)

**O RETORNO DE KATARI:
CULTURA HISTÓRICA E PROCESSO DE EMERGÊNCIA POLÍTICA
DO MOVIMENTO COCALERO NA BOLÍVIA (1995-2006)**

Lício Romero Costa

Dissertação de Mestrado avaliada em ____/____/____ com conceito_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Elio Chaves Flores
Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Paraíba
Orientador

Prof. Dr. Sebastião Leal Ferreira Vargas Netto
Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Examinador Externo

Prof. Dr. José Jonas Duarte da Costa
Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Paraíba
Examinador Interno

Prof. Dr. Gonzalo Adrián Rojas
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Universidade Federal de Campina Grande
Examinador Externo – Suplente

Profª. Drª. Regina Maria Rodrigues Behar
Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Paraíba
Examinadora Interna – Suplente

AGRADECIMENTOS

A elaboração deste trabalho de dissertação reflete uma construção ocorrida em um período de tempo bem mais longo do que aquele em que estive vinculado ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba. Ele foi fruto das experiências e reflexões que acumulei durante a maior parte de minha vida acadêmica, e gostaria de agradecer às pessoas que, direta ou indiretamente, participaram desse processo.

Agradeço primeiramente a meus pais, Newton César Viana Costa e Sonia Romero Costa, que me deram suporte emocional, moral e financeiro durante a pesquisa e durante a minha vida: carrego comigo uma parte de vocês maior do que podem imaginar.

Ao meu orientador, professor Elio Chaves Flores, que contribuiu decisivamente para o desenvolvimento deste trabalho: seu apoio e compreensão durante todas as etapas de elaboração da dissertação, assim como o grau de autonomia que me concedeu, sempre acompanhada de valiosos e pertinentes conselhos, foram elementos que tornaram esse período de minha vida uma experiência bem mais construtiva e significativa.

Aos professores Sebastião Leal Ferreira Vargas Netto e José Jonas Duarte da Costa, que prontamente aceitaram o convite para compor a banca de defesa, assumindo um importante papel nessa etapa de minha vida acadêmica. Agradeço também à professora Maria Regina Rodrigues Behar, por suas contribuições, junto com o professor Jonas Duarte, durante o exame de qualificação; e ao professor Gonzalo Adrián Rojas, por sua disponibilidade em contribuir nesta importante etapa de minha formação acadêmica.

À Coordenação do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba, nas pessoas dos professores Raimundo Barroso e Cláudia Cury, e à Virgínia Kyotoku, secretária do PPGH/UFPB, por sua gentileza, atenção e presteza.

Aos docentes do Departamento de História da UFPB, que participaram da minha formação como historiador desde a graduação. Agradeço em especial à professora Regina Célia Gonçalves e ao professor Ricardo Pinto de Medeiros, atualmente vinculado à Universidade Federal de Pernambuco, profissionais pelos quais nutro grande admiração.

Agradeço imensamente a Eduardo Guimarães, professor do Departamento de História que me orientou durante a realização do trabalho de conclusão de curso, e com quem construí uma relação de respeito e amizade.

Aos docentes do PPGH/UFPB, especialmente a Carla Mary Oliveira, Antonio Carlos Ferreira, Paulo Giovanni Nunes e a todos que ministraram disciplinas que cursei, fornecendo subsídios valiosos e conhecimento para a vida.

À professora Rosa Maria Godoy Silveira e à amiga e conselheira Alessa Cristina de Souza, que leram atentamente meu projeto de pesquisa e contribuíram significativamente para a melhoria do mesmo.

Aos profissionais, amigos e colegas da Escola Municipal Duarte da Silveira e do Instituto Federal de Educação Tecnológica, o IFPB, por seu apoio durante o período de escrita da dissertação. Não é fácil conciliar trabalho e estudos, mas essas pessoas conseguiram fazer com que essa tarefa fosse bem menos desgastante. Um grande abraço, a todas e todos.

Aos colegas de mestrado da turma 2008, especialmente à Priscila Formiga, George Silva, Paloma Porto, Amilton Souza, Emanuel Candeia e Guanambi Luna, companheiros de jornada que dividiram comigo aflições e alegrias. Ainda nos encontraremos pelos caminhos da vida, tenho certeza.

A minha companheira, Brígida Batista Bezerra, por seu carinho, paciência e apoio em todas as horas desde que a conheci. Meu amor por você apenas cresce a cada dia.

Aos queridos amigos Alcemir Freire, Bruno Celso, Laerge Cerqueira, Julyana Assis e Sonara Suenia, pessoas inenarráveis que conheci durante minha época de universitário, que me apoiaram, dando-me suporte em vários momentos e que se tornaram parte importante da minha vida nesses últimos anos. O auto-exílio está terminando!

Ao parceiro Vamberto Spinelli Júnior, que compartilhou informações importantes que me auxiliaram na pesquisa e em minha viagem à Cochabamba, em outubro de 2009.

Aos irmãos escolhidos, Marcelo, Gabriel, Augusto e Leozílton, amizades raras, para toda a vida.

A minha irmã, Marina Romero, querida parceira e cúmplice; e à minha pequenina sobrinha, Ana Beatriz, que trouxe tanto amor e felicidade para nossas vidas.

Por fim, aos companheiros e companheiras de luta dos movimentos estudantil, sindical e popular com quem convivi durante os últimos nove anos. Carrego comigo nosso desejo por mudança, e espero que esse trabalho possa contribuir, de alguma forma, para esse objetivo.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	i
SUMÁRIO.....	iii
RESUMO.....	iv
ABSTRACT.....	v
LISTA DE ABREVIATURAS.....	vi
LISTA DE IMAGENS.....	viii
LISTA DE MAPAS.....	ix
1 – INTRODUÇÃO.....	1
2 – O FAZER-SE DO MOVIMENTO COCALERO NA BOLÍVIA: UMA IDENTIDADE FORJADA EM MEIO A CONFLITOS.....	14
2.1 – Neoliberalismo e globalização hegemônica na Bolívia.....	15
2.2 – A etnicidade em um Estado multicultural.....	28
2.3 – A criminalização do plantio da folha de coca e dos movimentos sociais.....	51
2.4 – A emergência do indígena <i>cocalero</i> como novo protagonista político.....	59
3 – VISÕES DE MUNDOS EM COLISÃO: PERCURSOS DE UM PROJETO POLÍTICO.....	65
3.1 – Relações entre conhecimento histórico e novas tecnologias a serviço dos movimentos sociais contra-hegemônicos.....	66
3.2 – Processos de luta e de resistência contra-hegemônicos no século XXI: as guerras do Gás e da Água.....	76
3.3 – O projeto político do MAS-IPSP e o colonialismo interno.....	86
3.4 – Os discursos de posse de Evo Morales Ayma e Álvaro García Linera documentados por Carlos Pronzato.....	101
4 – CULTURA HISTÓRICA E O ELEMENTO DE ANCESTRALIDADE PRESENTES NAS EXPERIÊNCIAS DOS COCALEROS.....	115
4.1 – “<i>A partir de nuestras raíces construyamos el futuro</i>”: Tupac Katari, Bartolina Sisa e outros rebeldes do passado.....	116
4.2 – O pensamento sindical e as formas de organização nos <i>yungas</i> de Cochabamba.....	135
4.3 – Os recursos naturais e o respeito à <i>Pachamama</i>.....	145
4.4 – A identidade originária andina frente à cosmovisão racionalista ocidental.....	153
5 – CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	164
6 – REFERÊNCIAS.....	170

RESUMO

Este trabalho discute o processo de emergência política do movimento *cocalero* na Bolívia, especificamente dos camponeses plantadores de coca cuja produção está centrada nos vales tropicais do departamento de Cochabamba, na região do Chapare. Partindo do pressuposto que o estudo das experiências próprias dos *cocaleros* constitui um elemento fundamental para compreendermos a elaboração de sua identidade e o seu fazer-se como sujeito de ação coletiva, buscamos analisar as transformações e reconfigurações no interior desse amplo movimento social contemporâneo, em meio à realidade de embates diretos contra o Estado neoliberal boliviano. As experiências vivenciadas pelos *cocaleros* a partir da década de 1980, no contexto da guerra ao narcotráfico defendida pelos EUA, levaram-lhes a assumir, primeiramente, uma postura defensiva frente às tentativas de erradicação de sua fonte de subsistência; que gradualmente assumiu a forma de um projeto político próprio, baseado em demandas de reconhecimento das nações originárias andinas, de maior participação política das camadas populares e na defesa de uma cultura histórica fundamentada na ancestralidade de suas práticas e cosmovisão. O recorte temporal de nossa pesquisa abrange o período de 1995, ano em que foi fundada a ASP – a *Asamblea por la Soberanía de los Pueblos*, organização que daria origem ao instrumento político *cocalero* chamado MAS-IPSP, ou *Movimiento al Socialismo - Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos* – até o ano de 2006, quando o candidato à presidência pelo MAS-IPSP assumiu pela primeira vez o cargo político mais importante do país. A dissertação tem como inspiração as produções e reflexões de autores (escritores e documentaristas) que integram a regionalidade específica conhecida como Sul, os quais, assim como os movimentos sociais bolivianos, percebem a América Latina e outras regiões do mundo como localidades incorporadas de maneira subalterna ao processo de globalização hegemônica – constatação que conduz a uma iminente reflexão sobre possíveis perspectivas de descolonização sociopolítica, econômica, cultural e epistêmica dessas regiões.

Palavras-chave: Ancestralidade. Cultura Histórica. Documentarismo. Movimento *Cocalero-Bolívia*. Movimentos Sociais.

ABSTRACT

This work discusses the process of political emergence of the *cocalero* movement in Bolivia, specifically of the peasant coca growers whose production is centered in the tropical valleys of the department of Cochabamba, in the Chapare region. Assuming that the study of the *cocaleros'* own experiences is a key to understand the development of their identity and their “making of” as a subject of collective action, we analyzed the changes and reconfigurations within that broad contemporary social movement, amid the reality of direct struggles against the Bolivian neoliberal state. The experiences of the *cocaleros* during the 1980s, in the context of the War on Drugs held by the U.S. led them to assume, first, a defensive posture against attempts to eradicate their source of livelihood; which gradually took the form of a political project itself, based on demands of recognition of the indigenous nations from the Andes, greater political participation of popular segments and advocacy of a historical culture based on the ancestrality of their practices and worldview. The time frame of our research covers the period from 1995, year in which was founded the ASP – the *Asamblea por la Soberanía de los Pueblos*, organization that would lead the *instrumento político cocalero* called MAS-IPSP, or *Movimiento al Socialismo - Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos* – until the year 2006, when the presidential candidate for the MAS-IPSP assumed for the first time the most important political office in the country. The dissertation has as inspiration the productions and reflections of authors (writers and filmmakers) who belong to the specific regionality known as the South, which, like the Bolivian social movements, perceive Latin America and other regions of the world as places incorporated in a subordinate way to the process of hegemonic globalization – finding that leads to an imminent reflection on possible prospects of sociopolitical, economic, cultural and epistemic decolonization of these regions.

Keywords: Ancestrality. Historical Culture. Documentaries. *Cocalero* Movement-Bolivia. Social Movements.

LISTA DE ABREVIATURAS

ADN	Acción Democrática Nacionalista
ALCA	Área de Livre Comercio das Américas
ASP	Asamblea por la Soberanía de los Pueblos
BID	Banco Interamericano de Desenvolvimento
CIDOB	Confederación de Indígenas del Oriente Boliviano
CLACSO	Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
COB	Central Obrera Boliviana
COD	Central Obrera Departamental
COMECON	Council for Mutual Economic Assistance
COMIBOL	Corporación Minera de Bolivia
CNE	Corte Nacional Electoral
COCATROPICO	Coordinadora de las Seis Federaciones del Trópico de Cochabamba
CONAMAQ	Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu
CSCB	Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia
CSUTCB	Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia
DEA	Drug Enforcement Administration
EGTK	Ejército Guerrillero Tupac Katari
ENDE	Empresa Nacional de Electricidad
ENFE	Empresa Nacional de Ferrocarriles
ENTEL	Empresa Nacional de Telecomunicaciones
FEDECOR	Federación Departamental de Regantes de Cochabamba
FEJUVE	Federación de Juntas Vecinales de El Alto
FMI	Fundo Monetário Internacional
FNMCB-BS	Federación Nacional de Mujeres Campesinas - Bartolina Sisa
FSB	Falange Socialista Boliviana
FSTMB	Federación Sindical de los Trabajadores Mineros Bolivianos
FTC	Fuerza de Tarea Conjunta
GES	Grupo Especial de Seguridad
INE	Instituto Nacional de Estadística

IU	Izquierda Unida
LAB	Lloyd Aereo Boliviano
MAS-IPSP	Movimiento al Socialismo - Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos
MAS-U	Movimiento al Socialismo - Unzaguita
MIP	Movimiento Indígena Pachakuti
MIR	Movimiento de Izquierda Revolucionaria
MITKA	Movimiento Indio Tupac Katari
MNR	Movimiento Nacionalista Revolucionario
MRTK	Movimiento Revolucionario Tupac Katari
MRTKL	Movimiento Revolucionario Tupac Katari de Liberación
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
ONU	Organização das Nações Unidas
OPEC	Organização dos Países Produtores de Petróleo
PIR	Partido de la Izquierda Revolucionario
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
Podemos-PDC	Poder Democratico y Social - Partido Democrita Cristiano
POR	Partido Obrero Revolucionario
PS-1	Partido Socialista Uno
SEMAPA	Servicio Municipal de Agua Potable de Cochabamba
UDP	Unión Democrática y Popular
UMOPAR	Unidad Móvil para el Patrullaje Rural
UN	Frente de Unidad Nacional
YPFB	Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos

LISTA DE IMAGENS

IMAGEM 1 – <i>Cocalero</i> colhe folhas de coca no Chapare.....	55
IMAGEM 2 – <i>La milenaria hoja de coca</i>	63
IMAGEM 3 – Precariedade dos reservatórios de água familiares na periferia de Cochabamba.....	79
IMAGEM 4 – Carro-pipa distribui água em Cochabamba.....	79
IMAGEM 5 – Ocupação dos escritórios de <i>Aguas del Tunari</i>	81
IMAGEM 6 – <i>Los culpables del Tarifazo</i>	84
IMAGEM 7 – A lhama como metáfora da ancestralidade.....	85
IMAGEM 8 – Banner com a imagem de Tupac Katari e Bartolina Sisa.....	108
IMAGEM 9 – Evo Morales, <i>amawt’as</i> e jornalistas em <i>Tiahuanaco</i>	109
IMAGEM 10 – Evo Morales discursa em frente à Porta do Sol.....	110
IMAGEM 11 – A multidão presente na cerimônia que consagrou Evo como <i>Apumallku</i>	111
IMAGEM 12 – Bolivianos de ascendência indígena chegam às ruínas de <i>Tiahuanaco</i>	111
IMAGEM 13 – Cerimônia de posse presidencial.....	112
IMAGEM 14 – Evo Morales e Álvaro García Linera no <i>Palacio Quemado</i>	112
IMAGEM 15 – Quadro de Tupac Katari.....	125
IMAGEM 16 – Indígena toca o <i>pututu</i> durante a posse do presidente Evo Morales.....	135
IMAGEM 17 – Bloqueio de estrada utilizando galhos de árvores.....	143
IMAGEM 18 – Bloqueio de estrada utilizando pedras.....	143

LISTA DE MAPAS

MAPA 1 – Mapa geográfico e político da Bolívia.....	30
MAPA 2 – Corte topográfico simples da Bolívia e da Cordilheira dos Andes.....	32
MAPA 3 – Distribuição étnica contemporânea dos povos originários pelo território da Bolívia.....	39
MAPA 4 – Divisão política do departamento de Cochabamba.....	141

1. INTRODUÇÃO

Introdução

“Volvimos los millones...!!!”

No ano de 2006, durante cerimônia realizada nas ruínas de *Tiahuanaco*, nas proximidades de La Paz, um indígena aimará foi indicado como líder supremo dos povos indígenas originários habitantes do território boliviano. Essa cerimônia ocorreu poucas semanas após a eleição presidencial, cujo resultado apontou aquele mesmo aimará, Evo Morales, como novo presidente constitucional da Bolívia em seu primeiro mandato. E entre tradicionais *wiphallas* (bandeiras utilizadas pelos povos originários andinos), símbolos pátrios e muita celebração, os dizeres presentes em uma grande faixa, estampada com imagens de Tupac Katari e Bartolina Sisa, sintetizaram com maestria o significado daquele momento para uma enorme multidão. Aproveitando-se da promessa de Katari, que antes de ser executado pelas autoridades coloniais – por ter comandado, junto de sua esposa, Bartolina, uma grande revolta no altiplano andino no final do século XVIII – teria afirmado que retornaria e seria milhares, era possível ler, em tal faixa, os dizeres “*volvimos los millones...!!!*” (PRONZATO, *Jallalla Bolivia: Evo Presidente!*, 2006).

Uma frase aparentemente tão simples remete ao significado histórico de um processo de emergência política, em uma curta duração, de um movimento social organizado que logrou inúmeros sucessos em suas disputas frente às forças políticas tradicionais de seu país, sendo as eleições nacionais de 2005 um dos momentos mais representativos e recentes desse processo. Dessa forma, entender as experiências do movimento social que efetivou tais conquistas políticas é algo essencial para a compreensão de tantos novos sujeitos de ação coletiva espalhados pela América Latina, bem como do rico processo sociopolítico em curso no continente latino-americano durante a contemporaneidade.

Em épocas passadas, a pouco mais de um século, pensar e produzir conhecimento sobre a história do tempo presente era algo visto, hegemonicamente, como um tabu pelos historiadores de ofício e suas normas de conduta disciplinares, que delimitavam as fronteiras da história como ciência. Com o passar do tempo, em meio a rupturas e reelaborações na práxis dos historiadores, diversos preconceitos metodológicos foram quebrados, à medida que surgiam novas tendências e se produziam consideráveis mudanças referentes ao trato com o

conhecimento. Contemporaneamente, não apenas é aceitável, como também é uma obrigação, por parte dos historiadores, uma maior compreensão do tempo presente, em uma perspectiva processual das relações humanas frente ao devir do tempo, abrangendo não apenas suas permanências e constâncias, mas também suas inúmeras transformações.

Isso é possível graças a uma compreensão diferenciada sobre a história como disciplina, onde o conhecimento relativo ao passado não é tido como um fim em si, hermético e fechado, mas como uma maneira de auxiliar nas reflexões do presente, na condução e no trato com os problemas da atualidade. Partindo desse ponto de vista, o presente trabalho visa colaborar na compreensão do processo de formação da identidade de um importante e destacado movimento social latino-americano – o movimento *cocalero* boliviano – a partir dos saberes históricos de seus integrantes, saberes fundamentados em suas experiências próprias de lutas e enfrentamentos contemporâneos e na ancestralidade de suas etnias, presente em seus costumes e tradições, e amplamente reivindicada em tempos recentes.

Assim, é importante refletir sobre as dificuldades e problemas que a escrita da história sobre o presente traz ao historiador; e, partindo do pressuposto que o *métier* do historiador pode e deve ser aplicado no estudo de uma temporalidade contemporânea àquele que a estuda, tais estudos constituem uma necessidade. Nesse sentido, o fato do historiador ser contemporâneo de seu objeto não deve ser percebido como um inconveniente à escrita e à interpretação do processo histórico, capaz de levantar dúvidas referentes à validade do conhecimento produzido. Pelo contrário: em virtude disso, o historiador divide, com os protagonistas da história por ele narrada e demais sujeitos históricos de forma geral, as mesmas categorias e referenciais, constituindo uma proximidade diacrônica que pode se tornar um fator de contribuição com a precisão na escrita sobre o passado. Além disso, o estudo da “presença do passado no presente”, levada a cabo por historiadores do tempo presente e por adeptos da história oral, contribui sobremaneira para a introdução e amadurecimento de novas abordagens, novas temáticas e problemas no campo da disciplina histórica, pondo em evidência os processos de construção de sua identidade pelos próprios atores sociais (FERREIRA *apud* MEIHY, 1996, p. 16), ao passo que também repensa a relação dialética entre o passado e o presente, alertando ainda para as possibilidades de uso político do passado e para as consequências éticas decorrentes desse uso.

A despeito dos argumentos defendidos por aqueles que acreditam na obrigatoriedade necessidade de uma distância temporal entre pesquisador e objeto, em virtude de possíveis passionalidades referentes ao objeto pesquisado (algo que pode vir a acontecer mesmo com medievalistas, egíptólogos, entre outras especialidades, cujos objetos encontram-se deveras

distanciados, em termos cronológicos, de seu pesquisador), a interpretação histórica do tempo presente é plenamente viável; assim como a necessidade objetiva de uma produção histórica nesses termos. E mesmo que o estudo do político, em uma perspectiva renovada e diferente da escrita metódica tradicional, tenha tido um papel fundamental de aglutinação no processo de valorização da história do tempo presente e da história imediata (CHAVEAU & TÉTART, 1999, p. 14-15), buscou-se nesse trabalho a articulação entre as esferas do político e do sociocultural, pondo em primeiro plano os embates sociais e as disputas simbólicas ocorridas entre os diferentes grupos étnicos e segmentos de classe no cenário boliviano contemporâneo.

O tema do presente trabalho é, portanto, a reelaboração identitária dos *cocaleros* bolivianos, em sua condição de movimento social. Parte-se, aqui, do pressuposto que os processos de conformação de identidades coletivas não ocorrem de maneira simplificada e abrupta, tampouco que tais identidades podem ser explicadas como sendo características imanentes, primárias e fundamentais, desses grupos sociais – o que remeteria a uma concepção primordialista referente à sua própria origem. Também se configura como ponto de partida, para a reflexão proposta, o questionamento sobre a viabilidade das abordagens culturalistas na compreensão dos processos reais – já que tais abordagens, pautadas por uma concepção de cultura que trata as identidades como meras construções discursivas ou sistemas simbólicos, que permitiriam aos sujeitos se situarem em seus espaços próprios e se interrelacionarem nas situações cotidianas de consenso e de conflito, tendem a minimizar a importância das condições materiais de existência na conformação da cultura e da consciência dos sujeitos individuais e coletivos.

As perspectivas acima mencionadas são questionadas a partir de uma visão dialética, que busca compreender os fenômenos sociais e culturais desde a sua base material: no caso, o processo de reelaboração identitária dos *cocaleros* bolivianos e dos indígenas da região dos Andes deve ser percebido em sua integração com o devir histórico e com a maneira que determinados indivíduos e coletividades vivenciam os diferentes momentos de sua própria história, suas relações sociais, suas experiências e representações delas decorrentes.

Esse processo de reelaboração identitária, detentor de historicidade e materialidade, corresponde à emergência política dos movimentos sociais bolivianos, em especial do movimento *cocalero*: ambos são frutos de um processo que permitiu o ressurgimento de um renovado e ativo sujeito no seio daquela sociedade, detentor de um perfil diferenciado dos outros que, tradicionalmente, estiveram na vanguarda das transformações sociais na Bolívia de forma geral. Hoje, aquele segmento social que parece acumular maior quantidade de capital político é justamente o formado por indígenas originários do altiplano andino,

camponeses, plantadores da folha de coca. O quadro de conflitos sociais, orquestrado nas últimas três décadas do século XX, que culminou em grandes mobilizações populares nos últimos dez anos, entre as quais a Guerra da Água (entre os meses de fevereiro a abril de 2000) e a Guerra do Gás (entre setembro e outubro de 2003), propiciou a emergência desse novo protagonismo político na sociedade boliviana.

Os conflitos acima referidos emergiram a partir das consequências sociais e econômicas da implantação do modelo neoliberal no país, a partir de 1985, com a reestruturação econômica e fiscal do Estado após o regime militar, e com a imposição de uma lógica privatista e de mercado sobre as políticas governamentais. É a partir da crise econômica que se abateu sobre a população boliviana, acarretando o aumento das taxas de desemprego e o incremento do êxodo rural em direção aos grandes centros urbanos, que diversos setores sociais, entre camponeses, trabalhadores rurais e desempregados, buscaram na atividade do plantio e comercialização da folha de coca uma fonte de renda (URQUIDI, In COGGIOLA, 2003, 203-204). E, de fato, havia um crescimento na procura da folha do arbusto de coca em meados da década de 1970 graças ao crescimento das atividades do narcotráfico (KLEIN, 2006, p. 246-249), já que o incremento vertiginoso na produção da folha de coca se relacionava à maior procura dessa que é a principal matéria-prima da cocaína, visando assim o abastecimento do mercado ilícito dessa droga.

É nesse contexto que as plantações do arbusto de coca sofreram um grande crescimento quantitativo naquele país, especialmente nas regiões do Chapare, no departamento de Cochabamba (em meados da década de 1980 em diante) e dos Yungas, localizada no departamento de La Paz, (fato mais recente, no final da década de 1990 e início do século XXI). Ambas as regiões possuem um clima extremamente propício ao cultivo do arbusto, pois são consideradas zonas de transição entre as terras altas das cordilheiras andinas e as terras baixas da Amazônia boliviana, como pode ser observado nas características da fauna e da flora locais, de um clima tropical úmido de altitude. É no Chapare, pois, que se gesta o movimento *cocalero* boliviano, através da organização de sindicatos e federações de trabalhadores camponeses, processo que culminará na criação de instrumentos políticos, ou partidos, por esses mesmos sujeitos políticos durante a década de 1990.

Em virtude desse quadro, pressionados pelos EUA, diversos países latino-americanos passaram a adotar enérgicas políticas antidrogas, e os governos bolivianos, aliados à política externa oficial norte-americana, passam, através da força coercitiva do aparelho estatal da nação, a criminalizar a folha de coca e os próprios camponeses plantadores da folha, os *cocaleros*, argumentando que o problema do narcotráfico deveria ser combatido na fonte

produtora de sua principal matéria-prima, e que o cultivo de coca deveria ser tratado como um problema de segurança continental. O *Plan Dignidad*, que data de 1998, insere-se entre as iniciativas propostas pelos norte-americanos aos países da América Latina, visando coibir os cultivos da folha de coca na região do Chapare tropical boliviano e nos Yungas de La Paz. Tal plano foi concebido como forma de combate ao narcotráfico, incentivando os cultivos alternativos àquele do arbusto de coca, garantindo, para que esse objetivo fosse alcançado, financiamentos externos para os programas governamentais que tratassem do tema. Nesse sentido, aproxima-se daquele que foi seu principal modelo na região sul-americana, o Plano Colômbia (RIPPEL, 2006, p. 87).

No decorrer desses confrontos sociais, é possível observar as transformações nas pautas reivindicatórias dos *cocaleros*, que passam de demandas em defesa do plantio da folha de coca, enquanto uma questão de sobrevivência econômica e garantia do sustento das famílias pobres campesinas, a uma luta pela defesa do reconhecimento multicultural – através da afirmação de sua identidade étnica indígena e da busca por direitos sociais, econômicos e culturais – e, posteriormente, pelo próprio controle dos aparelhos de Estado através da via eleitoral. Passaram, assim, a defender um projeto político valorizador da identidade cultural dos povos originários¹, de sua cosmovisão, das características e representações tradicionais da folha de coca – detentora de usos medicinais, ceremoniais, religiosos alimentares, entre outros, oriundos da herança cultural dos povos andinos quéchua e aimará. Esse projeto ainda incorpora a defesa da soberania nacional, adotando um perfil antineoliberal e antiimperialista, cristalizando-se através da fundação, em 1998, do MAS-IPSP, o *Movimiento al Socialismo - Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos*. Essa transformação dialética, onde o ser e a consciência sociais influenciam-se mutuamente e transformam a própria práxis dos *cocaleros*, constitui, pois, um rico processo educativo – consequentemente, político e cultural, em essência.

Percebe-se, então, que as práticas e representações do referido movimento assumem feições de defesa de uma identidade originária, baseada nas experiências passadas e na memória ancestral, ou ancestralidade, dos povos indígenas bolivianos, que nelas se baseiam

¹ Este termo é utilizado pelos povos indígenas da região andina e suas proximidades, na busca de uma melhor definição de sua condição enquanto grupos étnica e culturalmente heterogêneos, inseridos em sociedades cuja perspectiva dominante é a da cultura europeia ocidental. Ele também ressalta sua condição de povos nativos do continente americano, entre os quais é importante citar as etnias quéchua e aimará, devido ao peso demográfico que ambas possuem no atual território boliviano. É importante lembrar que o termo “índio” foi cunhado pelo colonizador, a partir do histórico equívoco de Cristóvão Colombo e sua tripulação, que acreditavam ter chegado às Índias quando, na verdade, haviam alcançado a ilha batizada como San Salvador, nas Bahamas; e apesar de vários grupos étnicos se assumirem como indígenas, outros preferem designações como “nativos”, “aborígenes” e “originários” (SADER & JINKINGS *et al.*, 2006, p. 520).

ao propor nova forma de sociedade. Sua composição social é heterogênea, mas se centra nas camadas populares mais baixas, entre camponeses, indígenas e trabalhadores, sendo o peso étnico originário extremamente forte. Seu projeto social e as representações sobre si e sobre sua base social indígena e *cocalera*, portanto, pretendem responder aos anseios dessa parcela explorada da população.

O desenvolvimento da pesquisa e a reflexão sobre o tema em questão se basearam em reflexões a partir da categoria thompsoniana de experiência (THOMPSON, 1987, p. 9-12), ao considerar o fato de que são as vivências e experiências cotidianas desses grupos sociais – as relações que estabelecem entre si e com a própria realidade social e material circundante, sejam relações em âmbito individual ou coletivo – que permitem o desenvolvimento de sua identidade, de sua consciência sobre si e sobre o mundo. Ou seja, os sujeitos do processo histórico se fazem a partir de suas próprias experiências, no tempo e no espaço, que devem ser percebidas em sua dimensão pedagógica, como um processo educativo de socialização das culturas (SILVEIRA *et al*, 2007, p. 246) indígenas. Nesses termos, é possível perceber que a reelaboração das representações e das práticas dos *cocaleros*, do MAS-IPSP e de outras organizações indigenistas, devem-se muito às experiências de conflito e enfrentamento com o governo central da Bolívia e os aparelhos de repressão oficiais.

Nas reflexões do historiador britânico Edward Palmer Thompson, a categoria experiência aparece como o diálogo entre o ser social e a consciência social e é considerada como indispensável aos historiadores, pois ela compreende a resposta individual e/ou coletiva aos acontecimentos nos quais esses indivíduos e grupos sociais se inserem. É através dessa categoria que os historiadores podem perceber o ser humano e suas coletividades como pessoas que experimentam situações diversas, a partir de suas relações produtivas, abrangendo suas necessidades, seus interesses e antagonismos para, logo em seguida, “tratar” essa experiência em sua consciência e cultura das mais complexas maneiras (THOMPSON, 1981, p. 182); e ainda que, de acordo com esse “trato” subjetivo, agem e reagem, realizando sua condição de atores sociais. As ideias e métodos propostos por Thompson, portanto, servem de inspiração, na medida em que se pretende conciliar suas reflexões sobre a formação de uma consciência de classe ou de pertença a um grupo social (pois, no caso dos *cocaleros*, a identidade étnica é a que detém maior evidência, devido aos esforços dos próprios sujeitos de ação coletiva estudados) com a ideia do “fazer-se”, de acordo com as próprias vivências do grupo em questão, inserido em uma realidade social, econômica e cultural próprias. Tais reflexões remetem, pois, à perspectiva de uma história escrita e vista pelo ângulo “de baixo”, para além da visão de passado imposta pelos poderes hegemônicos, dentro da tradição

historiográfica de E. P. Thompson e de outro representante da chamada Escola Social Inglesa, o historiador Eric J. Hobsbawm (2001, p. 216-231).

Outro eixo central do trabalho é o foco sobre a categoria ancestralidade, que constitui um termo-chave para a compreensão do processo de reelaboração identitária do movimento *cocalero* e do movimento indígena nos Andes. Levando em conta a tênue linha que separa um resquício mnemônico de uma representação social identitária em si, vemos que a memória representa um vestígio do passado, uma visão de práticas e acontecimentos que emergem a partir de um rearranjo intrassubjetivo, mas que é embasada em acontecimentos do passado. Mas, enquanto a memória representa uma contribuição subjetiva à compreensão do passado e, portanto, uma forma elementar de elaboração histórica, a noção de ancestralidade remete à ideia de uma memória coletiva, articulada a uma forte conotação original e tradicional que a etnicidade, característica evidente em tais grupos, carrega consigo. Não se trata aqui de defender uma concepção primordialista ou neodarwinista (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 87-95) sobre a etnicidade e as caracterizações dos grupos étnicos, mas de perceber, dentro da perspectiva thompsoniana, como esses significados e ressignificações das tradições e do sentimento de pertença étnica e ancestral, ao serem vivenciados e retratados em um cotidiano de conflitos políticos e nas demandas dos movimentos sociais, contribuem para a reelaboração da identidade coletiva dos indígenas e *cocaleros* bolivianos. Em relação ao conceito de memória, os escritos de Maurice Halbwachs aparecem como uma interessante fonte de informações: o autor, em suas reflexões, afirma que a memória dos indivíduos relaciona-se intrinsecamente às percepções produzidas a partir das representações coletivas, assim como das próprias relações estabelecidas entre as pessoas e o ambiente circundante, devido ao fato que todas as lembranças são constituídas no interior de um grupo e que a memória individual nunca estará inteiramente isolada – ela não é “mais do que uma forma de tomarmos consciência da representação coletiva relacionada às coisas” (HALBWACHS, 2006, p. 61). A memória, portanto, apoia-se sobre o passado vivido, o qual permite a constituição de uma narrativa sobre o passado dos sujeitos de forma viva.

A categoria etnicidade é fundamental na elucidação de outra categoria utilizada no presente trabalho, a ancestralidade, além de contribuir para a compreensão das especificidades próprias dos grupos étnicos indígenas aimarás e quéchua – detentores de grande relevância na composição dos movimentos sociais originários bolivianos, pois o elemento etnicidade reverbera profundamente na constituição das representações identitárias e estratégias de mobilização de tais movimentos sociais. Para Fredrik Barth, a categoria etnicidade é empregada de forma a permitir uma concepção dinâmica de identidade étnica, pois para ele, o

mais importante seria compreender como ocorre o processo de organização social baseado na distinção entre diferentes, e como essa distinção, e os limites estabelecidos através dela, conformam-se através da interação entre os grupos sociais e constituem as bases da formação de uma identidade étnica (BARTH, In POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 196). Além da perspectiva da interação social de Fredrik Barth, serão abordadas também discussões sobre o colonialismo interno, termo que remete a diversas discussões sobre a etnicidade, a partir de uma perspectiva marxista, e que é empregado pelo MAS-IPSP e pelo movimento indígena originário de maneira geral em seus documentos e intervenções.

É através do diálogo entre cultura, etnicidade e ancestralidade que se apresenta, nesse trabalho, uma contribuição prática à elaboração coletiva referente ao conceito de cultura histórica, entendendo-a como representações de práticas culturais vivenciadas e experienciadas pelos sujeitos históricos, inserindo-se em um necessário contexto de materialidade e de conflito. As representações, aqui, são entendidas como formas de apreensão do real, como maneiras pelas quais os seres humanos conferem cognoscibilidade à realidade em que eles se inserem; não implicando, essa afirmação, na negação da concretude dos fatos circundantes, pois tal categoria (a representação) apenas visa explicar de que forma ocorre o processo de compreensão desses fatos por parte dos sujeitos da história. Mais do que a dimensão da produção intelectual e disciplinar da história – o que configura uma cultura historiográfica –, a noção de cultura histórica deve dar conta, primordialmente, das formulações sobre o passado oriundas dos diferentes grupos e classes sociais, mesmo nos níveis mais difusos de elaboração histórica, tais como a memória individual e comunitária – tendo como base a concepção de cultura como experiência humana ordinária, proposta por Raymond Williams (*apud* CEVASCO, 2001, p. 48 e 49).

O conceito de representação empregado por Roger Chartier é outro aporte teórico a auxiliar nas reflexões sobre identidades coletivas. O historiador francês busca trabalhar em uma perspectiva de cultura ampla, de maneira a não dicotomizar a dita categoria em cultura popular, de um lado, e cultura erudita, do outro; um ato que o historiador enxerga como problemático. E, ao ignorar tal separação, Chartier, de certa maneira, corrobora com uma perspectiva de cultura próxima à de Raymond Williams: como uma experiência ordinária, como algo comum aos seres humanos, ao passo que busca evitar cair em uma noção vaga e interclassista de cultura. O autor francês também aborda a ideia de que a história cultural, no sentido da construção de identidades (formas de representação, individuais ou coletivas), configura-se em uma história das relações simbólicas de força. É, pois, a partir da conjunção das rationalidades e representações diversas dos atores sociais e de suas respectivas

interdependências sociais que é apresentada a proposta de história cultural de Chartier. Cultura, portanto, seria para ele uma prática; e a forma de apreensão, ou apropriação, dessas práticas efetivar-se-ia através do conceito de representação, o qual permite significar três conjuntos de relações com o mundo social: as configurações intelectuais, as práticas que visam o reconhecimento de uma identidade social e as formas institucionalizadas de representação. No fim das contas, Chartier acredita que o passado estabelecido pela história como seu objeto é uma realidade exterior ao discurso (diferente do que pretende uma ampla plêiade de pensamentos pós-modernos), e que a história deve ser comandada por um princípio e intenção de verdade (CHARTIER, 2002, p. 15).

Ainda que seja evidente o distanciamento entre Thompson e Chartier no tocante às suas origens e percursos teóricos, ambos possuem certas convergências teóricas, já que os dois historiadores não abrem mão de uma visão de prática cultural relacionada a uma delimitação de classes. A categoria experiência em Thompson adquire contornos mais tangíveis, permeada pela materialidade da existência humana, longe de determinações simplistas unicamente pela posição de um indivíduo ou grupo social na estrutura produtiva; nesse sentido, é possível estabelecer um paralelo entre a categoria experiência em Thompson (que pode ganhar contornos de tradições, ideias, instituições e valores) e a noção de prática cultural presente em Chartier, já que cultura, para o historiador francês, possui uma conotação de prática, de produção humana.

A partir dessas reflexões teóricas e metodológicas foi organizada apresente dissertação, cujo primeiro capítulo consiste neste texto, que serve de introdução ao tema e visa apresentar ao leitor algumas das discussões centrais presentes nos capítulos seguintes, assim como algumas das fontes utilizadas durante a elaboração da dissertação e os referenciais teóricos, ora implícitos, ora explícitos, que balizaram as reflexões e a escrita desse trabalho.

O segundo capítulo aborda o processo de formação do movimento *cocalero* na Bolívia a partir de uma contextualização histórica do país, de seus espaços e regiões relevantes na compreensão dessa emergência política de um novo sujeito político e de sua identidade originária – a partir do enfrentamento entre os sindicatos campesinos do Trópico de Cochabamba e o Estado boliviano decorrente da criminalização dos *cocales* e da erradicação forçada de tais arbustos de coca. Tal capítulo foi escrito de forma a possibilitar ao leitor a compreensão da diversidade cultural existente naquele país, bem como do percurso político dos *cocaleros* a partir de uma situação de conflito, passando de uma postura de defesa de sua fonte de subsistência, através de lutas sindicais corporativas e da resistência à erradicação dos

cultivos de coca; a um posicionamento claro em favor da proteção das riquezas naturais do país, do patrimônio cultural originário e da sagrada folha de coca, da soberania nacional e do reconhecimento do multiculturalismo e dos direitos dos povos quéchua, aimarás, guaranis, etc.

O terceiro capítulo enfoca o projeto político do movimento *cocalero*, em especial o projeto idealizado pelo MAS-IPSP, constituído a partir de uma série de enfrentamentos a partir do ano 2000, quando tem início um ciclo de protestos que culminará na eleição de Evo Morales Ayma em 2005, para o cargo de presidente constitucional da Bolívia – enfatizando os registros referentes à Guerra do Gás, à Guerra da Água e às celebrações motivadas pela vitória eleitoral do MAS-IPSP e pela escolha do primeiro presidente de origem indígena na história do continente latino-americano. Seu primeiro ponto, intitulado “Relações entre conhecimento histórico e novas tecnologias a serviço dos movimentos sociais contra-hegemônicos”, foi escrito no intuito de qualificar o tipo de fonte específica utilizada em mais da metade desse capítulo, o documentário, percebido como potencial difusor de ideias e visões contra-hegemônicas.

O quarto capítulo trata da cultura história pensada pelos indígenas originários do país, dos usos da memória e da ancestralidade a fim de justificar suas demandas, como uma estratégia política de luta simbólica no contexto da globalização hegemônica. Aqui, pretende-se esclarecer em que consistem alguns dos elementos centrais das práticas e do discurso dos movimentos sociais originários, visando à valorização da identidade cultural dos povos andinos e de sua cosmovisão própria através dos usos e representações tradicionais da folha de coca, da evocação de figuras históricas importantes como Tupac Katari, dos costumes presentes nas práticas cotidianas e formas de organização social e política; assim como mostrar de forma mais clara as divergências entre duas cosmovisões distintas: a originária e a ocidental.

No caso da dissertação que o leitor possui, agora, em suas mãos, a proximidade temporal com o objeto pesquisado não constituiu uma dificuldade maior; diferentemente do problema da distância espacial entre o historiador e seu objeto de interesse e estudo. Logicamente, quaisquer pesquisadores brasileiros, interessados em pesquisar os temas contemporâneos que compõem o instigante retrato do continente latino-americano na atualidade, enfrentarão uma série de contratemplos e empecilhos decorrentes dessa distância: desde problemas logísticos às dificuldades de acesso às fontes. Esse conjunto de dificuldades, além de outras de natureza pessoal e profissional, fez-se um impedimento a uma estada prolongada na Bolívia, que se limitou a apenas sete dias em meio à população da cidade de Cochabamba, por ocasião da realização da *Asamblea General Ordinaria de CLACSO* (ou *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*) em outubro de 2009 – período que coincidiu

com o início da campanha política para as eleições gerais bolivianas, em dezembro de 2009. Ainda que curta, a estada possibilitou contato com moradores de Cochabamba e com integrantes de movimentos sociais, o que possibilitou uma compreensão mais acurada sobre suas vivências e cultura, permitindo uma escrita mais qualificada sobre a história do processo social em curso. As dificuldades aqui citadas também motivaram a opção consciente pelo uso de uma série de fontes audiovisuais (em detrimento das possibilidades fecundas propiciadas pela metodologia da história oral), especialmente documentários cujos diretores se mostram adeptos de um cinema militante: seja por sua proximidade ideológica com os movimentos sociais ou pelo simples fato de que são os próprios movimentos e suas organizações que produziram tais películas – geralmente em curta metragem.

Nessa categoria de fontes, enquadram-se os filmes *Cocalero* (2006), *Democracia a Palos (11 de enero 2007)* (2007), *La Guerra del Agua* (2002), *Fusil Metralla El Pueblo no se Calla* (2004), *Bolívia: a Guerra do Gás* (2003) e *¡Jallalla Bolivia! Evo Presidente* (2006). Alguns desses documentários foram priorizados, pelo fato de retratarem eventos ocorridos dentro do recorte cronológico estabelecido, o período entre os anos 1995 e 2006: o *La Guerra del Agua*, dirigido pelo jornalista radicado em Cochabamba Oswaldo Rioja Vásquez, e *Bolívia: a Guerra do Gás* e *¡Jallalla Bolivia! Evo Presidente*, ambos dirigidos pelo documentarista argentino Carlos Pronzato, os quais contêm inúmeras entrevistas com militantes, intelectuais, personalidades e demais participantes e espectadores dos processos de efervescência política no altiplano boliviano; também foi utilizada a entrevista do presidente Evo Morales Ayma ao programa televisivo Roda Viva, da TV Cultura, realizada em abril de 2006, nos primeiros meses de seu primeiro mandato.

Além das fontes audiovisuais, foi utilizada ampla documentação bibliográfica – devidamente apresentada, entre os elementos pós-textuais do presente trabalho – cuja seleção foi empreendida visando equilibrar a presença de autores estrangeiros e bolivianos, ou radicados na Bolívia – portanto, conhecedores de sua realidade, como Silvia Rivera Cusicanqui, Xavier Albó e Pablo Mamani Ramírez. Também foram utilizadas fontes documentais, tais como documentos políticos de centrais sindicais bolivianas e do MAS-IPSP (*Movimiento al Socialismo - Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos*), importante instrumento político que nasce a partir dos movimentos sociais e dos sindicatos de cocaleros da região do Chapare. Entre tais documentos políticos, estão presentes manifestos políticos, programas de governo e estatuto orgânico, além de leis e decretos importantes aprovados ao longo de duas décadas, como a Lei 2029 (a chamada Lei da Água aprovada em 1999, um dos elementos que motivaram as mobilizações que culminaram na Guerra da Água),

a *Ley de Participación Popular* (de 1994), o Decreto Supremo 21060 (que, em 1985, possibilitou a reforma do sistema financeiro boliviano, a desregulamentação das relações trabalhistas, entre outras medidas de caráter neoliberal) e a Lei 1008 (referente à erradicação dos cultivos de arbustos de coca considerados excedentários).

Por fim, o recorte cronológico da pesquisa foi delimitado pelas necessidades práticas e objetivas de uma dissertação de mestrado, observando-se ainda as fontes disponíveis a serem exploradas. Ele abrangerá um período de aproximadamente 10 anos, da fundação da ASP (*Asamblea por la Soberanía de los Pueblos*)² em 1995 até a chegada do MAS-IPSP ao poder e sua posse no início de 2006. Esse período abrange tanto o processo de construção e consolidação do MAS-IPSP a partir das discussões nas bases do movimento, passando por sua fundação e legalização em 1998, assim como pelos momentos de grandes mobilizações nacionais em defesa da folha de coca, dos recursos naturais bolivianos e dos hidrocarbonetos, até a chegada ao poder. Logicamente, para além do recorte estipulado, será imprescindível a abordagem do contexto histórico boliviano, a partir da abertura política, após anos de ditadura militar, em meados da década de 1980, posto que as condições que permitiram e levaram à formação do movimento *cocalero* percorrem essa década, bem como a próxima, os anos de 1990. As fontes utilizadas, entre documentos impressos e audiovisuais, em sua maioria, foram produzidas já no século XXI, mas expressam a construção de representações identitárias que se estabeleceram com o tempo. É através delas que serão levantados alguns dos questionamentos sobre o protagonismo político do movimento *cocalero* organizado, em seus sindicatos e federações de trabalhadores camponeses.

² A ASP foi um embrião do futuro MAS-IPSP. Essa Assembleia foi fruto da busca, da parte do movimento *cocalero*, por um instrumento político que potencializasse suas lutas para além da esfera sindicalista, buscando, assim, disputar a hegemonia política contra o governo e a direita neoliberal também na esfera eleitoral.

2. O FAZER-SE DO MOVIMENTO *COCALERO* NA BOLÍVIA: UMA IDENTIDADE FORJADA EM MEIO A CONFLITOS

CAPÍTULO 2

O fazer-se do movimento *cocalero* na Bolívia: uma identidade forjada em meio a conflitos

2.1. Neoliberalismo e globalização hegemônica na Bolívia

Em uma sociedade marcada por momentos de tensão e de conflito, desde os primeiros contatos entre espanhóis e povos originários do altiplano andino no século XV até os dias atuais, a introdução do fenômeno moderno chamado neoliberalismo se mostrou como um divisor de águas. À custa de um amargo remédio, lideranças políticas tradicionais da Bolívia procuraram sanear uma sociedade à beira da falência fiscal e administrativa do Estado, adotando ortodoxas receitas de economia política que produziram profundas cicatrizes sociais.

O fenômeno do neoliberalismo não era nenhuma novidade durante a década de oitenta do século XX, quando foi adotado de forma sistemática em terras bolivianas. De fato, o neoliberalismo possui suas origens nos países que ainda hoje constituem o eixo central do sistema capitalista mundial, logo após a Segunda Guerra Mundial, como os Estados Unidos da América e alguns países da Europa ocidental. Esses países vivenciavam os efeitos de iniciativas estatais intervencionistas em suas economias: no caso dos Estados Unidos, a Crise de 1929 e a bancarrota do sistema financeiro de *Wall Street* não eram uma lembrança distante no tempo, e os norte-americanos ainda viviam a experiência da política de intervenção governamental na economia conhecida como *New Deal*; já na Europa arrasada pela guerra, as ideias do economista britânico John Maynard Keynes contribuíam para o fortalecimento de uma tendência social-democrata que defendia a atuação presente do Estado na organização da economia, a fim de preservar tanto a iniciativa privada capitalista como a promoção de necessidades sociais básicas, como educação, saúde e infraestrutura. A aplicação dessa perspectiva culminou com o fortalecimento da tese do Estado de bem-estar social, ou Estado-providência (*Welfare State*).

Em 1944, o austríaco Friedrich Hayek escreveu *O caminho para a servidão*, obra basilar na história do pensamento neoliberal. Nela, Hayek critica o fato de que o Ocidente estaria construindo a base de seu futuro baseando-se em ideais diametralmente opostos àqueles historicamente defendidos e identificados com os princípios de liberdade e

democracia, aos moldes do liberalismo clássico. Certamente, o fato de seu país de origem ter sido ocupado pela Alemanha nazista e a magnitude da destruição que arrasou o continente europeu são elementos suficientes para justificar a preocupação de Hayek e de outros intelectuais contemporâneos seus com quaisquer possibilidades ou indícios de totalitarismo. Para eles, a liberdade econômica, o *laissez faire*, seria o pré-requisito para qualquer outro tipo de liberdade, e o planejamento e a intervenção estatal nas relações sociais apenas levariam ao cerceamento do poder de escolha e de ação dos indivíduos: nesse sentido, o totalitarismo se confundiria com o socialismo – como um novo termo para designar as teorias socialistas – e o intuito de Hayek seria justamente alertar as sociedades ocidentais de que o fascismo e o próprio nazismo (o nacional-socialismo alemão) seriam os resultados inescapáveis de uma política intervencionista, de fortalecimento do controle e do poder estatal, como caminho de superação dos problemas econômicos e sociais das nações (HAYEK, 2005, p. 29-31).

Enquanto Hayek despontava como um forte defensor da retomada das teorias econômicas clássicas no continente europeu, nos EUA, o economista Milton Friedman aparecia como um crítico da economia institucional, opondo a possibilidade de uma economia de livre mercado a uma realidade de coerção e opressão dos indivíduos – que seria diretamente proporcional ao nível de interferência do Estado na sociedade. Para Friedman, as minorias sociais seriam mais respeitadas em sua individualidade em um regime de livre mercado, pois seria apenas nesse sistema de mínima intervenção que as pessoas encontrariam o máximo de oportunidades para sua prosperidade material e para a potencialização de sua criatividade, com o mínimo de distorções causadas pelo controle ostensivo e centralizador das instituições estatais (FRIEDMAN, 1984, p. 17).

Ambos participaram da Sociedade de *Mont Pèlerin*³, um grupo de intelectuais que convergiam ideologicamente na defesa do liberalismo e do livre mercado, e que travaram combate contra as tendências keynesiana ou puramente de intervenção estatal na economia, dominantes na economia de diversas nações ocidentais. Em sua defesa dos ideais liberais modernos – tais como liberdade, participação política e livre comércio, entre outros (cuja sistematização remonta aos iluministas contratualistas e às revoluções políticas do século XVIII), tais pensadores desafiaram o consenso oficial da época, mas suas ideias só obtiveram êxito e começaram a conquistar terreno a partir da década de 1970, década em que todo o

³ A Sociedade de Mont Pèlerin foi assim nomeada porque sua primeira reunião ocorreu em abril de 1947 em uma estação homônima nos Alpes suíços. Convocada por Friedrich Hayek, esse encontro reuniu diversos defensores das ideias liberais clássicas, como o próprio Hayek, Milton Friedman, Karl Popper, Ludwig Von Mises, Frank Knight, Lionel Robbins, entre outros economistas, filósofos, intelectuais e homens de negócios. Tal grupo encontra-se em atividade ainda hoje: <<http://www.montpelerin.org/>> [acesso em 22/06/2009].

mundo capitalista entrou em uma profunda recessão, a primeira desde o ciclo de crescimento das economias dos países capitalistas, iniciado a partir do fim da Segunda Guerra Mundial.

As causas primeiras dessa *débâcle* das grandes economias dos países ricos, que pôs fim à Era de Ouro do capitalismo no século XX, perpassam questões estruturais do próprio sistema, e em seu conjunto evidenciam um clássico movimento de depressão da produção econômica, em um ritmo de alternância cíclica. Parece que nem os impressionantes avanços técnicos nos variados ramos que compõem a prática econômica capitalista moderna – das ideias de eficiência operacional tayloristas à flexibilização produtiva e abastecimento *just in time* do Toyotismo – conseguiram impedir esse fenômeno de ascensão e queda das forças produtivas, apesar de terem conseguido adiá-la por um período significativo. Mas importantes aspectos conjunturais contribuíram para a disseminação da crise a partir de 1973 – ano de início da chamada Crise do Petróleo, com o embargo da OPEP à comercialização do petróleo produzido pelos países árabes às nações ocidentais que ofereciam suporte a Israel no contexto da Guerra do Yom Kipur (HOBSBAWM, 2004, p. 241). A crise energética e a escassez dos “petrodólares” logo se desdobraram no fim das linhas de crédito fáceis e a baixos juros aos países da periferia do sistema, mergulhando-os em uma situação de endividamento onde a capacidade de rolagem de suas dívidas estava se esgotando rapidamente. A chamada Crise da Dívida Externa acabou por eclodir em 1982, levando ao quase colapso do sistema bancário ocidental quando o México, acompanhado, em seguida, por outras nações latino-americanas, declarou insolvência (*Idem*, p. 412).

Os defensores da ortodoxia econômica neoliberal encontraram então um campo profícuo para a semeadura de suas ideias. Os governos, que adotaram as soluções neoliberais contra o misto de estagnação econômica e inflação de preços que constituíram os fundamentos da crise econômica, passaram a implantar medidas que visavam à estabilidade monetária. Para tanto, eram necessárias mudanças no sistema fiscal, como a redução de impostos sobre os rendimentos mais altos, com vistas a incentivar os grandes investidores e desonerá-los de uma carga tributária excessiva; bem como uma maior austeridade e disciplina orçamentárias. Assim, os neoliberais pretendiam reerguer as economias falidas dos países estagnados, buscando retomar as taxas de crescimento econômico obtidas durante as décadas anteriores.

Tal projeto foi aplicado de diversos modos e em vários países do mundo. Nos grandes centros capitalistas mundiais, como a Inglaterra e os Estados Unidos da América, os governos de Margareth Thatcher (eleita em 1979) e de Ronald Reagan (conduzido ao poder em 1980), respectivamente, foram pioneiros na aplicação prática das novas doutrinas de economia

política. De forma geral, diversos governos, fossem de direita, centro ou da social-democracia, passaram a aplicar o remédio neoliberal em suas administrações, e, com a queda do Muro de Berlim em 1989 e o fim do socialismo real nos países que compunham a antiga União Soviética, o neoliberalismo adquire feições triunfalistas que fortaleceram sua perspectiva ideológica durante toda a década de noventa: a vitória ocidental sobre o bloco soviético não seria apenas uma vitória do modo de vida e do sistema capitalista de forma geral, mas daquele tipo específico de capitalismo, liderado por Reagan e Thatcher a partir dos anos oitenta (ANDERSON, In SADER, 2008, p. 11-12).

A Bolívia foi o segundo país da América Latina que experimentou a solução neoliberal para a crise sistêmica que se abatera sobre a economia mundial – o primeiro fora o Chile, ainda sob a ditadura de Pinochet. E o caos socioeconômico em que aquele país se encontrava em meados da década de oitenta foi gestado durante anos e anos de sucessivos governos militares, durante um período de tempo que se estendeu por dezoito anos, de 1964 a 1982. À semelhança do que ocorreu em outros países latino-americanos, o golpe militar de 4 de novembro de 1964 iniciou um período de relativo desenvolvimento econômico, à medida que a Bolívia aproximava-se da esfera de influência norte-americana em questões de política internacional e seus respectivos desdobramentos econômicos; tudo isso às custas de forte repressão aos direitos e liberdades civis de uma parcela significativa de sua sociedade organizada.

As doutrinas da segurança nacional aparecem como articuladoras de elementos importantes das elites regionais, setores conservadores e as forças armadas em tempos de bipolaridade mundial⁴. Tais concepções se tornavam uma alternativa viável para o combate a quaisquer concepções radicais de transformação social, sejam elas alinhadas ao pensamento da esquerda marxista ou mesmo a teses nacional-desenvolvimentistas, os quais, indubitavelmente, atrapalhariam os interesses de determinados grupos econômicos, interessados nos lucros provenientes da inserção de seus países em uma nova era de modernização, característica do mundo do capitalismo avançado (ALMEIDA, 2007, p. 175-186). A manutenção da segurança nacional, aliada ao combate à subversão, traduz-se, pois, em uma concepção que abrange a totalidade dos aspectos da vida nacional, e não apenas na

⁴ A Guerra Fria, conflito heterodoxo entre as duas superpotências mundiais que irrompeu após a II Guerra Mundial, dividiu o mundo em dois grandes blocos de influência, sob a liderança dos EUA e da URSS, que passaram a disputar a hegemonia no globo (HOBSBAWM, 2004, p. 225). Tal conflito se estendeu até 1991, ano em que o COMECON (sigla para, em português, Conselho para Assistência Econômica Mútua) e o Pacto de Varsóvia foram dissolvidos – o mesmo ocorreu com a própria União Soviética.

defesa das fronteiras territoriais; e os militares seriam vanguarda na aplicação prática dessa doutrina.

Assim, o golpe militar de novembro de 1964 surge como uma maneira de controle social por parte de setores da elite boliviana e de suas forças armadas sobre as forças populares e sua tendência à radicalização das conquistas da Revolução de 1952⁵. Poucos meses antes do dia 4 de novembro, Victor Paz Estenssoro havia sido eleito para seu terceiro mandato como presidente, mas já não contava com o apoio de setores de esquerda e de centro de seu próprio partido, o *Movimiento Nacionalista Revolucionario* (MNR), e enfrentava forte oposição dos sindicatos de mineiros, como a *Federación Sindical de los Trabajadores Mineros Bolivianos* (FSTMB) e sua poderosa central de trabalhadores, a *Central Obrera Boliviana* (COB) – cuja militância era herdeira das milícias operárias e camponesas que acabaram por praticamente destruir física e institucionalmente o exército em abril de 1952 – que voltava a ostentar um evidente fervor revolucionário. O MNR, partido detentor de uma enorme influência política desde sua participação na Revolução Nacional, estava fragmentado em suas bases, e contava, de forma precípua, com o apoio dos militares para manter a estabilidade governamental.

As forças armadas abandonam a posição de coadjuvantes das políticas do MNR para assumir o protagonismo político oficial, apoiados tanto pelos opositores de Paz Estenssoro como pelos EUA, temerosos dos efeitos que a revolução de 1959 em Cuba poderia ter nas demais nações latino-americanas. Então, em novembro, uma junta militar assume o poder, liderada pelo general René Barrientos Ortuño. Se alguns podiam, na época, pensar que a intervenção do exército seria rápida e cirúrgica, ela acabou se mostrando extremamente duradoura, conforme a tendência geral seguida em outros países latino-americanos, ao mesmo tempo em que carregava consigo o germe da diferença: as forças armadas bolivianas careciam de preparo e de uma estrutura ideológica centrada, firme, consequência do processo de reconstrução que a corporação vivenciou a partir de 1953, capitaneado pelo próprio MNR.

⁵ A Revolução Nacionalista de 1952 ocorre logo após a derrota da Bolívia contra o Paraguai na Guerra do Chaco, como também foi consequência de um momento de depressão econômica devido a queda de arrecadação de divisas, graças ao decréscimo no preço do estanho, o que demonstrou as limitações do regime político na época. A fim de impedir a chegada ao poder do MNR (*Movimiento Nacionalista Revolucionário*), logo após sua vitória nas eleições, em 1951, assume o poder uma junta militar de governo, o que revolta a maioria da população, entre camponeses, operários, que se organizam em milícias, para enfrentar o exército e garantir suas demandas. Várias delas foram conquistadas, como o voto universal; a nacionalização da empresa mineradora, com a criação de uma empresa estatal, a COMIBOL; a dissolução do exército; e uma reforma agrária (ANDRADE, 2007, p. 65-97).

Everaldo de Oliveira Andrade (2005) nos ajuda a compreender essas peculiaridades da corporação boliviana:

O exército boliviano de que falamos possuía algumas particularidades históricas. Uma revolução social colocou em questão sua existência como corporação. A formação da oficialidade que estará no poder nos anos posteriores à revolução de 1952 incorpora de uma forma singular e contraditória a experiência histórica deste período. Falamos de um exército que reflete as debilidades econômicas e sociais do país, um exército profissional, mas que possui dificuldades para elaborar uma doutrina militar própria. Este fato tem uma grande importância. As correntes ideológicas e políticas do país e do exterior possuem espaço para se amplificarem entre os militares (ANDRADE, 2005, p. 137).

Os militares bolivianos mostraram-se mais imprevisíveis que suas contrapartes em outros países, como o Brasil, o Chile, entre tantos outros: os governos de exceção que governaram sucessivamente aquele país de 1964 até 1982 não tiveram uma uniformidade ideológica, constituindo-se um período de mudanças radicais de pontos de vista e posicionamentos, que iam do reformismo nacionalista com um viés de esquerda até a extrema direita reacionária. Mas algumas características em comum podem ser percebidas entre os distintos governos militares, dos generais René Barrientos Ortuño (1964-1969), Alfredo Ovando Candia (1969-1970), Juan José Torres González (1970-1971) e do coronel Hugo Banzer Suárez (1971-1978), que ocuparam a presidência da Bolívia de 1964 a 1978 (KLEIN, 2006, p. 222-231) –, e a principal, definidora da especificidade histórica boliviana, é justamente a aceitação por parte das forças armadas das reformas empreendidas e institucionalizadas a partir da Revolução de 1952, em especial o seu comprometimento com a reforma agrária, o que se encontra na raiz do chamado pacto militar-camponês.

O processo de reestruturação das forças armadas bolivianas após os meses seguintes a 1952, em uma conjuntura de intensa mobilização política durante aquela década, onde a COB propunha a dissolução das tropas regulares e sua substituição pelas milícias populares, e na qual os próprios soldados encontravam-se diluídos em meio a operários e camponeses armados e preparados a combater em defesa da Revolução Nacional, tornou-se possível a partir do momento em que os *movimentistas* (como eram conhecidos os partidários do MNR) no poder buscaram convencer o povo que a instituição seria não um instrumento repressivo do Estado, mas um mecanismo de defesa das conquistas da Revolução. Os rumos posteriores dessa reestruturação clarificam o questionamento acerca das condições para a conformação da unidade entre os militares e os camponeses: o exército, além de seus tradicionais papéis de guardião das fronteiras e da soberania nacional, deveria aproximar-se da sociedade civil, através de esforços oficiais visando a melhorias das condições básicas de vida da população –

em especial dos camponeses – através de mutirões e intervenções. Nesse sentido, deveriam ser desenvolvidos programas de distribuição de alimentos e abastecimento de água em zonas rurais, construção de obras sociais como escolas e postos sanitários, execução de programas recreativos e de alfabetização, etc. Esse grau de proximidade construído permitiu aos camponeses, durante as décadas de 1950 e 1960, aproximarem-se das forças armadas e de seus governos, inclusive apoiando abertamente os golpes militares.

Casos de apoios de dirigentes camponeses e de sindicatos rurais importantes, como José Rojas e o sindicato campesino do vale de Ucureña, clarificam esta relação. O sindicato de *Ucureña* foi o primeiro e um dos mais importantes sindicatos agrários da Bolívia; localizava-se na região do Trópico de Cochabamba, conhecida por seus vales férteis, e fora fundado em 1936, funcionando tanto como articulador das atividades comunais quanto como uma escola, para os filhos dos camponeses. E José Rojas, um de seus fundadores e principais líderes (ele chegou inclusive a ser eleito, junto a outros líderes camponeses, deputado em meados da década de cinquenta, e chegou até a se tornar ministro, em 1959 e em 1964), apoiou formalmente o general René Barrientos Ortuño durante o golpe de 1964. Não apenas ele, mas outros líderes camponeses e seus apoios públicos, como Jorge Soliz Román, Salvador Vásquez (SOTO, 1994, p. 7-8) e Sinforeso Rivas (MIRES, 1996, p. 269), tornam-se evidências da aceitação dos militares existente entre as camadas populares do campo, nos anos iniciais da ditadura. Nas palavras do dirigente da *Federación Campesina de Cochabamba*, Jorge Román:

Los campesinos confían en la FF.AA. porque ellas son herederas del camino trazado por Busch y Villarroel y continúan con las conquistas del voto universal y la reforma agraria... Ya estamos cansados de escuchar palabras, los necesitamos a ustedes. Porque sabrán defender nuestras conquistas. Si ustedes no levantan la renuncia, ¿en manos de quién vamos a quedar? Nosotros tenemos un compromiso con las FF.AA. y lo defenderemos inalterablemente... No debemos tener miedo porque el ejército y las mayorías están juntos... Ningún partido se ha preocupado de nosotros. En sus campañas electorales sectoriales no han llegado hasta el campesinado. Sólo han defendido sus intereses de clase. Sólo el ejército ha llegado hasta nosotros construyendo caminos y escuelas, comprendiéndonos (*apud* SOTO, 1994, 10).

Na opinião de seus defensores, tal pacto, selado entre as forças armadas e os sindicatos camponeses e suas lideranças, tratava-se de uma unidade de forças sociais visando à manutenção das conquistas revolucionárias que atingiram a maioria da população boliviana, como o voto universal e a reforma agrária, bem como o fortalecimento dos instrumentos necessários à conquista desses objetivos: defesa da estabilidade e do governo, através da proposição de uma ordem disciplinar capaz de garantir a paz social e política, e através do

rechaço de quaisquer doutrinas extremistas que porventura atentassem contra os princípios básicos de liberdade e de soberania nacional. Nas entrelinhas, o pacto militar-camponês permitiu uma convivência relativamente pacífica entre o regime de exceção e um setor populacional significativo até meados da década de 1970, permitindo o controle da sociedade por parte do governo e garantindo aos três primeiros presidentes do interregno ditatorial uma grande base social que garantia suporte a suas ações. O fato é que os camponeses tornaram-se base de sustentação dos regimes militares, legitimando-os, ainda que por um curto período – até o recrudescimento das relações entre as partes durante a administração do coronel Hugo Banzer Suárez (que esteve no poder entre os anos de 1971 e 1978, seu primeiro mandato), quando ocorre o primeiro grande confrontamento entre militares e camponeses desde 1952, em Cochabamba, em janeiro de 1974, onde diversos indígenas são massacrados enquanto participavam de um protesto contra a política de manutenção dos preços de alimentos por parte do governo (KLEIN, 2006, p. 230).

Depois de um período de governança autoritária, iniciado em 1974, baseado no cancelamento das liberdades democráticas previamente existentes em meio à sociedade civil organizada (extinção do registro de todos os partidos, prisão e exílio de políticos e de lideranças, uso de métodos violentos como tortura e assassinatos, entre outros pontos) e no suporte tecnocrático à administração central, as manifestações populares, oriundas dos mais diversos setores da sociedade – inclusive da classe-média dos departamentos economicamente desenvolvidos – conseguem desestabilizar o governo de Banzer a ponto de inviabilizar sua continuidade. A anistia total e a convocação de eleições diretas em 1978 foram conquistas desse período, iniciando uma etapa de abertura democrática extremamente conturbada, cheia de desacordos e conflitos entre as forças sociais democratizantes e os militares. No intuito de esclarecer a medida das espinhosas problemáticas decorrentes da experiência que foi a transição do Estado de exceção ao Estado de direito, no curto espaço de tempo entre os anos de 1978 a 1982, é importante lembrar que o país vivenciou mais de duas eleições diretas frustradas ante a posse dos escolhidos e dois dos golpes militares mais sangrentos de sua história durante o século XX (QUINTANA, In D'ARAÚJO & CASTRO, 2000, p. 57). Isso graças às tentativas dos militares de permanecerem no poder, a despeito das pressões internas e internacionais. Seu último governo militar foi o do general Guido Vildoso Calderón – que buscou viabilizar a transição democrática devido à conjuntura, à época, de forte crise social e econômica. A este, seguiu-se o governo de Hernán Siles Zuazo, que esteve no poder entre os anos 1982 e 1985 (pela coalizão eleitoral de esquerda denominada UDP – *Unión Democrática y Popular*), quando então fora reeleito presidente o *movimentista* Victor Paz Estenssoro.

No período de 1964 a 1982, a Bolívia foi palco de diversos contrastes e mudanças que pavimentaram o caminho à crise econômica e social sem precedentes em sua história republicana, atingindo-a criticamente durante a década de oitenta. Aliado ao fato que a Bolívia começava a atrair investimentos estrangeiros a suas indústrias, em especial a de extração do estanho, durante o período de exceção militar, o aumento do preço desse minério no mercado internacional acabou colaborando de maneira significativa para o acúmulo de um excedente econômico nacional – o que pode ser percebido pela análise do PIB daquele país: segundo o Informe PNUD, de 2004, o crescimento do Produto Interno Bruto boliviano, de 1971 a 1980, foi de 4,0%. Naquele momento, não apenas a COMIBOL (a *Corporación Minera de Bolivia*) impulsionava o crescimento da atividade econômica nas minas, como também o próprio setor privado, composto de pequenos e médios produtores incentivados pelo governo, cumpria esse papel. No final da década de 70, a indústria nacional em seu conjunto encontrava-se em um processo de crescimento e diversificação singular, centrado na importância que adquiriram empresas estatais como a COMIBOL e a YPFB (*Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos*); a economia boliviana deixava de depender primordialmente da mineração e suas exportações passaram a se diversificar, com a produção de hidrocarbonetos (especialmente o gás natural) no altiplano andino e da agricultura na região de *Santa Cruz*, que assumia um modelo produtivo agroexportador semelhante ao brasileiro. E a conjuntura econômica da época, bem como as políticas públicas desenvolvidas no rastro da Revolução de 1952, passaram a produzir reflexos graduais nas condições de vida do povo, com o incremento nas taxas de escolarização e de nascimentos, bem como o decréscimo da mortalidade infantil.

Mas, apesar de tais incrementos, o desenvolvimento boliviano não estava preparado para a crise econômica que se abateria sobre o mundo, de meados dos anos setenta do século XX em diante. Seu processo de desenvolvimento socioeconômico estava diretamente ligado a uma conjuntura internacional favorável, referente à existência de linhas de crédito e empréstimos em longo prazo e a baixos juros; assim como a uma conjuntura favorável no tocante a investimentos estrangeiros, e à alta dos preços de suas principais *commodities* no mercado internacional, especialmente o estanho. A Crise do Petróleo, em 1973, apesar de ter se mostrado benéfica em curto prazo para aquele país, pelo aumento das exportações de petróleo e hidrocarbonetos, não tardou a se desdobrar em uma ausência de crédito e de investimentos internacionais, e na consequente inépcia no tocante à rolagem de suas dívidas. Os juros praticados aos empréstimos estrangeiros ao Estado boliviano acompanharam os movimentos cambiais que atingiram o dólar, e cresceram exponencialmente. E, já na década

de 1980, o país passava por inúmeras dificuldades econômicas, fruto da política econômica liberal implantada pelos militares durante os anos anteriores. Ainda sobre o endividamento do país através da obtenção de empréstimos internacionais, vemos que, em 1971, sua dívida externa era de aproximadamente U\$ 780 milhões; chegando a U\$ 3,1 bilhões em 1978, ou seja, em apenas sete anos sua dívida mais que triplicou.

A chamada Crise da Dívida Externa na América Latina, ocorrida a partir de 1982 – ano em que o México declarou insolvência – foi apenas o ápice de um longo e tortuoso processo de esgotamento das riquezas dos países latino-americanos em benefício do capital estrangeiro. Quando tal fato ocorreu, os banqueiros internacionais não tardaram em cortar as concessões de linhas de crédito aos países devedores, que dessa forma estavam impossibilitados de postergarem o pagamento de suas dívidas. A Bolívia declarou moratória da sua dívida externa dois anos após o México, em 1984. Com a recessão, o crescimento do PIB nacional, registrado entre 1981 e 1990, foi de ínfimos 0,5% (PNUD, 2004).

Nessa conjuntura, Paz Estenssoro procurou, então, através de um pacto político com as principais forças partidárias do país (partidos tradicionais, como o próprio MNR, o MIR e a ADN⁶), garantir a governabilidade de forma a consolidar a transição ao regime democrático parlamentar e reerguer a economia em frangalhos. É nesse sentido que reformas neoliberais começam a ser discutidas e postas em prática pelo governo, que, seguindo as orientações do economista neoliberal norte-americano Jeffrey Sachs, adota um pacote de medidas econômicas que visavam redefinir o papel do Estado na economia, garantindo liberdade à iniciativa privada e aumentando a flexibilização das condições de trabalho dos bolivianos. Entre tais medidas, consta a reforma tributária, o congelamento dos salários dos servidores públicos, a abertura das fronteiras aduaneiras às mercadorias importadas, a instauração de um sistema de câmbio flexível do peso boliviano em relação ao dólar americano, entre outras, expressas no Decreto Supremo 21060, o instrumento jurídico que garantiu a execução de tais ajustes estruturais.

Mais que uma opção técnica, a defesa do neoliberalismo se despe em seu conteúdo ideológico quando uma análise atenta identifica quais seriam as principais razões para a estagnação econômica das nações afeitas ao capitalismo e ao livre mercado: essas seriam o forte poder de pressão e a forte organização dos sindicatos, bem como a incapacidade de gestão do Estado frente ao mercado, o que acarretaria, indubitavelmente, enormes prejuízos à

⁶ O MNR, a ADN, ou *Acción Democrática Nacionalista*, e o MIR, *Movimiento de Izquierda Revolucionaria*, foram os três principais e mais tradicionais partidos políticos bolivianos durante o período de consolidação do Estado de direito, após o fim da ditadura militar.

capacidade lucrativa e de desenvolvimento da economia de maneira geral. O Estado perderia a oportunidade de elevar a produtividade da economia por estar atado ao assistencialismo de bem-estar social e também por sua própria incapacidade gestora, incorrendo, com frequência, na burocratização, na corrupção e na paralisia da administração estatal. Ainda assim, para os ideólogos da Sociedade de *Mont Pèlerin* e seus seguidores, o principal adversário do livre mercado seriam, de fato, os sindicatos e o seu nocivo poder de mobilização, que acarretariam sérios descompassos financeiros graças à obrigatoriedade de cumprimento dos direitos trabalhistas e a uma grande e parasitária pressão para que o poder público elevasse os seus gastos sociais. Os trabalhadores e suas organizações foram eleitos, então, como inimigos a serem combatidos e desarticulados – assim como deveriam ser desmontadas as suas conquistas e respectivos marcos regulatórios, que tantos prejuízos traziam para os níveis de lucro das economias capitalistas.

Como consta logo acima, o Decreto Supremo 21060, de 29 de agosto de 1985, serviu como base jurídica para a ofensiva reformista que se abatera sobre as políticas públicas bolivianas. Da forma como foi apresentado ao povo boliviano por Estenssoro, e por seu ministro de planejamento, Gonzalo Sánchez de Lozada, tal caminho seria o único vislumbre de salvação possível, um plano de estabilização global e ao mesmo tempo um amargo remédio para uma economia moribunda, que acarretaria sacrifícios de todos os setores da população e demandaria unidade, acima de quaisquer questões; mas que no final, a Bolívia não sucumbiria, não morreria⁷. Tal decreto estabeleceu o regime de câmbio único e flexível do peso boliviano em relação ao dólar americano; liberou os preços de bens e serviços em todo o território nacional (com exceção de algumas poucas rubricas especiais, devido a seu caráter de monopólio ou oligopólio, como tarifas de transporte, hidrocarbonetos, energia elétrica e produtos farmacêuticos); determinou a elaboração de projetos de reformas tributária e monetária; outorgou às empresas e demais entidades do setor público e privado a faculdade de firmar ou rescindir contratos de trabalho, estabelecendo na prática a livre negociação entre trabalhadores e patrões; entre outras medidas. Essa era a solução para o combate a uma hiperinflação que chegou a atingir, no mesmo ano de 1985, o exorbitante patamar de 25.000% ao ano.

De fato, os governos neoliberais, durante fins da década de oitenta e durante os anos noventa, obtiveram sucesso, no sentido da consolidação político-institucional do regime,

⁷ Conforme mensagem do presidente, transmitida em cadeia nacional de rádio e TV, que foi ao ar em 29 de agosto de 1985. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=V4pkGbEyH6I&feature=related>> [acesso em 12/06/2009].

como também na reestruturação da economia boliviana e na desarticulação dos sindicatos tradicionais. Isso à custa da desestabilização e da precarização das relações trabalhistas, do aumento nas taxas de desemprego, redução dos salários e privatização do patrimônio público. O impacto das políticas provenientes do chamado “tratamento de choque” neoliberal conseguiu, de fato, desmontar o mais organizado setor da sociedade civil à época, o operariado mineiro, quebrando seu protagonismo político e desestruturando suas organizações e setores de trabalho. As minas estatais, que durante décadas constituíram a principal fonte de receitas governamentais, passaram por um processo de privatização de sua exploração, ao passo que o próprio preço do estanho sofria uma forte queda no mercado internacional. Em meados da década de oitenta, a taxa percentual de desempregados da COMIBOL, mineradora estatal, chegou a 75%, fazendo com que trabalhadores de diversos setores da economia, entre eles os mineiros então desempregados, fossem compulsoriamente relocados das regiões altas de Potosí e Oruro e obrigados a procurar alternativas de subsistência, como forma de garantir seu sustento (COGGIOLA, 2003, p. 324), tais como diversas formas de trabalho precarizado, no campo e na cidade, e o plantio da folha de coca nos vales andinos. É nesse contexto que as plantações do arbusto de coca sofrem um grande incremento quantitativo naquele país. Especialmente na região do Chapare, no departamento de Cochabamba.

As transformações econômicas e sociais oriundas das políticas monetaristas adotadas em 1985 não devem ser percebidas de maneira isolada, mas em sua inserção em um contexto amplo de transformações em nível global. De sorte que suas influências não apenas transcendem as barreiras impostas pelo Estado-nação, como também integram um processo bem mais complexo do que a sua redução a uma dimensão meramente econômica pode levar a crer. Trata-se, aqui, de um processo multifacetado de intensificação das relações humanas e do conflito, em escalas nunca antes atingidas, e em velocidades jamais antes alcançadas, no qual existe um consenso hegemônico que busca impor-se através de práticas e discursos poderosos: o processo chamado de globalização. Esse termo serve perfeitamente para substantivar a magnitude que atinge, atualmente, as trocas humanas em seu raio de atuação, que, no passado, encerrava-se entre as fronteiras nacionais e locais – essa magnitude aparece de tal forma que as ideias defendidas pela Sociedade de *Mont Pèlerin* se desdobram sem dificuldades em efeitos concretos dentro das fronteiras bolivianas em fins do século XX, desde a cidade berço da nova elite econômica do país, Santa Cruz de La Sierra, até a grande população trabalhadora mestiça de El Alto, grande cidade na periferia de La Paz.

É fato que, mesmo sendo a globalização um processo difuso e plural, é possível perceber algumas características comuns, conforme observamos suas manifestações pelo

mundo. Uma das maneiras através das quais essas manifestações podem ser percebidas são os consensos, elaborados a partir dos interesses de determinados grupos sociais: o Consenso de Washington⁸, por exemplo, que transformou o neoliberalismo em boia de salvação contra a incapacidade do desenvolvimentismo nacionalista e das tradições regionais.

A globalização não é um fenômeno recente⁹, e suas pistas pela história trazem indícios das razões que motivariam nações e governos a uma busca pela hegemonia. A materialidade das motivações socioeconômicas se mistura com necessidades culturais e ideológicas, formando um mosaico de interesses subsumidos em meio às declarações públicas de intencionalidade. Se o discurso globalizante do colonizador no século XVI era o de integrar as comunidades ameríndias à existência civilizada em vida e ao reino dos céus na morte, em pleno século XX era o caminho da democracia, da liberdade e da modernização que conduzia os simpatizantes do livre-mercado em sua defesa de uma cada vez maior da integração entre nações e povos. Assim, o retrato do futuro da economia mundial, visualizado pelos países centrais envolvidos na elaboração do Consenso de Washington sob o pretexto da modernização das economias latino-americanas, traduziu-se em um aumento da dependência dos países periféricos do sistema às economias consolidadas centrais.

Esse consenso neoliberal, mesmo fragilizado nos últimos anos, abrange as características dominantes do processo de globalização, em suas diversas facetas, econômica, social, política e cultural. A hegemonia do neoliberalismo, portanto, transparece no fortalecimento do setor privado, na concentração de riquezas, na diminuição do papel do Estado na economia – que, paradoxalmente, concretiza-se através do fortalecimento do poder de polícia e da ingerência desregulamentadora do Estado frente aos setores organizados da sociedade civil – e no aumento das desigualdades sociais nas sociedades capitalistas; mas tal hegemonia também se apresenta através da dimensão cultural, influenciando as normas costumeiras e os valores nas sociedades periféricas subalternas, de modo que suas ideias e

⁸ Em 1989, no auge da governança dos dois principais bastiões do neoliberalismo, as gestões de Ronald Reagan nos EUA (1981 a 1989) nos EUA e de Margareth Thatcher (1979 a 1990) na Inglaterra, as principais organizações da economia financeira mundial (Banco Mundial, BID (o Banco Interamericano de Desenvolvimento), FMI (Fundo Monetário Internacional), entre outros órgãos e intelectuais) se reúnem na capital Washington para discutir e avaliar as reformas econômicas em curso na América Latina. Desse encontro, saem uma série de conclusões programáticas consensuais que norteariam a atuação desses organismos durante a década de 90 do século XX, como a austeridade fiscal, o controle dos gastos públicos e a limitação do gasto social, a flexibilização das taxas de câmbio, defesa das privatizações, liberalização do comércio exterior e eliminação das restrições ao capital estrangeiro, etc. Tais conclusões compõem o chamado Consenso de Washington, ou Consenso Neoliberal.

⁹ A globalização remete-se à quebra das barreiras geográficas e nacionais no intuito da integração das diversas regiões do mundo. Sendo assim, os primórdios desse processo remetem à mundialização referente à era das grandes navegações e da constituição dos impérios ultramarinos de Portugal e Espanha, entre outras nações e suas colônias.

seus universos simbólicos específicos sofrem um visível processo de ocidentalização, e mesmo de mercantilização. Paulatinamente, as concepções de mundo baseadas na tradição do pensamento iluminista ocidental e seus valores precípuos, como a razão universal, o individualismo, o utilitarismo e o primado do direito, entranham-se nas mais diversas sociedades através de mecanismos variados de imposição cultural, facilitados pelo encurtamento das distâncias oriundo do avanço nas tecnologias de comunicação, como o rádio, a televisão e a internet.

Em nome da modernização das relações sociais e produtivas, a sociedade boliviana acabou imersa na torrente neoliberal, de forma vigorosa e rápida, mas não sem encontrar formas de resistência obstaculizando seus avanços. Afinal, desde o período da conquista do continente americano, no século XVI, que existem movimentos autóctones de oposição à dominação imperialista europeia. Ao longo da história, pois, formaram-se diversos movimentos contrários aos rumos impostos pelos processos de globalização e de integração dependente e subalterna – a Bolívia é um caso exemplar, onde se pode notar a emergência de diversas concepções de mundo alternativas, de caráter contestatório da ordem vigente, e, em alguns casos, com fortes características emancipatórias.

2.2. A etnicidade em um Estado multicultural

Dotada de uma considerável diversidade étnica, o que imprime, em suas relações sociais, características intrinsecamente relacionadas com as trocas culturais decorrentes dos contrastes e das delimitações entre variadas identidades coletivas, a Bolívia é, definitivamente, um país multicultural. Esse é um fato que se tornou legalmente reconhecido em sua Carta Magna apenas em 1994¹⁰, ano em que o texto constitucional de 1967 fora parcialmente modificado. Este reconhecimento não surgiu ao acaso, e remete a um processo de históricos confrontamentos sociais imersos no contexto de uma sociedade colonizada. Mas

¹⁰ As modificações no texto constitucional da Bolívia no ano de 1994, que se manteve intacto desde sua aprovação, durante o governo autoritário do general René Barrientos, representam o reconhecimento por parte do Estado da enorme gama de etnias e elementos culturais que podem ser encontradas dentro das fronteiras do território nacional boliviano. Ainda que este fosse um reconhecimento tardio e tímido: apenas dois artigos (em um total de 235, mais cinco artigos em suas disposições transitórias) do texto transparecem essa perspectiva de pluralidade étnica e cultural. No artigo 1º, que trata sobre a forma de Estado e governo, vemos que a “Bolivia, libre, independiente, soberana, multiétnica y pluricultural, constituida en Republica unitaria, adopta para su gobierno la forma democrática representativa, fundada en la unidad y la solidaridad de todos los bolivianos”; por fim, no artigo 171, que originalmente tratava apenas do reconhecimento a organizações sindicais campesinas, com a reforma durante os anos noventa, o Estado passa a reconhecer também a personalidade jurídica às comunidades indígenas, além dos sindicatos, assim como os direitos econômicos, sociais e culturais dos povos indígenas que habitam o território boliviano, dentro dos marcos legais estabelecidos pela legislação do país. Inexistem quaisquer outras referências no texto aos povos indígenas, à questão étnica e seus desdobramentos.

antes que a questão étnica seja abordada em sua profundidade, é importante uma reflexão sobre o espaço em que tantos povos estabeleceram seus territórios e suas sociedades.

Atualmente, a Bolívia é um país sem litoral. Suas fronteiras contemporâneas remetem a uma área específica do chamado Vice-reino do Peru, uma das divisões administrativas coloniais hispânicas¹¹ no continente americano, que, por sua vez, originaram-se a partir do desmembramento do imenso território que compunha o Império Inca no período anterior ao contato. A área referida compreendia, no período colonial, a jurisdição da Real Audiência de Charcas – que, após o ano de 1776, foi incorporada ao Vice-Reino do Rio da Prata – bem como uma parte da região no entorno das minas de Potosí. É esse espaço que veio a constituir a República da Bolívia após sua independência, no ano de 1825, conquistada através da mobilização dos exércitos de libertadores, liderados por integrantes das elites *criollas* como Simon Bolívar e José Antonio de Sucre; mas o processo de independência também foi fruto direto da organização e da mobilização dos setores populares marginalizados na sociedade colonial hispânica, em luta contra o domínio colonial espanhol durante as duas primeiras décadas do século XIX. Esses são conflitos – é importante lembrar – que sempre estiveram presentes no contexto do contato transoceânico.

Aproximadamente três quintos de seu território nacional é marcado por planícies e terras baixas, de climas tropical e semitropical, a norte e a leste – regiões cujos extremos são cobertos pela floresta quente e úmida da Amazônia (MAPA 1). A nordeste, separadas pelo rio Mamoré, afluente do rio Amazonas, existem duas regiões geográficas distintas, os *Llanos de Mojos* e o *Macizo Chiquitano*: a primeira delas, os referidos *llanos* (ou planícies de Mojos) comprehende áreas de planícies tropicais que usualmente são acometidas por enchentes nas épocas de frio e de chuvas, e está localizada no departamento de Beni; a segunda, ao sul, abrange o Maciço *Chiquitano* (tendo esse nome em referência à Província de Chiquitos, localizada no departamento de Santa Cruz de La Sierra), em um terreno levemente elevado, rico em reservas de hidrocarbonetos, mas detentora de um ecossistema bem próximo ao das planícies úmidas e pantanosas de Beni. Rumo ao sul, ainda no departamento de Santa Cruz, encontra-se a região seca e arenosa conhecida como *Llanos del Chaco* (ou planícies do Chaco), que abrange grande parte do território nacional com sua vegetação arbustiva, clima semiárido e grande amplitude térmica no decorrer das horas do dia. O Chaco ainda ocupa

¹¹ As posses coloniais hispânicas na América, devido a sua amplitude espacial e seus decorrentes problemas administrativos, foram divididas pela metrópole espanhola em quatro Vice-reinos (Nova Espanha, Peru, Nova Granada e Rio da Prata), e, posteriormente, também em Capitanias Gerais, em áreas estratégicas ou de colonização incipiente. Já as Audiências eram instrumentos fiscalizadores dos vice-reis e do governo das administrações coloniais, atuando como juízes e ouvidores.

consideráveis parcelas dos territórios paraguaio, argentino e brasileiro, e é nessa região em que se forma a bacia do rio Pilcomayo.



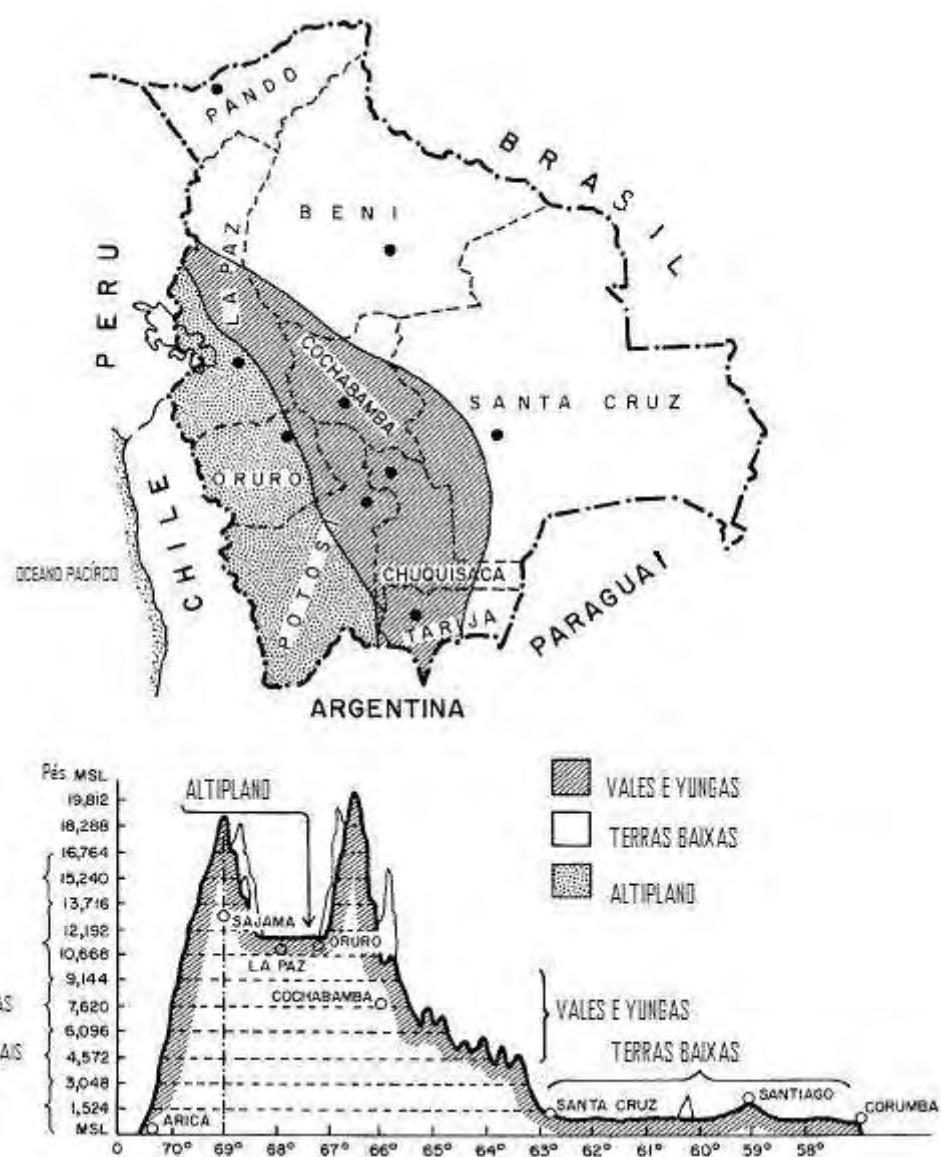
MAPA 1 – Mapa geográfico e político da Bolívia, incluindo as fronteiras departamentais. Disponível em: <http://www.lointainebolivie.com/fran/images/mapa_bolivia_geografico.jpg> [acesso em 13/06/2010].

Conforme ocorre o distanciamento a partir das regiões de terras baixas bolivianas, rumo ao oeste, podem ser notadas significativas elevações de altitude na topografia do território, onde as terras baixas de planície transformam-se em uma série de pequenas serras e montes (a chamada área de *montaña*), até que se chegue aos inúmeros e férteis vales que entrecortam a Cordilheira dos Andes, a vasta cadeia montanhosa na encosta ocidental da América do Sul. Dentro de suas fronteiras nacionais, a Cordilheira dos Andes ocupa dois

quintos do território boliviano na direção sudoeste, abrangendo os departamentos de La Paz, Oruro, Potosí, Cochabamba, Chuquisaca e Tarija. A gigantesca cadeia montanhosa parte-se em duas, logo ao norte do Lago Titicaca (na fronteira entre a Bolívia e o Peru), formando o altiplano andino entre essas duas cadeias de montanhas, distintas em suas características próprias. A oeste, a Cordilheira Ocidental forma uma barreira com uma média de mais de seis mil metros de altura, o que dificulta enormemente o acesso ao Oceano Pacífico (MAPA 2). Formada por montanhas íngremes e repletas de limitações ao estabelecimento humano, suas encostas, a leste, tocando o altiplano, possuem solos empobrecidos e impróprios ao cultivo, detendo ainda grandes reservas de sal. Já do lado leste do altiplano, a chamada Cordilheira Oriental, Cordilheira Real ou Central ocupa uma área bem mais extensa que sua contraparte: de uma altitude de 4,2 mil metros até o nível das *montañas* e, mais abaixo, até o nível do mar, a *Cordillera Real* é repleta de terras férteis, de vales, por onde correm rios, e de planaltos, conjunto que viabilizou a colonização daquelas terras.

Os Andes poderiam compor um território inóspito ou de difícil ambientação para diversos grupamentos humanos, em comparação com as terras baixas orientais descritas acima; mas foram as regiões mais altas e montanhosas, especificamente o altiplano e os ricos e férteis vales e planaltos da *Cordillera Real* que compuseram o grande palco para o estabelecimento de diversas sociedades e culturas indígenas originárias. Entre tantas culturas e civilizações, algumas são pouco conhecidas, e as únicas pistas que podem trazer indícios de sua existência e de suas práticas são fontes arqueológicas – elementos de sua cultura material como ruínas, monumentos, utensílios de cerâmica e de metais diversos, entre outros vestígios encontrados em uma série de sítios espalhados por toda a região. O altiplano andino, pois, embora tenha concentrado os principais estabelecimentos humanos do período pré-incaico na região, não o fez devido a suas características de forma isolada, mas, principalmente, devido a sua proximidade a zonas de vales e de *yungas*¹², regiões em altitudes mais baixas, com maior nível de umidade e de fertilidade em seus solos, colonizadas no intuito de auxiliarem no abastecimento dos centros ceremoniais e urbanos localizados no altiplano.

¹² O termo *yungas* remete aos vales e acidentes geográficos semelhantes, detentores de um clima quente e úmido, localizados em ambos os lados da Cordilheira dos Andes. Ainda que o termo se refira tanto a regiões do lado ocidental da cordilheira (*la yunga costera*, por estar próxima ao mar) como do lado oriental da mesma (*la yunga fluvial*, por sua dependência das águas dos rios), os ecossistemas de ambas guardam diferenças entre si. Na Bolívia, o termo *Yungas* é mais utilizado para denominar a região de vales a noroeste da cidade de La Paz, onde se desenvolveram plantações tradicionais do arbusto de coca ao longo da história boliviana.



MAPA 2 – Corte topográfico simples da Bolívia e da Cordilheira dos Andes (KLEIN, 2006, p. 3) [adaptado].

Das diversas culturas existentes na região dos Andes, no período anterior à conquista espanhola (iniciada a partir do final do século XV), afirmam historiadores e arqueólogos que o centro ceremonial de Chavín de Huantar serviu como ponto de convergência religioso e ritualístico para diversas concentrações populacionais de povos pré-incaicos (FAVRE, 1998, p. 8), atuando como um centro difusor de um conjunto de características simbólicas e culturais que viriam a marcar considerável número de outros povos existentes naquela área, aproximando-os de maneira inédita até então. Foi, portanto, a cultura Chavín (900 a.C. a 100 a.C.) que possibilitou uma incipiente e relativa unidade cultural dos agrupamentos dispersos pela região central dos Andes, à revelia de quaisquer métodos de imposição militar ou

administrativa – principalmente através de seu estilo artístico e arquitetural e de um culto religioso associado à imagem do jaguar ou puma. Tal cultura, centrada nas terras andinas altas, ainda que presente nas baixas altitudes das zonas litorâneas, influenciou os estilos de vida e formas de expressão de diversos povos sedentarizados e seminômades, e seu declínio conjuga-se com a emergência de outras culturas significativas nos territórios dos atuais Bolívia, Peru e norte do Chile a partir dos anos 300 d.C., como a Nazca, Moche, Waru, Chimu, Chanka e Tiahuanaco, entre outras. Dessas, a civilização de Tiahuanaco se destaca, posto que ela constituiu um importante centro político urbano às margens do lago Titicaca, no altiplano andino.

As evidências arqueológicas apontam para a colonização do altiplano boliviano por povos que falavam o aimará, a partir de 700 a.C. E que, por volta do ano 600 da nossa era, o altiplano andino no território da atual Bolívia já estava sobre o domínio da cidade de Tiahuanaco, cuja civilização foi responsável pela construção de uma intrincada rede de estradas pavimentadas, ligando as colônias agrícolas costeiras e os vales tropicais ao altiplano e a sua sede, no Titicaca. Mas as influências de Tiahuanaco não param no fato de que essa civilização submeteu diversos povos andinos, entre os quais Nazca e Paracas; elas se estendem pelas paragens cosmogônicas e pelos aspectos religiosos de diversas culturas pré-incaicas e da própria civilização Inca: o mito de criação na cultura de Tiahuanaco remete ao deus Viracocha, ou Pachacámac, que emergiu do Titicaca em uma época de trevas para trazer a luz e fundar a civilização (STANISH, 2003, p. 272). Indo além dos aspectos culturais imateriais, tal influência e nível de articulação entre os distintos povos da região dos Andes se evidenciam a partir da análise dos vestígios materiais e da consequente reflexão sobre o sofisticado grau de desenvolvimento tecnológico obtido – envolvendo a fabricação de objetos de bronze e do domínio da metalurgia, a organização da agricultura envolvendo grandes contingentes populacionais e importantes obras públicas, a intrincada rede de estradas e de trocas de excedentes, etc.

De maneira geral, é possível perceber um conjunto de características organizacionais em comum nas culturas andinas nos primeiros séculos de nossa era, nos momentos anteriores à conquista europeia. Como vimos, as limitações geográficas impostas pelas condições naturais dos Andes, em comparação com as terras baixas e os *llanos* do oriente, exigiam um nível de coesão e de organização social considerável, a fim de abranger um grandioso contingente populacional. Mesmo com as limitações supracitadas, as terras altas bolivianas ainda constituíam uma região extremamente propícia ao estabelecimento humano, devido à existência de terras aráveis, de pastagens para as espécies cameloides nativas, de

consideráveis depósitos de recursos e riquezas naturais, e da relativa umidade decorrente da proximidade, não só com o lago Titicaca, mas com outras relevantes concentrações de água na região, como o lago Poopó e o rio Desaguadero. Se, inicialmente, a região do grande lago ao norte do altiplano propiciou por si só um ambiente adequado à sedentarização humana e ao desenvolvimento técnico dela decorrente (através da domesticação de espécies de plantas e animais, da construção de obras e prédios públicos, etc.), foi graças à integração vertical entre distintos ecossistemas – entre o altiplano e seus centros populacionais e as colônias e comunidades agrícolas espalhadas pelos vales e *yungas* na *Cordillera Real* – que um variado excedente agrícola pôde ser produzido e acumulado pelos distintos povos andinos. Aliado ao grão de quinoa, à vagem, ao amendoim, à mandioca e à batata, entre outras raízes e grãos nutritivos, somava-se à produção de bens de consumo no altiplano andino a criação de llamas, alpacas e vicuñas, fontes de carne, de lã e de fertilizante; tal produção era complementada e trocada por mercadorias oriundas de diversas regiões, como o milho, alimento dos nobres, folhas de coca, frutas, peixes, entre outras.

A partir dos estoques de excedentes de produtos e alimentos, passíveis de trocas ou mesmo como instrumento de auxílio às comunidades em momentos de míngua, diversificaram-se os papéis sociais, com o surgimento de administradores, elites de sacerdotes e de nobres, de artesãos e soldados, mantidos por esses excedentes. Assim, o elemento basilar das distintas sociedades andinas remete-se àquela unidade local, baseada na comunidade composta por agricultores, denominada *ayllu*. Tal célula social compunha a base fundamental de um sistema socioeconômico que reunia, em um espaço de terra delimitado, um conjunto de indivíduos ligados por relações de parentesco, vivendo de forma comunitária e fazendo usufruto da terra de maneira coletiva: a comunidade participava integralmente dos trabalhos com a terra, do plantio à colheita, formando assim uma identidade comum baseada na territorialidade e nos vínculos familiares (SCHWARTZ & LOCKHART, 2002, p. 60). Os *ayllus* e seus integrantes eram, portanto, diretamente responsáveis pela manutenção da agricultura intensiva e da produção de produtos primários como alimentos e matérias-primas variadas, além de compor uma importante reserva de força de trabalho para a concretização de obras públicas, como templos, estradas e canais de irrigação.

O sentido de reciprocidade inerente a uma vivência em comunidade também se aplica às formas de trabalho existentes, como a *minga* e o *ayni*, formas que remetem ao período auge da cultura Chavín de Huantar. O *ayni* se refere à ajuda mútua entre os grupos familiares que compunham o *ayllu*, assumindo uma forma de intercâmbio de força de trabalho, como um empréstimo: caso um indivíduo ou grupo oferecesse auxílio a outrem na edificação de casas,

cercas, armazéns individuais e nas colheitas, entre outros afazeres, deveriam as pessoas auxiliadas retribuir a ajuda através de trabalhos semelhantes, quando se fizesse necessário. Já a *minga* trata do trabalho coletivo em benefício de todo o *ayllu*, sendo fundamentais para a manutenção de vínculos de solidariedade e para a própria existência da comunidade, através da execução de obras para uso comum, bem como no auxílio a órfãos, viúvas, idosos e inválidos.

Com o descenso da civilização de Tiahuanaco, por volta de 1200 d.C., e a consequente desestruturação de sua estrutura político-organizativa – cuja causa mais provável aponta para a hipótese de desastres naturais, como uma grande e prolongada seca, entre outras teorias – surgem no altiplano boliviano uma série de reinos pequenos, oriundos da desintegração interna de Tiahuanaco, espalhados pelas margens do Titicaca, conformando a unidade conhecida pelos Incas após a conquista do altiplano andino como *Collasuyu*, em referência ao mais poderoso desses reinos, *Colla*¹³. Os Reinos Aimarás estruturavam-se segundo uma concepção dualista de mundo, onde cada nação dividia-se em dois reinos, o *Urcusuyu* e o *Umasuyu* (este, compreendendo as terras baixas e férteis ao norte, com suas colônias e grande produção agrícola; aquele, as terras altas do altiplano, seus centros urbanos fortificados e templos), cada um com seu respectivo líder, sendo que o *Urcu* representaria a solidez, a força e a agressividade, características que denotariam uma percepção do masculino, enquanto que o *Uma* representaria noções de umidade, fertilidade e passividade, vinculadas a uma ideia do feminino (MURRA & WACHTEL, *apud* CAMARGO, 2006, p. 47). Tal divisão, além de sua importância simbólica, cumpria o papel de sistematizar a exploração do potencial produtivo de diferentes regiões geográficas, com todas as suas especificidades ecológicas.

Os aimarás também se organizavam em *ayllus*, e, entre todos os reinos e nações existentes, as mais poderosas seriam os *Collas* e os *Lupacas*, habitantes das margens do lago Titicaca, e os *Canas*, ao norte. Sua cosmologia e religião centravam-se nos elementos da natureza, como o Sol, a lua e as montanhas, que assumiam a forma de espíritos e deuses, tais como *Tata Inti*, o poderoso deus representado pelo astro-rei (que foi até mesmo sincretizado pelo culto a Viracocha, a divindade criadora de Tiahuanaco, em algum momento da história da cultura aimará); *Mama Quilla*, sua esposa e irmã, representada pela lua; além dos

¹³ *Collasuyu* é a denominação quéchua para o território ao sul do Império Inca, e significa “Império de Colla”, o maior das nações aimarás da região. Existiam diversos desses estados, ainda que especialistas não tenham consenso sobre seu número exato – fala-se na existência de sete a doze nações (MORALES, 2004; KLEIN, 2003; STANISH, 1998). Entre tais nações estariam, segundo a antropóloga Thérèse Bouysse-Cassagne (1987, p. 210-211), os *Collas*, *Lupacas*, *Pacajes*, *Canas*, *Canchis*, *Carangas*, *Quillacas*, *Yampara*, entre outras, os quais a autora identificou a partir de listas de *mitayos*, trabalhadores indígenas nas minas de Potosí, datadas de meados do século XVI.

achachilas (na linguagem aimará) ou *huacas* (em quéchua), espíritos e deidades representados por montanhas outros elementos físicos e naturais; e *Pachamama* – essa última, a Mãe Terra, deusa da fertilidade, encontra-se representada na própria natureza, sua fauna e flora. Já sua língua, o aimará, caracterizada por ser polissintética e aglutinante (ou seja, detém um alto número de morfemas compondo uma mesma palavra), com forte tendência sufixadora, é uma das línguas mais faladas da Bolívia na contemporaneidade, compondo, junto ao quéchua e ao espanhol, as três línguas oficiais daquele país.

Os povos aimarás, portanto, são tributários de uma tradição cultural antiga, constituída desde a cultura Chavín, passando pelas elaborações dos habitantes da civilização de Tiahuanaco, influenciando diretamente na formação desses e de outros e diversos estados regionais espalhados pelo altiplano andino. Mas nem mesmo suas tradições, bem como a organização belicosa aimará e a liderança dos *mallkus*, os líderes máximos dos reinos e personificação sagrada de seu conjunto de *ayllus*, foi suficiente para barrar o expansionismo Inca no altiplano andino, em meados do século XV.

É a partir da expansão dos Incas que o elemento étnico quéchua se espalha pelo atual território boliviano. Seu mito de origem remete a uma gruta, localizada a aproximadamente trinta quilômetros de Cuzco, no atual Peru, de onde saíram quatro irmãos, *Ayar Kachi*, *Ayar Uchu*, *Ayar Awka* e *Ayar Manko*, também conhecido como Manco Capac: gerados a partir da vontade de Viracocha, os irmãos vagaram errantes pelo território andino e tiveram destinos variados – o de Manco Capac foi, junto a sua esposa-irmã, *Mama Oqllo*, reunir populações esparsas que viviam na barbárie sob seu comando (FAVRE, 1998. p. 14-15). Assim, Manco Capac, o irmão mais novo, tornou-se o fundador do Império Inca, seu ancestral mais importante e herói civilizador. Tal mito serve para explicar o contexto do estabelecimento do povo Inca em meio a outros agrupamentos nativos da área ao redor de Cuzco, falando-se inclusive em uma Confederação Cuzquenha, na qual os Incas ocupariam durante muito tempo uma posição de subordinação até que, através de sucessivos êxitos militares, conseguiram se sobrepor aos outros povos ali existentes e assumir uma posição de liderança, paulatinamente traduzida em perda de autonomia e integração dos demais povos cuzquenhos.

Os Incas, segundo Henri Favre (*Ibidem*), desde sua chegada na região de Cuzco, hipoteticamente por volta do final do século XIII d.C., passaram a adotar diversos traços culturais dos povos existentes naquela região, inclusive o quéchua como idioma, e seus líderes militares, pouco a pouco, conseguiram estruturar um grande império, que se estendia por mais de 3000 km de extensão ao longo da Cordilheira dos Andes, desde a Colômbia até o Chile, em um território que abrange diversos países tais como o Peru, o Equador, as terras altas da

Bolívia, e o norte de Argentina e Chile. O *Tawantinsuyu* – como era conhecido, em quéchua, o Império Inca – ou Império das Quatro Partes¹⁴, compunha uma grande e compulsória unidade entre povos indígenas originários, submetidos através de inúmeras guerras de conquista levadas a cabo pelos Incas em sua forte vocação expansionista, que, apesar de garantir relativa autonomia aos povos conquistados, no sentido da manutenção de seus modelos de organização social, política e econômica, acarretava em certas obrigações aos dominados (logicamente, essa autonomia seria proporcional ao grau de lealdade e submissão demonstrado por tais populações). Diversos povos, sejam de ascendência quéchua, aimará, chimu, uru, entre outras, eram obrigados a acatar imposições das elites de Cuzco, como pagamentos na forma de tributos e de oferendas sagradas; ou a exigência de que a educação dos filhos dos nobres conquistados fosse concretizada pelos Incas em Cuzco; bem como a adoção do culto ao Sol, com Viracocha como deidade principal, em detrimento das cosmogonias tradicionais específicas de cada povo.

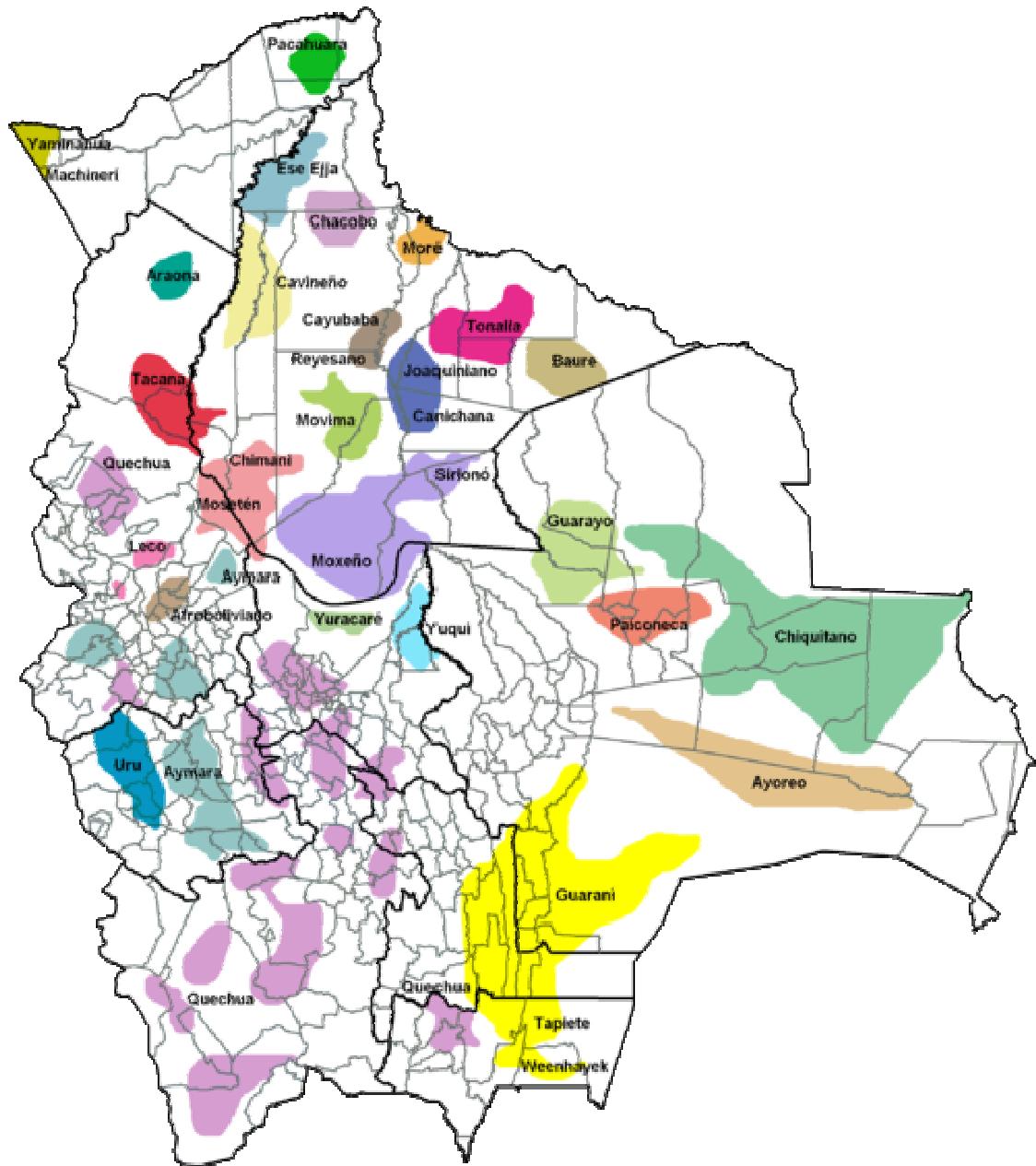
Os Incas foram ainda responsáveis pela consolidação da *mita*, modalidade de trabalho que aproveitava a força de trabalho de pessoas recrutada nos *ayllus* durante determinados períodos no ano para a construção de obras e edificações, para trabalharem nas minas, para servirem como soldados ou serviços dos nobres, ou mesmo para prestarem serviços de mão de obra em tarefas de transporte e de envio de mensagens. Baseadas em estruturas socioeconômicas desenvolvidas ao longo de séculos, as relações sociais no *Tawantinsuyu* relacionavam-se intrinsecamente com aspectos teológicos de sua visão de mundo, onde o Sapa-Inca, o “filho do Sol”, tido como descendente direto de Manco Capac e de Viracocha, governava auxiliado por uma nobreza hereditária que exerciam as funções administrativas e militares consideradas mais importantes; abaixo desses, encontrava-se uma série de indivíduos – burocratas, sacerdotes, chefes militares e *curacas* (integrantes das elites locais, chefes de um *ayllu*) – indicados pela elite cuzquenha para cumprimento de tarefas importantes. Abaixo dessas camadas sociais privilegiadas, apenas os mitayos, recrutados nas comunidades rurais para desempenhar determinados serviços, e os camponeses, inseridos em seus respectivos *ayllus* (RIBEIRO, 2007, p. 138-139). A propriedade das terras, se possível utilizarmos esse termo sem cair em anacronismos, era coletiva, do próprio Estado teocrático personalizado na figura do Sapa-Inca, cuja posse era assegurada aos integrantes das comunidades mediante o pagamento de tributos.

¹⁴ O Império Inca era assim chamado por estar dividido em quatro quadrantes: ao norte, o *Chinchaysuyu*; ao leste, o *Antisuyu*; ao oeste, *Cuntisuyu*; e ao sul, o *Collasuyu* (CAMARGO, 2006, p. 23). Já a cidade de Cuzco, o “umbigo do mundo”, era a capital do Império.

O desenvolvimento das relações sociais e produtivas incaicas tornou o *Tawantinsuyu* um poderoso sistema estatal centralizado em Cuzco, eficiente na captação de excedentes gerados e gerador de uma lógica expansionista imperial relativamente bem sucedida – pois a *pax incaica* não estava salvaguardada de sublevações locais e de posturas insubmissas por parte dos povos dominados, nos quatro quadrantes que compunham o Império. Nesse sentido, é importante lembrar dos confrontamentos decorrentes da expansão Inca rumo aos territórios aimarás no altiplano andino, na segunda metade do século XV, e da continuidade dos conflitos nas décadas subsequentes, em decorrência de resistências por parte das nações aimarás à integração incaica: como consequência, segundo Herberth Klein (2003, p. 17) ocorreu a consolidação da conquista incaica na região e o aumento da presença de colonos de ascendência quéchua no altiplano e ao redor do Lago Titicaca (MAPA 3) – o que contribuiu para mudanças na composição étnico-linguística da região que são sentidas até os dias atuais.

Apesar da ausência de escrita entre os povos andinos, muitas informações sobre o *Tawantinsuyu* chegaram até nós através de relatos de cronistas apartir do século XVI em diante. E apesar da especificidade de tais relatos, escritos, a princípio, a partir de diferentes perspectivas dos colonizadores europeus, esses, somados às fontes arqueológicas trazem valiosas indicações sobre tais povos, especialmente os Incas e os aimaras de *Collasuyu*. Esse rico conjunto de fontes possibilita a percepção de certas continuidades nas estruturas sociais e em aspectos culturais dos povos andinos, como pudemos perceber no decorrer do texto: se algumas das civilizações apontadas, como a Chavín de Huantar nos Andes peruanos, ou Tiahuanaco às margens do Titicaca, ou mesmo os Reinos Aimarás do altiplano boliviano (ou señorios, conforme sua denominação espanhola) guardam inúmeras semelhanças entre si, tal fato aponta para a existência de importantes trocas socioculturais entre distintos povos e culturas originárias habitantes de uma mesma região. Reconhecer essa continuidade como um fato, ao passo que contribui para evidenciar a importância do legado de outras sociedades para além do *Tawantinsuyu* incaico, também ajuda a compreender e, ao mesmo tempo, desmitificar quaisquer perspectivas idílicas de um passado pré-conquista uniforme harmônico, tal qual um socialismo autenticamente ameríndio¹⁵.

¹⁵ Tendo em vista os objetivos do presente trabalho, não será necessária uma maior profundidade sobre as culturas pré-incaicas e sobre o próprio *Tawantinsuyu* do que a atenção já dispensada. Mas parece importante lembrar que um número bem maior de povos e culturas surgiu e se desenvolveram na grande faixa de terra que compreende a Cordilheira dos Andes, como as culturas Wankarani, Huari, Chimu, Puquina, entre outras relevantes para a compreensão da diversidade étnica nas regiões centrais andinas.



MAPA 3 – Mapa de distribuição étnica contemporânea dos povos originários pelo território da Bolívia. Disponível em: <http://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Pueblos_originarios_de_Bolivia.png> [acesso em 13/06/2010].

De maneira gradual, no decorrer do processo histórico e das trocas culturais decorrentes das experiências e contatos humanos, uma série de características como cultos religiosos e crenças míticas, formas de trabalho como a *minga*, o *ayni* e a *mita*, a vida em comunidades conhecidas como *ayllus*, em sua condição de unidade social básica e de elemento constituinte primeiro de identidades coletivas – todas essas características compõem, aliadas à enorme

riqueza material de suas sociedades e terras, as linhas gerais do rico quadro encontrado pelos conquistadores espanhóis quando iniciaram suas investidas contra o *Tawantinsuyu*, concretizando suas intenções no ano de 1532, a partir do episódio carregado de simbolismos ocorrido em Cajamarca.

Narrado em crônicas soldadescas, como a escrita por Francisco de Xerez¹⁶, entre outros cronistas integrantes da expedição¹⁷ capitaneada por Francisco Pizarro, os relatos sobre os acontecimentos de 15 de novembro de 1532 coincidem em muitos aspectos: como os referentes à disputa interna existente, à época da chegada dos conquistadores espanhóis, pelo título de Sapa-Inca entre os filhos do falecido soberano inca Huayna Capac – Atahuallpa, governante da cidade de Quito, cidade localizada no extremo norte do *Tawantinsuyu*, e Huáscar, governante de Cuzco. Eles descrevem uma tocaia posta em prática na cidade de Cajamarca, onde aproximadamente cento e cinquenta soldados espanhóis conseguiram capturar o Inca Atahuallpa, que acabara de vencer a disputa contra seu irmão:

Passado pouco tempo o governador ordenou que todos os espanhóis se armassem em segredo em seus alojamentos, e que mantivessem seus cavalos selados e freados, sob as ordens dos três capitães, mas que nenhum deveria deixar-se mostrar em espaços desprotegidos. O capitão da artilharia foi ordenado a ter suas armas apontadas para o inimigo na planície, e, quando chegassem a hora, disparasse. Os homens estavam parados nas ruas que conduziam ao espaço aberto, e, levando vinte homens com ele, o governador foi para seu alojamento. Esses tinham o dever que lhes foi confiado de aprisionar a pessoa de Atabaliba¹⁸, se ele viesse cautelosamente com uma força tão grande como a que estava chegando; mas o governador ordenou que ele fosse capturado vivo (XEREZ, p. 51).

Em seu caminho de volta à Cuzco, Atahuallpa e Pizarro acabaram estabelecendo contato por intermédio de seus mensageiros. Pizarro, liderando um grupo de menos que duas centenas de soldados, experiente no trato com líderes e caciques indígenas, sabia da importância dada à população ao Sapa-Inca, descendente e infalível representante dos deuses.

¹⁶ Seu relato, publicado em 1534, em Sevilha, intitulava-se *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco, llamada la Nueva Castilla conquistada por el magnífico y esforzado caballero Francisco Pizarro, capitán de nuestra majestad el Imperador*. Francisco de Xerez integrou o bando de conquistadores de Pizarro, de quem foi secretário e escriba oficial na expedição ao Peru, autodenominando-se um dos primeiros conquistadores daquela terra. Os extratos contidos neste trabalho foram traduzidos ao português a partir de uma versão do texto em inglês. Disponível em: <<http://www.archive.org/details/trueaccountofpro00xererich>> [acesso em 28/07/2009].

¹⁷ Entre eles, Pedro Sancho (*Relatório sobre la distribución do resgate de Atahuallpa*), os irmãos de Francisco Pizarro, Pedro Pizarro (*Relación del descubrimiento y conquista del Perú*) e Hernando Pizarro (*A los magníficos señores, los señores oidores de la Audiencia Real de su Majestad, que residen en la ciudad de Santo Domingo*), Francisco López de Gómara (*Historia general de las Indias*), etc.

¹⁸ Atabaliba é como Francisco de Xerez chama Atahuallpa em sua crônica.

Seu desejo, segundo Francisco de Xerez, era reduzir à fé católica o poderoso Inca, de forma que, enquanto permaneciam escondidos, Pizarro e seus soldados aguardavam a conversa entre o sacerdote Frei Vicente de Valverde e o Inca – aquele explicava ao soberano dos Incas, em linhas gerais, a mensagem contida na Bíblia cristã. O que se sucedeu foi um massacre, no qual Atahualpa foi feito prisioneiro e, algum tempo depois mesmo pagando resgate em ouro, prata e riquezas, acabou degolado, com a sua cabeça arrancada.

O sacerdote disse ao Governador o que havia se passado entre ele e Atabaliba, e que ele havia jogado a Bíblia Sagrada ao chão. Então, o Governador vestiu uma jaqueta de algodão, pegou sua espada e adaga, e, com os espanhóis que estavam com ele, avançou contra os índios com valor; e, com apenas quatro homens que foram capazes de segui-lo, ele veio até a liteira onde Atabaliba estava, e corajosamente, agarrou-o pelo braço, gritando por Santiago. Em seguida, as armas foram disparadas, as trombetas soaram e as tropas, tanto a cavalaria como a infantaria, saíram de seus esconderijos e avançaram. Ao perceberem a investida dos cavalos, muitos dos índios que estavam no espaço aberto fugiram, e tal era a força com que corriam que derrubaram parte do muro que circundava o espaço, e muitos caíram uns sobre os outros. Os cavaleiros subiram em cima deles, matando e ferindo, e seguindo em sua perseguição. A infantaria empreendeu tão bom assalto sobre aqueles que permaneceram que em pouco tempo a maioria deles haviam sido postos à espada. (...) Em seguida os espanhóis fizeram tal carnificina entre aqueles que carregavam a liteira que eles caíram ao chão, e, se o Governador não tivesse protegido Atabaliba, aquele homem orgulhoso haveria de ter pago ali por todas as crueldades que cometera (*Idem*, p. 54-55).

É notório que o projeto de transfiguração da realidade americana por parte do conquistador hispânico obteve enorme êxito, e as empresas colonizadoras lograram alcançar uma enorme acumulação de riquezas durante todo o período colonial, na forma de ouro, prata, terras, entre outros tesouros. Não importava se, para alcançar esse grau de sucesso, tivessem que explorar e submeter a diversas nações originárias que encontraram no continente americano, o que de fato aconteceu: o advento da sociedade colonial não apenas instituiu novas formas de organização da vida em terras americanas – no caso específico tratado, na região dos Andes – como também conduziu à apropriação de algumas das próprias relações socioculturais já consolidadas entre os integrantes do *Tawantinsuyu*. Dessa maneira, a Coroa espanhola passou a outorgar (ou “encomendar”) aos particulares que se aventuravam em terras americanas o usufruto da força de trabalho de grupos indígenas inteiros, inseridos em suas comunidades tradicionais ou até mesmo em espaços territoriais bem mais amplos, onde diversos *ayllus* encontravam-se estabelecidos, em troca de contrapartidas à metrópole, no sentido da assistência física e espiritual a tais indígenas – era a chamada *encomienda* –; ao

passo que também fora largamente utilizada, pelas autoridades coloniais e pelos colonizadores, a *mita*, a antiga modalidade de trabalho incaica, agora adaptada e voltada para aos interesses hispânicos, como a construção de igrejas, palácios e prédios ao estilo europeu, e a exploração das minas de prata em Potosí e outras localidades nos Andes (RIBEIRO, 2007, p. 142). Novos e estrangeiros elementos foram inseridos à medida que os tradicionais foram transmutados, usurpados de suas significações para então servirem a uma nova e completamente diferente espécie de dominação.

Se antes havia rivalidades entre a diversidade política e cultural de povos e nações andinas originários, ao menos existia um tronco comum em que suas relações sociais estavam baseadas. Por séculos, estruturou-se uma lógica de organização comunitária, baseada em princípios de reciprocidade, de coletividade e na distribuição social da produção, a qual fora extirpada de seus significados previamente estabelecidos, em poucos anos, em favor de um novo sistema, baseado na exploração colonizadora mercantil, no trabalho compulsório das comunidades indígenas e no emprego do trabalho escravo, na grande propriedade fundiária e na busca pela acumulação de capital e do lucro como princípio básico da economia.

Mas a colonialidade não passa apenas pela dominação econômica, referente ao controle sobre as relações sociais de produção: tal característica é o conjunto intrincado de mecanismos de criação e manutenção de privilégios entre colonizadores e colonizados, envolvendo a constituição de relações hegemônicas e unilaterais no ramo dos saberes e dos conhecimentos, das linguagens, e da própria cultura histórica das sociedades – categoria entendida como o enraizamento do “pensar historicamente” que está aquém e além do campo da historiografia e do cânone historiográfico (FLORES, 2007, p. 94), devendo englobar, nessa lógica, portanto, as formulações sobre o passado oriundas dos diferentes grupos e classes sociais, mesmo em seus níveis mais difusos de elaboração histórica, tais como a memória individual e coletiva.

A integração dos povos originários do continente americano às vivências coloniais nas novas sociedades latino-americanas, sem sombra de dúvidas, não ocorreu de forma passiva e submissa. Como exposto acima, a conquista do *Tawantinsuyu* andino, bem como das civilizações mesoamericanas e de um dos principais centros de poder na América Central, a cidade de *Tenochtitlán* (capital do Império Asteca), a partir das primeiras décadas do século XVI, fez-se em meio a enfrentamentos e rebeliões; e mesmo após as vitoriosas investidas dos homens de Hernan Cortéz contra os Astecas e das tropas de Francisco Pizarro contra os Incas – guardadas as especificidades de ambos os processos de conquista – movimentos como o liderado por Tupac Amaru, filho de Manco Inca Yupanqui e escolhido como Inca após a

morte de seu irmão, não deixaram de ocorrer. Tais processos de resistência à realidade colonial, vivenciada pelos povos originários andinos e seus descendentes, fazem-se presentes na memória coletiva de vários sujeitos, e possuem uma grande relevância para os grupos étnicos e para os movimentos sociais bolivianos de períodos mais recentes da história.

Ao refletir sobre diferentes perspectivas emancipatórias que influenciaram significativamente o processo histórico boliviano no último século, o intelectual Álvaro García Linera, vice-presidente da Bolívia sob o governo de Evo Morales, lembra que tanto o nacionalismo revolucionário como o marxismo trataram de maneira semelhante o elemento pluricultural e multiétnico inserido dentro das fronteiras do Estado boliviano (LINERA, 2008, p. 2). O nacionalismo revolucionário, ideologia que emerge logo após a derrota boliviana na Guerra do Chaco¹⁹, obteve uma vantagem sobre os defensores do marxismo ortodoxo no tocante a sua capacidade de mobilização popular à medida que seu pragmatismo político levou o MNR a assumir, desde a Revolução de 1952, a vanguarda da construção de uma nova concepção de sociedade a partir do Estado. Sua defesa da integração das nações indígenas à sociedade nacional na condição de cidadãos bolivianos, ignorando suas identidades ancestrais andinas calcadas na etnicidade, de fato, trouxe uma série de melhorias concretas nas condições de vida das comunidades indígenas e de seus integrantes. Eles passaram a ser tratados como camponeses, que deveriam ser integrados a uma nova e moderna sociedade, deixando de lado todo o arcaísmo de suas organizações e concepções de mundo tradicionais, tidas como atrasadas, como resquícios de um passado a ser superado através do progresso.

Essa concepção de integração do camponês à nação boliviana traduzia-se em um processo de desetnização dos camponeses indígenas, através da homogeneização cultural e da aposta, dos próprios camponeses e suas lideranças, na construção de uma inclusão social a uma nação mestiça. Apoiava-se em uma base material de crescente diferenciação social, através do crescimento demográfico e estrutural no campo, que viabilizavam maiores possibilidades de ascensão social, uma maior flexibilização do mercado de trabalho, ampliação nas condições de acesso ao ensino e um incremento nas relações entre campo e cidade.

O antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro é outro pensador que parece reconhecer a importância que índios e *cholos*, ou mestiços, têm no contexto de um processo emancipatório latino-americano. Ainda assim, suas reflexões incidem em uma perspectiva de defesa da

¹⁹ A Guerra do Chaco foi um conflito armado entre a Bolívia e o Paraguai que se estendeu de 1932 a 1935, em torno de disputas territoriais das terras da região do Chaco, rica em petróleo.

unidade e da integração nacional como fator fundamental à resolução dos problemas que levariam a uma realidade de subdesenvolvimento, ainda que defenda o reconhecimento e a valorização das línguas e das tradições indígenas, dentro da construção de uma sociedade nacional multiétnica. Em sua obra *As Américas e a civilização*, o autor afirma que:

A *ayllu*, que durante séculos manteve viva a memória das eras que antecederam a chegada dos europeus como um tempo de fartura e, também, a memória da expropriação das terras e da escravização do povo pelos conquistadores, ressurge, agora, com todo o vigor contestatório. Não para a reconstrução do passado, mas para uma reordenação que lhe assegure terra e liberdade. O problema nacional excede, porém, essas demandas porque exige uma eficácia produtiva na agricultura só alcançável através da incorporação de novas formas de organização do trabalho, de uma tecnologia mais avançada e, sobretudo, porque requer uma industrialização intensiva como condição de vencer o atraso histórico do Altiplano andino no mundo moderno (RIBEIRO, 2007, p. 149).

Mesmo reconhecendo o poder de mobilização comunal dos povos originários, Darcy Ribeiro, ratifica a ideia de que as sociedades latino-americanas teriam, a fim de resolver os problemas socioeconômicos decorrentes de sua inserção na lógica do capitalismo de mercado, que se fortalecer como unidades nacionais, em uma perspectiva de integração visando a progresso, social e produtivo:

Nas cidades e nas minas, principalmente nessas últimas, se foram gerando, com os séculos, camadas sociais independentes da ordenação colonial e oligárquica. São formadas pelas massas operárias e por setores intelectualizados das classes médias desarraigadas dos conteúdos culturais tradicionais, modernizados por sua postura histórica que os faz ver o povo como a nação e desmistificadas pelo enfrentamento direto da exploração e da opressão oligárquica. Estas camadas são chamadas hoje a formular uma auto-imagem nova de seus povos, como *as únicas dotadas da necessária lucidez para superar a alienação e para conduzir as lutas emancipadoras no sentido de conquistar para si próprias as suas nações*, ocupadas desde o nascimento por agentes do domínio externo e de exploração interna (*ibidem*). [Grifo nosso]

Dessa maneira, parece correto falar em um processo de emergência política dos povos indígenas originários bolivianos durante as últimas décadas do século XX, quando tais povos passam, de uma postura defensiva de inserção subalterna ao modelo de civilização da modernidade ocidental, a uma postura claramente ofensiva, de reivindicação de suas identidades originárias, concepções de mundo e experiências detentoras de uma forte carga de ancestralidade, a partir de um movimento de superação do mero indianismo de resistência – ou seja, das manifestações locais de insubmissão frente ao enorme grau de exclusão sofrido

pelas comunidades indígenas, associadas a negociações de suas autoridades originárias com os dirigentes e administradores do aparelho de Estado. Se antes, as lutas e embates entre indígenas e não-indígenas assumiam costumeiramente a condição de elemento de resistência cotidiana, muitas vezes de forma sutil e isolada em suas respectivas localidades (com importantes exceções, representadas por movimentos de maior amplitude, como as revoltas de Tupac Katari, Tupac Amaru II e Zárate Willka), a partir da ruptura do pacto militar-camponês em 1974, com o fim da trégua entre os setores populares do campesinato e as forças armadas bolivianas, as organizações camponesas passam a desempenhar uma postura proativa de defesa da cultura indígena e na participação política das etnias indígenas.

No contexto da repressão desencadeada pela ditadura do general Hugo Banzer contra as entidades de caráter operário e popular a partir de 1971, novos movimentos sociais inspirados no indianismo passaram a ocupar um lugar privilegiado nas manifestações de cunho democratizante. Mesmo que o governo de Banzer continuasse a respaldar aspectos fundamentais do pacto militar-camponês (ainda que de forma retraída, em comparação com períodos anteriores) tais como a lenta integração camponesa ao projeto civilizatório nacional via medidas assistencialistas, bem como através da concessão de terras – consequências das reformas econômicas e sociais de caráter nacional-desenvolvimentista – as próprias transformações dentro dessa camada social do campo conduziam a uma crescente demanda por mudanças ainda mais significativas e abrangentes, sob um renovado ponto de vista. O crescimento da população nas áreas rurais e os reflexos da ampliação ao acesso à educação (desde as políticas *movimentistas* pós-1952) transfiguraram a composição das comunidades e dos centros populacionais distantes das grandes concentrações urbanas, propiciando o surgimento de uma nova consciência entre setores do campesinato, que reconheciam no projeto de modernização da sociedade através da integração nacional um retumbante fracasso.

No tocante à base material que garantia suporte às políticas de mestiçagem e de desenvolvimento nacional, elas não conseguiam dar conta das necessidades dos habitantes das regiões pobres do campo: o Governo Central, ao acatar as sugestões do FMI de desvalorizar a moeda em 1972, bem como ao cortar os subsídios a produtos primários e à pequena produção agrícola em 1974 (HILTON & THOMSON, 2007, p. 86), estava pondo-se em rota de colisão com a grande parcela pobre da população, composta por agricultores e camponeses indígenas e *cholos*. Complicando ainda mais a situação, a administração de Banzer adotou uma postura de privilegiar as concessões de terras no departamento de Santa Cruz de La Sierra em detrimento da demanda por pequenos lotes dos camponeses nas terras altas dos Andes e vales bolivianos.

Se a COB e a FSTMB, tradicionais organizações de trabalhadores e operários, mesmo sufocadas pela repressão militar na década de setenta, ainda reuniam em torno de si boa parte dos movimentos sociais populares, tal constatação não constituiu empecilho para o surgimento de outras forças políticas contestatórias, tanto na esfera político-partidária como no movimento popular. Assim, foram fundados partidos como o MIR (*Movimiento de Izquierda Revolucionaria*), cuja liderança recaía sobre o político Jaime Paz Zamora, e o PS-1 (*Partido Socialista Uno*), organizado pelo militante de esquerda e socialista Marcelo Quiroga Santa Cruz²⁰, bem como diversas organizações sindicais camponesas e estudantis que conformariam o katarismo.

É, portanto, a partir do momento de ruptura do pacto militar-camponês em janeiro de 1974, em decorrência dos confrontos entre as forças de repressão oficiais e vários camponeses, em *Cochabamba*, naquele ano, que se afirma o indianismo katarista: ao protestarem abertamente contra as medidas do governo, diversos camponeses são mortos pelas tropas oficiais, no episódio que ficou conhecido como Massacre de Tolata (KLEIN, 2006, p. 242). Esse acontecimento deu um novo ímpeto ao movimento indigenista, que passou a se organizar em diversas vertentes, que tinham em comum o fato de se constituírem como um conjunto discursivo político e cultural que, aos poucos, estabelece uma ressignificação da história, da língua e da cultura dos povos originários bolivianos.

Um dos marcos do katarismo é o Manifesto de Tiahuanaco, publicado em julho de 1973 e assinado por diversas organizações que reivindicavam essa nova forma de interpretação do papel camponês e indígena, visto agora como sujeito político de sua história,

²⁰ Existe ainda o *Partido Índio*, cujo principal ideólogo foi o intelectual Fausto Reinaga. Fundado em 1962 (portanto, anterior ao período de ditaduras militares na Bolívia), tal partido foi um predecessor do katarismo enquanto formação discursiva política e cultural de defesa do indigenismo. Suas posições políticas eram claramente voltadas à construção de uma identidade nativista de maneira radical, opondo-se claramente contra a chamada “outra Bolívia”, colonial e ocidentalizada, e combatendo quaisquer projetos culturalmente homogeneizantes do Estado nacional boliviano – entre eles, o nacionalismo do MNR e o próprio marxismo. “Este es el grito sagrado de una Nación vital, de un pueblo que jamás dejó de pelear, que jamás reconoció la derrota, porque no hubo derrota: hubo retirada frente a la salvaje ocupación extranjera, europea, imperial y conquistadora. Habla en guerra la América India a través de la guerra total que declara el Partido Indio de Bolivia. Porque ninguna raza más autorizada en América y en el Mundo que la raza india para reiniciar la guerra santa contra todo lo que es y significa la raza blanca. Cuatrocientos años de espantoso e inenarrable dolor le dan a la raza india el fuero justo para declarar la guerra total a nombre de todas las razas de color del mundo. Es, desde esa orgullosa altura, desde ese incontenible mundo de responsabilidad histórica que habla hoy, en este grande Manifiesto, a nombre de la inmortal América India. Su mismo drama hecho coraje imbatible por estar vecino del cielo le da legitimidad para izar sus banderas de guerra a muerte, porque en Bolivia se desterró al hombre en su misma tierra, se le pateó como a bestia, se le masacró creyéndole cadáver para siempre; es, entonces, desde su retorno, desde su vida resurrecta, que ha templado su garra y endurecido su cuerpo para iniciar, definitivamente, con este Manifiesto, el ataque final contra la nefasta y corrompida cultura occidental”. Trecho do *Manifesto del Partido Índio de Bolivia*, de novembro de 1969. Disponível em: <<http://www.faustoreinaga.org/home/?p=21>> [acesso em 17/08/2009].

e não mais como agente passivo no contexto da integração nacional e da mestiçagem. Essa nova postura estava ligada à afirmação étnica, à revisão histórica e à reivindicação do legado político de Tupac Katari, Bartolina Sisa e Zárate Willka.

There has been no revolution in the countryside; it has yet to be archived. But there must be a revolution, one which holds up once again the banners and ideals of Túpac Katari, Bartolina Sisa, Willka Zárate... The starting point of the revolution should be our people²¹ (*apud* CAMARGO, 2006, p. 296).

Inspirando-se no exemplo de líderes indígenas que protagonizaram movimentos radicais contra a opressão colonial durante diversos períodos da história – do período colonial propriamente dito ao período republicano – o fortalecimento do discurso katarista se deu, a princípio, através da negação e da desqualificação de outros projetos políticos. Sua natural oposição ao nacionalismo do MNR é compreensível e já foi discutida em outras partes do presente texto, já que a ideia de desenvolvimento nacionalista passava pela construção de uma identidade nacional acima de quaisquer identidades étnicas (ainda que a diversidade cultural pudesse ser reconhecida, como algo folclórico e exótico, mas não estimulada ou respeitada em suas práticas e significados). Mas o indianismo katarista também se opunha ao marxismo: tradição política oriunda da Europa do século XIX, ganha força na Bolívia a partir da década de quarenta do século XX, fortalecendo-se em meio aos sindicatos operários e mineiros através da militância de partidos como o POR (*Partido Obrero Revolucionario*), o PIR (*Partido de la Izquierda Revolucionario*) e uma série de intelectuais de esquerda, como Guillermo Lora e Arturo Urquidi, vinculados a esses partidos.

Assim como o discurso nacional-revolucionário, o marxismo boliviano também era marcado por uma perspectiva de fortalecimento nacionalista e estatizante, inspirando-se nas considerações de um marxismo vulgar que ignorava a realidade em seus caracteres dialéticos. Tal marxismo, pois, limitava sua perspectiva transformadora a uma concepção teleológica e determinista da história, que se direcionava a uma compulsória marcha rumo ao progresso e à modernização dos modos de produção. Tal perspectiva não fora exclusividade do marxismo boliviano, e diversos pensadores da América Latina acabaram relegar ao segundo plano as demandas e ações indígenas – salvo exceção de alguns poucos intelectuais, que incorporaram a questão indígena em suas reflexões teóricas e em sua *práxis*, como José Carlos Mariátegui

²¹ Não houve nenhuma revolução no campo, ela tem ainda que ser alcançada. Mas deve haver uma revolução, uma que levante mais uma vez as bandeiras e os ideais de Tupac Katari, Bartolina Sisa, Zárate Willka... O ponto de partida da revolução deve ser o nosso povo.

(2008, p. 55-65), que viu na comunidade uma força cooperativa e o índio como sujeito político essencial à revolução latino-americana; e René Zavaleta Mercado (IBARGÜEN & MÉNDEZ, 2006, p. 27), que percebia a necessidade de respeito à diversidade e à heterogeneidade das sociedades latino-americanas a fim de se alcançar a construção de uma lógica real de liberdade e igualdade, posto a pluralidade de forças sociais e culturas que compunham a Bolívia.

A postura crítica em relação à Revolução de 1952, bem como ao paternalismo estatal e às instituições partidárias majoritárias na Bolívia, de ambos os espectros da política (sejam de esquerda ou direita), tornam-se evidentes na maioria das vertentes do indianismo katarista, como pode ser observado, no Manifesto de Tiahuanaco, através dos questionamentos feitos sobre duas das mais importantes leis aprovadas em abril de 1952, a Lei de Reforma Agrária e a Lei do Sufrágio Universal; ambas visavam integrar o elemento indígena ao Estado moderno boliviano dentro da lógica liberal burguesa:

Two important laws promising freedom were passed after the Revolution of 9 April: the Agrarian Reform Law and the Law of Universal Suffrage. The Agrarian Reform Law was to set us Indians free from the overpowering yoke of the employer. Sadly this law did not live up to expectations because it was designed on the basis of excessively individualistic principles. Also, a number of rightwing people within the MNR prevented its implementation, along with other laws that would have encouraged investment, the introduction of technology and the marketing of output. The Law of Universal Suffrage should not have overlooked the natural divisions between indigenous communities. Sadly it has also often whetted the appetites for power among our politicians. The Indian vote has been not the source of freedom but has given rise to new forms of deception and exploitation. Old style politicians woo the peasants in order to use them, not to serve them. Some shameful peasants have betrayed our history and our people and have introduced corrupt political practices into peasant unions. Their duplicity and degrading servile attitudes have tarnished our name and our longstanding traditions. We must acknowledge this with humility, forgive it generously and carefully absorb the experiences²² (*apud* CAMARGO, 2006, p. 290-291).

²² Duas leis importantes prometendo liberdade foram aprovadas após a Revolução de 9 de Abril: a Lei da Reforma Agrária e a Lei de Sufrágio Universal. A Lei de Reforma Agrária deveria libertar a nós, índios, do jugo esmagador do empregador. Infelizmente esta lei não correspondeu às expectativas porque foi concebida com base em princípios excessivamente individualistas. Além disso, certo número de pessoas de direita dentro do MNR impediram sua aplicação, juntamente com outras leis que teriam incentivado o investimento, a introdução de tecnologias e a comercialização da produção. A Lei do Sufrágio Universal não deveria ter ignorado as divisões naturais entre as comunidades indígenas. Infelizmente ela também tem muitas vezes aguçado os apetites por poder entre os nossos políticos. O voto indígena não tem sido a fonte de liberdade, mas tem dado origem a novas formas de enganação e exploração. Políticos tradicionais cortejam os camponeses visando usá-los, não para servi-los. Alguns vergonhosos camponeses traíram a nossa história e nosso povo e introduziram práticas políticas corruptas em sindicatos de camponeses. Sua duplidade e degradantes atitudes servis mancharam o nosso nome e nossas tradições de longa data. Temos de reconhecer isso com humildade, perdoá-lo generosamente e, cuidadosamente, absorver tais experiências.

A proposta katarista era outra: sua crença estava alicerçada no pensamento que identificava emancipação e transformação social com a defesa de suas tradições culturais originárias e dos princípios ancestrais que regulavam suas relações em sociedade. Para eles, as tentativas de subsumir as culturas quéchua e aimará compunham a raiz do problema que levava ao subdesenvolvimento na Bolívia, e apenas levavam a uma lógica individualista nas relações sociais, ao paternalismo estatal e a um caminho de servidão, de miséria e de corrupção, com resultados desastrosos.

Entre as entidades que o subscrevem, estão o *Centro Campesino Tupac Katari*, a *Unión Puma de Defensa Aymara*, a *Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia*, o *Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a* e a *Asociación Nacional de Profesores Campesinos*. Contudo, outros setores integraram essa nova e diversificada perspectiva, levada adiante por uma nova intelectualidade aimará que mantinha estreitos vínculos com as comunidades e seus sistemas de autoridade sindical. Por exemplo, em meio ao sindicalismo camponês, ocorre a reestruturação de entidades a partir da capital La Paz, iniciando um processo de expansão do katarismo por diversos outros organismos de classe, que assumiram a luta contra a ditadura militar e foram gradualmente se aproximando do movimento operário e dos novos partidos obreiros de esquerda, como o PS-1 e o MIP, conforme as desconfianças mútuas decaíam.

A corrente sindical camponesa liderada por Genaro Flores tem grande importância nesse processo, pois conseguiu, a partir do Manifesto de Tiahuanaco e da perspectiva ideológica indigenista nele contida, rearticular clandestinamente a Federação Departamental de La Paz, rebatizando-a como Federação Camponesa Tupac Katari (ANDRADE, 2007, p. 167-168). Sua maior conquista política foi, portanto, a ruptura com a estrutura sindical atrelada aos órgãos governamentais, erguida desde a década de cinquenta a partir da atuação política do MNR visando à cooptação desses setores populares. Esse processo de fortalecimento do poder do movimento katarista no âmbito sindical atinge seu ápice a partir da fundação, em junho de 1979, de uma nova confederação camponesa, vinculada à COB, e batizada de CSUTCB (*Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia*). Originada a partir da união de diversos sindicatos de camponeses, a CSUTCB sela a nova unidade operário-camponesa e consolida o katarismo como vetor de grande potencial contestatório no âmbito do sindicalismo camponês durante as décadas de setenta e oitenta.

A força da CSUTCB e da vertente sindical do katarismo de forma geral se evidencia nas próprias disputas internas da COB: em 1981, Genaro Flores é eleito líder da *Central*

Obrera Boliviana, no que seria o coroamento do fim de um ciclo de hegemonia do segmento mineiro como vanguarda das lutas sociais em âmbito nacional.

Mas tal sucesso não seria repetido na esfera político-partidária, cujas iniciativas kataristas já nascem fragmentadas. De um lado, o MRTK (*Movimiento Revolucionario Tupac Katari*) adotou um discurso moderado, defendendo a ampliação da participação e da representação indígena nas esferas de poder estatais, do direito à expressão cultural e ao reconhecimento do quéchua e do aimará como línguas oficiais, e reivindicando autonomia às comunidades indígenas rurais. Sua postura se pautou no pragmatismo político visando à efetivação de suas propostas e a eleição de seus candidatos: de fato, foi através do MRTK – precisamente, através do MRTKL (*Movimiento Revolucionario Tupac Katari de Liberación*), nova denominação do partido após ser rebatizado devido a algumas rupturas internas – que foram eleitos os primeiros deputados nacionais de origem indígena (CAMARGO, 2006, p. 172). Genaro Flores foi um dos militantes históricos que integrou os quadros desse partido indígena que nunca obteve grande expressão eleitoral nas urnas, mas que conseguiu, através de uma aliança política com o MNR, eleger vice-presidente Victor Hugo Cárdenas, político de origem aimará, em composição com o candidato vitorioso à eleição presidencial em 1993, Gonzalo Sánchez de Losada. À época, tais vertentes políticas do katarismo já se encontravam relativamente distanciadas de suas bases camponesas e, apesar do prestígio conquistado por Cárdenas, seu partido e o movimento katarista de forma geral já se encontravam bastante distanciados de suas bases, portanto, em declínio (HILTON & THOMSON, 2007, p. 99-100).

Já o MITKA (*Movimiento Indio Tupac Katari*), em oposição ao pragmatismo político do MRTKL, possuía como marca a radicalização de suas propostas e ações. Assim como o partido de Cárdenas e Flores, o MITKA nunca conseguiu bons resultados nas urnas, mas sua importância recaiu principalmente sobre o fato de ter se constituído como pólo de formulação de uma vertente discursiva e prática estritamente nacional indígena, defendendo a autonomia das nações quéchuas e aimarás, através da constituição de uma República Indígena, do retorno ao *Collasuyu*. No início da década de noventa, o MITKA, enfraquecido por seu próprio radicalismo político, acaba desaparecendo, transfigurando-se em uma organização guerrilheira responsável por diversos atentados a redes de transmissão elétricas, reservatórios de combustível e oleodutos (CAMARGO, 2006, p. 174), denominada EGTK (*Ejército Guerrillero Tupac Katari*). Um de seus militantes, Felipe Quispe, será fundador do *Movimiento Indígena Pachakuti* (MIP) durante a década de 1990.

Conforme as indicações de suas expressões políticas e sindicais, o katarismo não pode ser tratado como uma manifestação única e coesa de um projeto político indigenista, mas sim

como uma construção discursiva que atrai atenção ao elemento indígena de diversas formas – inéditas, à medida que todas elas elegem a etnicidade como elemento central de análise. Seja em suas vertentes culturalistas, calcando-se na expressividade da música e da religiosidade aimará, ou em sua perspectiva pragmática e integracionista, de defesa das conquistas institucionais por dentro do aparelho de Estado, ou em sua versão radical e pan-indigenista, de retorno ao *Tawantinsuyu* e ao *Collasuyu* através de uma revolução indígena, o katarismo, sem sombra de dúvidas, constituiu um importante momento de formação de uma perspectiva diferenciada acerca do papel político do índio na sociedade boliviana, abrindo as portas às construções identitárias posteriores que possibilitariam a ascensão de um movimento político novo durante a década de noventa, na região dos vales tropicais do Chapare. Esses avanços ocorreriam no contexto da criminalização de uma atividade tradicional dos povos andinos, o cultivo de arbustos de coca, associada pelo Estado boliviano, durante muito tempo, ao narcotráfico.

2.3. A criminalização do plantio da folha de coca e dos movimentos sociais

O cultivo de folhas de coca sempre foi uma atividade desempenhada pelos povos andinos, em suas diversas culturas. A planta é detentora de diversas características naturais que foram amplamente exploradas pelos habitantes originários das regiões altas dos Andes; além de adquirir importância simbólica em suas tradições e rituais sagrados.

Por ser uma planta de clima tropical, seu cultivo tradicionalmente ocorreu nas terras úmidas dos vales e *yungas* andinos, relativamente próximos aos grandes estabelecimentos urbanos no altiplano boliviano. Em tempos de *Collasuyu*, nos rituais funerários aimarás e suas *chulpas* – locais utilizados em cerimônias mortuárias pelas comunidades –, a folha de coca era algo frequentemente deixado junto aos corpos e suas demais oferendas; assim como nos *huacas* incaicos e em suas cerimônias ritualísticas de sacrifícios de honra aos deuses, a coca, bem como a chicha (bebida alcoólica fermentada à base de milho), eram muito utilizadas. A folha de coca era, pois, parte integrante de toda uma estrutura simbólica que a tinha como uma folha sagrada, elemento essencial pertencente aos ritos ancestrais de aimarás e quéchuas em sua comunhão com suas deidades.

Mas a grande demanda pela folha de coca, desde tempos imemoriais, explica-se não apenas por seus aspectos simbólicos, mas por suas propriedades farmacológicas intrínsecas: a coca era utilizada como anestésico local, tanto mascada como na forma de infusões de chá, com efeitos tranquilizantes e servindo como mecanismo que permitia as pessoas suportarem a

fadiga oriunda do esforço físico e das altas altitudes dos Andes. A folha também possui valor nutritivo, que ganhará importância junto à maioria da população indígena a partir da colonização, quando seu uso passa a ser mais difundido por uma parcela maior de indígenas.

A folha de coca, portanto, vem sendo utilizada há milênios na região andina, especialmente no Peru e na Bolívia, por indígenas e camponeses para aliviar sensações de fadiga e cansaço, para combater a fome e alguns tipos de doenças e de mal-estar, para aumentar o fluxo de oxigênio na corrente sanguínea e no cérebro e, assim, combater os efeitos das grandes alturas nos Andes, além de seus usos sagrados, em sua condição de elemento simbólico cultural (SPEDDING, 2005, p. 55). E, nas últimas décadas, tornou-se um símbolo da resistência de inúmeros setores da sociedade boliviana contra as ingerências internacionais sobre seu modo de vida local, ignorado pelo processo de homogeneização cultural decorrente da ideologia neoliberal e de seu modelo de globalização hegemônica.

Isso ocorre pelo fato de que a coca, planta cujo nome científico é *Erythroxylum coca*, é também a principal matéria-prima para a produção do narcótico conhecido como cocaína. Como uma droga psicoativa, a cocaína atua diretamente no sistema nervoso central, alterando o estado de consciência e emocional do indivíduo que, sob seu efeito, sente sensações de euforia; ao mesmo tempo, tal substância alcaloide é causadora de forte dependência química no usuário.

A cocaína é obtida através de um processo químico relativamente simples, que pode ser posto em prática em laboratórios caseiros extremamente rudimentares, o que facilita sua produção e posterior comercialização. Primeiramente, é necessária a obtenção da pasta de coca, um subproduto sólido que é a base da produção de outra agressiva substância psicotrópica, o crack. Para a obtenção da pasta-base, a folha de coca, depois de colhida, é moída e espalhada em uma superfície (nos laboratórios mais rudimentares, a folha geralmente é moída com um cortador de grama, e a superfície é uma lona forrando o chão) a fim de receber alguns dos primeiros ingredientes necessários a sua composição, como cimento e, depois, uma solução de água, soda cáustica, amônia e gasolina, com a qual as folhas moídas e misturadas com cimento são regadas. Para facilitar a mistura, as folhas são pisadas constantemente, adicionando-se ainda cal de parede (óxido de cálcio) e ácido sulfúrico. Depois, a mistura é guardada em tonéis onde uma maior quantidade de gasolina reutilizada é adicionada, passando por mais misturas com os mesmos produtos (soda caustica e ácido sulfúrico), até chegar a três processos sucessivos de filtragem (também rudimentares, pois os produtores utilizam apenas um pano). Por fim, ao produto liquefeito, já livre de “impurezas” sólidas, é adicionada mais amônia, causando uma reação que origina uma decantação de

sulfato de cocaína, a chamada pasta-base. Por sua praticidade, esta primeira etapa da produção da droga é muitas vezes efetuada nas proximidades dos próprios locais de cultivo de coca que visam ao narcotráfico.

Sua etapa posterior envolve o tratamento da pasta-base com outros produtos químicos, como a acetona e o ácido clorídrico, transformando o sulfato de cocaína em cloridrato de cocaína, o pó branco que é a droga em seu estado puro. Tal pó é ainda misturado com uma série de substâncias de baixo custo financeiro, que adulteram sua composição e tornam a comercialização do pó mais rentável, como açúcares, talco, pó de giz, pó de mármore, fermento em pó, vidro moído, cafeína, anestésicos locais como a benzocaína, a lidocaína e a procaína, e sais como o bicarbonato de sódio e o sulfato de magnésio, entre diversos outros adulterantes. O teor de pureza da cocaína comercializada nos grandes centros urbanos chega a variar entre 15% a 90% da composição do pó (LEITE, 1999, p. 6-7).

Um processo químico como esse, simples em sua execução, mas tão complexo na concepção de suas diversas reações químicas, parece tornar evidente a enorme diferença que separa a folha de coca, com seus usos tradicionais amplamente difundidos entre os povos originários, e o cloridrato de cocaína adulterado, ou simplesmente cocaína, o pó branco que se tornou uma das drogas mais consumidas mundialmente durante a segunda metade do século XX. Nas palavras da *cocalera* e líder sindical no Chapare Leonilda Zurita, “uma uva é uma uva e é através de um longo processo que é fabricado o vinho. É a mesma coisa com a coca. Coca é coca, e através de um longo processo você pode produzir a cocaína”²³ (DANGL, 2007, p. 38). É uma distinção cultural necessária, ordinariamente aceita entre os bolivianos, que possibilita uma reflexão acurada sobre o problema social da criminalização do cultivo na Bolívia e em outros países próximos.

A produção de coca e a questão da erradicação dos cultivos de *cocales* passaram a ser consideradas problemáticas a exigir atenção do Estado durante a década de 1950, a partir das pressões internacionais pela criminalização da folha de coca – comparada pelos Estados Unidos e por outras nações ocidentais a outras substâncias, naturais ou sintéticas, detentoras de características entorpecentes, como o ópio e a maconha e seus derivados. A Convenção Única sobre Entorpecentes²⁴, aprovada em 30 de março de 1961 pela ONU (Organização das

²³ Traduzimos parte da entrevista concedida ao jornalista Benjamin Dangl por Leonilda Zurita. Segue o trecho original contido em sua publicação: “*I have chewed coca everyday and I am not crazy yet!*” Leonilda Zurita told me. ‘A grape is a grape and through a long process you make wine. It’s the same with coca. Coca is coca and through a long process you can make cocaine.’ Similarly, the sassafras tree, which produces a key ingredient in the drug ecstasy, is totally legal’.

²⁴ O texto integral da dita convenção encontra-se em: <www.incb.org/pdf/s/conv/convention_1961_es.pdf> [acesso em 22/11/2009].

Nações Unidas), foi responsável pela ampliação de tal postura, adotada por diversos outros países signatários (entre eles, o Brasil, através de sua ratificação pelo congresso nacional e promulgação do Decreto nº 54.216 pelo presidente Castello Branco, em agosto de 1964). Em seu artigo 22, a dita convenção prevê o seguinte:

Cuando las condiciones existentes en el país o en un territorio de una Parte sean tales que, a su juicio, la prohibición del cultivo de la adormidera, del arbusto de coca o de la planta de la cannabis resulte la medida más adecuada para proteger la salud pública y evitar que los estupefacientes sean objeto de tráfico ilícito, la Parte interesada prohibirá dicho cultivo.

Una Parte que prohíba el cultivo de la adormidera o de la planta de la cannabis tomará las medidas apropiadas para secuestrar cualquier planta ilícitamente cultivada y destruirla, excepto pequeñas cantidades requeridas por la Parte para propósitos científicos o de investigación (ONU, 1961, p. 15).

Ou seja, os governos dos ditos países teriam a atribuição de combater o cultivo ilegal das papoulas-dormideiras (a *Papaver somniferum*, de cuja papoula se extrai o suco espesso que, seco, dá origem ao ópio), dos pés de maconha (a chamada *Cannabis Sativa*) e dos próprios arbustos de coca, destruindo tais plantas através de processos de erradicação. Em um artigo seguinte – o de número 26, específico sobre os *cocales* – a legislação internacional prevê até mesmo a destruição de arbustos e raízes de coca em estado silvestre, encontradas na natureza de maneira desvinculada à ação dos *cocaleros*. Nesse sentido, os governos de turno bolivianos, desde o período de governo do MNR após o processo revolucionário e nacionalista de 1952 até os anos de governos militares a partir de 1964, puseram em prática algumas medidas que não se mostraram eficazes no combate ao crescimento da produção de coca boliviana – o mesmo ocorreu com todas as demais medidas de erradicação dos cultivos de *cocales* até o fim da década de 1980, devido à importância da folha de coca para a economia nacional.

De fato, o Estado boliviano assumiu, ainda que tardivamente, uma postura de combate ao narcotráfico em seu território nacional a partir das pressões internacionais – em especial as oriundas dos Estados Unidos da América – e de compromissos adotados a partir de organismos multilaterais como a ONU. Acontece que esse combate ao narcotráfico assumiu um caráter não apenas de atuação forte contra a produção da cocaína, mas também de ação em prol da erradicação dos cultivos da folha de coca, que aumentaram exponencialmente durante as décadas de setenta e oitenta, no contexto da forte crise econômica que se abateu sobre o mundo e, especificamente, sobre a América Latina e sobre a Bolívia. Essa crise acarretou o

aumento das taxas de desemprego e o aumento das migrações internas, com a procura das pessoas por novas oportunidades em diferentes ramos produtivos: assim, indivíduos oriundos de diversas regiões e nichos sociais, entre camponeses, trabalhadores rurais e desempregados, buscaram nos *cocales*, pedaço de terra utilizado no plantio do arbusto de coca (IMAGEM 1), uma fonte de renda e de sobrevivência.



IMAGEM 1 – *Cocalero* colhe folhas de arbustos de coca, em plantação no Chapare (LANDES, *Cocalero*, 2006).

E o comércio ilícito da coca acabou constituindo um dos mecanismos de salvação, não apenas de setores pauperizados da sociedade, mas da própria economia boliviana, à medida que a produção de folha de coca se tornou gradualmente uma lucrativa lavoura para fins de exportação nos anos setenta, graças ao crescimento da demanda mundial por cocaína. O historiador Herbert Klein (2006, p. 246-248) estima que, em meados da década de oitenta, a exportação ilícita de coca e da pasta de coca compunha uma parcela expressiva das exportações bolivianas, atingindo valores que, em seu auge, ultrapassariam mesmo a soma de todos os produtos de exportação legais, graças à produção que ocupava uma área de estimados 66.000 hectares – cuja maior parte dessa área localizava-se na região do Chapare. Ainda que os Yungas *paceños* (a região de vales próximos à capital La Paz) estivessem encarregados de uma parcela menor dessa produção, especialmente voltada ao consumo interno, é no Chapare, no trópico de Cochabamba, onde a produção de coca sofreu maior crescimento nesse período, absorvendo a grande massa de desempregados produzida pelas políticas de ajuste macroeconômico neoliberal. O sociólogo boliviano Fernando Salazar Ortúñoz vai além da constatação feita acima, quando afirma que os camponeses foram as maiores vítimas, não apenas da exclusão social, mas dos próprios empresários do narcotráfico, aliados ou não aos

governos em uma época em que não era interessante à economia e aos governantes bolivianos combaterem com afinco a ascensão da produção de folha de coca:

Por otro lado, el Estado del militarismo y del neoliberalismo inducía a miles de personas a ingresar en el circuito coca-cocaína – particularmente en los niveles de producción primaria (elaboración de pasta base) –, quienes obligados por su situación de pobreza encontraron en esta actividad una última alternativa de sobrevivencia y superación de su estado de marginalidad. En los hechos, esta población fue en realidad la mayor “víctima” de los efectos de las políticas estatales. (ORTUÑO, 2008, p. 137)

Ainda que se saiba atualmente que o destino de boa parte dessa produção excedente é servir como matéria-prima de pasta-base para a fabricação de cocaína, é verdade que os *cocaleros* do Chapare e dos Yungas *paceños* em sua condição de movimento social não possuíam vínculos diretos com o narcotráfico. Segundo Xavier Albó,

(...) ellos no pretenden hacerse ricos. Sólo buscan tener una base económica segura. Otros inmigrantes temporales ni siquiera lograban tener tierras para cultivar pero buscaban enrolarse al menos como peones para ganar algo más que en otros partes sea como cosechadores de la hoja de coca. Tal vez ganaban jornales extra como *cepes* – es decir, transportadores de grandes bultos de hoja de coca hasta lugares ocultos de la selva donde ésta era transformada en pasta – o como *pisacocas*, poniendo en riesgo su salud pisando la hoja de coca mezclada con kerosene en las pozas de maceración. En todo caso, todos ellos, obligados por la necesidad y aun sin entrar directamente en el gran negocio ilegal de la cocaína, se transformaban en los peones o los proletarios de esa economía paralela de la que recibían apenas unas migajas con que subsistir (ALBÓ, 2002, p. 75).

Havia de fato um aumento na demanda da folha de coca, devido principalmente ao crescimento das atividades de narcotraficantes na região (especialmente na Bolívia, Colômbia e Peru) no contexto do chamado *cocaine boom* (URQUIDI, In COGGIOLA, 2003, p. 205) – ou seja, da explosão quantitativa nos números de venda, de consumo e de produção dessa droga. Em virtude desse quadro, pressionados pelos EUA, diversos países latino-americanos passaram a adotar enérgicas políticas antidrogas, no contexto da “guerra ao narcotráfico” reivindicada pelos norte-americanos. Os governos de turno bolivianos – alinhados com a política imperialista norte-americana – passam, através de seus discursos e ações práticas, a criminalizar a folha de coca e os camponeses plantadores da folha, os *cocaleros*, argumentando que o problema das drogas – ou melhor, da cocaína – deveria ser combatido não apenas do lado do fornecimento da droga em si, mas em sua origem, na fonte produtora da sua matéria-prima essencial. Assim, tiveram início as iniciativas de erradicação dos

cultivos de coca e de substituição dos mesmos por culturas alternativas, por intermédio da intervenção direta das forças de segurança – polícias, militares, esquadrões de erradicação. Os *cocaleros* e narcotraficantes passaram a ser considerados e tratados pelas forças oficiais repressivas e pela grande mídia como igualmente culpados pelo problema da cocaína, como “dois lados de uma mesma moeda”. É importante frisar que o aumento da atenção estatal à questão da produção de coca, visando seu combate através da erradicação dos cultivos, ocorre de maneira proporcional à queda do preço da coca a partir de 1986 (LINERA, 2008, p. 384) e também da diversificação das *commodities* bolivianas durante a década de 1990, a partir da do aumento das exportações, que agora englobavam uma variada gama de produtos primários, especialmente a soja e hidrocarbonetos – petróleo e, especialmente, o gás natural. Portanto, quaisquer ilações que apontem para a construção de uma consciência moral sobre a problemática das drogas e do narcotráfico carecem de veracidade.

Em história econômica, o conceito de estrutura produtiva regional mostra-se de grande importância para a compreensão das relações socioeconômicas em um mesmo espaço nacional, partindo de suas bases materiais a fim de possibilitar o entendimento não apenas da lógica de ocupação desses espaços, mas da própria dinâmica das relações sociais decorrentes dessa ocupação. O geógrafo Cláudio Egler chama a atenção para a importância de se evitar o erro de considerar o espaço regional como uma entidade autônoma, independente de quaisquer liames com outras estruturas regionais e com o próprio espaço nacional. A região não seria, pois, algo que poderia ser definido unicamente por suas características exclusivas, sejam elas de cunho cultural, histórico ou mesmo ecológico; a região nada mais seria que “uma escala geográfica de análise, isto é, um nível de abstração do raciocínio espacial em ciências sociais” (EGLER, 1996, p. 186). Na condição de escala, deve ser entendida dentro da mesma lógica que outros níveis de divisão espacial, como o local, o nacional e o global, unidos e articulados pela lógica do sistema econômico vigente, o capitalista.

Egler também propõe que a região deve ser entendida dentro de uma dupla dimensão, de maneira a abranger dois movimentos que integrariam sua constituição, denominados regionalização e regionalismo: a primeira dessas dimensões – a regionalização – abrange a delimitação daquele espaço de acordo com as condições e os interesses econômicos e produtivos propriamente ditos; já a segunda – o regionalismo – trataria das relações sociopolíticas e culturais, onde os sujeitos ali localizados procurariam exercer pressão sobre o Estado. Essa observação pode auxiliar na compreensão das relações de trocas desiguais estabelecidas entre as diferentes regiões, fornecendo subsídios à reflexão sobre a região oriental da Bolívia, centro do desenvolvimento econômico boliviano a partir de Santa Cruz,

durante a segunda metade do século XX, e a lógica de integração regional entre o Oriente boliviano e as regiões mais pobres do altiplano ocidental, no contexto da expansão dos plantios de coca.

A reflexão sobre a estrutura produtiva regional *cocalera* no Trópico de Cochabamba perpassa, pois, a lógica da dinâmica econômica do capitalismo, em um espaço formado a partir de mecanismos de desenvolvimento desigual e combinado do sistema, da concorrência de capitais e do papel de mediação política do Estado – entendendo a região como a escala de operação da produção capitalista, seja para ampliar seus limites territoriais e de mercado, seja para consolidar sua economia interna (*Ibidem*, p. 187-188).

O fato é que, conforme afirmado acima, não há dúvidas de que as exportações ilícitas de pasta-base de coca e de cocaína foram extremamente importantes para a economia boliviana, e diversos governos (tanto nacionalistas como militaristas, e ainda aqueles do período inicial do neoliberalismo boliviano) fizeram o possível para encorajar os investimentos de capital acumulado através do narcotráfico na própria economia nacional: a questão, a despeito das pressões internacionais, foi solenemente ignorada, enquanto convinha às elites bolivianas e ao governo central.

E entre os primeiros passos efetivos rumo à guerra ao narcotráfico em território boliviano, alguns dos mais importantes foram dados durante o governo de Victor Paz Estenssoro (1985-1989); entre eles, é importante citar a aprovação da Lei 1008, em 19 de julho de 1988, que passou a servir como instituto jurídico que dava suporte legal à violenta repressão estatal frente aos *cocaleros* – visando, principalmente, a erradicação forçada nas chamadas áreas de produção excedente de coca, um processo acompanhado de perto pelas autoridades norte-americanas (ALBÓ, 2002, p. 75). Tal lei fora aprovada logo após o Massacre de Villa Tunari, episódio em que diversos cocaleros, que realizavam uma marcha pacífica de protesto contra os planos de fumigação das plantações por parte do governo, foram alvejados por agentes da UMOPAR e da DEA²⁵, tanto por terra como pelo ar, onde cinco manifestantes foram mortos, doze ficaram feridos e diversos foram detidos ou mesmo desapareceram.

O arbusto de coca não era apenas uma planta nativa da região dos vales andinos e, portanto, um cultivo plenamente viável no Chapare, como era uma cultura amplamente

²⁵ A UMOPAR, uma unidade policial móvel de elite contra o narcotráfico, foi criada em 1983 através de convênios entre o governo boliviano e a Embaixada dos EUA, que foi responsável pelo treinamento da unidade – conhecida popularmente como “leopardo”, ou simplesmente “leos”. A UMOPAR foi enviada à Cochabamba durante o ano de 1984. A DEA é um órgão norte-americano responsável pelo combate às drogas, vinculado ao Departamento de Justiça dos EUA (ORTUÑO, 2008, p. 147).

acessível ao pequeno agricultor, a qual, por sua origem tradicional, era (e ainda o é) amplamente dominada por pequenos produtores e pela agricultura familiar. A fim de potencializar sua própria organização cooperativista e seu poder de pressão, os *cocaleros* criaram vários sindicatos rurais e federações de camponeses produtores – que se somaram às antigas organizações sindicais de colonizadores e camponeses da região – fazendo uso das experiências de organização e luta anteriores dos diversos setores sociais que, devido à reestruturação socioprodutiva boliviana na década de oitenta, adotaram a atividade do plantio de coca como forma de provimento de sua subsistência.

A folha de coca se constitui, portanto, como elemento central que motivou a articulação popular-sindical nas chamadas zonas de produção excedente, e a principal delas – os vales tropicais do departamento de Cochabamba – acabou se tornando o berço de um vigoroso movimento sindical, composto por camponeses *cocaleros* e colonizadores da região do Chapare e proximidades, que protagonizou diversas lutas em defesa da preservação de sua atividade de subsistência. O que deveria enfraquecer os *cocaleros* acabou fortalecendo-os, à medida que os processos de erradicação forçada ocorriam e os sindicatos passaram a se organizar a fim de resistir às ações oficiais: o que levou ao fortalecimento de suas instâncias de representação sindical e à organização de uma série de instrumentos políticos e lutas sociais.

2.4. A emergência do indígena *cocalero* como novo protagonista político

Este novo quadro de conflitos sociais, montado nas últimas três décadas do século XX, propiciou a emergência de um renovado protagonista político no seio da sociedade boliviana. Esse sujeito possui um perfil diferenciado daquele que predominou dentro da esquerda boliviana desde os antecedentes da Revolução Nacionalista de 1952, e que manteve tal condição de vanguarda política dos movimentos sociais até o período de transição entre o Estado de exceção e o dito Estado democrático de Direito – o operariado mineiro. Sua composição engloba os *cocaleros* do Trópico de Cochabamba, primordialmente, relacionando-se também com os *cocaleros* dos Yungas e com os indígenas do altiplano andino. E, com o passar do tempo, como parte de seu projeto de construção de uma alternativa anti-hegemônica viável na disputa política de seu país, obtiveram êxito em ampliar a base social de sustentação de seu projeto político, através de iniciativas que serão abordadas no decorrer do trabalho.

Esse projeto político nasce a partir da realidade de confronto com as instituições oficiais bolivianas, que se intensificaram a partir de meados da década de 1980, ganhando

peso político por toda a década de 1990. Ainda nos anos oitenta, os *cocaleros* passam a se organizar no intuito de garantirem sua compensadora atividade econômica, em confrontamento direto contra as iniciativas de erradicação dos cultivos. Valendo-se de suas experiências cotidianas e da experiência sindical advinda dos mineiros e de outros setores sociais, que migraram rumo ao Chapare motivados pelas transformações econômicas nacionais, os camponeses plantadores de coca organizaram sindicatos – a fim de preservarem seus ganhos econômicos com as atividades relacionadas à folha. Mantiveram, assim, a tradição sindicalista da esquerda boliviana e deram novos sentidos à organização sindical preexistente. É importante frisar o aspecto peculiar que o termo “sindicato” pode assumir na Bolívia, segundo o cientista político Pablo Stefanoni:

En el caso de los campesinos, detrás del nombre "sindicato" se 'ocultan' instituciones en que muchos casos se superponen con las instituciones originarias (*ayllus*) y corrientemente constituyen organismos de poder con funciones estatales en las comunidades, maquinarias territoriales, sociales y ahora electorales. (STEFANONI, 2003, p. 61)

É a partir dessa reorganização dos movimentos sociais e de suas organizações político-sindicais que surge a necessidade de constituição e ampliação das alianças políticas em torno de um projeto político, tendo em vista que os conflitos sociais bolivianos – os embates entre, de um lado, *cocaleros* e indígenas e, do outro, as forças oficiais de segurança – aumentavam, conforme se intensificavam as pressões internacionais e a repressão ao tráfico e à própria produção da folha de coca. A necessidade de um projeto político emerge à medida em que os conflitos cresciam e, com eles, sua dimensão política e ideológica: assim, os *cocaleros* foram paulatinamente transformando suas demandas sindicalistas, articulando-as a novas estratégias e planos de ação. Passaram a emitir um discurso valorizador da identidade cultural dos povos originários, das características, usos e importância tradicionais da folha de coca – detentora de usos medicinais, ceremoniais, religiosos alimentares, entre outros, oriundos da herança cultural dos povos andinos.

Dessa maneira, através da defesa da coca, o movimento afirmava sua condição de defensor da soberania nacional, em oposição direta ao Estado repressor neoliberal e às formas de imperialismo, tanto o interno quanto o externo – cujo fiador principal era – e ainda o é – os Estados Unidos da América. Essas novas estratégias apoiam-se, também, em outro elemento crucial, que é a defesa dos recursos naturais bolivianos e do seu controle pelo e para o povo boliviano. Por conseguinte, ao vincular suas pautas à defesa das culturas tradicionais originárias e à solidariedade entre os povos, a retórica adotada pelo movimento *cocalero*

passa, a partir de então, a assumir um forte conteúdo étnico, utilizando-o a fim de legitimar suas ações políticas e reivindicações, referentes à conquista de direitos e a uma maior participação popular na gestão da sociedade.

Para que alcançasse a concretização de seu projeto político mudancista, o movimento *cocalero* passou a discutir em suas bases a necessidade da formação de um instrumento político. Assim, após algumas iniciativas malogradas, foi fundada, em 1995, a *Asamblea por la Soberanía de los Pueblos*, ou ASP, embrião do futuro MAS-IPSP. Essa Assembleia foi fruto da busca, da parte do *movimento cocalero*, por um instrumento político que potencializasse suas lutas para além da esfera sindicalista, buscando, assim, disputar a hegemonia política contra o governo e a direita neoliberal também na esfera eleitoral.

Antes da ASP, por exemplo, outros setores sociais étnico-originários aliados do movimento *cocalero* do trópico de Cochabamba ensaiaram a criação de um instrumento de representação política: a *Asamblea de Unidad de las Naciones Originarias*, de 1992, uma tentativa de construção de um organismo de duplo poder – uma organização à parte das instituições tradicionais, constituída com o objetivo de consolidar seu desenvolvimento e condição de alternativa de autogoverno popular, visando suplantar as prerrogativas do Estado burguês. O projeto da *Asamblea de Unidad de las Naciones Originarias* baseava-se nas perspectivas de poder indígena e de autogoverno originário, realizando uma dicotomia social radical baseada, grosso modo, em uma oposição de caráter étnico. Tal proposta se desdobrou na fundação do instrumento político denominado MIP, ou *Movimiento Indígena Pachakuti*, no mês de novembro do ano 2000 (STEFANONI, 2002, p. 44) pela ala indianista mais radical da CSTUCB, sob a liderança de *El Mallku*, Felipe Quispe.

Durante um congresso que reuniu as principais confederações e federações sindicais *cocaleras* bolivianas – tais como a CSUTCB, a CSCB (a *Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia*), a CIDOB (a *Confederación de Indígenas del Oriente Boliviano*), a FNMCB-BS (a *Federación Nacional de Mujeres Campesinas - Bartolina Sisa*), e as federações sindicais do Trópico de Cochabamba –, o *Primer Congreso Tierra y Territorio, cocaleros*, indígenas e suas organizações sindicais discutiram e aprovaram a necessidade da construção do referido instrumento político. Desse modo, inicialmente, os cocaleros buscaram apoio e abrigo político em uma aliança com uma frente partidária previamente existente, a *Izquierda Unida*²⁶, que utilizava a sigla IU, visando à participação nas disputas eleitorais e à construção de sua própria representação nas esferas políticas oficiais.

²⁶ A aliança entre a *Izquierda Unida* – cujo partido de maior influência era o Partido Comunista Boliviano – e a *Asamblea por la Soberanía de los Pueblos* (ASP) teve seu início em 1994, terminando, por desavenças internas

Nesse sentido, as diferenças entre a proposta dos *cocaleros* e as já existentes na esquerda boliviana tornar-se-iam evidentes. Os segmentos sociais que compunham a ASP não visualizavam um partido, ou instrumento político, da mesma forma que o conjunto da esquerda: sua concepção partidária em muito se afastava da concepção marxista-leninista de partido como vanguarda do processo social, e do partido operário como direção natural do proletariado e do conjunto dos trabalhadores durante a revolução socialista, estando esse organismo político acima de quaisquer organizações de caráter sindical e corporativo. Já os *cocaleros* do Chapare possuem sua forma organizativa diretamente ligada às entidades sindicais: na verdade, eles enxergavam seu instrumento político como um movimento organizado de extensão das instâncias sindicais campesinas, que vinham protagonizando grandes manifestações em defesa de sua terra e território, bem como contra a erradicação dos cultivos de coca²⁷.

Eles também se diferenciaram de outros movimentos sociais indianistas, entre eles, os remanescentes mais radicais do katarismo, futuros integrantes do *Movimiento Indígena Pachakuti* (MIP), que se autodenominaria, segundo Filipe Quispe Huanca, de instrumento político-ideológico do Estado-nação originário de *Qullasuyana*²⁸ ou *Collasuyu*. O MIP defende o retorno às antigas formas socioeconômicas pré-conquista espanhola; e seus ideais fundamentalistas expressam a perspectiva da luta entre nações, para além da luta de classes: entre aquelas nações indígenas nativas submetidas ao controle externo e a dominadora, a sociedade construída pelo elemento branco pelo viés da conquista e da espoliação – a qual os indígenas não deveriam se enquadrar. O território boliviano pertenceria legitimamente, segundo o MIP, aos indígenas, que devem retomar seu controle sobre ele e construir seu autogoverno. O MIP é adversário político do MAS-IPSP, criticando-o por sua postura, considerada conciliadora e submissa.

Devido a problemas burocráticos com a justiça eleitoral, os *cocaleros* e demais integrantes da ASP nunca puderam registrar sua sigla junto à Corte Nacional Eleitoral

entre seus dirigentes, em 1998. Graças a essa aliança, os cocaleros conseguiram conquistar algumas prefeituras (*alcaldías*) e, durante o pleito de 1997, quatro cadeiras no Parlamento, sendo uma dessas conquistada por Evo Morales em votação uninominal, no qual obteve 61,8% dos votos em sua região, um recorde nacional, à época.

²⁷ Essa ideia de Instrumento Político está contida na *Tesis del Instrumento Político*, aprovada no dito congresso, o *Primer Congreso Tierra y Territorio*.

²⁸ “Nosotros vemos en el MIP el instrumento político ideológico de otro estado, de la nación Qullasuyana. No podemos tener relaciones con la otra Bolivia. Se que vamos a tener problemas porque si entramos al juego estaríamos obligados a reconocer las leyes bolivianas y tener personería jurídica extendida por la Corte Nacional Electoral”. Em entrevista concedida a Felipe Guaman por Felipe Quispe. *Preparando la revolución indígena en Bolivia*. Disponível em: <http://www.rebelion.org/sociales/entrev_quispe080201.htm> [acesso em 11/12/2006].

(ALBÓ, 2002, p. 77-78). Por esta razão, os *cocaleros* liderados por Evo Morales, após uma série de divisões internas à IU e à própria ASP, em 1998, resolveram utilizar a pessoa jurídica do MAS-U, *Movimiento al Socialismo - Unzagüista*, originalmente uma fração que rompera pela esquerda com a *Falange Socialista Boliviana* (FSB) – partido fundado em 1937 e que tinha como posicionamento ideológico a defesa de um nacionalismo revolucionário, dentro da tese de um novo Estado boliviano. Então, da unificação entre o *Movimiento al Socialismo* e o *Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos*, surge o MAS-IPSP, fundado em 23 de julho de 1997, a fim de já garantir sua participação nas eleições nacionais daquele mesmo ano.

O MAS-IPSP, portanto, emerge no fim da década de 1990, e se consolida como alternativa política aos grupos e partidos tradicionais durante os anos seguintes, principalmente pelo papel que desempenhou nos ciclos de mobilizações e revolta dos movimentos sociais bolivianos cujos ápices ocorreram no ano 2000, durante a chamada Guerra da Água, e em 2003, durante o episódio conhecido como a Guerra do Gás; além das lutas e dos ascensos referentes à defesa da folha de coca e das plantações no Chapare, que foram assumindo uma conotação de defesa da folha de coca não apenas por ser o principal meio de subsistência dos *cocaleros*, mas por suas características simbólicas ancestrais – por ser uma folha sagrada para os povos andinos originários e símbolo de sua cultura ancestral. Sua característica simbólica é costumeiramente ressaltada pelo movimento *cocalero*, chegando a folha a ser usada até mesmo como ornamento pessoal: é o que ocorreu com Evo Morales e García Linera, durante um comício em Shinahota (IMAGEM 2).

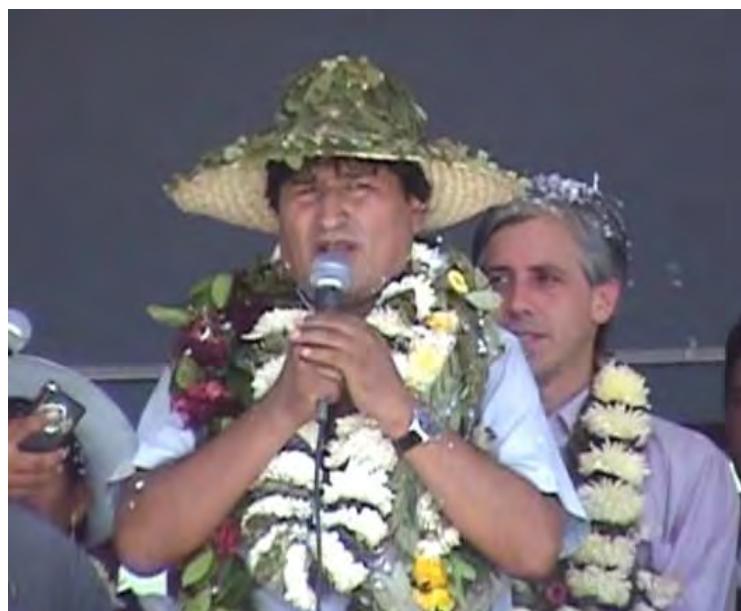


IMAGEM 2 – *La milenaria hoja de coca*, símbolo da cultura originária andina. (PRONZATO, *Jallalla Bolivia: Evo Presidente!* 2006).

A repercussão de todos esses confrontamentos acabaram fortalecendo o capital político do MAS-IPSP e de seu principal dirigente, Evo Morales, frente à opinião pública. Aqui, mostra-se pertinente informar que a Guerra da Água supracitada refere-se ao conjunto de intensos protestos populares – entre greves, passeatas e bloqueios de estradas – ocorridos no departamento de Cochabamba contra a privatização da empresa pública responsável pela administração e distribuição da água naquela região, o *Servicio Autónomo Municipal de Agua Potable y Alcantarillado*, SEMAPA, em favor da empresa estrangeira *Water U.K.* Durante esse episódio, formou-se a *Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida*, composta pela população cochabambina, por juntas vicinais, organizações sindicais e indígenas. Ao fim do processo, os manifestantes conseguiram reverter o processo de privatização da SEMAPA, derrotando o Governo de Hugo Bánzer Suárez e fortalecendo os movimentos sociais em geral, bem como o movimento indigenista e o MAS-IPSP em particular. Já a Guerra do Gás teve como estopim a decisão do Governo boliviano em exportar gás natural através do Chile²⁹, por intermédio de um consórcio, o *Pacific LNG*, estabelecido entre empresas estrangeiras, entre as quais, a espanhola *Repsol*. Os protestos surgem também das demandas dos movimentos sociais pela nacionalização dos recursos naturais, e pela revisão da *Ley de Hidrocarburos* do presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, que estabelecia em 18% a taxação do gás por parte do Estado. Os manifestos pediam, também, a realização de uma Assembleia Nacional Constituinte, e obtiveram êxito em sua intenção de depor o presidente Sánchez de Lozada. Tais experiências serão tratadas de maneira melhor no capítulo seguinte.

²⁹ O antagonismo boliviano frente ao Chile possui razões históricas concretas, advindas da Guerra do Pacífico (1879-1884), ocasião em que a Bolívia perdeu parte de seu território – especificamente, sua saída para o Oceano Pacífico – em favor dos chilenos.

3. VISÕES DE MUNDOS EM COLISÃO: PERCURSOS DE UM PROJETO POLÍTICO

CAPÍTULO 3

Visões de mundos em colisão: percursos de um projeto político

3.1. Relações entre conhecimento histórico e novas tecnologias a serviço dos movimentos sociais contra-hegemônicos

O estudo do movimento dos *cocaleros* bolivianos, através dos processos de conflito social contra o Estado boliviano a partir das duas últimas décadas do século XX, pode ajudar na compreensão de um problema bastante atual, que diz respeito à constituição de novos sujeitos sociais coletivos que se colocam à frente de diversos processos de enfrentamento políticos por toda a América Latina contemporânea. A ampla maioria desses movimentos possui uma característica comum: a afirmação de identidades específicas. Seja de cunho sexual, étnico, regional, nacional, entre outras; todas elas se veem como oprimidas, e se encontram em processo de autoafirmação constante à medida que buscam direitos sociais e políticos.

De fato, políticas de identidade emergiram como um importante vetor de organização social nas últimas décadas. Desde as mobilizações por direitos e liberdades civis nos países ricos, passando pelas lutas em defesa de reconhecimento étnico, cultural e político de diversas culturas e povos autóctones latino-americanos e africanos, entre outras evidências, a sociedade civil passa cada vez mais a ser reconhecida como o lugar do político – para além do molde institucionalizado dos partidos políticos, dos sindicatos e do próprio aparelho de Estado. Nesse contexto, surgem os chamados “novos movimentos sociais”, movimentos que centram suas pautas e lutas em questões identitárias, e que elaboram novas formas de organização e de mobilização a fim de conquistar suas demandas.

A questão nevrágica desse debate é que os movimentos sociais, em sua condição de expressão de uma ação coletiva decorrente de um processo de enfrentamento e de reivindicação, assumem, hoje, características diferenciadas daqueles movimentos que emergiram ainda no século XIX e vicejaram durante o século XX. Enquanto estes movimentos sociais e populares teriam o universalismo como base legitimadora de suas reivindicações e do decorrente processo de conquista de direitos, os movimentos sociais contemporâneos buscariam no particular, nos interesses específicos de seus grupos sociais e

categorias, a fundamentação de suas ações. Em virtude dessa tendência à particularidade e à identidade coletiva específica, os movimentos sociais da atualidade mereceriam a alcunha de “novos” pela forte tendência à subjetivação observada na contemporaneidade à medida que a experiência da modernidade avança e se modifica.

Esses novos movimentos sociais estariam inseridos em uma nova situação sociopolítica mundial, marcada por uma distinta situação nas relações entre Estado e sociedade civil, marcadas, atualmente, por políticas de inclusão social de setores em risco e pelas amplas possibilidades em aberto na atual era do mundo globalizado – também batizada por alguns pensadores de sociedade pós-moderna, ou sociedade pós-industrial (TOURAIN, 1994, p. 258). Nesse novo tipo de sociedade, as categorias trabalho e consciência de classe perderiam sua centralidade, em decorrência da ascensão de identidades e ideologias fragmentadas, baseadas nas concepções pós-modernistas de cultura e em uma visão difusa do político – tratado como uma dimensão própria da vida social (GOHN, 2007, p. 123). Apesar das ressalvas que podem ser feitas sobre esse tipo de reflexão e suas próprias bases epistemológicas, cujo principal fundamento remete-se à crítica aos paradigmas modernos ditos clássicos das ciências sociais, o fato é que o mundo globalizado moderno se encontra permeado por diferenciadas formas de intercâmbio social, que surgem e se renovam a cada dia.

Não se trata de escamotear o debate referente aos conflitos em uma sociedade, pretendendo-os como embates desprovidos de um vetor de classe – ou seja, negando a importância das condições materiais de existência nos processos políticos e na constituição das relações sociais. Ao refletir sobre os movimentos sociais na atualidade, é preciso reconhecer que algo mudou no tocante aos esforços desses sujeitos coletivos em serem ouvidos e terem suas demandas respeitadas e levadas em conta, enquanto os rumos de uma sociedade são delimitados. Mas isso é algo elementar para os historiadores, que percebem os processos históricos em sua dimensão diacrônica; dessa constatação, decorre que a novidade presente nas relações sociopolíticas na virada do milênio – tratada por alguns entusiastas das teorias sociológicas dos novos movimentos sociais como uma ruptura com a modernidade e com as relações produtivas nela estabelecidas – não deve necessariamente servir à negação da concepção de luta de classes presente na tradição marxista. O problema em questão trata da necessidade de se perceber as transformações sociais e o devir histórico em sua condição dialética e sobre suas bases materiais – sem ignorar, contudo, as dimensões políticas e culturais obviamente presentes nas relações sociais e na própria ação coletiva, que, juntas, compõem a totalidade que é a experiência humana.

O processo de globalização atual se mostra, pois, repleto de possibilidades, e seus aspectos são tão diversificados que parece ser mais acertada a referência não a um processo único, mas sim a diversas globalizações, complementares, abrangendo toda uma diversidade dos fenômenos humanos em suas dimensões econômica, política, cultural, tecnológica, entre outras. A intensificação das relações sociais em nível mundial escancara o forte liame entre o local e o global, o particular e o total: uma ligação por vezes esquecida por historiadores e sociólogos no passado, antes limitados à esfera nacional. Talvez as experiências práticas em um mundo globalizado, onde algo que aconteceu ontem no Oriente Médio pode ter profunda influência nos Estados Unidos da América ou na China, amanhã, tenham sido de fundamental importância para promover as questões culturais a um lugar central, como dito antes, não só no meio acadêmico, mas na sociedade em geral – em especial porque, nesse domínio específico da globalização cultural, a questão de uma matriz original se expandindo avidamente para além das mais diversas fronteiras e limites é evidente.

É possível até mesmo perguntarmos se o que designamos por globalização cultural não poderia ser mais apropriadamente chamado de ocidentalização, em uma lógica imperialista de submissão das diferenças. Nesse sentido, Boaventura de Sousa Santos aponta para a existência de distintas formas de globalização, tanto hegemônicas como contra-hegemônicas. Tratando da natureza desses processos e dos mecanismos de interrelação entre local e global, ele afirma:

O que caracteriza a produção da globalização é o fato de o seu impacto se estender tanto às realidades que inclui como às realidades que exclui. Mas o decisivo na hierarquia produzida não é apenas o âmbito da inclusão, mas a sua natureza. O local, quando incluído, é-o de modo subordinado, segundo a lógica do global. O local que precede os processos de globalização, ou que consegue permanecer à margem, tem muito pouco a ver como local que resulta da produção global da localização. Aliás, o primeiro tipo de local está na origem dos processos de globalização, enquanto o segundo tipo é o resultado da operação destes (SANTOS, 2005, p 65).

É uma lógica importante, que busca compreender as origens, o modo de produção dos processos de globalização a partir de um fator localizado, que ultrapassa suas fronteiras limítrofes originais e passa a desempenhar um papel hegemônico e homogeneizante frente a outras e distintas realidades locais, agora, dotadas de colonialidade – termo utilizado em referência às relações de força e de trocas desiguais estabelecidas entre o dominado e o dominante, entre o colonial e o imperial. Tal lógica permite a desconstrução das ideologias colonialistas que visam apresentar as particularidades de um único povo, de uma única cultura ou grupo social como representações de sentido universal, como se suas características fossem

válidas a todos os demais indivíduos e grupos, indiscriminadamente. Tal processo não é natural, é socialmente construído, e pode dar origem a enormes conflitos e choques culturais, tanto diretos como velados.

Nesse contexto, os meios de comunicação e as novas tecnologias têm sido elementos centrais ao debate. Em uma época em que a informação se traduz como fonte de conhecimento e poder, e onde as mídias eletrônicas, difusoras de uma ampla gama de textos e imagens, acabam por reificar ideias e as erigir como o reflexo da própria realidade, apenas alguns poucos discursos vêm a se tornar socialmente aceitos – sob a condição de serem autorizados. É possível falar em um discurso competente, que se diferencia dos demais, por ser “aquele que pode ser proferido, ouvido e aceito como verdadeiro ou autorizado (...) porque perdeu os laços com o lugar e o tempo de sua origem” (CHAUÍ, 1989, p. 7), e que atua na defesa de uma ideologia dominante e, concomitantemente, do *status quo* na sociedade em questão. O discurso é competente porque deve estar acima de quaisquer dúvidas, mostrando-se objetivo e correto; e as tecnologias eletrônicas, informáticas e cibernéticas acabam sendo utilizadas no intuito de ampliar a difusão do discurso competente. Octavio Ianni, ao falar sobre o conjunto dessas tecnologias, chega a compará-las a um “príncipe eletrônico” que acelera os processos de trocas e tensões no palco da política contemporânea, destacando, entre tantas mídias, a televisão. Nessa profícua comparação, que toma como referências as obras de Maquiavel e de Gramsci³⁰, a televisão é percebida como um instrumento de comunicação e propaganda extremamente eficaz, capaz de registrar, interpretar, sintetizar, enfatizar, esquecer e satanizar, tanto elementos do real como aqueles cuja existência é somente virtual (IANNI, 1998, p. 11).

As novas tecnologias da informação se mostram extremamente úteis para tais fins, devido à ilusão criada através de uma reproduzibilidade técnica que, aparentemente, aparta os seres humanos de suas próprias criações: as pessoas tendem a imaginar que as imagens (sejam aquelas do cinema, da televisão, ou mesmo das fotografias) são um duplo do real, não levando em conta as possibilidades de montagem, de falsificação, ou de pura manipulação que elas poderiam ter passado. O problema da distorção da mensagem é passível de ocorrer em quaisquer mecanismos de linguagem, e nos casos específicos aqui discutidos, tal duplicidade agrava-se justamente pela aparente ausência do elemento subjetivo humano em sua produção.

³⁰ No caso do intelectual florentino, refere-se a *O Príncipe*, obra escrita em homenagem a Lorenzo de Médici, soberano da República Florentina do século XV; já no caso do marxista italiano, remete-se ao príncipe moderno presente em seus *Cadernos do Cárcere*, em suas notas sobre Nicolau Maquiavel: tal príncipe não mais seria um indivíduo, mas sim um instrumento coletivo denominado partido político, depositário dos desejos e aspirações provenientes da sociedade.

Ora, por que isto não ocorre na mesma intensidade com outras formas de representação visuais, como o desenho e a pintura? Essa diferença possui relação com a existência de um instrumento mediador específico entre a vontade do sujeito e o produto final de sua atividade criativa: a máquina, que acaba servindo como um mecanismo de alienação de tal sujeito em relação à imagem-produto de seus esforços. Sendo assim, pode vir a se formar uma ilusão concreta de duplidade entre o objeto real e sua imagem, que não decorre apenas do nível de detalhamento ou perfeição das imagens, mas sim da existência de um processo mecânico de produção. O cinema e a televisão vão além na constituição dessa duplidade, devido a sua característica audiovisual que possibilita um processo de imersão do espectador, quando lida com as projeções televisivas e, em especial, cinematográficas.

Pierre Lévy, em sua análise sobre as novas tecnologias da informação, apresenta uma visão esclarecedora sobre a relação dessas com a sociedade, distanciando-se de concepções simplistas que tomam tais tecnologias por um *Deus ex machina* que a tudo toca e transforma de maneira reveladora. O autor leva em conta que as novas técnicas são imaginadas e desenvolvidas, obviamente, por seres humanos, e que, portanto, elas não poderiam ser um ente separado da sociedade e da cultura: a técnica seria um ângulo de análise dos sistemas sociotécnicos globais, um ponto de vista que enfatiza a parte material e artificial dos fenômenos humanos (LÉVY, 1999, p. 22), e não algo à parte, cuja existência ocorreria de forma independente e autônoma.

As novas técnicas, dessa forma, seriam expressões humanas de interações sociais cuja delimitação com o termo cultura só pode ser concebida de maneira didática e conceitual. Não seria possível, portanto, pensar nessa relação de uma maneira unívoca, conforme a metáfora popularizada do “impacto das tecnologias” sobre as sociedades e suas culturas. Assim como a cultura pode ser percebida como fruto da experiência ordinária humana³¹, abrangendo tanto os novos significados formulados pelos indivíduos e grupos membros de uma sociedade quanto àquelas representações previamente conhecidas em que esses indivíduos são treinados, a tecnologia deve também ser percebida como produção humana, que busca criar formas eficazes de inter-relações entre indivíduos em sociedade e entre esses e a natureza.

A técnica, pois, deve ser vista como um elemento sociocultural – ainda que exista uma forte tendência que põe em evidência sua característica de artefato eficaz. Tomando as técnicas como produtos socialmente elaborados, como mais um ângulo de análise, entre tantos, a auxiliar em uma melhor compreensão das relações sociais, é possível enxergá-las

³¹ Uma reflexão mais detalhada sobre o conceito de cultura e suas implicações pode ser encontrada no capítulo 3 do presente trabalho.

como produtos permeados por determinados projetos sociais, interesses econômicos e estratégias de poder.

Assim como uma técnica é produzida dentro de uma cultura, também uma sociedade encontra-se condicionada por suas técnicas (*Ibidem*, p. 25) – e considerá-las como condicionantes é diferente de tê-las como determinantes. Portanto, não seria correto nem útil se pensar a tecnologia em termos de bem ou mal, tampouco na perspectiva de uma suposta neutralidade de seus usos, já que ela pode condicionar ou restringir as representações sobre a realidade.

O elemento-chave dessa discussão é a formulação de ideias e projetos que explorem as potencialidades das mesmas, de forma realista e dentro dos limites existentes. Boaventura de Sousa Santos trata dessa problemática quando discute os diferentes processos de globalização e suas formas em nossa modernidade dinâmica, seja em sua dimensão hegemônica ou contra-hegemônica: através de localismos globalizados e de globalismos localizados³², as novas tecnologias da informação impõem padrões a serem seguidos, através de trocas desiguais entre centro e periferia, fortalecendo sistemas de poder dominantes e relações de controle e exploração; mas isso não impede que elas possam ser utilizadas em outras perspectivas, de natureza contra-hegemônica ou até mesmo emancipatória, por pessoas e grupos sociais, agentes individuais e coletivos que busquem outras formas de integração com o mundo. Dessa forma, podemos falar formas de processos de globalização de resistência às imposições hegemônicas de alguns poucos lugares sociopolíticos, como o cosmopolitismo – a organização transnacional de resistência de sujeitos e atores sociais vitimados pelas trocas desiguais que alimentam a globalização hegemônica. Para isso, esses sujeitos utilizam as várias possibilidades de interação criadas pelo próprio sistema, como aquelas oriundas das profundas transformações nas tecnologias de comunicação e informação: o surgimento do ciberespaço, das mídias alternativas, entre outras, tendo como objetivo transformar aquelas trocas desiguais e subalternas em trocas de autoridade partilhada.

Em uma época em que um pequeno e acessível telefone celular pode captar imagens e vídeos que logo podem, ao menos potencialmente, serem vistos e acessados por milhões de pessoas espalhadas por diferentes locais do globo, as novas tecnologias aparecem como importantes instrumentos passíveis de serem empregados por esta vasta gama de sujeitos,

³² Para Boaventura de Sousa Santos, a globalização hegemônica se desdobra em dois modos de produção gerais, chamados de localismo globalizado e de globalismo localizado. O primeiro refere-se ao processo que leva a uma característica ou fenômeno local a se globalizar, ou seja, tornar-se um padrão adotado por outras sociedades; já o segundo trata da forma como esse padrão é adotado em escala local e regional, possuindo impactos distintos de acordo com cada situação que se configuram como formas de inclusão subalterna (SANTOS, 2005, p. 65-66).

individuais e coletivos, cuja base é composta por grupos sociais formados a partir de identificações de classe, étnicas, religiosas, de gênero, de orientação sexual, etárias, entre tantas outras, em uma infinidade de novas identidades formuladas em tempos de constantes mudanças societárias.

O historiador Marc Ferro abordou em algumas de suas obras – *A história vigiada* (1985), *Cinema e história* (1977) e *A manipulação da história no ensino e nos meios de comunicação* (1981) – a forma pela qual as histórias institucionais, escritas muitas vezes dentro de uma lógica tradicionalista e factual, tendem a serem confirmadas como verdade, enquanto deveriam ser percebidas como mais um discurso ativo sobre a história, elaborado pelos vencedores – por aqueles que estão no poder em determinado momento histórico, que se beneficiam, direta ou indiretamente, daquela versão dos fatos do passado. Que a chamada história tradicional se baseou em uma visão factual e pré-crítica da história, construída a partir de uma organização fortemente hierárquica das fontes históricas, privilegiando, em primeiro lugar, os documentos escritos oficiais; que ela se constituiu como uma escrita histórica ideológica e parcial, mesmo que não tivesse consciência de sê-lo, mas que, sem sombra de dúvidas, colaborou enormemente na manutenção do *status quo* em diversas sociedades modernas e seus Estados nacionais; que tal modelo institucionalizado de compreensão do passado é isso e muito mais, não se pode negar. Uma das grandes contribuições do historiador à historiografia seria, pois, suas reflexões sobre as possibilidades da escrita de uma contra-história, que surge a partir da curiosidade referente aos silêncios oficiais e da disposição de um enfrentamento narrativo por parte dos oprimidos e dominados – em suma, todos aqueles às margens da sociedade. Para o autor, com o cinema e a televisão, a história conhece uma nova forma de expressão, que colabora de maneira diferenciada com a elaboração de consciência e de cultura histórica – e dessa forma, é possível inferir, podem vir a colaborar, também, com projetos políticos e identitários autônomos.

No contexto de hegemonia de uma história institucionalizada, oficial, vigiada pelos donos do poder, o cinema, na época do seu surgimento, foi tido como um “espetáculo de párias”, um passatempo de iletrados no qual não se reconheciam direitos autorais dos diretores – já que aquelas imagens eram produzidas por uma máquina – e, quando muito, eram creditados os roteiristas (FERRO, 1992, p. 83). Hoje, a situação encontra-se em outro patamar: o filme é tanto uma forma de expressão artística como um instrumento de comunicação amplamente difundido e conhecido pelos diversos segmentos sociais que a ele possuem mínimas condições de acesso – além de ser um produto cultural inserido em uma sociedade de consumo e, por isso, também capaz de adquirir caracteres mercadológicos. E

talvez sua característica mais importante, tendo como referência o ponto de vista dos historiadores, seja a de carregar consigo diversos tipos de informações sobre o passado – o que permite seu uso como fonte histórica. O filme pode auxiliar os historiadores em sua busca por uma melhor compreensão da realidade, através da análise social que ele permite, de suas construções e de seus silêncios: o filme, portanto, teria validade tanto por aquilo que testemunha – graças a seu roteiro, figurinos, cenários e interpretações – como pela abordagem sociohistórica que ele autoriza (*Ibidem*, p. 87).

Pela análise fílmica, de cunho tanto teórico como técnico, é possível identificar a visão que a obra constrói sobre a sociedade na qual ela se insere. Pois no filme sempre há um ou mais pontos de vista mobilizados pela narrativa, os quais, se não deixam suas marcas de forma indelével na constituição de verdadeiros monumentos históricos cinematográficos – ou no estabelecimento de um movimento oposto, de demolição de tais monumentos (NAPOLITANO, In CAPELATO *et al*, 2007, p 83) – ao menos podem ser detectados através do reconhecimento de um princípio orientador presente nas várias escolhas implicadas: na sucessão de sons, imagens, enquadramentos, decupagens, etc.

Esses pontos de vista, discursos que muitas vezes transparecem no decorrer da narrativa fílmica, podem ser detectados nos mais diversos gêneros cinematográficos, inclusive nos documentários. Pois o documentário, segundo João Moreira Salles,

é uma história construída, de rija ossatura dramática, que pega o espectador pela mão e o leva fábula adentro (a palavra não está empregada inocentemente) até a conclusão final. Essa estrutura narrativa é uma das características essenciais do documentário (SALLES, In MARTINS *et al*, 2005, p. 63).

A princípio, a base do documentarismo (ou cinema de realidade, como foi chamado a partir da década de vinte do século passado) esteve ligada à sua contraposição direta ao chamado cinema de ficção, buscando apresentar “a vida como ela é”, através de filmagens em locações, do uso de elenco não-profissional – visando ao aproveitamento dos benefícios de filmagens ao natural, buscando dessa maneira retratar o real. Alguns remetem a história dos documentários à própria proto-história do cinema e suas primeiras exibições públicas, por intermédio das imagens em movimento dos Lumière e seu cinematógrafo; mas diversos autores contemporâneos, entre os quais o próprio Moreira Salles, não tendem a considerar aquelas primeiras exibições como o surgimento do documentário, apesar das cenas representarem momentos não-ficcionais, como a saída dos operários de uma fábrica e o andar de uma locomotiva.

Mas as características austeras e minimalistas do cinema de realidade não remetem necessariamente à desejada objetividade: como vimos acima, a produção humana, seja ela no âmbito da representação ou da materialidade dos artefatos produzidos pelas mãos do homem, necessariamente contém, em si, trabalho e esforço de seres vivos e pensantes. Assim, gradativamente, a narrativa e o elemento subjetivo vão sendo reconhecidos como elementos intrínsecos à produção cinematográfica no passar dos anos e acontecimentos. De um documentarismo “antropológico” e aventureiro, passando pelas transformações engendradas pelo cinema neorrealista italiano do pós-guerra, até a realidade cultural fluida e híbrida das formas e pensamentos contemporâneos, o documentário chega ao século XXI como um mecanismo importante de expressão autoral que, mesmo sem rivalizar com o cinema ficcional em importância e reconhecimento pelo grande público, tem o potencial de contribuir cada vez mais com o entendimento da realidade e dos fatos de nossa sociedade.

É essa procura pelo entendimento do real e suas expressões que anima os documentaristas. Não se trata de refletir “a vida como ela é”, como se o documentário fosse reflexo simétrico do real, mas sim em considerar que a diferença entre o documentário e o cinema de ficção reside justamente no compromisso ético que os documentaristas possuem com a verdade das experiências humanas, através de um consenso em torno da ideia de “mínima-ficção” que alimenta seu conjunto de escolhas durante a produção de um filme. Enquanto que, no cinema ficcional propriamente dito, o compromisso maior remete à própria dramaturgia, e o desejo de precisão e de fidedignidade à história e à realidade em si aparece mais como um compromisso estético do que de natureza ética.

Na difícil tarefa de se tentar definir o que é o documentário, devemos considerar que esse é detentor de duas naturezas distintas: por um lado, é documento, registro de fatos e elementos reais, que existem ou existiram; por outro, é narrativa, a partir daquilo que foi registrado. Nesse sentido, o documentarista se aproxima do historiador em sua prática profissional, ainda que ambos guardem uma enorme distância em seus métodos, preocupações, práticas e rigores. Segundo Francisco Elinaldo Teixeira:

Tomado desde sempre como preso ao real como matéria-prima de base e referente insubstituível, ao invés de sucumbir diante dos diagnósticos pós-modernos de perda cada vez maior da realidade, o campo do documentário se apossa e se alimenta de novos materiais das realidades virtuais emergentes, reatualizando-se e compondo peças híbridas de grande impacto expressivo e comunicacional (TEIXEIRA, 2004, p. 7).

A partir das reflexões já apresentadas, é possível notar que o acesso a novas tecnologias possibilita uma série de trocas diatópicas – ou seja, entre distintas regiões, seus sujeitos e conjunto de saberes – baseadas em um ideal cosmopolita, em um momento em que a hegemonia eurocêntrica e a norte-americana se impõem frente a culturas e a sociedades diferenciadas, postas em condição de subalternidade. Os movimentos sociais e suas renovadas demandas identitárias referidos no início desse capítulo vêm se apropriando de tais tecnologias, e uma das novas searas de militância em tempos de reestruturação das dinâmicas globais é justamente a produção documentarista, que carrega consigo novas perspectivas de cultura histórica e de representações sociais desses agentes sociopolíticos emergentes. Marc Ferro considera que o filme engendra uma contra-história, uma contra-análise da sociedade; no caso da produção filmica oriunda dos próprios elementos marginalizados das sociedades, tal potencial subversivo parece crescer enormemente.

João Moreira Salles afirma que a crença na força do documentário como instrumento de transformação social explica boa parte dos problemas de definição desse campo que é o documentarismo – no que, de fato, ele tem razão. O autor ainda lamenta que diversos outros documentaristas enxerguem suas obras como algo que carrega certa utilidade, dentro de uma lógica do papel social comum a trabalhos de natureza política e militante; quando, na verdade, o documentarista deveria se preocupar mais com o que não se pode fazer com os personagens (SALLES, In MARTINS *et al*, 2005, p. 71), por questões éticas. O reconhecimento dos limites do documentário, em sua condição de objeto de estudo e de documento, é algo que sempre deve ser sempre considerado por historiadores, espectadores e produtores; mas não parece correto impor restrições aos documentários, considerando que o filme não-ficcional não deva desempenhar um papel social capaz de convencer o público. Certamente, pode se mostrar equivocada uma concepção utilitarista dos documentários; mas negar o potencial transformador dos discursos e de seus suportes materiais inovadores é um erro que os poderosos, entre políticos e editores de grandes empresas do ramo midiático não costumam cometer.

O documentário seria, portanto, um produto cultural oriundo de um suporte tecnológico específico, o qual pode vir a articular as dimensões da produção e da transmissão do conhecimento histórico, engendrando representações e práticas culturais vividas pelos sujeitos históricos, indivíduos e grupos sociais. Esse produto ou artefato cultural mostra-se impregnado – se não de uma contra-história, oposta à história institucional das elites, no caso de tentarmos superar divisões históricas antagônicas e dualistas – de cultura histórica, entendida como um conjunto de representações de práticas culturais experienciadas pelos

sujeitos históricos no passado, inserindo-se em um necessário contexto de materialidade e de conflito.

Detentores de historicidade, suportes de cultura histórica, o documentário, e o filme de maneira geral, constituem não apenas uma fonte histórica importante, mas também elementos de disseminação de uma visão sobre o passado, de uma cultura histórica que se articula, de uma forma ou de outra, a uma cultura política, no caso tanto das produções institucionais como daquelas pensadas e concretizadas no seio dos próprios movimentos sociais identitários e entre seus simpatizantes.

3.2. Processos de luta e resistência contra-hegemônicos na Bolívia do século XXI: as guerras do Gás e da Água

As reações populares contra o Estado neoliberal boliviano não se limitaram ao movimento *cocalero* do Chapare tropical, nem às expressões indigenistas oriundas, principalmente, do altiplano andino nas proximidades de La Paz e dos instrumentos políticos, como o MAS-IPSP e o MIP. Alguns momentos-chave dos enfrentamentos sociais na Bolívia, que pavimentaram o caminho das lideranças dos movimentos sociais rumo ao controle dos aparelhos e órgãos de Estado, podem ser detectados a partir do ano 2000, quando emerge, em fevereiro, um amplo movimento social liderado pela *Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida*, contando com a participação de diversas entidades sindicais e populares e pela própria população da cidade de Cochabamba, que fora sobremaneira afetada pelas mudanças tarifárias e de gestão dos sistemas de água e esgotos da cidade, e aderiu, em peso e de forma espontânea, às convocações e mobilizações feitas pela *Coordinadora*.

Além da resistência contra a privatização da água em Cochabamba, outro consequente processo de luta eclodiu no altiplano andino, dessa vez, contra determinadas medidas governamentais que se inclinavam mais aos interesses estrangeiros do que aos próprios interesses da nação boliviana: tal processo ganhou contornos nacionais quando os movimentos sociais organizados puseram em cheque a política de exportação desastrosa dos hidrocarbonetos extraídos em solo boliviano. Dessa vez, coube à *Coordinadora Nacional por la Defensa y Recuperación del Gas*, inspirada em sua contraparte cochabambina e fundada em 5 de setembro de 2003, a tarefa de aglutinar diversos movimentos sociais dispersos, que em sua amplitude de demandas, unificavam-se em torno do plano de exportação do gás boliviano até a Califórnia, via Chile.

Essas não foram as únicas *coordinadoras* que surgiram na história recente da organização popular na Bolívia. Obtiveram um papel de destaque em meio aos processos que lhes originaram, mas existiram outras, que aglutinaram setores sociais cujas preocupações abarcavam outros temas. A forma de organização em *coordinadora*, assim como outras estruturas de organização e de mobilização social, emerge a partir das profundas transformações no mundo do trabalho nas últimas décadas do século XX, que desestruturaram não apenas as condições de trabalho tradicionais nas indústrias e nas minas, mas também as próprias relações sociais de produção com o advento das reformas neoliberais e dos avanços tecnológicos na modernidade³³. O crescimento de um terceiro setor na economia, cujas atividades voltavam-se às atividades de comércio e prestação de serviços, e o próprio aumento do trabalho informal e precarizado, foram fatores que levaram a modificações na composição política e na organização das classes e setores subalternos, em especial na classe operária, a mais afetada (LINERA, 2008, p. 623). E, a essa desestruturação do trabalho fabril e do movimento operário como forma organizativa central, no contexto dos embates políticos e da luta de classes, seguiu-se um processo de conformação de outras formas de unificação social e de ação coletiva, a partir do enfraquecimento do operariado e da emergência de múltiplas identidades – oriundas desse novo mundo do trabalho. Surgiram outras formas de organização e de filiação social, como as *coordenadoras* temáticas, visando à defesa de recursos naturais e de identidades diversas; como as *juntas vecinales*, agregando vizinhos, moradores dos bairros e regiões urbanas; os comitês cívicos; as organizações ambientalistas, entre outras estruturas organizativas.

Tais estruturas de organização e mobilização são marcadas por serem, em essência, formas de unificação locais, aglutinando membros justamente por sua preocupação com as problemáticas localizadas, percebidas no cotidiano. É possível apresentar a *Coordinadora Nacional por la Defensa y Recuperación del Gas* como uma exceção, pois ela surge no calor dos acontecimentos da Guerra do Gás, constituída em comum acordo pelos sujeitos de ação coletiva que participavam de diversas frentes de mobilização, em várias regiões do país. A *Coordinadora del Gas*, portanto, não teria passado por um processo de amadurecimento a partir de suas bases, durante o período de sua formação (OLIVERA, 2004, p. 158), pois teria

³³ As transformações tecnológicas abordadas no início do capítulo também se remetem a essa nova configuração do mundo do trabalho e de novos sujeitos de ação coletiva, a partir da construção de identidades diversas, provenientes das novas relações produtivas oriundas da reorganização socioeconômica atual. As transformações produtivas, portanto, contribuem com essa reorganização social tanto quanto as novas tecnologias da informação empregadas por tais setores subalternos.

nascido graças às discussões na superestrutura de organizações políticas, sindicais, estudantis e campesinas previamente existentes.

Já a *Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida* surgiu a partir de um pacto entre diversas organizações sociais³⁴, a partir de uma iniciativa da FEDECOR, a *Federación Departamental de Regantes de Cochabamba*. Os assim chamados regantes, pequenos agricultores dependentes de sistemas de comunitários de irrigação e de distribuição de água potável, tiveram, segundo o porta-voz da *Coordinadora* e liderança da *Federación de Fabriles* Oscar Olivera (*Idem*, p. 26-27), papel fundamental na organização da *Coordinadora del Agua* e no alerta a outros segmentos da sociedade civil organizada com relação às medidas privatistas dos governos central e departamental referentes à água em Cochabamba, ainda durante o ano de 1999.

A *Coordinadora del Agua* inicialmente representava os regantes, comitês locais e cooperativas de distribuição de água entre vizinhos de zona urbana, ou seja: pessoas e grupos que não dependiam do sistema público principal de distribuição de água, a cargo da empresa pública SEMAPA – *Servicio Municipal de Agua Potable de Cochabamba* – posto que eles erguiam artesanalmente seus poços e sistemas de irrigação. Mas logo a *Coordinadora* passou a ter influência sobre outras parcelas da população cochabambina: tanto aquelas que estavam conectados ao sistema público de águas e esgotos, devido à forte insatisfação popular com relação aos abusivos aumentos de taxas de serviço; como as parcelas de habitantes de zonas rurais e urbanas – em número bastante elevado – que não tinham acesso ao sistema regular de águas e esgoto (IMAGEM 3), e por isso dependiam do armazenamento de sua água, distribuída através de carros-pipa ou acumulada em ocasião de precipitações pluviais. A *Coordinadora*, como organismo de participação popular, se organizava através de reuniões e assembleias, o que garantia a integração das pessoas em torno da discussão de seus problemas diários, referentes ao acesso aos serviços de distribuição de água potável (IMAGEM 4). Pois em Cochabamba, além da privatização e do consequente aumento de taxas, o próprio sistema de distribuição de água sempre foi deficitário, dependendo em muitas localidades de carros-pipa e de tambores para o armazenamento da água distribuída.

³⁴ Segundo Álvaro García Linera, cerca de trinta organizações sociais participaram da formação da *Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida*. Entre elas, é possível citar a FEDECOR, as federações de produtores de folha de coca do Trópico cochabambino, as *Juntas Vecinales*, grêmios, a *Federación de Fabriles de Cochabamba*, a *Federación del Transporte Pesado*, o grupo de ativistas ambientalistas e intelectuais chamado *Pueblo en Marcha* (que desenvolviam ações de conscientização em praça pública, divulgando as decisões e posicionamentos de políticos e autoridades no exercício de seus cargos), a COD (ou *Central Obrera Departamental de Cochabamba*) entre outras organizações (LINERA, 2008, p. 627).



IMAGEM 3 – À esquerda, é possível observar diversos tambores, em frente a moradias populares na cidade de Cochabamba, utilizados no armazenamento de água. (VASQUEZ, *La Guerra del Agua*, 2002).

IMAGEM 4 – À direita, a imagem mostra algumas mulheres recolhendo baldes e tambores de água, trazida a elas por um carro-pipa, ao qual está ligado o encanamento que uma das moças está segurando (VASQUEZ, *La Guerra del Agua*, 2002).

Os protestos da *Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida* tiveram início em dezembro de 1999, quando os ativistas buscaram mobilizar pessoas tanto nas zonas rurais como nas urbanas, a fim de lançar uma campanha de denúncia sobre a *Ley de Servicios de Agua Potable y Alcantarillado Sanitário* – a Lei nº 2029, aprovada em 29 de outubro de 1999 – e, consequentemente, sobre todas as pretensões privatistas governamentais. Os protestos continuaram até o ano 2000 sem receber a atenção devida das autoridades, até que a *Coordinadora* estipulou um prazo para que o governo rompesse o contrato com o consórcio transnacional *Aguas del Tunari*, que administraria o sistema de águas e esgoto de Cochabamba, retirasse a Lei nº 2029 e reduzisse as taxas pagas por tais serviços. O *Aguas del Tunari* havia vencido a licitação de venda da SEMAPA e assinado contrato para administrar o sistema por um período de quarenta anos; sendo que tal contrato especificava aumentos tarifários anuais, assim como uma porcentagem de retorno de 16% do valor dos investimentos, ao ano, ao consórcio transnacional – independente do tipo de investimento ou da qualidade do serviço prestado (OLIVERA, 2004, p. 10). Logicamente, tal prazo (dia 11 de janeiro de 2000) não foi cumprido, o que precipitou algumas mobilizações ainda no mês de janeiro e a convocatória de bloqueios de ruas e estradas para o mês seguinte, onde ocorreria *la toma de Cochabamba*, “a ocupação de Cochabamba”, segundo Olivera (*Ibidem*, p. 32).

O fato de o governo ter convocado, dias antes da data marcada pela *Coordinadora* como sendo o início da *toma de Cochabamba*, o GES – o *Grupo Especial de Seguridad* – desde La Paz, para bloquear a chegada de manifestantes das zonas rurais e reprimi-los, trouxe

grande revolta à população, que passou a apoiar ativamente as mobilizações, participando dos piquetes nas ruas e das assembleias em praça pública. A presença dos dálmatas, como eram chamadas as forças de repressão vindas de La Paz devido às cores de seu uniforme, foi vista com maus olhos pela população local. Segundo Oscar Olivera,

The dálmatas – the motorcycle cops – had really upset the population, and, I think, this was the government's first big mistake. People had hurled insults at the dálmatas saying, "Go to hell, you bastards, you pricks. Go back to La Paz, you *cholos!* Let our own police beat us, not you!" People simply would not put up with La Paz police being sent to attack Cochabambinos³⁵ (OLIVERA, 2004, p. 35).

Ainda segundo o relato da liderança dos *fabriles* e porta-voz do *Coordinadora*, durante as mobilizações de fevereiro e de abril, a participação dos *cocaleros* foi decisiva no levantamento das barricadas e dos bloqueios nas estradas. E Evo Morales, então deputado, desde janeiro já participava das comissões de negociação junto ao governo.

Dois fatos fundamentais e emblemáticos ocorreram durante as jornadas de fevereiro e abril em Cochabamba, durante a *Guerra del Agua*, demonstrando a importância da mobilização e sua condição de vitória consistente contra o Estado de caráter neoliberal: primeiramente, a ocupação do escritório de *Aguas del Tunari*, proposta surgida em meio a uma das várias e amplas assembleias ocorridas durante o processo de lutas. Tal proposta surge e tem forte aceitação das bases populares, que não queriam mais estipular prazos ao governo e queriam retomar a empresa e o caráter público de seu serviço – superando a proposta da direção do processo, que pretendia estipular um prazo de 48 horas para que o governo rompesse o contrato firmado com *Aguas del Tunari* (*Ibidem*, p. 38). O ato de revolta da multidão, que derruba, rasga e destrói a placa-letreiro como nome do consórcio transnacional em pleno centro da cidade de Cochabamba, bem como a posterior ocupação de suas dependências físicas (IMAGEM 5), carrega consigo uma forte conotação simbólica, remetendo à insatisfação popular contra a piora em suas condições de vida: uma insatisfação decorrente, principalmente, do aumento exorbitante das taxas de água e esgoto, que afetou sobremaneira seu cotidiano e gerou a revolta contra o desrespeito dos entes públicos oficiais às próprias noções populares de bem-estar comum.

³⁵ Os dálmatas – os policiais de motocicletas – realmente irritaram a população, e eu acho que este foi o primeiro grande erro do governo. As pessoas começaram a dirigir insultos aos dálmatas, dizendo "Vão para o inferno, seus bastardos, seus canalhas. Voltem para La Paz, seus *cholos!* Deixem que a nossa própria polícia nos batam, e não vocês!" As pessoas simplesmente não iriam aturar a polícia de La Paz sendo enviada para atacar Cochabambinos.



IMAGEM 5 – Momento em que a placa da empresa *Aguas del Tunari* é rasgada e quebrada por manifestantes durante a Guerra da Água, durante a ocupação do prédio da empresa em Cochabamba. Depois, a placa é derrubada e pisoteada pela multidão (VASQUEZ, *La Guerra del Agua*, 2002).

As reivindicações da multidão manifestante e da *Coordinadora* acabam sendo acatadas após as jornadas de abril, no momento em que o governo departamental e a *alcaldía* voltam atrás na decisão de privatização, rompendo o contrato com *Aguas del Tunari*, e o governo central revoga a Lei nº 2029. A SEMAPA é reestruturada, e seu processo de gestão passa a abranger a participação de lideranças populares, escolhidas pelo povo para desempenhar seus mandatos.

O segundo fato fundamental é que as manifestações continuaram, apesar das mortes registradas – entre as quais o assassinato do jovem de dezessete anos Victor Hugo Daza por um atirador de elite do exército boliviano, identificado como sendo o capitão Robinson Iriarte – e da forte repressão que se abateu sobre a multidão de ativistas durante o mês de abril do ano 2000, em uma etapa das mobilizações que ficou conhecida como “a batalha final”. Em abril, Cochabamba ficou sob lei marcial e foi ocupada pelo exército, mas ainda assim os protestos e bloqueios continuaram: o que demonstra o nível de radicalização do processo e sua amplitude, já que é possível observar a participação de homens e mulheres, crianças, jovens e idosos em meio aos protestos de rua, através não só dos depoimentos dos participantes, mas também através de vários registros fotográficos e cinematográficos do período em questão.

O documentário em curta metragem dirigido e produzido pelo jornalista Oswaldo Rioja Vasquez, intitulado *La Guerra del Agua* (2002), enfoca uma visão sobre os acontecimentos do mês de abril de 2000 e sobre os seus antecedentes diretamente ligada às

concepções da *Coordinadora de Defensa del Agua Y de la Vida*. Tendo Marcela Olivera, irmã de Oscar Olivera e militante da *Coordinadora* como consultora, a quem dedica agradecimentos especiais nos créditos finais do documentário, Oswaldo Rioja e sua equipe produziram um filme que traduz a essência do discurso popular da *Coordinadora* de Cochabamba em seus embates contra a ação dos organismos governamentais em busca da privatização. Marcela Olivera, é importante salientar, desempenhou papel de porta-voz da *Coordinadora* frente aos órgãos de imprensa nacionais e internacionais.

A mensagem contida no documentário em questão, baseada nas concepções do movimento popular que tomou as ruas da cidade de Cochabamba no mês de abril do ano 2000 referentes à defesa de um dos mais fundamentais recursos naturais para a vida, foi elaborada através de uma série de recursos e de técnicas, que passam por escolhas concretas, tomadas durante as diversas etapas da produção filmica. E, no intuito de favorecer a compreensão de tal mensagem, faz-se necessária a análise do documentário através de um triplo viés: das imagens transmitidas, do processo de montagem dessas imagens e, por fim, da própria estrutura narrativa do filme. Dessa forma, é possível contemplar de maneira mais abrangente as intencionalidades do diretor e de sua equipe. Suas escolhas, portanto, aparecem já nas primeiras etapas da pré-produção, como na construção do roteiro; e também na pós-produção, através da edição das imagens, do acréscimo de trilhas sonoras ou da valorização do som-ambiente, dos cortes de planos e da montagem final do filme, etc. E cabe ao historiador, que opta por utilizar o filme como uma fonte histórica, estar atento a tais possibilidades de análise.

O documentário *La Guerra del Agua* possui uma narrativa não-linear, onde os eventos do ano 2000, seus antecedentes e acontecimentos posteriores, são expostos por um narrador onisciente que recapitula os fatos ao passo que consegue dialogar com diferentes momentos históricos. Em dezessete minutos, a narrativa transita de agosto de 1985, quando o Congresso Nacional boliviano aprova o Decreto Supremo 21060; até março de 2002, quando, em consequência das pressões populares, a SEMAPA, já sob um novo modelo de gestão administrativa com a participação da *Coordinadora*, subscreve um contrato de crédito com o BID no valor de 18 milhões de dólares para financiar projetos de ampliação de seus serviços regionais de distribuição e de tratamento de água potável. Essa opção narrativa serve ao objetivo de fortalecimento de uma visão em defesa dos posicionamentos do movimento social organizado do ano 2000, em torno da *Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida*: trata-se, pois, de um documentarismo engajado, que ratifica as escolhas do movimento popular que resultou na chamada Guerra da Água e valoriza suas conquistas.

Após suas cenas iniciais, onde surge o letreiro com o nome do documentário, acompanhado por uma série de imagens de conflitos entre populares e as forças policiais governamentais, o narrador da película passa a lembrar as reformas estruturantes de caráter neoliberal que se deram na Bolívia e em outros países latino-americanos a partir de 1985 – reformas qualificadas como parte de um processo de reacomodação de forças poderosas compostas por organismos financeiros internacionais (como o FMI, o Banco Mundial e o BID), por países desenvolvidos com interesses econômicos na região, e pelas grandes empresas transnacionais. Portanto, os processos de privatização dos recursos naturais e do patrimônio público boliviano atenderiam, principalmente, aos interesses estrangeiros, apoiados pelos líderes políticos locais e do Governo central boliviano, que se beneficiariam com tais medidas privatistas e tirariam proveito da situação de miséria do povo. Um cartaz com uma montagem cáustica, produzido durante as mobilizações em Cochabamba no final do ano de 1999 e primeiro semestre do ano 2000, reflete as críticas dos movimentos sociais, entre federações obreiras, sindicatos campesinos, juntas de regantes e a própria *Coordinadora*: políticos locais e empresários são retratados com presas e olhos frios e penetrantes, como vampiros (IMAGEM 6). Um deles, ao centro e à esquerda, por sua posição de *alcalde* da cidade de Cochabamba durante a chamada Guerra da Água, ganha uma característica adicional, um par de chifres: é Manfred Reyes Villa, futuramente eleito em 2006 ao cargo de governador do departamento de Cochabamba e cassado dois anos após sua eleição³⁶, através do referendo revogatório de 2008. Já o senhor de óculos, ao centro e à direita, é um empresário representante do consórcio estrangeiro batizado *Aguas de Tunari*, criado após a venda da SEMAPA a grupos empresariais estrangeiros como a norte-americana Bechtel, a britânica *International Water Limited* (na qual a Bechtel possuía 50% dos ativos), entre outras empresas ligadas a outros ramos, como a construtora espanhola Abengoa e a firma italiana Edison. Seriam eles considerados culpados pelo “tarifaço”, o aumento abusivo de impostos nas contas de água e esgoto.

³⁶ Os movimentos sociais e suas entidades, camponeses, *cocaleros* e alguns os setores pobres urbanos, adversários políticos de Manfred Reyes Villa em temas como a convocação da Assembleia Nacional Constituinte e na crítica à repressão sistemática aos movimentos sociais e seus militantes, mobilizaram-se contra o *prefecto* (ou governador) do departamento de Cochabamba em janeiro de 2007, exigindo sua renúncia. Tais lutas, que se enfrentaram nas ruas contra apoiadores do *prefecto* e contra forças policiais, foram instrumentais na concretização da perda de mandato de Reyes Villa no ano seguinte, através do referendo revogatório; e ocorreram em um contexto da forte oposição ao Governo central do MAS-IPSP por setores conservadores que exigiam autonomia regional. (*Democracia a Palos*, 2007).



IMAGEM 6 – montagem produzida pelos movimentos sociais bolivianos criticando políticos e empresários responsáveis pela privatização da SEMAPA (VASQUEZ, *La Guerra del Agua*, 2002).

Um amplo cenário de benefícios sociais possíveis de serem alcançados através da distribuição equitativa da água, por meio da melhoria dos serviços prestados pela empresa estatal SEMAPA, segundo a narrativa elaborada em *La Guerra del Agua*, não estariam nos planos dos políticos locais. Eles, submissos aos interesses estrangeiros, assinaram, em setembro de 1999, um contrato de concessão, por quarenta anos, dos serviços ligados à distribuição e tratamento dos recursos hídricos cochabambinos a um consórcio estrangeiro liderado pela empresa norte-americana Bechtel, detentora de 27,5% das ações da recém-fundada companhia *Aguas del Tunari*³⁷. Teria sido esse, segundo o documentário, o acontecimento que conduziu ao processo de mobilização popular que culminou na Guerra da Água no ano seguinte. De fato, os desdobramentos do processo de privatização atingiram diversos setores sociais, ricos e pobres, nas cidades e no campo, principalmente devido ao reajuste nas tarifas de água e esgoto, que sofreram aumentos que iam de 30% a 300%, em alguns casos. A *Ley de Servicios de Agua Potable y Alcantarillado Sanitário* de 1999 contribuiu com o processo de privatização, na medida em que normatizou a prestação de serviços, direitos e obrigações dos prestadores e usuários, de forma a incentivar pessoas jurídicas de caráter privado a se tornarem entidades detentoras de concessões de exploração de uma atividade essencial ligada diretamente aos direitos sociais relacionados à vida e à saúde: distribuição de água potável e receptação de água residual. Além desse incentivo à privatização, tal lei ainda previa punições aos usuários do sistema por consumos arbitrários, não-medidos ou clandestinos, por exemplo: a perfuração de poços artesanais sem prévia

³⁷ Esse e outros dados podem ser encontrados no sítio eletrônico da empresa citada, em um de seus informes sobre a situação empresarial na Bolívia: <http://www.bechtel.com/2005-03-16_38.html> [acesso em 11/01/2010].

licença dos órgãos competentes. Formas tradicionais de captação de água, para fins domésticos ou de irrigação passariam a ser consideradas infrações³⁸.

A fim de fortalecer os argumentos de seus idealizadores, a estrutura narrativa do documentário busca articular o discurso de defesa das formas tradicionais de vida e trabalho no campo, assim como da necessidade do acesso popular a tais serviços, com a perspectiva que vê a água como um bem natural coletivo, pertencente, assim como o ar, a todos os bolivianos; portanto, como algo que não deve se constituir em um instrumento de enriquecimento individual. A montagem de *La Guerra del Agua* tende a vincular a ideia da água como um bem natural coletivo com as concepções embasadas na democracia comunitária e em suas noções de reciprocidade, entre os próprios seres humanos em diálogo com a natureza. A ideia da água como uma riqueza natural coletiva – como parte de *Pachamama*, é possível afirmar – encontra suporte adequado na escolha das imagens exibidas no momento em que tal discussão vem à tona. Além de imagens de água abundante, surge na tela uma lhama, animal tradicional típico dos Andes (IMAGEM 7), locomovendo-se calmamente, tendo como plano de fundo um enorme lago a refletir a luz do Sol.



IMAGEM 7 – Uma lhama se locomove às margens de um lago à luz do dia: uma maneira interessante de tratar o acesso à água como um direito natural, imanente. A água, assim como a lhama são elementos típicos e naturalizados das vivências humanas nos Andes, desde tempos imemoriais. (VASQUEZ, *La Guerra del Agua*, 2002).

Após a recapitulação dos antecedentes que levaram à organização popular contra a privatização dos sistemas de água e esgoto e contra o aumento das tarifas decorrente desse processo, ocorre um corte para um novo plano, que conduz o espectador a um período dois anos após os acontecimentos da Guerra da Água em Cochabamba, mostrando alguns dos

³⁸ A íntegra da Lei nº 2029 pode ser encontrada em: <<http://www.congreso.gov.bo/leyes/2029.htm>> [acesso em 22/07/2009].

resultados diretos da pressão dos movimentos sociais. A SEMAPA mantivera suas atribuições de empresa pública responsável pela administração dos serviços de abastecimento e tratamento de água, mas após passar por um processo de reestruturação interna visando maior transparência em seu processo de gestão administrativa. Após os contratos com as empresas estrangeiras como a Bechtel terem sido quebrados, a SEMAPA – agora com diretores eleitos pela sociedade civil, entre os quais alguns militantes da *Coordinadora* – enfim poderia responder aos anseios populares de melhoria dos serviços sem a cobrança excessiva sobre os pequenos usuários do sistema.

Mas o principal enfoque presente no documentário é a percepção das jornadas de fevereiro e de abril do ano 2000 em defesa da água como um processo de luta com forte conteúdo democratizante, através da ampla e massiva participação popular nas manifestações convocadas pela *Coordinadora* e da retomada da capacidade decisória do povo de Cochabamba, através do controle social sobre as deliberações governamentais e da unidade construída a partir da ajuda mútua coletiva e da solidariedade entre os manifestantes. E, principalmente, a partir da perda do medo frente à repressão, às balas e aos cassetetes das forças de repressão oficiais: o povo teria derrotado seus fantasmas nas ruas através de seus bloqueios e da restituição de sua condição de coletividade, exercendo de fato o poder popular.

3.3. O projeto político do MAS-IPSP e o colonialismo interno

Os exemplos observados nas páginas anteriores, referentes a grandes mobilizações coletivas no seio da sociedade boliviana, possibilitam uma melhor compreensão do quadro sociopolítico em que ocorreu o processo de consolidação política do *cocalero* como novo e destacado sujeito, em meio às lutas populares no país. E mesmo que o movimento dos *cocaleros*, seus instrumentos políticos e federações sindicais não estivessem sozinhos à frente de tais processos de enfrentamentos e de reorganização social, seu peso político e sua importância foram amplamente reconhecidos pelos demais sujeitos de ação coletiva, que integram a totalidade do quadro das lutas sociais no altiplano andino no final do século XX e início do século XXI – composto também pelas juntas vicinais, os sindicatos de trabalhadores urbanos, as entidades estudantis, entre outros.

Essa emergência política do *cocalero* como destacado sujeito político oriundo das lutas sociais bolivianas se traduziu em uma ampliação das pautas reivindicatórias e objetivos estratégicos do movimento, que passou a defender propostas políticas construídas a partir das novas necessidades e desafios da conjuntura. Essa mudança processual ocorre de forma

concomitante à ampliação dos repertórios de mobilização coletiva do movimento *cocalero*, a partir de sua participação direta no âmbito das disputas eleitorais pelo controle das instâncias parlamentares e governamentais. Portanto, partindo da análise, tanto dos procedimentos que levaram à constituição de tais instrumentos políticos, oriundos de discussões entre as próprias entidades sindicais camponesas detentoras de fortes características originárias, como da organização de suas estruturas a partir do estabelecimento de uma unidade política em um período histórico de constantes conflitos sociais contra o Estado e suas forças coercitivas; é possível perceber e qualificar tal processo de acúmulo de capital político como um amadurecimento da capacidade de autorrepresentação das camadas populares na Bolívia. Mas é importante frisar que esta afirmação parece se adequar melhor aos primeiros momentos de constituição dos instrumentos políticos e de sua ascensão aos governos locais, como as *alcaldías*; posto que, nesses primeiros instantes, a ideia original de controle social dos sindicatos sobre o instrumento político parece vigorar a contento – um tipo de controle que vai se modificando gradualmente, conforme é construída uma nova hegemonia política de caráter mudancista na Bolívia concomitante à ascensão política do MAS-IPSP, de Evo Morales Ayma e dos demais políticos *masistas*, que passaram a ocupar vários dos principais cargos de mando do Estado nacional desde o final do ano 2005.

Entre os instrumentos políticos que surgem visando à disputa eleitoral, formados a partir dos movimentos sociais camponeses e originários no final do século XX, o MAS-IPSP se destaca por sua representatividade, decorrente de sua atuação política nos processos de mobilização populares e de seus resultados positivos nos sufrágios regionais e nacionais. Esse grau de representatividade alcançado pelo MAS-IPSP pode ser explicado, entre outras razões, por uma maior flexibilidade programática, onde as propostas indigenistas se incorporaram a demandas mais amplas do conjunto da sociedade, visando à conquista de apoio em distintos setores sociais; e pelo próprio estabelecimento de um profícuo diálogo com as camadas populares, resultando em novas alianças e em um crescimento de sua base social.

Portanto, torna-se extremamente relevante o estudo dos documentos produzidos pelos movimentos sociais originários bolivianos, a fim de compreender as bases ideológicas sobre as quais se estabeleceram o conjunto de ações e alianças que marcaram os períodos iniciais da existência do MAS-IPSP – instrumento político aqui em evidência devido a sua relevância e acúmulo na atual conjuntura boliviana. Através da análise do programa político desse instrumento político, forjado nas lutas dos *cocaleros* do Trópico de Cochabamba durante as duas últimas décadas do século XX, é possível perceber, também, de que forma as tradições originárias e referências ancestrais se traduzem em justificativas para suas pautas políticas

contemporâneas. Em busca de respostas para tais problemas, foram analisados alguns documentos políticos historicamente importantes do referido instrumento político, como a carta de princípios intitulada *Nuestros principios ideológicos* e um de seus primeiros programas de governo, denominado *Todo depende de nosotros mismos*. Além das fontes históricas supracitadas, foi consultado também o programa de governo apresentado pelas lideranças *masistas* na campanha presidencial vitoriosa no ano de 2005, intitulado *Bolivia digna soberana y productiva para vivir bien*³⁹.

O documento intitulado *Nuestros principios ideológicos*⁴⁰ foi aprovado durante o IV Congresso Nacional Ordinário do MAS-IPSP, que ocorreu na cidade de Cochabamba em 11 de dezembro de 2001. Posteriormente, tal carta fora modificada através de adendos, em ocasião da realização de outro congresso, desta feita na cidade de Oruro, entre os dias 13 a 15 de dezembro de 2003 – o seu V Congresso Nacional. É relevante atentar para o fato de que a redação do documento, construída entre o período que vai do ano 2001 ao ano 2003, foi o resultado de uma série de experiências em um contexto de grandes embates e mobilizações sociais por parte de diversos segmentos da sociedade civil boliviana: de protestos e greves de professores e funcionários públicos municipais contra demissões e reduções salariais a fortes confrontamentos entre os *cocaleros* e o Governo central boliviano, através da ação de suas forças repressivas policiais e da FTC – *Fuerza de Tarea Conjunta* – responsável pela erradicação dos campos de cultivo da folha de coca (ORTUÑO, 2008, p. 185). Nessa época, o MAS-IPSP ocupava lugar de destaque nas negociações com o governo do presidente pela ADN, Jorge Quiroga Ramírez, antigo vice-presidente que assumiu após a morte de Hugo Bánzer, em maio de 2002; e o então deputado Evo Morales Ayma já tinha consolidado sua posição de liderança entre os *cocaleros* e em meio aos sindicatos campesinos das *Seis Federaciones del Trópico de Cochabamba*, atuando e liderando tanto negociações como manifestações que incluíam desde greves de fome a bloqueios de rodovias e longas marchas. Já os adendos feitos ao referido documento, por ocasião da realização do V Congresso Nacional Ordinário *masista*, foram propostos em época de recrudescimento das lutas sociais na Bolívia – foi em 2003 que se intensificaram as manifestações em protesto contra a política

³⁹ Os planos de governo do MAS-IPSP para o período entre 2006 e 2010 encontram-se disponíveis em: <<http://www.constituyentesoberana.org/info/files/Programa%20Gobierno%20MAS-%20IPSP%202005.pdf>> [acesso em 17/09/2009].

⁴⁰ Antes disponível em um antigo sítio eletrônico do próprio MAS-IPSP, que se encontra, atualmente, desativado, tal carta de princípios pode ser encontrada hoje no sítio eletrônico da Corte Nacional Eleitoral do Estado Plurinacional da Bolívia: <<http://www.cne.org.bo>> [acesso em 21/02/2010]. Ela também se encontra disponível em: <http://www.archivochile.com/Portada/bol_elecciones05/bolecciones0010.pdf> [acesso em 28/03/2010].

energética nacional e pela nacionalização dos hidrocarbonetos bolivianos durante a Guerra do Gás – e tratam da inclusão no documento de vinte e um pontos, ou princípios, que norteariam as ações do instrumento político e condensariam de maneira objetiva as questões contidas na carta.

Elementos importantes, tratados como princípios pelo documento em questão, referem-se à visão da Bolívia como um Estado pluricultural; à perspectiva anti-imperialista do MAS-IPSP; ao postulado da necessidade de uma democracia participativa e consensual a ser estabelecida por um governo *masista*; e, por fim, ao reconhecimento da igualdade entre as pessoas através do respeito aos princípios universais dos direitos humanos, como pressupostos que deveriam governar as relações entre diferentes povos e Estados-nações – reconhecimento que aliar-se-ia à defesa da cosmovisão originária indígena. Mas ele também ratifica outros elementos políticos importantes, como a necessária solidariedade entre os movimentos sociais que trabalhem dentro de uma perspectiva de transformação, o reconhecimento das diversas nações originárias, a percepção da Bolívia como um país multinacional e o reconhecimento do tripé comunidade-sindicato-família, como base para o desenvolvimento social do país e o sucesso de sua proposta de socialismo comunitário.

A designação “socialismo comunitário” aparece apenas uma vez dentro da declaração de princípios do MAS-IPSP, entre os adendos aprovados no ano de 2003 –assim como os vocábulos “sindicato” e “comunidade”, palavras-chave presentes no cotidiano do movimento cuja ausência na primeira versão do documento causa certo nível de estranhamento ao leitor atento. Assim, o complemento ao documento fundamental *Nuestros principios ideologicos* toca na questão do socialismo comunitário utilizando os seguintes termos:

13. El Movimiento al Socialismo, constituye una acción creciente, una conducta frente a la problemática del pueblo boliviano. Su socialismo comunitario, se inspira en la valoración del ser humano y de la sociedad como factores trascendentales de la historia (MAS-IPSP, 2003, p 8).

Tal referência é importante porque aponta para uma diferenciação intencional entre o MAS-IPSP e outros partidos e movimentos sociais, cujas bases ideológicas remetem diretamente ao marxismo-leninismo; a qual pode ser percebida não apenas nas entrelinhas de seus documentos, mas também em frases bastante diretas, que parecem ter como função precípua o destaque à presença dos elementos culturais próprios dos povos originários de suas experiências na elaboração de seu programa, sua proposta política de sociedade. Nesses

termos, os dois primeiros parágrafos do programa de governo *Todo depende de nosotros mismos*⁴¹ servem como exemplo:

Hasta ahora, gobierno y oposición, izquierda y derecha, técnicos e intelectuales, nos han traído diversas propuestas prefabricadas, planes de acción, programas de gobierno, estrategias, métodos de lucha, etc., que no nos han servido y que no nos sirven.

Por ello, desde ahora, *nosotros mismos* definiremos qué queremos y cómo queremos vivir nuestras vidas. *nosotros mismos* nos pondremos de acuerdo de qué pensar y qué hacer, de acuerdo a nuestras propias cabezas, de acuerdo a nuestro propio juicio. *nosotros mismos* faremos nuestras propias propuestas. Como pueblos originarios, indígenas y pueblo en general, nos representaremos a nosotros mismos y empezaremos a forjar nuestro destino con nuestras propias manos y nuestras propias ideas. Trabajaremos duro, pero, si es de nosotros, mejor nos va a resultar. Ya no esperaremos, o pediremos que alguien lo haga por nosotros (MAS-IPSP, 2001, p 1). [Grifos originais]

É possível, pois, observar claramente nos parágrafos introdutórios do documento acima citado, que os objetivos da militância do MAS-IPSP buscavam respeitar e se referenciar em concepções próprias dos movimentos sociais, nacionais e de caráter ou influência originária. A crítica *masista* não se limita à visão e às propostas neoliberais, nem ao conjunto das formulações teóricas e das ações práticas da direita boliviana: ela se estende à esquerda, aos grupos e partidos que apresentam ao povo boliviano modelos de teoria revolucionária marxista, com seus planos de ação, formas de luta, métodos e estratégias de organização pré-concebidas. É importante rememorar que, a rigor, conforme observado no capítulo anterior, a adoção da sigla MAS-IPSP pelos *cocaleros* em 1998 foi, em parte, ocasional: o movimento *cocalero* apropriou-se de uma legenda previamente reconhecida pela justiça eleitoral boliviana (MAS-U, ou *Movimiento al Socialismo - Unzagüista*), pois vinha enfrentando dificuldades de registro de seu instrumento político junto à Corte Nacional Eleitoral. Dessa forma, o termo “socialismo” presente na sigla MAS-IPSP trataria da visão do movimento *cocalero*, organizado no dito instrumento político, sobre uma sociedade fraterna, comunal e democrática, baseada em tradições originárias milenares de troca e reciprocidade, de respeito à vida e às relações dos seres humanos, entre si e entre todos com a própria natureza.

⁴¹ Antes disponível em um antigo sítio eletrônico do MAS-IPSP, que se encontra desativado na atualidade, o <<http://www.masbolivia.org/mas/programa/progmas.htm>> [acesso em 28/03/2007], o programa de governo *Todo depende de nosotros mismos* pode ser atualmente consultado em: <www.archivochile.com/Portada/bol_elecciones05/bolecciones0006.pdf> [acesso em 28/03/2010].

Nas palavras de Evo Morales, o MAS-IPSP entende por socialismo a existência de igualdade, em comunhão com a justiça e com a redistribuição de riquezas, que não deveriam se concentrar em poucas mãos; a isso, aliar-se-ia a necessidade de uma democracia de consenso como forma por excelência de tomada de decisão nas coisas públicas. E, por comunismo, ainda segundo Morales, o MAS-IPSP entende um viver em comunidade e coletividade⁴². O ex-líder *cocalero* afirma, também, que o mais importante não seria classificar e enquadrar a proposta de sociedade formulada por seu instrumento político como sendo socialista ou capitalista, mas sim a construção de um modelo de governo e de gestão pública que tenha a participação popular como elemento chave⁴³.

Concomitante à complementação da carta de princípios *Nuestros principios ideológicos*, aprovada em dezembro de 2003, também foram ratificados ou aprovados outros dois documentos de extrema importância para o instrumento político em questão nos âmbitos político e organizativo: seu estatuto orgânico e seu programa de governo, intitulado *Todo depende de nosotros mismos*. Por ter sido formulado de maneira conjunta aos outros documentos, e por ter sido concebido respeitando a uma estrutura textual eminentemente panfletária – discorrendo sobre diversas ideias e intenções intrinsecamente ligadas aos princípios contidos em *Nuestros principios ideológicos* em uma pequena quantidade de laudas –, tal programa de governo ganha importância na presente análise, pois ajuda a compreender os princípios ideológicos defendidos pelo MAS-IPSP, no momento de ascenso das lutas sociais na Bolívia durante os primeiros anos do século XXI: o programa *Todo depende de nosotros mismos* complementa a carta de princípios anterior, ao passo que desenvolve certos raciocínios e os relaciona a questões práticas, envolvendo problemas conjunturais, demandas de direitos e solidariedade internacional a outros movimentos sociais – como o rechaço à proposta norte-americana de criação de uma Área de Livre Comércio das Américas, ou ALCA (MAS-IPSP, 2003, p. 18); e o apoio a nações do mundo árabe em defesa de sua soberania, “particularmente con el pueblo de Palestina y la creación del Estado Árabe Independiente de Palestina” (*Ibidem*, p. 19). Ainda assim, é necessário precisar seus limites para a compreensão do MAS-IPSP na atualidade, já que esse instrumento político apresentou um novo e reformulado programa de governo visando às eleições de 2005, para o mandato 2006-2010; bem como outro programa referente ao segundo mandato de Evo Morales, conquistado nas eleições antecipadas no final do ano de 2009. O programa que norteou a

⁴² Declarações de Evo Morales Ayma, concedidas em entrevista ao programa Roda Viva, da TV Cultura, gravada e transmitida em abril de 2006.

⁴³ *Idem*.

atuação do MAS-IPSP a partir de 2005 chama-se *Bolivia digna soberana y productiva para vivir bien*, possui 187 páginas e desenvolve suas propostas bem como as ações políticas e administrativas requeridas à sua concretização; mas sua existência não nega a importância do documento de 2003, bem como sua atualidade enquanto fundamento ideológico das práticas e do discurso do MAS-IPSP.

Entre diversos temas abordados no documento *Todo depende de nosotros mismos*, dois merecem destaque devido à centralidade que adquiriram em meio aos processos de luta social e resistência popular contra o Estado boliviano: a questão da criminalização e do cultivo do arbusto de coca e a problemática da nacionalização das reservas e das riquezas naturais do país – renováveis e não-renováveis – como os hidrocarbonetos, e metais como o estanho, o ferro e o lítio (*Ibidem*, p. 7). Sobre o problema que envolve a folha de coca, o MAS-IPSP declara a continuidade de sua defesa até as últimas consequências, pois a coca é tratada pelo instrumento político e pelos movimentos sociais como símbolo maior de sua identidade originária, expressando a cultura milenar de povos andinos ancestrais. É o que observamos no trecho do programa de governo *Todo depende de nosotros mismos*, a seguir:

Seguiremos defendiendo con fuerza la sagrada hoja de coca hasta las últimas consecuencias, ya que sigue siendo el símbolo de nuestra identidad y expresa la cultura milenaria de nuestros ancestros. Es vida, medicina y alimento, y en el acullico de la coca nos mantiene a mineros, campesinos, gremialistas y otros en estado equilibrado de salud.

Para tomar cualquier decisión o para salir de dudas o para emprender tareas de mucha responsabilidad, siempre consultamos a la hoja sagrada y ella nos dice qué hacer. Confiamos en ella como la sagrada madre de todos, porque es sabia y como toda madre siempre cuidará de sus hijos, sabemos que nos va a dar razón (*Ibidem*, p 9).

O referido programa ainda prevê a anulação da Lei 1008, aprovada no ano de 1988 pelo então presidente Victor Paz Estenssoro, a qual mesmo reconhecendo a importância cultural da coca para uma ampla parcela da população boliviana, criminaliza-a e a enquadra no rol de substâncias controladas pelo Estado, impondo um limite legal da produção de 12 mil toneladas anuais, bem como prevendo a erradicação anual de 5.000 hectares das plantações excedentes, consideradas ilegais – especialmente em áreas denominadas não-tradicionais, onde a produção de coca teve início tardio, como o Chapare tropical. Ele também questiona o *Plan Dignidad*, proposto pelos Estados Unidos da América visando à erradicação dos cultivos:

Anularemos la Ley 1008 y el “Plan Dignidad”. Defenderemos el territorio nacional contra todas las formas de penetración norteamericana, asimismo a los productores de la hoja de coca contra la represión criminal por parte de fuerzas mercenarias pagadas por organismos estadounidenses. No nos dejamos engañar por la “GUERRA CONTRA LAS DROGAS O EL TERRORISMO” (*Ibidem*, p. 9). [Grifos originais]

Posteriormente, o tom radical de tais proposições foi revisto, passando o MAS-IPSP a defender modificações na referida lei, de forma a evitar maiores conflitos com outras nações na seara das iniciativas antidrogas, bem como para não perder substanciais ajudas financeiras visando o combate ao narcotráfico, aos programas de substituição acordada dos cultivos, entre outros auxílios na forma de programas sociais.

Sobre a nacionalização dos hidrocarbonetos e de seus recursos naturais como um todo, seguindo a lógica de respeito à *Pachamama* e aos princípios originários de comunhão e reciprocidade, surge a proposta de recuperação de setores estratégicos da economia nacional, através da reorganização de diversas empresas estatais e do restabelecimento de sua relevância em seus respectivos ramos de atuação econômica – garantindo ainda que tais empresas desenvolveriam suas atividades respeitando o meio ambiente, sem causar impactos ambientais e a sua degradação. A necessidade de comprometimento social por parte dessas empresas estatais é algo ressaltado:

Recuperaremos las empresas estratégicas del Estado (YPFB, ENDE, ENTEL, LAB, ENFE, COMIBOL, etc.) para hacer un aprovechamiento equilibrado sin afectar nuestro medio ambiente y que las utilidades que generan no salgan al exterior, sino que el 100% de las mismas sirvan para promover políticas sociales que beneficien a las mayorías nacionales, dando la posibilidad al Estado y la sociedad boliviana de planificar su economía al contar con los recursos necesarios de sustentación para la inversión pública.

El gas debe servir a la recuperación económica de Bolivia y, al mismo tiempo, a una política de integración con nuestros vecinos. El petróleo debe merecer una política de uso racional y con visión de futuro. La minería puede recuperarse, se puede impulsar un proceso de producción diferente aplazado, donde los pequeños productores del campo y las ciudades, así como sus formas de organización natural, serán los principales protagonistas (*Ibidem*, p. 12).

O programa aborda a necessidade da garantia da soberania nacional e de maior controle sobre as empresas, buscando garantir a planificação da economia como forma de sustentar uma ampliação nos gastos públicos e na eficiência desses gastos. A proposta de nacionalização, exigência das próprias bases partidárias, ganha maiores vultos diante dos protestos no ano de 2003, tendo um salto qualitativo durante as mobilizações sociais no

período subsequente, até as eleições presidenciais de dezembro de 2005, com a chegada de Evo Morales ao poder.

Esse conjunto de temas remete à ideia constante de defesa da soberania nacional e social, como pressuposto de uma relação equânime entre a Bolívia e outros países e como forma de superação de uma realidade interna cercada por desigualdades socioeconômicas, étnicas e culturais: considerado um país de grande pobreza e baixos índices sociais, a Bolívia possui aproximadamente 8.274.000 habitantes, densidade populacional de 8 habitantes por km², e 51.5% de seus habitantes são considerados pobres. A etnia quíchua compreende 27.2% da população, enquanto que aos aimarás correspondem 22.5%, e brancos e mestiços correspondem a 42.9% da população, segundo dados do INE, o *Instituto Nacional de Estadística*, segundo dados referentes aos anos 1999 e 2001 (*apud* KLEIN, 2006, p. 270-275). A existência concreta de uma maioria indígena e mestiça socialmente marginalizada corrobora com a aceitação, por parte dos movimentos sociais e parcelas da intelectualidade boliviana, da ideia de que a colonialidade é uma característica presente nas próprias relações intrarregionais e interregionais na Bolívia ao longo de sua história, para além das relações transnacionais ao longo de 500 anos de integração ultramarina, ainda hoje passíveis de serem detectadas em sua essência desigual.

O movimento *cocalero* boliviano, a partir de suas organizações sindicais e políticas (entre confederações, sindicatos de base e instrumentos políticos), utiliza-se de um conceito oriundo do marxismo acadêmico latino-americano, também empregado por diversos outros movimentos sociais identitários em nosso continente, denominado “colonialismo interno”, ao afirmar que nos 500 anos de contato com o elemento branco europeu – consequentemente durante toda a existência republicana do país – a construção da Bolívia como um Estado-nação moderno fracassou (MAS-IPSP, 2001, p. 3-4). Essa concepção de colonialismo interno expressa a visão de que o fenômeno colonial não deve ser reduzido à época da dominação espanhola, com seu correspondente controle político-econômico, repressor e explorador das populações locais. O colonialismo perduraria até os dias atuais, atualizando-se, desde a formação do Estado nacional até as recentes reformas neoliberais. Trata-se, nas palavras de Pablo González Casanova, de um mecanismo sistêmico de reprodução interna do sistema:

Com o triunfo mundial do capitalismo sobre os projetos comunistas, social-democratas e de libertação nacional, a política globalizadora e neoliberal das grandes empresas e dos grandes complexos político-militares tende a uma integração da colonização inter, intra e transnacional. Essa combinação permite aumentar sua dominação mundial dos mercados e dos trabalhadores, assim como controlar em seu favor os processos de

distribuição do excedente no interior de cada país, nas relações de um país com outro, e nos fluxos das grandes empresas transnacionais (CASANOVA, In BORON *et al*, 2007, p. 411).

A definição de colonialismo interno abrange as relações desiguais entre distintas regiões e localidades, cuja análise emerge como elemento essencial para a compreensão de uma totalidade espacial. Segundo o geógrafo brasileiro Milton Santos, essa totalidade – entendida como diversidade de elementos que compõem uma sociedade, suas formas, funções e estruturas – deve ser recuperada através da observação das relações entre os diferentes elementos do espaço e de suas funções, pois esses elementos não podem ser considerados como algo independente e desconexo do todo sem que se incorra em um grave erro: eles devem, sim, ser percebidos como resultado do próprio processo de construção social, cuja dimensão dialética nunca deve ser ignorada, pois as estruturas regionais e a própria totalidade espacial que elas compõem não são fixas – elas se transformam no decorrer do tempo (SANTOS, 2007, p. 57).

Alguns autores marxistas clássicos foram precursores desse conceito. Vladimir Ilyitch Ulianov, mais conhecido como Lênin, em alguns de seus textos, discute as características do desenvolvimento do sistema capitalista e de como este processo se configura enquanto detentor de inúmeras desigualdades e desproporções, inerentes ao próprio capitalismo. Ao discutir o desenvolvimento do capitalismo na Rússia, Lênin adentra em uma discussão que ele próprio aprofundaria ao discutir o imperialismo europeu no século XIX e início do século XX como uma fase superior do capitalismo, e que Leon Trotsky sistematizará posteriormente através da teoria do desenvolvimento desigual e combinado. Escrevendo antes da era dos impérios, Marx não teria tido condições de dar conta de um problema diretamente ligado à expansão do capitalismo em nível mundial, que, através da necessidade da reprodução ampliada de capital (processo estudado pelo filósofo ainda na obra intitulada *O Capital*), o desenvolvimento desproporcional das forças produtivas e a formação de mercados internos e externos seriam indispensáveis – posto que, o capitalismo e os capitalistas não poderiam incrementar sua produção sem estender constantemente seus domínios, colonizando outros países e abrindo seus mercados a fim de inseri-los na economia mundial e aumentar, assim, suas margens de lucro.

São contradições inerentes ao sistema, aprofundadas pelas tendências que acompanham o desenvolvimento do modo de produção capitalista: a concentração de capital – já que é sempre necessário mais capital para que se produza cada vez mais mais-valia – e a centralização de capital – união de capitalistas e de suas empresas através da formação de

holdings, trustes, cartéis e conglomerados. Mas essas tendências que acompanham o processo de acumulação capitalista não trazem consequências apenas no âmbito das relações internacionais; ele também se desdobra no surgimento de profundas desigualdades socioeconômicas regionais em um território mais amplo. Lênin, ao discutir sobre as desigualdades regionais existentes entre as diversas províncias no território da Rússia, chega até a considerar as características de uma colônia, a partir do ponto de vista da economia política marxista, concluindo em seu texto chamado *O desenvolvimento do capitalismo na Rússia* que as regiões periféricas daquele país detinham tais características:

Vimos, igualmente que as periferias do sul e do leste da Rússia, povoadas depois da reforma, atendiam precisamente a esses dois critérios e que, do ponto de vista econômico, eram colônias da Rússia européia central. O conceito de colônia aplica-se ainda mais adequadamente ao Cáucaso. A ‘conquista’ econômica do Cáucaso pela Rússia foi posterior à sua conquista política e ainda hoje ela não se concluiu (LENIN, 1985, p. 373).

Esse e outros textos do autor nos remetem à questão do colonialismo interno, elemento importante do discurso dos movimentos sociais bolivianos, oriundo da literatura marxista latino-americana durante a década de sessenta, mas cuja discussão, como foi possível constatar, já possuía certas indicações em períodos anteriores, devido a sua importância. Seus primeiros apontamentos concretos podem ser percebidos na própria obra de Lênin, quando escreveu, nos anos de 1914 e 1916, sobre o direito das nações à autodeterminação – em referência ao problema das etnias e nações oprimidas pelo Estado czarista e de como a Internacional Socialista deveria “denunciar implacavelmente as contínuas violações da igualdade das nações e garantir os direitos das minorias nacionais em todos os Estados capitalistas” (*Apud. CASANOVA, In BORON et al, 2007, p. 398*). Parte dos combates dos bolcheviques russos se deu contra a perspectiva política imperialista e patriótica do pan-eslavismo russo, que oprimia culturas e etnias de determinadas regiões da Rússia, em especial àquelas do Oriente asiático. Chamado nessa época de “a questão nacional”, o debate sobre o colonialismo permeou os primeiros congressos do *Komitern*, até ser enterrado no V Congresso da Internacional Comunista. A questão era de fato complexa: os comunistas russos travavam o debate de que a revolução não resolveria os problemas das relações entre a classe trabalhadora das sociedades industriais dominantes e das sociedades dominadas sem discutir também a problemática da autonomia dessas últimas, ao passo que uma maioria concordava que “a questão nacional”, um eufemismo para a discussão de autonomia étnica e cultural, só poderia ser resolvida após a concretização da revolução socialista. Assim, os ideólogos do

socialismo real estalinista puderam suprimir o debate sobre a alegação de que ele enfraqueceria o Estado Soviético, pois assumia conotação contrarrevolucionária.

Outros autores marxistas chegaram a pensar tal problemática colonial interna às nações, como Antonio Gramsci, ao pensar as relações de desigualdade e exploração internas da Itália, onde o Norte rico italiano desempenhava uma relação de hegemonia socioeconômica sobre o *Mezzogiorno*, a região Sul da Itália, englobando o antigo Reino das Duas Sicílias e parte do Lácio:

A miséria do Mezzogiorno “foi inexplicável” historicamente para as massas populares do Norte; estas não compreendiam que a unidade não se dava sobre uma base de igualdade, mas sim como hegemonia do Norte sobre o Mezzogiorno, em uma relação territorial de cidade-campo, isto é, na qual o Norte era concretamente uma “sanguessuga” que se enriquecia à custa do Sul e que seu enriquecimento econômico tinha uma relação direta com o empobrecimento da economia e da agricultura meridional. O povo da Alta Itália pensava ao contrário, que as causas da miséria do Mezzogiorno não eram externas, mas sim somente internas e inatas à população meridional, e que dada a grande riqueza natural da região não havia senão uma explicação, a incapacidade orgânica de seus habitantes, sua barbárie, sua interioridade biológica (GRAMSCI, *apud*. CASANOVA, In BORON, 2007, p. 406-407).

Já o peruano José Carlos Mariátegui e seus Sete ensaios de interpretação da realidade peruana devem ser lembrados, se não por suas ponderações sobre o regionalismo e centralismo no Peru no início do século XX, por ter sido um dos primeiros intelectuais latino-americanos a levar em conta, de maneira consequente, a importância dos povos indígenas e etnias oprimidas como atores centrais em processos políticos de libertação de classes em Estados nacionais multiétnicos. Ao trazer o elemento indígena às lutas de classes e anti-imperialista, Mariátegui indica que os níveis de exploração e dependência interregionais não se dão apenas em um território econômico, mas também nos terrenos sociopolítico e étnico-cultural.

A categoria colonialismo interno, pois, refere-se a um fenômeno originalmente ligado a processos de conquista, onde povos colonizados sofreriam, no contexto dos Estados nacionais modernos, condições de exploração semelhantes àquelas que caracterizariam relações coloniais ou neocoloniais em um nível internacional. Tais povos e etnias habitam um território sem a possibilidade de autogoverno, em condições de desigualdade frente a classes e etnias dominantes; encontram-se excluídos dos cargos e estruturas de governo, tendo seus destinos político, jurídico e administrativo controlado pelas elites dominantes; e, em geral, pertencem a uma cultura distinta, tratada na prática como inferior. A lógica do colonialismo

interno se relaciona com a própria lógica interna de desenvolvimento do capitalismo e da ocupação e reestruturação dos espaços que tal modo de produção engendra, inserindo-se em uma lógica de dominação ao mesmo tempo intra e internacional em época de processos de globalização cada vez mais abrangentes:

Em *A democracia no México* sustentei a tese de que no interior do país davam-se relações sociais de tipo colonial. “Rechaçando que o colonialismo somente deve contemplar a escala internacional”, afirmei que este também “se dá no interior de uma mesma nação, na medida em que há nela uma heterogeneidade étnica, em que se ligam determinadas etnias com os grupos e classes dominantes, e outras com os dominados”. Já em um artigo de 1963, havia analisado o conceito no nível interno e internacional que logo ampliei em 1969 em ensaios sobre *Sociologia da exploração*. Nestes trabalhos precisaram-se os vínculos entre classes, imperialismo, colonialismo e colonialismo interno. Também se ampliou o alcance do colonialismo interno e o relacionou com as diferenças regionais na exploração dos trabalhadores e com as transferências de excedente das regiões dominadas às dominantes (CASANOVA, In BORON, 2007, p. 401).

Tal perspectiva teórica é criticada por algumas correntes antropológicas, no sentido que se limitaria a explicar o desenvolvimento de etnonacionalismos nas sociedades industriais através de uma lógica de divisão cultural do trabalho entre centro e periferias dentro do território nacional (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 103-106); tais críticos também afirmam que, por constituir uma teoria instrumentalista da etnicidade, na qual essa característica cultural serviria para reforçar interesses de outras ordens (no caso, interesses socioeconômicos), ela seria extremamente útil em contextos de conflito social, mas não seriam viáveis para a compreensão de momentos à parte dessas situações conflituosas. De fato, se tomada como uma teoria etnológica, o colonialismo interno pode apresentar incompletudes frente à tarefa de interpretação de uma realidade plural, mas como categoria de análise se mostra detentora de grande valia para a compreensão das relações entre os problemas sociais e econômicos e a realidade política contemporânea – esta, cada vez mais atomizada e impregnada de valores e condicionantes culturais. Nesse sentido, deve-se pensar em como articular o processo de emergência política desses novos atores sociais em uma escrita da história que leve em conta tais aspectos, elementos integrantes de uma intrincada relação.

Conforme discutido anteriormente, a organização do movimento *cocalero* boliviano, até o ponto culminante da fundação de um instrumento político, o MAS-IPSP, desenvolve-se a partir da segunda metade da década de 1980 em uma região específica do território boliviano, conhecida como Chapare, no departamento de *Cochabamba* – aquela mesma região

que presencia um crescente aumento no plantio de arbustos de coca, em decorrência das migrações internas e da procura por parte da população de novas atividades econômicas que pudessem garantir sua subsistência no pleno auge da crise econômica boliviana. Portanto, abordar a visão dos movimentos sociais emergentes na Bolívia, buscando relacioná-la com o seu posicionamento espacial e o de suas regiões de origem, assim como o lugar que tais regiões ocupam na rede territorial boliviana, bem como conjunto de suas implicações socioeconômicas, pode ajudar na compreensão da categoria colonialismo interno, conforme utilizada por esses movimentos sociais em referência a sua condição de exclusão étnica e regional.

A resposta à realidade de colonialismo interno e de dependência política e econômica frente a grandes potências internacionais seria a busca pela soberania nacional e popular, que seria alcançada através da execução das diversas propostas contidas no plano de governo *Todo depende de nosotros mismos*, tais como: a preservação dos direitos da *Pachamama* ou Mãe-Terra, relacionando-se à proteção ambiental e ao combate aos valores consumistas da economia de mercado; a proteção ao patrimônio nacional e às riquezas naturais, arduamente explorados por grandes empresas estrangeiras; o respeito às tradições milenares e originárias dos povos e comunidades indígenas dos Andes, seus valores e tradições; a valorização da vida em comunidades originárias e do direito consuetudinário nelas empregado, bem como do respeito à posse coletiva de suas terras; a defesa da milenar e sagrada folha de coca, símbolo da identidade dos povos originários na Bolívia; o fortalecimento institucional do Estado sobre outros valores, empreendendo uma guerra à corrupção – tratada como problema fundamental a ser resolvido – nas diversas esferas oficiais, através da redução dos salários dos políticos, da diminuição do número de parlamentares até chegar a um mínimo necessário, e através de uma lei de investigação de fortunas, de funcionários públicos e ex-presidentes; a reestruturação das forças armadas e da polícia nacional, primando pela defesa da soberania nacional, da segurança dos cidadãos e dos direitos humanos; e, por fim, a mudança de rumos na economia nacional, rompendo com a lógica neoliberal e com a entrega das riquezas nacionais a setores dominantes, internos e externos – para isso, preveem a anulação do Decreto Supremo 21060 e da flexibilização dos direitos trabalhistas, a reestruturação do sistema de regulação financeira e dos bancos, assim como da dívida pública e o não pagamento da dívida externa (MAS-IPSP, 2003, p. 6-17).

A adoção de uma política social de atenção ao ser humano em toda a sua dimensão, satisfazendo necessidades no campo da educação, da saúde e de segurança social também é apontada como elemento essencial de mudança. No âmbito da educação, o programa do

MAS-IPSP prevê a erradicação do analfabetismo como prioridade, a adoção da educação intercultural e bilíngue em todas as comunidades, o fortalecimento da educação pública e gratuita e a melhoria das estruturas educacionais do país, abordagens nas aulas sobre os heróis bolivianos e a colocação de wiphalas de sete cores nas escolas (*Ibidem*, p. 15). A educação e os demais serviços de atenção básica ao cidadão deveriam atender a “*principios de universalidad, solidariedad y unidad de gestión en su aplicación y atención preferente a los habitantes de las zonas periféricas y deprimidas*” (*Ibidem*, p. 14).

Através da defesa de princípios e de um programa eminentemente anti-imperialistas e diametralmente contrários às políticas neoliberais, o MAS-IPSP e os *cocaleros* conseguiram viabilizar um projeto político alicerçado nos movimentos sociais, tributário da participação popular nas decisões políticas e impulsionado por uma forte leva de manifestações populares que puseram em cheque o sistema tradicional de partidos e a própria capacidade gestora do Estado. Além disso, conseguiram também formular um discurso e novas práticas bem sucedidas na tarefa de estabelecer uma identidade própria como grupo – a fim de justificar suas demandas sociais e políticas por direitos –, articulando suas demandas e ações com elementos culturais originários e com a defesa das tradições de um passado ancestral.

Seu projeto é, pois, baseado na negação e crítica à cosmologia da cultura ocidental; também é fortemente inspirado em formas de vida e valores ancestrais das culturas andinas originárias, pois esta foi a maneira encontrada pelo movimento de apresentar uma plataforma política articulada, tanto com sua concepção identitária como com suas necessidades e lutas presentes, de forma coesa e coerente. Esta plataforma, sua identidade, suas propostas, suas manifestações e mobilizações, todos estes elementos encontram-se respaldados pela memória de tais povos; encontram sua legitimidade, sua razão de ser, nas construções simbólicas baseadas no passado de tantos povos originários, deveras transformados pelo grande choque entre realidades distintas ao longo dos séculos, que teve seu início a partir do processo de conquista do continente americano e que alterou para sempre ambos os mundos.

O MAS-IPSP e os movimentos sociais indígenas na Bolívia como um todo buscam articular estes dois elementos, a memória originária – que remete à ancestralidade – e as demandas sociais e de reconhecimento cultural e jurídico, procurando subverter a lógica de ocultamento, de silêncios e de esquecimentos impetrados pela sociedade capitalista ocidental. Seu discurso emerge cheio de força em uma conjuntura onde os antigos sujeitos, socialmente marginalizados, encontram-se debilitados por combates anteriores; ele emerge querendo rearticular demandas do conjunto da sociedade com suas necessidades imediatas, através de um resgate de uma memória ancestral. Tais ideias de emancipação, de respeito multicultural,

de defesa das características sociais tradicionais e da visão de mundo originária se contrapõem diretamente à visão das elites bolivianas, que se esforçam para conservar a sociedade em seus atuais marcos políticos e econômicos. Essa dualidade entre distintas visões de mundo se torna mais evidente em alguns episódios específicos ocorridos nos últimos anos, como os dois momentos distintos passados no mês de janeiro de 2006, separados por não mais que vinte e quatro horas, quando Juan Evo Morales Ayma tomou posse como presidente constitucional da Bolívia e foi indicado como *Apumallku* por diversos *mallkus* e *amawt'as* de nações originárias andinas, aimarás e quéchuas. Ambas as solenidades foram devidamente registradas por vários veículos de comunicação, tanto pelos veículos tradicionais da grande mídia como por comunicadores independentes, tais como o documentarista Carlos Pronzato.

3.4. Os discursos de posse de Evo Morales Ayma e Álvaro García Linera documentados por Carlos Pronzato

Além dos documentários *La Guerra del Agua* e *Bolívia: a Guerra do Gás*, outras fontes audiovisuais foram fundamentais na compreensão dos processos de reorganização social e do papel social dos *cocaleros* como sujeitos de ação coletiva centrais na Bolívia contemporânea. Uma dessas fontes intitula-se *;Jallalla Bolivia! Evo Presidente* (2006), um documentário mais recente⁴⁴ que, assim como *Bolívia: a Guerra do Gás*, também foi dirigido pelo cineasta Carlos Pronzato. Mas, diferente da produção sobre a Guerra do Gás de 2003, que tratava de um processo de embate político direto através de amplas mobilizações populares, *;Jallalla Bolivia!* enfoca uma situação histórica distinta, permeada por um caráter de celebração devido à enorme conquista política efetivada em dezembro de 2005 pelo MAS-IPSP e por diversos movimentos sociais bolivianos de maneira geral, a vitória nas eleições presidenciais; por isso, constitui uma fonte audiovisual distinta em seu conteúdo.

De maneira geral, o documentarismo de Carlos Pronzato, conforme apontam os indícios em sua obra e as declarações do próprio documentarista, possui como principal objetivo a socialização das distintas possibilidades de transformação que emergem na América Latina em suas experiências recentes⁴⁵, e é realizado segundo uma perspectiva

⁴⁴ *Jallalla* é uma expressão aimará que remete às ideias de esperança, de satisfação e de agradecimento. É utilizada como forma de saudação, ao início ou ao término de rituais religiosos e de outros eventos importantes de celebração.

⁴⁵ Declaração de Carlos Pronzato ao jornal soteropolitano A Tarde, em entrevista ao repórter Vitor Rocha, publicada em 26/11/2006. Disponível em <<http://wwwatarde.com.br/cultura/noticia.jsf?id=705540>> [acesso em 13/01/2010].

ativista, já que a maior parte de seus trabalhos detém a característica marcante de se constituir como um cinema militante.

Pronzato insere-se no contexto de uma tendência a um cinema militante, enraizada na América Latina desde meados da década de 1960⁴⁶ – uma época em que vários países do chamado Terceiro Mundo vivenciavam um processo mal-acabado de descolonização, especialmente na África. Esse fato, aliado aos movimentos de contestação política na Europa e nos EUA que atingiram seu auge no ano de 1968, parecia apontar em direção à revolução, que haveria de se espalhar pelo mundo e superar a realidade imperialista herdada do século XIX (SHOHAT & STAM, 2006, p. 373). Especificamente na América Latina, uma pequena ilha ao norte do Mar do Caribe lidava com as consequências da vitória de guerrilheiros revolucionários contra o governo de Fulgencio Batista, em 1º de janeiro de 1959 (dia em que a Revolução Cubana derrotou, definitivamente, o regime ditatorial cubano); o que forçava os EUA e as elites conservadoras latinas a lidarem com a situação deveras incômoda de possuírem o inimigo perigosamente próximo. Aliado a esse fato, uma verdadeira onda de nacionalismos se espalhava pelo Sul do continente, sendo que parte dessa onda inspirava-se na retórica dos libertadores históricos latino-americanos, como Simón Bolívar e José Martí, bem como no exemplo próximo de Cuba e seus guerrilheiros mais conhecidos, Fidel Castro e Ernesto Guevara. Segundo Eric J. Hobsbawm, apesar dos seguidos golpes militares que assolaram os países latino-americanos durante as décadas de 1960 e 1970, “o Terceiro Mundo agora se tornava o pilar central da esperança e da fé dos que ainda acreditavam na revolução social” (HOBSBAWM, 2004, p. 424), mostrando-se importante não apenas para os revolucionários marxistas, mas também para diversas outras tendências políticas da época, das mais românticas à social-democracia moderada, passando por alguns liberais mais afeitos a valores humanistas – inclusive alguns oriundos da Europa.

Assim, desde meados do século XX, diversos artistas – cujas expressões artísticas são inherentemente influenciadas por suas vivências conjunturais – buscaram expressar, em suas obras de arte, ideias que questionassem o autoritarismo, o subdesenvolvimento, o colonialismo e o imperialismo, ressaltando o amor à nação e ao povo, à necessidade de libertação nacional e de luta contra o rico vizinho do Norte, os EUA. Nasce, a partir dessa situação cultural, uma geração de cineastas a qual realizou seus filmes de maneira a expressar

⁴⁶ Dentro dessa tendência ao cinema militante, é possível citar os cineastas brasileiros Glauber Rocha (*Deus e o Diabo na Terra do Sol*, 1964; *Terra em Transe*, 1967) e Nelson Pereira dos Santos (*Rio 40 Graus*, 1955; *Vidas Secas*, 1963); os argentinos Fernando Birri (*Tire Dié*, 1958), Fernando Solanas e Octavio Getino (*La Hora de los Hornos*, 1968); o chileno Patricio Guzmán (*La Batalla de Chile*, 1975-9); o cubano Tomás Gutiérrez Alea (*Memorias del Subdesarollo*, 1968), entre outros (SADER & JINKINGS *et al.*, 2006, p. 301-305).

um claro compromisso político com a superação dos problemas encontrados em seus países subdesenvolvidos; alguns desses cineastas e diretores, em certa medida, também expressaram simpatia pelas lutas e pelos movimentos sociais de sua época.

Atualmente, outros cineastas dão continuidade a essa tendência, como Carlos Pronzato, argentino radicado no estado da Bahia que já filmou mais de vinte filmes, entre os quais os documentários *Brasil: A 20 km de Porto Seguro* (2000), *Maio Baiano* (2001), *O Panelaço: A Rebelião Argentina* (2002), *Bolívia: a Guerra do Gás* (2003), *A Revolta do Buzú* (2003), *Contra a ALCA* (2003), *Reforma Universitária: O Pau Vai Comer?* (2004), *A Veracel no Abril Vermelho do MST* (2004), *Uruguay, Comienza Otra Historia* (2005), *Ocupar, Resistir para Morar* (2006), *La Rebelión Pingüina: Los Estudiantes Chilenos Contra el Sistema* (2007), *Carabina M2, un Arma Americana: El Che en Bolivia* (2007), *Bolivianos en el Exterior... A Votar!* (2008), *Fernando Lugo: De Bispo a presidente del Paraguay* (2008), *100Allende* (2008). A partir dos próprios títulos de seus filmes acima citados – no caso, todos documentários, de curta ou média-metragem – é possível inferir, sem maiores dificuldades, quais seriam as temáticas principais e preferenciais abordadas por Pronzato em suas obras cinematográficas, de maneira que se torna evidente sua preferência pelas questões sociais latino-americanas, entre transformações, embates sociopolíticos e bandeiras de luta de diversos movimentos sociais espalhados por vários países da América Latina – especialmente os países da porção meridional da América do Sul, talvez por questões geográficas e de dificuldades de locomoção para a realização de suas filmagens.

Mas a identificação com os problemas e movimentos sociais latino-americanos não é o único indício que permite a qualquer observador tratar Carlos Pronzato como um documentarista militante. Quando se assiste a seus filmes e se visualiza sua estrutura narrativa, bem como suas imagens, o processo de decupagem e, principalmente, a estética presente em seu material, é possível perceber que há no trabalho de Pronzato uma preeminência do conteúdo frente aos aspectos formais e estéticos, com uma mínima preocupação com questões de fotografia e de jogo de câmeras. Suas imagens são cruas, feitas no calor do momento e sem muitos recursos técnicos – e é justamente essa falta de recursos que ajuda a explicar essa desigualdade entre conteúdo político e estética tão evidente. Ainda assim, não seria correto acreditar que meras questões logísticas explicariam plena e satisfatoriamente tal característica presente em seus filmes: o documentarista argentino opta por essa abordagem direta e pela participação nos acontecimentos, junto aos manifestantes e aos movimentos que filma, próximo, como um igual em meio às multidões que documenta. Pronzato se considera um manifestante com uma câmera, como se o ser cinegrafista (o ser que

pensa, racionaliza e quer se expressar utilizando a câmera filmadora) e o ser militante fossem dois elementos indissociáveis – o que é uma grande verdade:

Eu me aproprio de uma frase de um cineasta argentino, chamado Raymundo Gleyzer, que dizia: “primeiro sou militante, depois sou jornalista e cineasta”. Sou um manifestante com câmera e já tive problemas por causa disso, inclusive. Uma vez disseram: Pronzato, filme e não se meta aqui nos problemas. Aí não aceito. Com esta mão [direita] estou filmando e com esta mão [esquerda] e a cabeça, estou participando. Meu filme geralmente está de frente dos capacetes da polícia, e não atrás. Eu corro o mesmo risco do cara que está manifestando. É uma maneira de militância onde a câmera tem um sentido provocativo⁴⁷.

De fato, para os fins pretendidos por Pronzato, os próprios acontecimentos por ele filmados aparentam imprescindir de um registro cuja estética esteja em comunhão com a realidade que se pretende retratar no documentário em produção. Assim como a “Eztetyka da Fome” de Glauber Rocha (1965) primava pela ruptura com a tendência “digestiva” dos filmes nacionais, que pretendiam esconder os problemas sociais brasileiros e a miséria moral de nossa burguesia através do uso de recursos técnicos, das atuações e da cenografia; a estética nua e crua de Pronzato visa pôr em uma posição de destaque os fatos e os próprios sujeitos por trás das ações que se desenvolvem diante de sua filmadora, pautando seu trabalho em um alto nível de comprometimento com a verdade. Seu compromisso está, também, em não negar a relação entre forma e conteúdo presente em seus filmes, e tal relação evidencia, pois, sua opção por um cinema militante e por um documentarismo que mais se aproxima do modo participativo de representação dos fatos documentados.

Segundo Bill Nichols, no documentário participativo, o cineasta despe o manto dos comentários em voz-over, afasta-se da meditação poética e se torna um ator social quase como qualquer outro, enfatizando o encontro com o real e suas experiências (NICHOLS, 2008, p. 154). Mas a participação, no caso dos filmes de Carlos Pronzato, mostra-se aparentemente discreta, pois quem detém a voz em seus documentários são os próprios sujeitos participantes, direta ou indiretamente, dos acontecimentos: Pronzato não fala em seus filmes; suas perguntas não aparecem diretamente na edição final de suas obras; não há um narrador, pois são os próprios entrevistados que explanam sobre os fatos que vivenciaram. Sua participação se concretiza a partir do contato com o lugar em que se encontra, a partir de seu convívio com as pessoas ali presentes e da troca de experiências a partir da realidade em

⁴⁷ Em entrevista ao repórter Vitor Rocha, publicada em 26/11/2006 no jornal A Tarde. Disponível em <<http://www.atarde.com.br/cultura/noticia.jsf?id=705540>> [acesso em 13/01/2010].

evidência – e, posteriormente, na edição e distribuição do material, visando convencer os espectadores a concordar ou defender uma causa, pela força dos argumentos (*Ibidem*, p. 73) e dos pontos de vista de diferentes movimentos sociais, os quais se aproximam aos do próprio cinegrafista.

Este parece ser o principal intuito da narrativa construída pelo documentarista argentino em *Bolívia: a Guerra do Gás*, a partir dos depoimentos de políticos, cientistas sociais, militantes e populares que participaram dos processos políticos no ano de 2003, culminando com a deposição e fuga do presidente Gonzalo Sánchez de Lozada para Miami via Santa Cruz de la Sierra: uma construção narrativa também presente em *Jallalla Bolivia! Evo Presidente*, a qual possibilita ao espectador compreender algumas das principais consequências do ciclo recente de mobilizações sociais na Bolívia – processo que teve início no ano de 2000, com a Guerra da Água – no nível de consciência política de setores da sociedade civil, em especial dos habitantes do altiplano e dos vales andinos. Pois, apesar de não seguirem uma sequência direta entre os acontecimentos da Guerra do Gás e a eleição de Evo Morales, os depoimentos colhidos por Pronzato apontam em direção ao reconhecimento de um forte desejo por mudança, proveniente do povo e de lideranças sociais, resultando em grande apoio popular ao chamado *proceso de cambio* encabeçado pelo MAS-IPSP e por Evo Morales, a partir de então na condição de Governo central.

Essa opção pela mudança assume a forma de amplo apoio e confiança depositados no presidente constitucional da Bolívia empossado em 22 de janeiro de 2006; mas também de uma ampla desconfiança frente ao já desgastado sistema de partidos políticos. Partidos tradicionais, como ADN, MIR e MNR, que durante anos revezaram-se no poder, passaram a perder espaço em meio às camadas pobres de eleitores, e se tornaram cada vez mais desacreditados pela população; e essa crise dos partidos políticos vinculava-se diretamente com uma complexa e profunda crise estatal, cuja origem remete-se a uma situação constante de políticas econômicas pouco transparentes, de práticas gestoras inefficientes e demagógicas, do incremento da corrupção (KOMADINA & GEFFROY, 2007, p. 79) nas várias esferas da oficialidade, entre outras circunstâncias. Obviamente, tais insatisfações converteram-se em votos direcionados ao MAS-IPSP, nas eleições nacionais dos anos de 2002 e de 2005, além dos sufrágios locais; e, da mesma forma que setores pauperizados e insatisfeitos da sociedade civil passaram a se organizar e a engrossar massivas manifestações de rua, em pleno século XXI, fazendo uso da ação direta, também vieram a expressar seu ímpeto mudancista através do voto e da opção política por um projeto diferenciado, nascido a partir dos próprios movimentos sociais que também estavam nas ruas. Tanto é que, em dezembro de 2005, o

MAS-IPSP alcançou a votação inédita no país de 53,7% do total de votos nacionais, atingindo maioria absoluta (*Ibidem*, p. 78) e elegendo parlamentares para 84 das 157 cadeiras existentes no Congresso Nacional⁴⁸. Ainda que o MAS-IPSP tenha perdido várias *prefecturas* importantes em 2005, como La Paz, Santa Cruz de la Sierra, Cochabamba, Tarija, Pando e Beni, o dito instrumento político conseguiu impor seu candidato pela força do voto popular – sem a necessidade de um segundo turno indireto através de indicação pelo Congresso Nacional, fato que nunca ocorreria na história republicana recente da Bolívia.

A diferença expressa na figura e candidatura de Evo Morales é claramente visível aos olhos do povo boliviano, inicialmente devido ao fato do candidato à presidência pelo MAS-IPSP pertencer à etnia aimará, assumindo e defendendo suas características culturais originárias sem maiores contratemplos. Esse fato distingue sobremaneira Evo Morales de seus concorrentes e de outros indicados para ocupar o cargo em tempos passados, o que constitui uma clivagem histórica bem delimitada no documentário *Jallalla Bolivia! Evo Presidente*, a partir do registro das cerimônias e comemorações plurais referentes à nova posição de liderança alcançada por Evo Morales.

Duas importantes cerimônias ocorrem durante os dias 21 e 22 de janeiro do ano de 2006: a primeira, nas ruínas de *Tiahuanaco* (ou *Tiwanaku*), importante sítio arqueológico pré-colombiano à margem sudeste do Lago Titicaca, a aproximados 70 quilômetros de La Paz, foi realizada em 21 de janeiro e consistiu em uma grande cerimônia tradicional, onde Morales recebeu o título de *Apumallku* – líder máximo das autoridades originárias e dos povos andinos; já a segunda, aconteceu nas dependências do Palácio Legislativo⁴⁹ onde Evo Morales jurou à constituição e recebeu a faixa presidencial a fim de tomar posse como presidente – assim como Álvaro García Linera, que foi empossado vice-presidente boliviano.

Nas ruínas de *Tiahuanaco*, chamam a atenção nas imagens captadas por Pronzato os elementos simbólicos presentes, espalhados pelo terreno e enfeitando veículos automotores: tais elementos remetem à cultura dos povos originários andinos e à sua história. A wiphala, bandeira representativa dos povos andinos originários, pode ser vista em todos os lugares, fixa

⁴⁸ Em contrapartida, a aliança política Podemos-PDC (*Poder Democratico y Social – Partido Democrata Cristiano*), articulada em torno do antigo quadro da ADN e ex-presidente Jorge Quiroga Ramírez, obteve o segundo lugar, com 28,6% dos votos. Outras legendas de direita amargaram resultados pífios em relação ao que costumavam atingir durante as décadas de 1980 e 1990: o MNR obteve 6,4% dos votos, enquanto a *Frente de Unidad Nacional* (UN), liderada pelo empresário e dono da cadeia de fast food norte-americana *Burger King* na Bolívia, Samuel Doria Medina, alcançou 7,7%. Esses dados foram retirados do sítio eletrônico da Corte Nacional Eleitoral da Bolívia, e encontram-se disponíveis em: <<http://www.cne.org.bo/sirenacomp/index.aspx>> [acesso em 23/03/2010].

⁴⁹ Localizado na *Plaza Murillo*, em La Paz, assim como o *Palacio Quemado*, sede do Poder Executivo, e a *Catedral de Nuestra Señora de La Paz*, importante templo católico daquela cidade.

ou empunhada por pessoas; e sua representação alegórica da existência da diversidade concomitante à possibilidade de harmonia entre o que é diverso (VILLARROEL, 2007, p. 185-186), além de simbolizar a identidade própria do indígena originário dos Andes, remete também ao desafio posto frente ao movimento indígena originário da Bolívia com a chegada do MAS-IPSP ao poder.

A figura de Tupac Katari é outra representação simbólica importante para o movimento indígena andino, a qual desde os primórdios do indianismo katarista se fortalece devido à representação do aimará guerreiro e líder remetida por tal figura. E além da importância histórica da liderança de Tupac Katari e de sua esposa, Bartolina Sisa, na organização dos cercos a La Paz em 1781, durante o levantamento de dezenas de milhares de indígenas contra as autoridades coloniais e pela expulsão dos espanhóis do *Collasuyu*, o enraizamento do mito de Tupac Katari deve-se, principalmente, às supostas últimas e proféticas palavras que o líder aimará teria pronunciado, enquanto era torturado por seus captores: a promessa de Katari, “*volveré y seré millones*”, para os movimentos sociais de cunho originário e populações indígenas bolivianas, parece se tornar realidade com a eleição de Evo Morales. Tal ideia pode ser claramente inferida a partir da leitura de um cartaz ou banner fixado nos arredores das ruínas de *Tiahuanaco*, onde é possível observar imagens de Tupac Katari, com uma víbora em suas mãos, acompanhado de Bartolina Sisa, sua esposa, que carrega uma wiphala. Outras duas wiphalas hasteadas dos dois lados do banner reforçam o simbolismo presente na cena (IMAGEM 8). Em aimará e em espanhol, a frase atribuída a Katari, “voltarei e serei milhões” encontra uma resposta condizente com a conjuntura política: “voltamos os milhões...!!!” – a ideia do retorno do indígena ao poder, de certa maneira, se concretiza; e o fim das relações de colonialidade e de submissão dos povos indígenas frente às elites brancas parece bem mais próximo.

Também é possível identificar alegorias no mito de Tupac Katari, especificamente na situação de sua morte e da forma como ela ocorreu, pelo bárbaro desmembramento de Katari por seus captores: assim como seu corpo foi dividido, o próprio movimento indianista esteve, por décadas, desestruturado (VILLARROEL, 2007, p. 183-184), e apenas pôde se rearticular a partir do reencontro de seus sujeitos com a ancestralidade e com os valores tradicionais dos povos andinos – com a *Pachamama* e com os princípios que regem a vida, a partir da aproximação entre uma cosmovisão originária e formas de sociabilidades próprias. A reivindicação, ou o mero reconhecimento, dos costumes e significados ancestrais por um número cada vez maior de pessoas – de *Pachamama*, dos *achachilas* e demais espíritos ancestrais – traduz o processo de emergência política dos movimentos sociais que reivindicam

suas identidades originárias andinas, ecoando no cotidiano de amplos segmentos sociais bolivianos que, indubitavelmente, ampliaram sua participação popular na política e se tornaram protagonistas nas lutas sociais dos últimos anos.



IMAGEM 8 – Um enorme banner decora as ruínas de *Tiahuanaco*, na ocasião da nomeação de Juan Evo Morales Ayma como *Apumallku* dos povos originários andinos (PRONZATO, *Jallalla Bolivia! Evo Presidente*, 2006).

A cerimônia em si consistiu na investidura de Evo Morales como máxima autoridade originária frente aos povos oriundos dos Andes, tendo seu início em um ritual de purificação e de troca de roupas, onde vestiu um traje composto por um poncho ou túnica vermelha; por um gorro ceremonial de quatro pontas, chamado *ch'ulu* (KOMADINA & GEFFROY, 2007, p. 139), representando controle sobre os quatro pontos cardinais; e cordões de flores e de folhas de coca adornando seu pescoço. Durante o ritual, recebeu o bastão de mando das mãos dos *amawt'as* vestidos em branco que conduziam a cerimônia, simbolizando sua posição de mando como *Apumallku*, um novo Inca a servir como grande líder andino (IMAGEM 9). Não apenas suas vestimentas e demais oferendas e objetos de poder, como o bastão de mando político e espiritual, possuem forte significado simbólico para a multidão presente de indígenas quéchuas, aimarás, guaranis, e para boa parte das lideranças indígenas de todo o continente latino-americano ali presentes: o próprio local de realização da cerimônia, a cidade

de *Tiahuanaco*, é considerada sagrada para os aimarás, assim como o Templo de *Kalasasaya*, onde Morales se posiciona a fim de dirigir algumas palavras à multidão.



IMAGEM 9 – Evo Morales, acompanhado por *amawt'as* e repórteres, segue em direção à Porta do Sol em *Tiahuanaco*, onde recebeu o título de *Apumallku* e discursou para a multidão presente (PRONZATO, *Jallalla Bolivia! Evo Presidente*, 2006).

Após a cerimônia, o recém-intitulado *Apumallku* realiza um discurso endereçado à multidão, composta por indígenas, autoridades e de um grande público internacional. Parado, em frente à Porta do Sol no alto do Templo de *Kalasasaya*, nas ruínas da cidade que fora considerada por seus antigos habitantes como o “umbigo do mundo” (FILHO, 2008, p. 78) e cercado por bandeiras de outros países (IMAGEM 10), Evo Morales afirma que naquele dia iniciava-se uma nova vida, um novo ano e milênio para os povos originários do mundo, marcados pela busca por igualdade e justiça; marcado pelo triunfo da democracia e de “uma expressão de uma revolução cultural e democrática na Bolívia” (*Jallalla Bolivia! Evo Presidente*, 2006). As declarações do ex-líder *cocalero* buscam o respaldo popular, afirmindo (constantemente conjugando a primeira pessoa do plural) que seu governo, seu instrumento político, os movimentos sociais e a multidão teriam a obrigação de criar consciência no mundo inteiro, para que as maiorias, os pobres do mundo, possam mudar a situação econômica de seus países – pois os pobres também têm direito a governar (*Ibidem*).



IMAGEM 10 – Diante da Porta do Sol, no Templo de *Kalasasaya*, Evo Morales discursa à multidão presente na cerimônia que lhe deu o comando sobre 36 nações originárias bolivianas. O enquadramento da imagem não permite a visão sobre a multidão, mas garante uma visão privilegiada de Evo Morales e sua posição em relação à Porta do Sol (PRONZATO, *Jallalla Bolivia! Evo Presidente*, 2006).

A ideia de ressaltar a proximidade e estimular os vínculos entre o MAS-IPSP – o instrumento político recém-eleito para governar a nação – e os movimentos sociais é algo constante nos momentos do discurso selecionados pelo cinegrafista Carlos Pronzato na montagem de seu documentário: nesses momentos, Evo Morales pede que as autoridades originárias, *amawt'as* e suas organizações o controlem, tendo ainda a obrigação de impulsioná-lo, caso ele não possa avançar. Essa ideia de proximidade e de participação popular nas decisões do governo se articula com o eixo central de seu discurso, o qual consiste na afirmação – frente àquele lugar sagrado, à multidão presente (IMAGEM 11) e em nome dos antepassados originários – de que, com a ajuda de seus irmãos e irmãs quéchua, aimará e guarani, o novo Governo deverá ensinar ao mundo como governar com responsabilidade e honestidade, para transformar a situação do povo boliviano e mudar a má história de saque dos recursos, de exploração dos pobres e indígenas, de desprezo e de ódio (*Ibidem*). Pois no mundo, ou governam os ricos ou governam os pobres, e “*pela primera vez en la historia boliviana, aymaras, quechuas, mojeños somos presidente! No solamente yo soy presidente, hermanas y hermanos*”⁵⁰ (IMAGEM 12). Na Bolívia, portanto, segundo Morales, os pobres governariam, coroando, a partir de sua chegada ao poder, o processo de emergência

⁵⁰ Pequeno trecho do discurso de Evo Morales, nas ruínas de *Tiahuanaco*, em 21 de janeiro de 2006.

de um nacionalismo plebeu (STEFANONI, 2003, p. 66) através da ressignificação das lutas nacionais durante a primeira década do século XXI – que assumiram as formas de luta por terra, território e de defesa de recursos naturais.



IMAGEM 11 – À esquerda, é possível observar uma multidão de pessoas acompanhando a cerimônia sagrada que tornou Juan Evo Morales Ayma a autoridade máxima dos povos originários bolivianos. Carregam consigo bandeiras: wiphalas, bandeiras da Bolívia, de Cuba, etc. (PRONZATO, *Jallalla Bolivia! Evo Presidente*, 2006).

IMAGEM 12 – À direita, bolivianos de ascendência indígena chegam a *Tiahuanaco*, a fim de acompanhar a cerimônia conduzida por *amawt'as* aimarás (PRONZATO, *Jallalla Bolivia! Evo Presidente*, 2006).

No dia seguinte à cerimônia originária nas ruínas de *Tiahuanaco*, ocorreu a posse oficial de Evo Morales no Palácio Legislativo, na cidade de La Paz, em 22 de janeiro de 2006 – há exatamente quatro anos depois da cassação de seu mandato de deputado, cujo processo fora iniciado e concluído em um intervalo de tempo recorde de apenas 72 horas, em janeiro de 2002, acusado de narcoterrorismo e de ser o mentor intelectual de uma série de convulsões sociais protagonizadas pelos *cocaleros* no Chapare, bem como das mortes decorrentes de tais conflitos (ALBÓ, 2002, p. 89-90). Ele inclusive faz menção a esse fato em seu discurso de posse, ao lembrar que prometeu voltar àquela casa parlamentar algum dia – mas que só não poderia suspeitar que fosse como presidente eleito.

Em uma cerimônia que contou com a presença de várias delegações de líderes e representantes oficiais estrangeiros (IMAGEM 13), Morales jurou “por Deus ou pela crença que professe, pela pátria e pela memória de seus antecessores” (Carlos Pronzato, *Jallalla Bolivia! Evo Presidente*, 2006) exercer seu mandato, concedido através do voto popular, de acordo com os preceitos constitucionais do Estado boliviano e suas leis. Os ritos da cerimônia de posse oficial em muito se diferenciam dos procedimentos carregados de simbolismo originário realizados há apenas um dia antes. Na ocasião oficial, Evo Morales trajava roupas

formais, ainda que um pouco modificadas, através de detalhes costurados no lugar do abotoamento do paletó e da ausência de gravata, e dessa vez não estava apenas de sandálias; os objetos representativos de poder também eram outros, bem distantes do *ch'ulu* ou do bastão de mando: Evo recebera das mãos de García Linera, presidente do Congresso e vice-presidente boliviano, a faixa presidencial tricolor da Bolívia, assim como também recebera dos congressistas o medalhão presidencial⁵¹, objeto-símbolo representativo de seu cargo (IMAGEM 14).



IMAGEM 13 – Cerimônia de posse presidencial oficial, realizada em 22 de janeiro de 2006 no Palácio Legislativo (PRONZATO, *Jallalla Bolivia! Evo Presidente*, 2006).

IMAGEM 14 – Evo Morales e Álvaro García Linera acenam da sacada do *Palacio Quemado*, ostentando diversos símbolos pátios (PRONZATO, *Jallalla Bolivia! Evo Presidente*, 2006).

Em seu discurso, realizado antes da entrega a Morales de tais objetos, Álvaro García Linera reafirma a vontade popular, clara e contundente, expressa nas urnas no dia 18 de dezembro de 2005, em seu desejo por mudança. Para ele, essa mudança implicaria em uma visão da Bolívia como um estado forte e multicultural, onde diferentes povos, idiomas, tons de pele e costumes teriam o mesmo valor – deixando para trás, pois, séculos de desigualdades e marginalização das etnias originárias em meio à sociedade boliviana – e contribuiriam para a construção de um novo caminho de integridade, unidade e bem-estar nacional.

⁵¹ Após a reforma constitucional realizada em 2009, os símbolos republicanos de mando executivo foram modificados, a fim de se adequarem ao novo status boliviano de Estado plurinacional. A faixa presidencial passou a incorporar a wiphala, logo abaixo do escudo nacional, no centro da faixa; e o medalhão de vice-presidente, que antes possuía uma imagem de Simon Bolívar de um lado e o escudo nacional do outro, passou a exibir a imagem de Tupac Katari e de Bartolina Sisa. O medalhão presidencial, por seu significado histórico (pois seria um presente do Congresso boliviano a Simon Bolívar por sua atuação nas lutas por independência), não sofreu alterações.

Sobre a questão do respeito às diferenças étnicas e culturais, Evo Morales afirma que apesar dos povos originários bolivianos terem sido historicamente marginalizados, humilhados, odiados e condenados à extinção, e mesmo sendo esses povos os legítimos donos daquela terra e de seus recursos naturais, a transformação da história de tais povos – aimarás, quéchuas, guaranis, *mojeños*, *chipayas*, *muratos*, entre outros – a partir da resistência do movimento indígena e originário não consiste em um processo excludente. Antes submetidos e discriminados, sua meta a partir daquele novo momento histórico seria a resolução de seus problemas – mas não através de vingança, pois os povos originários não seriam rancorosos, e sim a “reserva moral da humanidade” (*apud* Carlos Pronzato, *Jallalla Bolivia! Evo Presidente*, 2006). Em referência aos setores profissionais e urbanos que integram o MAS-IPSP, Morales afirma em seu discurso que

(...) yo me siento orgulloso de ellos, de nuestra clase media, intelectual, profesional, hasta empresarial, pero también les invito a ustedes que se sientan orgullosos de los pueblos indígenas que es la reserva moral de la humanidad.

Podemos seguir hablando de nuestra historia, podemos seguir recordando como nuestros antepasados lucharon: Tupac Katari para restaurar el Tahuantinsuyo, Simón Bolívar que luchó por esa patria grande, Che Guevara que luchó por un nuevo mundo en igualdad.

Esa lucha democrática cultural, esta revolución cultural democrática, es parte de la lucha de nuestros antepasados, es la continuidad de la lucha de Tupac Katari; esa lucha y estos resultados son la continuidad de Che Guevara. Estamos ahí hermanas y hermanos de Bolivia y de Latinoamérica; vamos a continuar hasta conseguir esa igualdad en nuestro país, no es importante concentrar el capital en pocas manos para que muchos se mueran de hambre, esas políticas tienen que cambiar pero tienen que cambiar en democracia⁵².

Através da defesa de uma revolução cultural democrática que deveria ter como aporte jurídico-legal uma nova carta constitucional, concretizando a demanda histórica dos movimentos sociais sobre a formação de uma Assembleia Constituinte, o presidente Evo Morales ratifica a importância da refundação da Bolívia como país, de maneira a possibilitar o rompimento com o estado colonial existente naquele país e o reconhecimento da diversidade étnica e cultural presente dentro dos limites do território boliviano: seria o reconhecimento de uma realidade pluricultural, respeitando as diversas formas de autonomia e o direito à autodeterminação.

⁵² A íntegra do discurso de Evo Morales durante sua posse como presidente em 22 de janeiro de 2006 encontra-se disponível em: <www.archivochile.com/Portada/bol_elecciones05/bolecciones0014.pdf> [acesso em 03/05/2009].

Outro elemento importantíssimo presente em seu discurso é sua abordagem sobre a problemática da folha de coca, afirmando a necessidade de combate ao narcotráfico, o que não deve ser confundido com a erradicação da folha de coca. Evo, reverberando a posição do movimento *cocalero*, há tempos afirmava que “*hablar de coca cero es hablar de cero quechuas, cero aymaras y cero guaraníes*”⁵³, busca diferenciar a cultura andina originária da questão das drogas e da cocaína. Em seu governo, nunca haveria um chamado à “coca zero”, mas sim à anulação do narcotráfico, elemento estranho à cultura dos povos originários. A folha de coca, patrimônio cultural andino, jamais poderia ser extirpada da realidade boliviana: é o que pode ser claramente percebido durante as comemorações realizadas na localidade de Shinahota, na província de Tiraque, no departamento de Cochabamba.

Bem próxima dos limites com a província do Chapare, Shinahota foi o palco da realização do *II Encuentro del Comité de Coordinación de las Federaciones del Trópico de Cochabamba* em 1992, quando fora organizada a *Coordinadora* das federações do Trópico cochabambino, a COCA TRÓPICO (LINERA, 2008, p. 392). Em 28 de janeiro de 2006, pois, Evo Morales e García Linera participam de um grande comício público naquela localidade, em um momento de retorno às bases, cujo principal simbolismo encontra-se nas flores e folhas de coca que adornam seus pescoços e chapéu (ver IMAGEM 2, na página 63).

Esse reencontro, ou melhor, esse resgate da ancestralidade originária dos Andes, caracteriza-se por ser um elemento indissociável das práticas coletivas do movimento indígena e *cocalero*, desde os primórdios de seu processo de organização e emergência sociopolítica, durante a década de 1990. Essa ancestralidade encontra-se presente em suas propostas e princípios, legitimando suas demandas por direitos e reivindicações, constituindo elemento fundamental de sua identidade e de sua cultura histórica – temas que serão abordados no próximo capítulo.

⁵³ Declaração de Evo Morales Ayma em entrevista concedida a Alèxia Guilera Madariaga. Disponível em: <<http://www.prensarural.org/bolivia20031027.htm>> [Acesso em 23/11/2006]

**4. CULTURA HISTÓRICA E O
ELEMENTO DE ANCESTRALIDADE PRESENTES NAS
EXPERIÊNCIAS DOS *COCALEROS***

CAPÍTULO 4

Cultura histórica e o elemento de ancestralidade presentes nas experiências dos *cocaleros*

4.1. “A partir de nuestras raíces construyamos el futuro”: os exemplos de Tupac Katari, Bartolina Sisa e outros rebeldes do passado

A análise das diversas fontes de pesquisa existentes, sejam registros orais ou escritos, audiovisuais ou fotográficos, que possibilitam uma melhor compreensão do processo histórico e da evolução própria do movimento social dos *cocaleros* do trópico cochabambino, evidenciam uma certeza fundamental: a centralidade do patrimônio cultural originário para a coesão desse sujeito coletivo.

É a reivindicação da cultura dos povos originários do planalto e dos vales andinos que permitiu tamanho nível de articulação interna no movimento *cocalero*, funcionando como apporte teórico de seu discurso e como elemento importante que embasa suas práticas de mobilização e estratégias de luta. Conforme indicado nos primeiros capítulos deste trabalho, o patrimônio cultural andino originário não constitui o único suporte das práticas e das representações dos *cocaleros* em sua condição de movimento social – e mais à frente serão abordados outros desses elementos cujo movimento *cocalero* é tributário – ainda que esse caráter originário seja, sem sombra de dúvidas, algo que explique e defina uma ampla gama de características internas e posturas desse movimento.

Mas antes de quaisquer aprofundamentos que tratem do conjunto de elementos que compõem esse patrimônio cultural originário, é importante que o significado do termo cultura empregado aqui seja esclarecido – já que a amplitude de significados atribuídos a essa palavra é consideravelmente grande. Esse problema foi abordado pelo escritor e crítico literário galês Raymond Williams, que ao realizar uma pesquisa no intuito de esclarecer a historicidade de alguns termos considerados por ele como palavras-chave para os estudos culturais, desenvolveu em algumas poucas páginas uma genealogia da palavra que considera das mais difíceis de sua língua. A amplitude de significados ofertados ao termo cultura seria decorrente, segundo o autor, entre outras razões, do seu intrincado desenvolvimento histórico em várias línguas; mas também, e principalmente, por causa de seu emprego por parte de diversos intelectuais inseridos em suas próprias disciplinas, os quais empregaram o termo

cultura para se referir a conceitos importantes em seus respectivos ramos da produção do conhecimento e em sistemas cognitivos distintos e incompatíveis entre si (WILLIAMS, 2007, p. 117).

Essa mesma dificuldade também é confirmada por Terry Eagleton, que assim como seu parceiro dos estudos culturais e antigo professor Raymond Williams, buscou compreender as diversas acepções do termo, dando a ele densidade temporal. Cultura, pois, mostra-se um vocábulo carregado de significados originais, entre os quais evidenciamos cultivar, proteger, venerar e habitar. Da palavra original em latim, *cultura*, desenvolvem palavras derivadas que se relacionam com os significados já expostos, como colônia (no sentido de colonizar, habitar) e culto (no sentido de venerar, adorar religiosamente). Refletindo sobre tais substantivos derivados, podemos perceber que, mesmo havendo algumas superposições, o sentido principal que a palavra cultura assumiu, pelo menos até o século XVI, ou seja, o início da Idade Moderna na Europa, foi o de cultivo, seja de lavoura e colheita agrícolas ou de cuidado animal – uma atividade voltada à produção, relacionando-se intrinsecamente com a noção de materialidade. Eagleton (2005, p. 09), nesse sentido, afirma que o conceito de cultura, etimologicamente falando, é derivado do conceito de natureza – constatação que, em sua análise, vem a se desdobrar em uma síntese entre esses dois aparentes extremos, conformando, enfim, a complexidade que são os humanos, seres tanto simbólicos como somáticos (*Idem*, p. 141). De fato, ambos os termos guardam uma relação bastante íntima para além do sentido etimológico, quando se nota que a produção humana que caracteriza um processo cultural acontece a partir da interação entre esse mesmo ser humano e o meio que o cerca, o ambiente em que ele habita, ao passo que os indivíduos influenciam o meio da mesma forma que são influenciados por essa natureza.

A partir do século XVI, a ideia de cultivo e cuidado com a lavoura e as criações de animais, através de um processo de metaforização, passou a abranger também o sentido do desenvolvimento humano, predominando assim até o início do século XIX, quando ocorrem mudanças fundamentais que conduzem a uma plêiade de significados existentes na contemporaneidade, tais como: a consolidação do sentido metafórico de cuidado humano, de cultivo ou cultura do desenvolvimento de homens e mulheres enquanto processo; e, em decorrência dessa mudança, a definitiva abstração do termo em seu significado principal, consequência da percepção de cultura como um processo geral, e não mais apenas como uma ampla gama de processos humanos específicos.

Cultura também possui um histórico de ressignificação linguística em outras línguas europeias, o qual é digno de nota, como a *kultur* alemã, cujo principal uso era como sinônimo

de civilização, no sentido de um processo evolutivo dos grupos humanos conforme as concepções enciclopédicas de diversos historiadores e pensadores iluministas – com algumas exceções, tais como o filósofo alemão Johann Herder, cuja crítica ao pressuposto de uma história universal que recaía no eurocentrismo aproximava-se das concepções questionadoras do filósofo francês Voltaire (2003, p. 267-277). Segundo Williams (2007, p. 184), é justamente em contraposição a esse sentido ortodoxo de cultura como “civilização” que surge no movimento romântico a ideia de cultura como algo plural: culturas permeadas de características próprias e especificidades relativas de acordo com o período e o local em que se encontram inseridas, o que levou à formulação do conceito de cultura popular e à adoção do termo *folklore* (no sentido de saber tradicional e/ou lendário do povo, das camadas populares). O autor, pois, centra seus esforços em uma reformulação teórica da categoria cultura, que leva à proposição de um novo campo disciplinar, os chamados estudos culturais. De fato, suas contribuições influenciaram diversos teóricos e trouxeram mudanças de perspectiva significativas nas discussões sobre a cultura. Para ele, cultura é algo ordinário, que abrange tanto os significados novos formulados pelos indivíduos e grupos membros de uma sociedade através de sua experiência de vida quanto àqueles significados previamente conhecidos, nos quais esses mesmos integrantes de uma sociedade são treinados. Ordinário no sentido de que a prática cultural e suas representações decorrentes não são nada transcendentes ou alienadas da realidade humana material.

Pode-se claramente perceber que a noção de cultura tornou-se central para o conjunto das ciências humanas durante as últimas décadas. E certamente, a ideia de cultura, mesmo com todas as dificuldades epistemológicas dela decorrentes, deve ser empregada no intuito de uma melhor compreensão da história e da realidade social concreta. Nesse sentido, os estudos culturais e a proposta de história crítica de Edward P. Thompson, entre outras contribuições – seja dos demais integrantes da nova esquerda britânica ou de historiadores de outras tradições e lugares sociais propriamente ditos – são, sem sombra de dúvidas, essenciais na construção de uma visão de história que não seja levada pelo furacão da “viragem cultural” das últimas décadas do século XX, que ainda predomina em vários domínios da história e em suas pesquisas.

A fuga das turbulências culturalistas, frutos de um momento histórico de crise paradigmática nas ciências de maneira geral, obviamente deve passar pela superação de ideias tradicionais que não se aplicam mais à consciência histórica de nossos intelectuais mais lúcidos e honestos com seu ofício, como a ideia de progresso como uma determinante evolutiva nos processos históricos ou uma concepção de objetividade que remeta à ideia

funcional-mecanicista de conhecimento sobre o ser humano e sobre a natureza. Mas também requer a lucidez e o engajamento desses mesmos intelectuais, decorrentes da honestidade em reconhecer que todo o conhecimento é conhecimento interessado. Nesse sentido, Walter Benjamin tem muito a ensinar aos historiadores, como vemos em suas teses sobre o conceito de história:

Articular o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. (...) O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer (BENJAMIN, 1994, p. 224).

Uma visão de história que busque, de forma consciente, abordar a “tradição dos oprimidos” referida por Walter Benjamin em sua oitava tese sobre a história (*Idem.* p. 226), deve passar necessariamente por uma compreensão mais profunda possível dessa tradição – ou melhor, tradições – em seus mais variados aspectos: econômicos, políticos e socioculturais. Ao culturalismo, deve se opor uma ideia de história que se baseia na noção de cultura como expressão humana fundamentada por um contexto social dotado de materialidade, a qual possui a conotação de um processo didático-pedagógico de socialização das experiências individuais e coletivas e de suas concomitantes representações sociais, vetores da compreensão do mundo e da formulação de identidades próprias.

Mas como as tradições dos oprimidos não são apenas contadas a partir do lugar social dos operadores das categorias e da linguagem historiográfica, conforme fica cada vez mais evidente na contemporaneidade dinâmica de uma era em que a informação ganha inédita importância em todo o conjunto da sociedade, hoje são os próprios oprimidos que, além de se reconhecerem como sujeitos históricos, passam a contar seu passado, a reivindicar suas origens e a apresentar de maneira autônoma a sua visão sobre a história e o processo que eles e seus ancestrais vivenciaram. A interpretação e a ação reflexiva sobre o passado, produtoras de saberes históricos relevantes e imprescindíveis para a compreensão do processo histórico de um povo, de uma nação ou de uma sociedade, não podem ser vistas como exclusividade do método dos historiadores por ofício – tal fato já ocorre na realidade, e cada vez mais os historiadores e os conhecimentos históricos por eles produzidos convivem com um conjunto de saberes históricos elaborados pela sociedade que não devem ser tratados como menos relevantes, simplesmente por não serem detentores do *status* de conhecimento histórico. Guardadas as diferenças entre essas formas de elaboração do passado, é verdadeiro que todo

esse conjunto de saberes históricos constitui imprescindível forma de produção cultural humana.

O conceito de cultura histórica pode dar conta da tarefa de relacionar a categoria cultura, na perspectiva do materialismo cultural, com a questão da produção dos saberes históricos, do autoconhecimento do ser humano sobre si a partir do seu passado e da sua compreensão sobre sua história e a de seus antepassados. As reflexões sobre o patrimônio cultural humano ganhariam um nível de densidade temporal importante na compreensão dos processos sociais – não apenas como forma de aproximar os estudos culturais de nosso próprio campo do saber, a disciplina história; mas também como maneira de oferecer às reflexões e estudos culturais o ponto de vista único que apenas a diacronia pode atingir, no tocante ao entendimento de um conjunto que é processual.

Da mesma forma, o conceito de cultura histórica pode oferecer à história a perspectiva das relações sociais embasadas em suas características costumeiras e ordinárias, baseadas em modos de vida, visões e significações próprias, regionalmente localizadas ou globalizadas, que podem vir a aprofundar nosso entendimento das relações sociais a partir das representações sobre o passado em seus vários níveis de elaboração dos saberes históricos. É lógico que, para tanto, deve-se sempre buscar relacionar os diversos aspectos ou dimensões da vida humana que, na prática, devem ser percebidos como indissociáveis: cultura, enfim, não deve se dissociar do político, do social ou das relações produtivas econômicas. Sendo assim, a cultura histórica cristaliza uma tentativa de articular o processo histórico com as dimensões de produção, transmissão e apreensão do conhecimento histórico (FLORES, 2007, p. 94), ou seja, todas as etapas pelas quais os saberes históricos são concebidos, vivenciados pela experiência prática e representados – inventariando tais dimensões e concebendo o conhecimento sobre o passado como uma construção cultural.

Até períodos recentes de nossa história, era ordinário o fato de que, ao se pensar em educação, a maioria das pessoas – incluindo aí os próprios educadores – se remetia a uma relação formal de ensino e aprendizagem, onde o processo educativo se confunde com o espaço escolar e com uma pedagogia unilateral – nos moldes do senso comum inferido pela visão de mundo proposta pela tradição liberal. Tal processo seria formal, à medida que se estabelece e decorre em um *locus* institucional específico a esta atividade, a escola e suas salas de aula; e seria unilateral, pois constituiria papéis sociais específicos, o do mestre e o do aprendiz, professor e aluno, onde o primeiro apareceria como o detentor do conhecimento a ser transmitido ao último, que o receberia de uma maneira quase sempre passiva. Lógico que essas características atribuídas ao processo educativo não são exclusividade de certa

concepção ideológica liberal: mas o que convém à reflexão aqui proposta é o alargamento dos horizontes sobre o processo educativo, e o reconhecimento da educação como um processo de socialização da cultura de uma coletividade, o que remete à dimensão informal, naturalizada, da educação enquanto dimensão formativa dos seres humanos e decorrente das próprias relações sociais e dos conflitos em que se inserem os sujeitos do conhecimento.

Uma crítica sistemática e consistente à concepção tradicional, bem como aos formalismos e à unilateralidade de educação pode ser encontrada na obra do pedagogo Paulo Freire (1987, p. 52-53), na qual se aponta para a necessidade de uma práxis transformadora da vida através do processo pedagógico: ao reconhecer as potencialidades educativas da condição de oprimido e do esforço em tentar superar essa mesma condição, Paulo Freire fortalece uma visão de educação como prática de liberdade, que passa pelo engajamento dos sujeitos em busca da transformação das circunstâncias sociais de opressão. Segundo o ponto de vista defendido por Paulo Freire, existe uma clara necessidade de superação da visão tradicional sobre a educação em sua concepção “bancária” (*Idem*, p. 57-61), de maneira a tornar possível uma percepção ampla sobre o processo educativo: uma que seja ampla o suficiente para tornar possível considerarmos o conjunto das relações humanas como elementos essenciais na formação dos sujeitos individuais e coletivos. Gramsci, ao tratar da educação em seus Cadernos, bem como em outros textos de sua juventude, aproxima essa categoria de outras, como a cultura e a história, em sua busca para compreender o fim do processo educativo. A citação a seguir é oriunda de um texto do autor chamado “Socialismo e cultura”, publicado em janeiro de 1916 na revista *Il Grido Del Popolo*:

Conhecer a si mesmo significa ser si mesmo, ser o senhor de si mesmo, diferenciar-se, elevar-se acima do caos, ser um elemento de ordem, mas da própria ordem e da própria disciplina a um ideal. E isso não pode ser obtido se também não se conhecem os outros, a história deles, a sucessão dos esforços que fizeram para ser o que são, para criar a civilização que criaram e que nós queremos substituir pela nossa (GRAMSCI, *apud* COUTINHO, 2003, p. 44).

Nela é possível perceber qual seria o fim do processo educativo para Gramsci, que compreendia tanto a cultura como a história como construções humanas, e a educação e a dimensão cultural da vida humana como um processo de obtenção de autoconhecimento e de autodisciplina fundamental ao cultivo do espírito crítico e à busca pela libertação das classes exploradas. Em sua concepção ativista de educação, portanto, o processo educativo não deveria ser visto como uma recepção passiva de conhecimentos e informações, mas como a

capacidade de se produzir mudanças sociais através da formulação de uma nova concepção de mundo, e se daria nas mais variadas esferas da sociedade, no conjunto de suas instituições: desde a escola até os partidos políticos, do conjunto de organismos que compõem a chamada sociedade civil até os instrumentos de governo e coerção estatal que integram a sociedade política. O processo educativo nessa perspectiva seria a forma de superação da hegemonia que o grupo dominante exerce sobre toda a sociedade, ou seja, do consenso “espontâneo” existente no âmago social em torno das orientações indicadas pelas classes dominantes.

Gramsci também percebe – aliando-se, nesse sentido, a Marx, em cujas reflexões o trabalho aparece como uma categoria central – o trabalho como princípio educativo, buscando assim não separar o *homo faber* do *homo sapiens* (GRAMSCI, 2006, p. 53), reconhecendo a relação de complementaridade e de indissociabilidade entre as dimensões teóricas e práticas da vida na formação do ser humano. É a partir dessa lógica que, na atualidade, alguns intelectuais vêm somando seus esforços no intuito de compreender a dimensão educativa dos movimentos sociais e de suas lutas.

Isso só é possível quando a concepção bancária de educação é superada em favor de uma reflexão sobre a educação em sua dimensão ampla, como um processo contínuo de desenvolvimento social e humano. Esta é a única concepção de educação capaz de pensar o processo educativo em sua qualidade de formação humana para a vida de maneira geral, entendendo as elaborações humanas e manifestações culturais em sua condição processual, pressupondo uma duração, um devir histórico que faz os seres humanos e coletividades serem o que são no tempo presente. Podemos, então, fazer uso da ideia contida na categoria experiência proposto por Edward Palmer Thompson (1981, p. 182), o qual adquire contornos permeados pela noção da materialidade da existência humana ao mesmo tempo em que se afasta das determinações simplistas dos estruturalismos vulgares. Em síntese, os homens e mulheres comuns experimentam suas situações e relações socioprodutivas para, em seguida, tratar essa experiência em sua consciência e sua cultura, das maneiras mais complexas, de formas mais ou menos autônomas e, em seguida, partirem ou não à ação. A categoria experiência mostra-se, pois, extremamente profícua quando vamos estudar a educação como um processo, dialético e diacrônico, de construção humana, nas diversas dimensões que compõem nossa existência, da economia e da política à cultura e suas diversas representações. Conforme afirma Paulo Freire (*Ibidem*, p. 53), “a ação política junto aos oprimidos tem de ser, no fundo, ‘ação cultural’ para a liberdade, por isso mesmo, ação com eles”: ainda que o contexto abordado pelo pedagogo trate de um processo educativo específico de alfabetização, suas reflexões, privilegiando o contato do educando com realidade em suas diversas

dimensões, tratam de corroborar com o reconhecimento da importância das experiências, dos costumes, da identidade e da cultura histórica para os sujeitos – individuais e coletivos – inseridos em uma sociedade permeada por conflitos.

São essas experiências, ordinárias e extraordinárias, que ao serem interpretadas e significadas pelas pessoas, transformam-se nos bens que compõem o grande e diversificado patrimônio cultural da humanidade; e a dialética da socialização desse patrimônio constitui a base do processo educativo – caso a educação seja entendida em seu sentido amplo, sem restrições. E a cultura histórica possui uma relação íntima com esse patrimônio cultural da humanidade, pois é parte integrante dele: a maneira como povos, comunidades, organizações sociais de forma geral, percebem e lidam com seu passado, suas origens e sua história de forma geral constituem conhecimentos relevantes que incidem diretamente em suas identidades e em sua vivência coletiva.

As relações que alguns sujeitos coletivos estabelecem com o seu passado tornam-se mais evidentes quando as atenções se voltam em direção aos grupos detentores de uma identidade baseada em elementos de etnicidade – no presente caso, àqueles grupos sociais autoidentificados como povos originários andinos: quéchuas e aimarás, entre outros, inseridos no espaço geográfico do atual Estado Plurinacional da Bolívia. Através da observação da realidade comunitária nas zonas rurais, e mesmo nos espaços urbanos localizados nas altas regiões de *yungas* tropicais e do altiplano propriamente dito, é facilmente perceptível o estreito vínculo que indígenas e alguns *cholos* estabelecem com o seu passado, com as tradições de seus antepassados e com seus ancestrais. Daí surge a necessidade da noção de ancestralidade, entendida como um importante traço constitutivo do processo identitário de certos indivíduos e coletividades; traço esse que se remete a fatores anteriores à própria existência desses sujeitos, possibilitando a ligação deles com o patrimônio ancestral do qual são herdeiros. Essa relação com o passado, com os mitos, com as narrativas e demais conjuntos simbólicos legados e apropriados pelas gerações atuais, possibilita outra leitura de mundo, dos outros e de si próprio, a partir do estreitamento dos liames desses indivíduos com sua comunidade e com suas origens.

A noção de ancestralidade remete, pois, à ideia de uma memória coletiva, articulada à conotação do ser originário, ou seja, da identidade originária andina em seus diversos grupos étnicos. Constitui, pois, um nível elementar de apreensão do passado, que se inspira não apenas nos fatos históricos e acontecimentos em uma dimensão de longa duração, mas também no conjunto de saberes compostos por lendas, tradições orais, ritos religiosos e pressupostos cosmogônicos que compõem as tradições culturais andinas. Essa ancestralidade

atravessa diversas práticas sociais tradicionais e possui um papel predominante nas relações em comunidade.

Os originários aimarás e quéchuas, durante as duas últimas décadas do século XX e nos primeiros anos do século XXI, constituíram-se em um amplo movimento social, potencializando sua influência para além dos sindicatos campesinos e de suas comunidades até a constituição de um instrumento político detentor de enorme influência social, o MAS-IPSP. Tal fato se tornou possível a partir do conjunto de experiências vivenciadas por esse grupo social, em meio a uma realidade concreta de coerção estatal e de criminalização de suas práticas e mecanismos produtivos responsáveis por sua subsistência. Essas experiências e seus desdobramentos, abordadas no capítulo anterior, constituem parte essencial do processo de compreensão da realidade de conflitos sociopolíticos na Bolívia na virada do milênio, mas por si só não traduzem a amplitude das mobilizações e das reflexões propostas por essas multidões organizadas: essa necessidade de sobrevivência e da defesa da atividade produtiva do cultivo de coca relaciona-se intrinsecamente com a emergência renovada desse sujeito originário, detentor de costumes, representações e práticas ancestrais que garantem aos movimentos indígenas características próprias.

Conforme discutido anteriormente, essas práticas sociais e suas representações colaboram na construção de um sujeito coletivo protagonista, de um movimento social que pode e deve ser percebido como detentor de uma dimensão educativa. Tal debate compõe uma problemática que não é estranha à pedagogia, e remonta, no Brasil, às concepções freireanas já apresentadas em linhas gerais. Mas o importante a ser percebido aqui é o fato que, além de estar contida nas experiências práticas produzidas e vivenciadas pelos movimentos sociais, a dimensão educativa – no caso em questão, do movimento *cocalero* – também se encontra no ato de socialização da ancestralidade, ou seja, desse conjunto de tradições e elementos culturais originários que são transmitidos e ao mesmo tempo reelaborados pelas novas gerações.

Assim se propagou a experiência e o discurso do indianismo boliviano da década de 1990, inspirado nas grandes experiências de resistência ao longo dos séculos passados, que caracterizaram uma luta contra a dominação dos colonizadores e de sua perspectiva ocidental e eurocêntrica. São os exemplos de Tupac Amaru II, Tomás Katari, Tupac Katari (IMAGEM 15), Bartolina Sisa e outros lutadores do passado, tais como Pablo Zárate Willka e Juan Lero. Todos esses foram líderes de movimentos de revolta contra as autoridades coloniais ou *criollas* os quais marcaram não apenas a história das resistências do elemento originário andino contra a exploração do colonizador, como também o seu imaginário e sua memória

coletiva, sendo até hoje considerados símbolos de luta e de liderança indígena contra as arbitrariedades do Estado moderno.



IMAGEM 15 – Representação de Tupac Katari, com um rifle em sua mão esquerda. A expressão de altivez transmitida pelo desenho reproduz o respeito dos movimentos sociais bolivianos, especialmente daqueles de cunho originário, pelo líder aimará – o mesmo acontece, embora em menor grau, com outras personagens históricas, como Bartolina Sisa e Tupac Amaru II (PRONZATO, *Bolívia: a Guerra do Gás*, 2003).

Durante o período colonial, revoltas indígenas não foram fatos estranhos à realidade dos vice-reinos hispânicos na América espanhola. Geralmente ocorriam em resposta a problemas locais cujas razões de ser se remetiam às condições imediatas de vida da população pobre. Nas zonas urbanas, tais rebeliões eram protestos contra a cobrança de taxas ou contra a atuação de oficiais vinculados à administração colonial, como também consistiam em revoltas e motins em tempos de crise, de contenção de alimentos e de sua consequente escassez nos mercados (KLEIN, 2006, p. 73). Já nas regiões rurais, tais revoltas eram comuns em meio a comunidades livres por causa de cobranças de impostos abusivas por parte dos corregedores, ou devido a interferências na escolha dos *kurakas* – as lideranças indígenas locais – ou graças a conflitos entre indígenas e não-indígenas pela posse de terras⁵⁴. É importante salientar que,

⁵⁴ Como exemplo desse tipo de rebelião, é possível citar a ocorrida na cidade de Cochabamba, em 1730, onde diversos populares, sob a palavra de ordem “¡viva el Rey y muera el mal gobierno!”, tomaram as ruas na noite de 30 de novembro libertando prisioneiros em cadeias e atacando residências e redutos comerciais, motivados pela revolta contra a aplicação de um censo que visava cadastrar compulsoriamente alguns contribuintes e reorganizar o pagamento de impostos. Acabaram estabelecendo um curto governo de *criollos*, que reconhecia plenamente a Coroa espanhola e a Real Audiência de Charcas. Um de seus líderes de origem popular, o mestiço Alejo Calatayud, acabou traído e sua cabeça empalada e exposta em praça pública no mês de janeiro de 1731 (HUTCHINS, 1974, p. 193-205). Outro incidente ocorreu na cidade de Oruro, apenas nove anos depois, em 1739, também motivado pelo aumento de impostos; e, segundo Waltraud Morales (2004, p. 32), tais incidentes

apesar de alguns dos motivos apresentados acima irem além das questões econômicas características da sociedade colonial, abordando as próprias relações entre os indígenas originários e o elemento branco colonizador e seus subordinados da burocracia governamental, seria um erro a incorrencia em certos reducionismos econômicos que costumam ignorar as construções políticas da população pobre. A ideia thompsoniana de uma economia moral dos pobres (THOMPSON, 2008, p. 152) aplica-se bem a essa questão, quando se refere a um conjunto de pressupostos morais que regulam, de forma costumeira, as normas e obrigações sociais dos vários grupos e agentes sociais, incidindo sobre o pensamento dessas comunidades rurais e da população urbana. Cabe ainda salientar que, geralmente, esse tipo de inquietação social sofria uma espécie de repressão, por parte da Coroa espanhola e de seus agentes coloniais, bem mais violenta do que aquela repressão destinada a motins semelhantes, ocorridos no continente europeu do século XVIII – especialmente quando os sujeitos revoltosos eram indígenas, costumeiramente marginalizados na sociedade colonial.

Algumas dessas revoltas romperam com o padrão localizado e efêmero de outros momentos de inquietação, adquirindo inclusive caráter autonomista e nativista: foi o caso da revolta de Tupac Amaru II, iniciada nos arredores da antiga capital inca, a cidade de Cuzco, logo se expandindo pelas terras altas do Peru e chegando até o norte do atual território argentino. Liderada pelo quéchua José Gabriel Condorcanqui Noguera, que reivindicou ser descendente direto do último Inca, Tupac Amaru, a revolta teve início no ano de 1780 quando Condorcanqui, um influente e bem educado *kuraka* de Cuzco – que falava latim e espanhol, mas não o quéchua, e chegou a receber o título nobiliárquico de Marquês de Oropesa pelas autoridades hispânicas da Real Audiência – conseguiu organizar um exército de indígenas e se proclamar Inca, por seu reivindicado parentesco com Tupac Amaru, inclusive adotando o seu nome e o papel de legítimo líder originário. A revolta de Condorcanqui, o Tupac Amaru II, foi resultado de suas tentativas infrutíferas de abolir de maneira negociada a *mita* como forma de trabalho empregada pelas autoridades coloniais, geralmente utilizada nas minas e nas grandes propriedades de terras, as *haciendas*; e culminou em uma tentativa de estabelecimento de uma região autônoma e livre do controle dos agentes espanhóis da colonização (KLEIN, 2006, p. 74): seria o renascimento do Império Inca através de um bem organizado movimento que era, em última análise, um movimento de independência originária.

provavelmente inspiraram as revoltas indígenas que ocorreriam nos territórios do Peru e da Bolívia aproximadamente cinquenta anos depois.

Tupac Amaru entrou na praça de Tugasuca e, ao som de tambores e *pututus*⁵⁵, anuncioiu que havia condenado à força o corregedor real Antonio Juan de Arriaga, e dispôs a proibição da *mita* de Potosí. A província de Tinta estava ficando despovoada por causa do serviço obrigatório nos socavões de prata da montanha. (...) Os indígenas se juntavam, aos milhares, às forças do “pai de todos os pobres e de todos os miseráveis e desvalidos”. À frente de seus guerrilheiros, o caudilho lançou-se sobre Cuzco. Marchava pregando seu credo: todos os que morressem sob suas ordens nesta guerra ressuscitariam para desfrutar as felicidades e as riquezas de que tinham sido despojados pelos invasores (GALEANO, 2004, p. 55-56).

Além do efetivo cerco à capital Cuzco, que durou de novembro de 1780 a março de 1781, e do controle da província homônima através da força das armas de dezenas de milhares de rebeldes armados, um de seus mais extraordinários feitos foi a capacidade de influência sobre outros movimentos e lideranças, em uma perspectiva messiânica bastante semelhante, carregada de simbolismos e de ancestralidade. Por reivindicar ser o próprio Inca, Condorcanqui teria poderes divinos e uma comunhão profunda com a natureza, o que fundamentaria as promessas de ressurreição sob sua vontade, bem como sua respeitada liderança durante os primeiros momentos da sublevação. Mas, no fim, após diversos conflitos, Tupac Amaru II foi preso após ser traído e entregue aos espanhóis por um de seus homens, acabando torturado e morto em maio de 1781. Sua língua foi cortada por não querer revelar os nomes de seus aliados, e seu corpo, não tendo sido desmembrado após sofrer a força contrária de quatro cavalos puxando-o em direções distintas, acabou esquartejado por seus captores. Seus membros e sua cabeça foram enviados a diversas províncias, como lembrete do poder da Coroa espanhola e forma de intimidação dos demais indígenas e mestiços insatisfeitos.

Mas a morte de Tupac Amaru II não conteve a propagação de seus ideais nem a movimentação de seus aliados nos meses seguintes. Assim, outros dois focos importantíssimos de rebeliões nativistas indígenas ocorreram na jurisdição da Real Audiência de Charcas, influenciadas pela revolta no Baixo Peru: o primeiro foi liderado por Tomás Katari, o *kuraka* da cidade de San Pedro de Macha, na província de Chayanta, em Potosí; e o segundo, pelo camponês Julián Apaza, mais conhecido pelo nome que adotou no início de sua liderança na revolta indígena em La Paz, em 1781: Tupac Katari – combinando os nomes dos outros dois líderes mais conhecidos.

As motivações do aimará Tomás Katari e seus seguidores se relacionavam com o questionamento da *mita* como forma compulsória de trabalho, dentro de uma lógica de servidão, e com a cobrança excessiva de tributos por parte da administração colonial. Mas seus questionamentos referentes aos excessos de autoridade dos funcionários da Coroa

⁵⁵ Espécie de berrante tradicionalmente utilizado pelos povos indígenas andinos.

parecem ter razões mais práticas: em 1777, o *kuraka* foi removido de sua posição de liderança tradicional por decisão do corregedor local, o que o motivou a fazer uso de todos os instrumentos possíveis para reaver seu título de autoridade frente às comunidades tradicionais de sua jurisdição. Foram petições formais, como forma de mobilização dos instrumentos legais à disposição, e até uma viagem rumo a Buenos Aires para uma audiência com o Vice-Rei, que não surtiu o efeito desejado: mesmo tendo sido seu pleito atendido pelas vias burocráticas, na prática, as autoridades de Chantaya não só rejeitaram os decretos formais que o reinvestiriam como *kuraka*, como também o prenderam e assassinaram outro *kuraka*, aliado seu, chamado Isidro Acho (KLEIN, 2006, p. 75). As articulações de Tomás Katari com o movimento autonomista de Tupac Katari e a radicalização das posturas dos colonizadores frente a suas tentativas de negociação adquirem grande importância para a compreensão das lutas na Audiência de Charcas, ao sul do Titicaca. Tomás acabou assassinado em 1781 (VILLARROEL, 2007, p. 119), quando, após sua prisão, estava sob custódia de oficiais da Coroa e era transferido à cidade de La Plata, em Chuquisaca.

Ainda que seja reconhecida a importância dessas duas lideranças políticas originárias do final do século XVIII, é fato que, para os movimentos sociais gestados a partir das lutas contra a erradicação dos *cocales* do Chapare boliviano, são as representações sociais em torno das figuras históricas de Tupac Katari e sua esposa e comandante Bartolina Sisa que mais se destacam. Seja por sua origem simples – Julián Apaza era um índio sem qualquer prestígio advindo de hierarquias sociais, e nunca havia ocupado cargos de mando público – ou pelo simbolismo que permeou suas ações, Julián Apaza, ao se tornar Tupac Katari, marcou profundamente a memória coletiva dos povos originários dentro e fora das fronteiras do Estado boliviano.

Em um momento histórico em que as condições de vida dos indígenas do altiplano andino apenas se agravavam, Tupac Katari apareceu como a possibilidade da revolta contra o outro colonizador e como alternativa à insatisfação com as próprias lideranças tradicionais indígenas. Pois se sabe que títulos e cargos são oferecidos às lideranças dos povos colonizados como forma de cooptação à lógica da sociedade colonial; como uma forma de garantir que o colonizado seja incorporado à lógica do funcionamento do sistema – já que sem os indígenas e sua força de trabalho, o projeto de colonização hispânica na América nunca obteria êxito – e também como maneira de instituir uma lógica utilitarista para os próprios colonizados, demonstrando aos mesmos que eles também tiram proveito da colonização (MEMMI, 2007, p. 152-153). Esses títulos e cargos beneficiavam diretamente uma reduzida parcela do elemento colonizado: suas lideranças e parte de sua elite tradicional, que

historicamente desempenharam papéis de mando e tiveram referência decisória; mas Julián Apaza não era *kuraka* nem descendente de *kurakas*, e também não era *criollo*. Ele era apenas um indígena comum, por isso, afastado do desprestígio que atingia essas lideranças tradicionais, já incorporadas pela lógica da colonização e cada vez mais decadentes por conta de suas relações com a autoridade colonial.

Para que Apaza, um indígena aimará comum, se tornasse um líder com respaldo popular, reconhecido e capaz de dirigir uma grande rebelião e um exército de mais de 40.000 pessoas, foi preciso que outros caracteres fossem atribuídos a sua pessoa. Disso decorre o fator messiânico já indicado anteriormente na revolta liderada por Apaza, pois o processo de realização política de Apaza, ou Tupac Katari, estava intrinsecamente vinculado ao processo de realização religiosa (VILLARROEL, 2007, p. 120-121) da revolta, onde os fundamentos da cosmovisão originária aimará, com seu lastro étnico-ancestral e sua mitologia própria, teriam essencial importância. Isso também explica a adoção do pseudônimo Tupac Katari: *Tupaq*, em quéchua, significa real, soberano; e *Katari* (também em quéchua, e o termo equivalente em aimará seria *Asiru*) significa víbora, um ofídio que, para se locomover, rasteja pelo solo, em uma referência à noção de *Taypi* e à concepção de mundo originária aimará que enxergam uma divisão entre o *Urcu* e o *Uma*, o superior e o inferior – o *Taypi* seria o centro mediador, que não é *Urcu* nem *Uma*, mas um espaço intermediário sempre buscado para a resolução dos conflitos.

Tupac Katari obteve sucesso em suas ações no sentido em que acumulou um importante capital simbólico, consolidando-se como o líder de uma série de atos de rebeldia que se espalhou pelos vilarejos de Ayoayo, Calamarca, Caracatu, Sapaaqui, entre outros, até chegar ao primeiro cerco de La Paz, em março de 1781 (DEL VALLE DE SILES, *apud* VILLARROEL, 2007, p. 121). E apesar de certo nível de sincretismo cultural presente nas atitudes e no movimento de Katari, é preciso observar que tal inserção dos elementos culturais hispânicos não remete à perda da identidade originária própria nem à ausência dos elementos de ancestralidade, conforme seu pseudônimo nos atesta. O fato de Julián Apaza ser um chefe que organizava e mandava em sua comunidade em nome não apenas das divindades tradicionais andinas, mas também do Deus da fé católica, consistiria em um reflexo da inserção em uma sociedade onde o simbolismo cristão já fazia parte da cultura e do imaginário popular do mundo social andino; sendo inclusive apropriado e utilizado, junto às noções de *Pachamama*, *Taypi*, *Tink'u*, e de objetos como a *wiphala*, o *quipu*, os *pututus*, entre outros.

Junto ao seu marido, Bartolina Sisa comandou as tropas de índios que sitiaram La Paz por duas vezes no decorrer do ano de 1781 – a partir do lugar onde hoje se localiza a cidade de El Alto – mantendo o cerco por meses até seu definitivo levantamento, em face da chegada de reforços militares enviados pelo Vice-Reinado em Buenos Aires. Seu nome tornou-se exemplo de luta para as mulheres bolivianas, assim como a irmã de Katari, Gregoria Apaza, que teve o mesmo destino que seu irmão e sua cunhada após a captura pelas tropas oficiais.

Assim como Tupac Amaru II e Tomás Katari, Tupac Katari e sua esposa Bartolina Sisa foram traídos, presos e brutalmente executados. Mas a postura de Katari perante a morte iminente, de acordo com a tradição oral e relatos da época, apenas contribuiu para torná-lo um mártir pela causa dos povos originários por sua autonomia – algo evidente no próprio objetivo maior dessa revolta específica: a expulsão dos espanhóis do *Collasuyu*. Atribui-se a ele a seguinte frase, que teria sido dita antes de sua execução e que hoje é constantemente revisitada pelos movimentos sociais bolivianos, escrita em aimará e em espanhol:

Nayawa jiwtxa nayjarusti waranqa waranqanakawa kutanipxa.

A mi solo me matarán, pero mañana volveré y seré millones⁵⁶.

O dístico acima transcrito, quase uma profecia a ser concretizada aos olhos do colonizado através de seus próprios esforços, propagou-se no tempo, tornando-se uma referência importante aos movimentos indigenistas na Bolívia, culminando com a formulação do katarismo no século XX e dos instrumentos sindicais e políticos, já na virada do milênio. Remetendo-se à força das multidões originárias dos Andes, relembra que os povos oprimidos e suas comunidades possuem um poder imenso, baseado, entre outras razões, em sua superioridade numérica frente ao colonizador.

Além das lideranças indígenas supracitadas, outro sujeito histórico sempre lembrado pelo movimento *cocalero* é Pablo Zárate Willka, que no fim do século XIX liderou uma grande rebelião aimará que teve seu início durante o ano de 1899. Mas a revolta de “*el temible*” Willka, apesar de suas semelhanças com os movimentos autonomistas de caráter originário anteriores, surge em um contexto extremamente diferenciado, constituindo um movimento com características distintas.

A Bolívia tinha conquistado sua independência em 1825, e a recém-fundada República de Bolívar – rebatizada alguns meses depois – continuou a perpetuar as relações sociais de produção do período colonial, mantendo o indígena em sua situação de servidão compulsória

⁵⁶ Somente a mim matarão, mas amanhã voltarei e serei milhões.

necessária à reprodução do sistema: ainda que a constituição da República tenha gerado expectativas libertárias não realizadas para os povos originários. O advento republicano não representou mais que a superação das relações desiguais e escancaradas entre a metrópole e as elites coloniais, legitimando o direito dos grandes proprietários *criollos* sobre as terras e os recursos naturais dentro de uma lógica político-econômica voltada ao mercado mundial controlado, na época, pela Inglaterra. A existência republicana da Bolívia foi, de fato, pautada como uma empresa cujas orientações gerais eram oriundas do estrangeiro (RIBEIRO, 2007, p. 159), caracterizando o tipo de relação denominada colonialismo interno. E ao passo que a economia boliviana estava subordinada aos interesses britânicos e de outras potências mundiais, a influência das concepções liberais clássicas e da filosofia utilitarista (HOBSBAWM, 1998, p. 23) advinda dos ideais iluministas europeus apontava para a consolidação de um Estado nacional moderno e coeso. As ideias racistas de que os costumes tradicionais indígenas e suas identidades culturais étnicas próprias compunham um repertório nocivo à consolidação da nação boliviana eram defendidas pelos políticos e segmentos das elites locais; e o elemento étnico originário presente na população do campo e da cidade – seu apego a tradições e à comunidade – eram apresentados como um atraso, um problema a ser energeticamente superado, de forma a higienizar a sociedade nacional boliviana e civilizá-la.

Em detrimento das disputas internas aos grupos sociais dominantes na Bolívia republicana, representadas pela cisão política entre liberais e conservadores que durante o século XIX disputaram seus distintos projetos de nação, os interesses das elites bolivianas referentes ao acúmulo de terras e riquezas através da destituição dos indígenas de seus *ayllus*⁵⁷ (a partir do não-reconhecimento das comunidades originárias e da propriedade coletiva da terra) permaneciam como lugares-comuns. E apesar de tais embates chegarem muitas vezes em desdobramentos sérios com conflitos armados, em última instância, os interesses comuns de classe sempre prevaleciam sobre a ameaça das revoltas populares.

As tentativas forçosas de incorporação dos indígenas à nação boliviana não incluíram apenas mecanismos legais visando à desarticulação de suas formas de organização sociais tradicionais e a manutenção de formas de trabalho servis, como a *mita* e o *pongueaje*: englobaram, também, a negação de posições costumeiras de liderança comunitária. A tais

⁵⁷ A primeira tentativa de substituir a propriedade comunal das terras indígenas pela propriedade individualizada tem origem no Decreto de Trujillo, assinado em dezembro de 1825 pelo próprio Simón Bolívar, que tinha a intenção de levar os indígenas a participarem da vida política nacional na condição de cidadãos-proprietários (PARADA, 2006, p. 763). Apesar de sua suspensão, vários foram os governos que buscaram aprovar propostas semelhantes nos anos seguintes, sempre enfrentando a revolta popular. Foi o caso do governo de Tomás Frias, que em 1874 decretou a chamada *Ley de Exvinculación*, que confirmou a usurpação das terras dos *ayllus* ao declará-las terras devolutas, contribuindo assim para a expansão dos latifúndios.

formas de participação política tradicional, foram impostas transformações como a substituição dos *kurakas* por outras formas de representação originária, previstas pela Lei Suprema de fevereiro de 1834: os *apoderados*. Essa mudança tinha o intuito de substituir os *kurakas*, caciques e os protetores de índios, representações comunitárias legítimas dos *ayllus*, por representações individuais que seriam nada mais que autoridades locais nomeadas a partir da lógica moderna e liberal de Estado. Mas é possível perceber que esse intuito não foi atingido, pois os costumes tradicionais enraizados na memória e nas experiências populares não se transformam através da força da lei e da caneta: segundo Tomás Huanca (*apud* VILLARROEL, 2007, p. 153), esses *apoderados* eram descendentes das antigas autoridades originárias chamadas de *mallkus*, motivo pelo qual os indígenas consideravam-nos representantes legítimos de suas comunidades – e dessa forma eles desempenharam seu papel político frente às autoridades governamentais durante o século XIX.

Pablo Zárate era um desses *apoderados*. Oriundo da região de Sicasica, a mesma de Tupac Katari, ele era militar, integrando o exército boliviano, e acabou se envolvendo diretamente na chamada Revolução Federalista, iniciada no ano de 1898 – uma guerra civil entre frações da elite boliviana, dividida entre liberais e conservadores. Adotando o pseudônimo Willka – uma antiga palavra aimará utilizada para designar o Sol no período anterior ao domínio Inca, quando passou a ser utilizado o termo *Inti* para designar o astro-rei – Pablo Zárate não adquiriu características transcedentais que justificassem sua liderança para os indígenas do Altiplano andino, conforme ocorreu nos movimentos de caráter messiânico anteriores, durante a década de 1780. *El temible Willka* descendia de *mallkus*, era aceito como liderança pelas comunidades indígenas, e foi nomeado como general de divisão do exército indígena pelo coronel José Manuel Pando, importante liderança dos liberais durante a Revolução Federalista de 1898.

Enquanto que o partido conservador e seus integrantes – grandes latifundiários – pretendiam ampliar suas terras e fontes de riquezas através da permanência das relações de exploração frente ao indígena andino e da aquisição ou grilagem de terras comunais; os políticos liberais buscaram na aliança com os indígenas seu fortalecimento político e militar, utilizando para isso um discurso inclusivo, carregado de falsas promessas, calcado na revisão das leis inoportunas aos costumes originários. Segundo a historiadora boliviana Pilar Mendieta Parada (2006, p. 773), o pensamento liberal boliviano poderia até variar seu tom sobre a questão étnica de acordo com a região do país; mas seu conteúdo racista era algo sempre presente nos discursos públicos e jornais liberais da época. E mesmo denunciando alguns abusos cometidos em *haciendas*, colocando-se de forma paternalista em defesa dos

índios e prometendo reverter a legislação contrária aos costumes tradicionais indígenas, suas intenções não colocariam em risco sua posição enquanto classe social. Abaixo há um trecho da obra intitulada *Pueblo Enfermo*, publicada originalmente em 1909 por Alcides Arguedas, um importante e polêmico escritor e político liberal boliviano, o qual representa um pouco do pensamento liberal acerca do indígena aimará que permeou o final do século XIX e início do século XX:

Amante del terruño, del retazo donde nació, jamás abandona su hogar aun sufriendo en él toda clase de miserias. Si a orillas del lago ha nacido, oyendo los rumores del viento ha de morir; si el sol de los valles ha puesto fuego en sus venas, bajo ese sol ha de acabar sus días. Nunca uno que es del yermo se aviene con los trópicos; y si a ello se le obliga, le invade pronto una nostalgia sombría. Receloso y desconfiado, feroz por atavismo, cruel, parco, miserable, rapiñesco, de nada llega a apasionarse de veras. Todo lo que personalmente no le atañe lo mira con la pasividad sumisa del bruto, y vive sin entusiasmos, sin anhelos, en quietismo netamente animal. Cuando se siente muy abrumado o se atacan sus mezquinos intereses, entonces protesta, se irrita y lucha con extraordinaria energía (ARGUEDAS, 1996, p. 38).

A aliança entre o general Pando e os *apoderados* que lideraram um grande contingente de indígenas aimarás na rebelião de 1899, logo se desfez, quando o partido liberal percebeu o radicalismo indígena e sua incapacidade de controle sobre as massas populares, revoltadas com a usurpação de suas terras e a perda de reconhecimento político. No desenvolvimento do conflito, o comportamento ambíguo dos liberais, as tensões às quais os indígenas em comunidade estavam submetidos e o desejo latente por emancipação e autonomia se apresentam como causas do início de outra guerra dentro da Revolução Federalista, tratada como uma “guerra de raças” pela elite boliviana; uma revolta atravessada por questões de etnicidade, onde os aimarás passaram a defender uma perspectiva autonomista e de afirmação sociocultural, cuja máxima expressão foi a conformação de um “governo indígena” (CONDARCO, *apud* VILLARROEL, 2007, p. 157). Isso levou ao término das animosidades entre os liberais e conservadores e sua aliança para enfrentar Pablo Zárate Willka e suas outras lideranças indígenas, como Juan Lero, *apoderado* da localidade de Penas, em Oruro; Manuel Mita, e Feliciano Espinoza, segundo e terceiro em comando, respectivamente, depois de Pablo Zárate – todos trabalhando de forma coordenada na condução das tropas.

Movimentos como esses marcaram profundamente o imaginário social dos grupos étnicos do altiplano andino, que por diversas vezes fizeram-se valer de seus exemplos e dos ideais de autoafirmação e autonomia. Esses processos de emergência étnico-originários se impõem de tempos em tempos, apesar das fortes pressões liberais defendendo a incorporação

subalterna do indígena à nação boliviana. Foi o que ocorreu com o movimento *cocalero* boliviano em sua intencionalidade de conformar um instrumento político eleitoral capaz de fazer valer a soberania indígena através de sua chegada ao poder e às instâncias governamentais do Estado – sempre reivindicando a honra e a memória de seus irmãos originários e antepassados.

Um momento que reverbera a questão da valoração dos sujeitos históricos originários em suas lutas pela autonomia e soberania indígenas, defensores da visão de mundo e dos costumes próprios dos povos andinos, é a cerimônia de posse do presidente Evo Morales Ayma no Congresso Nacional Boliviano, realizada em 22 de janeiro de 2006. As primeiras palavras de seu discurso se remeteram a uma homenagem e à necessidade de recordação dos antepassados e de outros lutadores do povo, quando Evo solicitou um minuto de silêncio por Manco Inca, Tupac Katari, Tupac Amaru, Bartolina Sisa, Zárate Willka, Atihuaiqui Tumpa, Andrés Ibañez, Che Guevara, Marcelo Quiroga Santa Cruz, Luis Espinal, e por muitos de seus companheiros, operários mineiros e *cocaleros*⁵⁸, caídos na zona do Trópico de Cochabamba. A homenagem aos mortos não se limita aos antepassados dos povos indígenas, ampliando-se ao conjunto de companheiros mortos nas lutas do povo boliviano e na América Latina de forma geral, como os militantes marxistas assassinados por ditaduras militares bolivianas, Che Guevara e Marcelo Quiroga. Mas o contexto de sua fala, a própria ordem dos nomes citados e o silêncio existente na cerimônia de posse, rompido apenas pelo toque do *pututu* indígena (IMAGEM 16), traduzem a importância não só das práticas simbólicas costumeiras na efetivação do sujeito político *cocalero*, mas também o lugar de destaque ocupado pelas experiências passadas e pelo elemento de ancestralidade no conjunto de práticas e representações dos movimentos sociais originários.

⁵⁸ Andrés Ibañez foi um caudilho fundador de um movimento que defendia a descentralização do poder político e a igualdade social chamado “*Los Igualitarios*”, na província de Santa Cruz de la Sierra; também liderou uma rebelião na mesma província, na década de 1870, e acabou assassinado por tropas do Governo Central em 1877. Já Marcelo Quiroga Santa Cruz foi escritor, deputado, professor universitário e importante quadro socialista do PS-1; foi sequestrado por militares durante uma invasão à sede da COB em 1980, durante a Ditadura de Luis García Meza, e seus restos mortais ainda hoje se encontram desaparecidos. Luis Espinal Camps foi um sacerdote jesuíta espanhol enviado à Bolívia, onde teve uma postura pró-ativa em defesa dos direitos humanos; atuou ainda como cineasta e radialista, apoiando greves durante o período da Ditadura Militar boliviana, e acabou sendo sequestrado, torturado e assassinado, em 21 de março de 1980. Por fim, Atihuaiqui Tumpa foi uma liderança guarani que participou de uma rebelião contra patrões e grandes proprietários de terra em Beni, iniciada em 6 de janeiro de 1892. Menos de um mês depois, os revoltosos guaranis e mojeños foram esmagados pelas tropas oficiais republicanas, no episódio que ficou conhecido como o Massacre de Kuruyuki.



IMAGEM 16 – Indígena toca o *pututu* durante a posse de Evo Morales e García Linera como presidente e vice-presidente da Bolívia, respectivamente, durante sessão solene no Palácio Legislativo, em La Paz (PRONZATO, *Jallalla Bolivia! Evo Presidente*, 2006).

Essa importância dos elementos de etnicidade e de ancestralidade reflete-se no fato de que a própria organização e as estratégias práticas de ação coletiva dos movimentos sociais de caráter étnico-originário na Bolívia são fortemente influenciadas pelos modos de viver tradicionais dos povos originários andinos; conforme é possível observar em seus processos de luta práticos, e na própria conformação de seus instrumentos de mobilização, dos instrumentos políticos aos seus sindicatos.

4.2. O pensamento sindical e as formas de organização nos *yungas* de Cochabamba

O movimento indianista boliviano assume, portanto, feições de defesa de uma identidade ancestral baseada nas experiências passadas e na memória coletiva dos povos indígenas originários bolivianos, que nelas se baseiam ao proporem nova forma de sociedade. Sua composição social é heterogênea, mas centra-se nas camadas populares mais baixas, entre camponeses, indígenas e trabalhadores, tendo o elemento étnico um grande peso em sua constituição. Herdeiros de características culturais oriundas de seus antecedentes do período pré-conquista, a grande parcela da população boliviana que possui raízes quíchuas, aimarás, e mesmo algumas pessoas que se consideram mestiços ou *cholos*, carregam consigo diversos desses costumes e símbolos que remetem à ancestralidade, ainda que reelaborem constantemente tal patrimônio cultural.

A antropóloga aimará Silvia Rivera Cusicanqui (2003, p. 179), ao refletir sobre o papel da memória coletiva no movimento indigenista boliviano (partindo da atuação dos *kataristas*, da década de 1970 até o final da década de 1980), afirma que o *katarismo* se constituiu como perspectiva ideológica de vários aimarás excluídos em seu próprio país a partir da síntese de dois horizontes históricos formadores daquele movimento – amplo sujeito de ação coletiva na Bolívia e antecessor do movimento *cocalero* do Trópico de Cochabamba. Tais horizontes históricos se remeteriam ao que Cusicanqui chama de memória larga, ou seja, o conjunto formado pelas lutas anticoloniais e pelo ordenamento ético originário oriundo desde *Tiahuanaco* até o código moral do *Tahuantinsuyu*; em conjunção à chamada memória curta, ou seja, o poder revolucionário dos sindicatos e das milícias camponesas a partir da Revolução de 1952. A memória curta e a memória larga propostas por Cusicanqui para entender a cultura histórica do movimento *katarista* na Bolívia a partir da década de 1970 também podem ser identificadas no movimento que surgirá alguns anos depois, após o fim da ditadura militar em 1985 e de maneira concomitante à perda de capital político dos *kataristas* a partir de suas correntes político-partidárias – devido ao pragmatismo eleitoral do MRKTL e da radicalização ideológica do MITKA. Esse movimento é o dos *cocaleros* do Chapare, que surge a partir das pressões oriundas do Estado boliviano e suas forças policiais pela erradicação dos cultivos de coca; e a partir, também, da profunda crise econômica que obrigou os camponeses e colonizadores da região a se adequarem, como podiam, a uma nova realidade econômica nacional a partir da implantação do projeto neoliberal em solo boliviano.

A memória curta dos *cocaleros* organizados contribuiu para a constituição de seu capital político, em um cotidiano de enfrentamentos com as forças de repressão oficiais onde as experiências sindicais dos setores organizados que compuseram suas bases sociais foram de extrema importância: desde as experiências *kataristas* através da CSUTCB até a ampla tradição de luta dos trabalhadores de Oruro e Potosí – com suas vivências em meio a uma estrutura sindical organizada e junto às bases obreiras da COB e de mineiros da FSTMB. Já a memória longa remete-se ao que foi aqui denominado de ancestralidade, vinculando-se à cultura histórica dos povos originários quíchuas e aimarás em uma perspectiva de longa duração: além dos códigos e condutas costumeiros, trata-se aqui também do resgate de representações sobre os seus antepassados e sobre suas tradições e elementos étnicos e cosmo-mitológicos.

Mas, conforme já discutido no presente capítulo, engana-se quem pensa que essas duas dimensões podem ser entendidas de maneira dissociada; elas compreendem uma síntese, uma conjunção dialética que pode facilmente enganar àqueles que não estão suficientemente familiarizados com a realidade nas alturas dos Andes bolivianos. Pois se cultura é experiência

humana ordinária, e as representações sociais se constituem através das ressignificações baseadas nas vivências humanas e, em última instância, através das próprias ações práticas desenvolvidas individual e coletivamente, parece acertado que seja destinada atenção redobrada às organizações de base dos *cocaleros* do Chapare. A compreensão de suas estruturas de mobilização coletiva é um elemento essencial para que se possa clarificar o processo de constituição e consolidação desse renovado sujeito histórico e político.

Como ponto de partida, é preciso tornar claro que os sindicatos campesinos na região do Chapare tropical – bem como de outras províncias onde ocorre a organização de *cocaleros* e de indígenas originários a partir da sindicalização de seus integrantes – não são estruturas que encontram equivalência nas entidades sindicais urbanas tradicionais, tanto na própria Bolívia como em outros países; seus objetivos vão além da organização de classe ou de uma determinada categoria em busca de melhorias corporativistas. Os sindicatos campesinos do Chapare atuam como reguladores na circulação da força de trabalho na região, também organizam a partilha de terras entre os colonizadores e desempenham ainda funções de autoridade local, em lugares onde o poder público demorou a chegar e durante as décadas de 1980 e 1990 se fez, na prática, ausente. Nessas regiões, a reduzida presença do Estado era uma realidade até meados da década de 1990 – precisamente até o ano de 1994, quando, no mês de abril, fora aprovada a LPP, ou *Ley de Participación Popular* de número 1551, que outorgou relativa autonomia aos municípios e suas *alcaldías* (prefeituras), concomitantemente à criação de diversos municípios rurais e da concessão de personalidade jurídica, nos termos da lei, a um conjunto de organizações territoriais de base (entre as quais, povos indígenas, comunidades campesinas e juntas vicinais). Através da LPP, o Governo do MNR, presidido à época por Gonzalo Sánchez de Lozada, pretendia modernizar as estruturas políticas da sociedade, de maneira a dar continuidade ao processo de reestruturação neoliberal através da reorganização do Estado nacional; além de garantir maior participação popular dos indígenas e de suas comunidades rurais, ainda que sobre a lógica do sistema democrático liberal⁵⁹.

Nessa conjuntura de ausência do poder público, as zonas tropicais do departamento de Cochabamba começaram a ser ocupadas por colonizadores. Novos e antigos habitantes acabaram originando um processo de sindicalização através da fundação de novas entidades

⁵⁹ A forma de participação prevista na LPP não primava pelas reivindicações de autonomia e autogestão das comunidades originárias andinas. Na verdade, ao passo que foram reconhecidos certos direitos a organizações originárias como *ayllus*, comunidades e sindicatos; tal lei ampliou as influências externas no interior dessas organizações, pois exigia uma série de documentos e preparativos a fim de que se concretizasse o reconhecimento de personalidade jurídica (estatuto registrado, livro de atas, atas de assembleias, etc.) e privilegiava o poder dos novos governos municipais, relegando a tais organizações originárias papéis consultivos e de supervisão na prestação de serviços públicos (ALBÓ *et al.*, 1995, p. 162). A LPP encontra-se disponível em: <www.fndr.gov.bo/doc_normas/ley1551.pdf> [acesso em 03/04/2010].

no Trópico cochabambino em meados do século XX, tendo em vista a organização do espaço e da divisão das terras a serem colonizadas por eles e suas famílias. Assim, tais estruturas sindicais acabavam adquirindo, além do papel de interceder na repartição de lotes para as famílias campesinas, funções de mediação nos conflitos locais, de autoridade e tomada de decisões no tocante a questões de gestão de interesses comuns, entre outras atribuições comunitárias. Esse processo, segundo Álvaro García Linera (2008, p. 384-385 e 390), tem início ainda durante a década de 1960, antes mesmo do crescimento vertiginoso no cultivo dos arbustos de coca ocorrido na década de 1970 e das levas migratórias decorrentes das reformas de macrorreestruturação econômica simbolizadas pelo Decreto Supremo 21060, que trouxeram vários colonizadores oriundos de diversos setores produtivos e partes do país. Além das funções supracitadas, tais organizações sindicais possuíam, como principais demandas de mobilização, a princípio, temas que versavam sobre o acesso a serviços e direitos sociais básicos, como transporte e construção de estradas, saúde e justiça.

Os sindicatos campesinos do Chapare, tanto os primeiros sindicatos agrários como aqueles voltados ao cultivo dos *cocales* fundados a partir da década de 1970, constituíam, portanto, a base principal de articulação e centro da vida cotidiana na região; e a organização desses sindicatos geralmente coincidia com a formação das colônias de agricultores que ocupavam aquele espaço. Segundo Gonzalo Flores (*apud* LINERA, 2008, p. 393), quando algumas famílias chegavam ao Chapare, logo buscavam terras aptas ao cultivo e estabeleciam seus assentamentos; mas tal processo não tardaria a precisar de um sistema de regras aprimorado, conforme chegavam mais e mais pessoas em busca de terras cultiváveis. Assim, os primeiros colonizadores e as outras famílias recém-chegadas conformaram sindicatos a fim de cuidar desse processo de distribuição de terras – de acordo com certos critérios, previamente estipulados pelos próprios colonizadores – e das próprias iniciativas de tramitação de novos títulos de propriedade frente aos institutos de colonização e de reforma agrária, o *Instituto Nacional de Colonización* e o *Instituto Nacional de Reforma Agraria* (INRA); inclusive se portando como avalista nos processos de compra e venda de terrenos (KOMADINA & GEFFROY, 2007, p. 82-83). Logo, os sindicatos campesinos, que ainda hoje organizam por volta de uma centena de pessoas afiliadas⁶⁰ conformaram centrais – cada uma com 5 a 10 sindicatos de base – visando sua integração e o fortalecimento de suas demandas e que, por sua vez, agrupam-se nas seis federações existentes no Trópico de Cochabamba.

⁶⁰ O número pode variar. O antropólogo britânico Alison Spedding (2005, p. 299), por exemplo, aponta de 30 a 80 afiliados por sindicato na região do Chapare; Já para Guido Tarqui Jamira (*apud* LINERA, 2008, p. 394), cada sindicato de base pode abranger cerca de 40 a 100 afiliados. O próprio García Linera (*Ibidem.*) estipula um número de até 200 afiliados por sindicato agrário.

É importante salientar que a expressão “primeiros colonizadores”, referida acima, se remete aos pequenos proprietários que ocuparam diversos pedaços de terras nos vales de Cochabamba após a Revolução Nacionalista de 1952, devido à reforma agrária de 1953, que garantiu o aporte jurídico à desestruturação das *haciendas* e seu antigo regime de colonato. Após 1953, enquanto alguns *hacenderos* conseguiram conservar extensões médias de suas propriedades, diversos pequenos agricultores – campeses, ex-colonos das *haciendas* e ex-mineiros – receberam reduzidos pedaços de terra devido à redistribuição das terras na região (COSTA NETO, 2005, p. 136). Mas, segundo Alison Spedding, ainda que o governo tenha assumido a tarefa de estimular a colonização das terras baixas dos vales cochabambinos como parte de sua política de modernização agrária, através do recrutamento de interessados e da entrega de títulos de propriedade, a falta de infraestrutura básica na região e a incompetência do setor público em resolver tais demandas foram fatores que determinaram o abandono dessas novas colônias oficialmente estimuladas. A grande maioria das colônias de campeses cochabambinos (em sua maioria, quéchuas, conforme tendência histórica de ocupação regional explicitada no capítulo dois), surgidas na década de 1970 em diante, foi estabelecida de forma espontânea, conforme a descrição feita previamente: um grupo de pessoas chegava à região, estabelecia-se em um terreno não-ocupado e ali se mantinha com o que havia trazido consigo, até que seus primeiros cultivos para consumo próprio obtivessem sucesso. Em seguida, buscavam recrutar mais pessoas em suas localidades de origem dispostas a participar da empreitada – no que foram surgindo os sindicatos para organizar a distribuição da terra em lotes (SPEEDING, 2005, p. 92).

Além da divisão das terras, os sindicalizados, integrantes da comunidade, deveriam participar das tarefas coletivas em benefício da comunidade e das mobilizações encabeçadas por seus respectivos sindicatos, centrais e federações. Tais tarefas e obrigações consistem na abertura de trilhas para a locomoção dos campeses e para o escoamento de sua produção familiar, na retirada de ervas daninhas que ameaçam os cultivos, na manutenção de prédios de uso comum pela comunidade, como escolas, campos de futebol e a própria sede do sindicato. Outras obrigações dos integrantes dos sindicatos são a participação nas instâncias decisórias de base, como assembleias e reuniões – a fim de tomar conhecimento das decisões coletivas e participar do próprio processo decisório – sob pena de multa por inassistência, caso não compareça, ao menos, um representante da família; além do pagamento de uma cota sindical mensal e do comprometimento em manter residência fixa em seus respectivos lotes.

Nesse sentido, podemos falar de uma democracia participativa comunitária, onde valem os princípios originários de justiça, de organização comunitária baseados no *ayllu* e no

ayni, e nas ideias de reciprocidade e de complementaridade. Pois como no resto do mundo andino originário, herdeiro e detentor de características arcaicas em suas formas de propriedade e produção, a posse e o legítimo direito sobre a terra se vincula ao necessário cumprimento de certas responsabilidades políticas locais para com a comunidade, consolidando assim uma série de direitos e deveres que giram em torno do sindicato – enquanto estrutura social comunitária. Essa organização comunitária agrária aponta em direção a certa dualidade entre a propriedade comunal, discutida por Karl Marx no texto intitulado *Formações econômicas pré-capitalistas* (2006, p. 78), e um sistema de posse e propriedade individual e familiar da terra (LINERA, 2009, p. 238-239), pois ainda que sejam mantidas algumas relações comunitárias no processo de ocupação da terra e sua manutenção, a posse individual acaba se configurando em propriedade privada individual – sujeita, portanto, a relações de compra e venda dentro da lógica capitalista.

O sindicalismo surgido no Chapare, no departamento de Cochabamba, portanto, assume uma lógica comunitária campesina diferenciada, surgindo a partir da reinvenção das experiências práticas e das formas de colaboração entre distintas pessoas e famílias de imigrantes regionais – práticas essas atravessadas por noções ancestrais e originárias, contudo, ressignificadas a partir das vivências contemporâneas de tais sujeitos.

Em um período de aproximadamente 20 anos (entre 1965 e 1988) foram fundados vários novos sindicatos e foram organizadas as seis federações sindicais que reúnem tais sindicatos de base em estruturas mais coesas, identificadas por sua proximidade espacial. A chamada região do Chapare tropical aglutina setores de três províncias do departamento de Cochabamba – Chapare, Tiraque e Carrasco (MAPA 4) – por onde se espalham as seis federações do Trópico de Cochabamba: a *Federación Carrasco Tropical* (na província de Carrasco, setor Ivirgarzama), a *Federación de Chimoré* (província Carrasco, setor Chimoré), a *Federación Yungas del Chapare* (província Chapare, de Cristal Mayu até Villa Tunari), a *Federación Centrales Unidas* (província Tiraque, setor Shinahota), a *Federación Mamoré* (setor Entre Ríos) e a *Federación Trópico de Cochabamba* (província Chapare, de Villa Tunari até Isinuta). Essas seis federações se uniam na *Federación Especial del Trópico de Cochabamba* (SPEDDING, 2005, p. 297), articulação visando a tomada comum de decisões no tocante às ações coletivas – a qual passou a se chamar de *Coordinadora de las Seis Federaciones del Trópico* como forma de ressaltar a autonomia e as especificidades de cada federação, ainda que reconheçam a importância da articulação conjunta. Cabe salientar que uma *Federación Especial del Trópico de Cochabamba* foi fundada no Chapare em 1968, afiliando-se à CSCB (*Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia*), e que a partir

dela, segundo García Linera (*Idem*, p. 390), surgiram a maioria das outras federações, através de divisões internas e de desdobramentos organizacionais. Das seis federações, duas são filiadas à CSUTCB – a *Federación Trópico de Cochabamba*, cujo secretário executivo foi durante anos o próprio Evo Morales; e a *Federación Centrales Unidas* – e as quatro demais, filiadas à CSCB e à COB.



MAPA 4 – Mapa político do departamento de Cochabamba, destacando suas províncias e principais localidades. Disponível em : <http://www.mirabolivia.com/mapa_muestra.php?id_mapa=204> [acesso em 13/09/2009].



Essas seis federações se uniram em 1992 para articular uma coordenação entre as direções das entidades, a fim de garantir maiores potencialidades às mobilizações contra a erradicação dos cultivos e de possibilitar uma melhor articulação entre si. Ainda que já existissem comitês de coordenação entre as diversas entidades sindicais – não só do Chapare, mas também dos Yungas – desde a década de 1980 (LINERA, 2008, p. 392), foi apenas em 1992 que a COCA TRÓPICO, a *Coordinadora de las Seis Federaciones del Trópico de Cochabamba*, foi de fato criada como uma nova estrutura organizativa dos *cocaleros* do Trópico de Cochabamba, durante um congresso em Shinahota, localidade adjacente ao município de Tiraque, no Trópico do departamento de Cochabamba. COCA TRÓPICO tornou-se referência nas lutas contra a erradicação dos cultivos de *cocales* nos vales cochabambinos, tendo como algumas de suas atribuições principais as tarefas de convocar mobilizações e amplas assembleias e reuniões, visando articular as bases sindicais de cada uma de suas federações integrantes.

Além dessas três esferas constantes de organização – ou seja, os sindicatos de base, as centrais sindicais e as federações por províncias ou zonas – além de COCA TRÓPICO (a *Coordinadora* que articula as seis federações existentes) existem outras formas organizativas menos formais, estruturadas a partir do momento em que o movimento *cocalero* avalia sua necessidade conjuntural. São instâncias vinculadas diretamente a elementos específicos do repertório de mobilização dos *cocaleros*, como os Comitês de Autodefesa e os Comitês de Bloqueio. É possível apontar também, nesse sentido, as reuniões ampliadas e as assembleias, mas essas dificilmente podem ser dissociadas da própria lógica de democracia comunitária, onde a participação coletiva aparece como elemento fundamental no processo de tomada de decisões, de avaliações do movimento e de suas lutas, ou de simples troca de informações.

A necessidade de criação de Comitês de Autodefesa surge a partir do momento em que se iniciam novas tentativas de erradicação forçosa dos cultivos de folha de coca, e a existência de tais Comitês foi algo comum durante a década de 1990 e durante os primeiros anos do século XXI. Formados por pessoas integrantes dos sindicatos e, em alguns casos, também por jornaleiros sem vínculo direto com a terra, mas que trabalham nas propriedades dos sindicalizados, esses Comitês de Autodefesa possuem a função principal de vigiar e obstruir as trilhas no meio da floresta que conduziam aos *cocales* (LINERA, 2008, p. 400), a fim de evitar sua erradicação. Grupos de homens e mulheres revezavam-se por dias, enquanto duravam as operações oficiais de combate ao cultivo de coca – armando-se com paus, pedras e armas simples de baixo calibre e recebendo, durante tais períodos, o suporte do sindicato para o seu provimento pessoal e o de suas famílias, desfalcadas em suas respectivas rotinas de

trabalho – deslocando recursos humanos das próprias famílias e as suas finanças para garantir as atividades deliberadas coletivamente, da maneira menos prejudicial possível à rotina da comunidade e de seus integrantes.

Já os comitês de bloqueio e de segurança são formados para coordenar e executar uma das principais formas de protesto que compõem o repertório de mobilização dos *cocaleros* bolivianos, o bloqueio de ruas e estradas como mecanismo de pressão, tanto em zonas urbanas como em regiões rurais – fazendo uso de pedras, galhos, veículos tombados, e da presença dos próprios manifestantes (IMAGENS 17 e 18). A característica de embate direto inerente a essas duas formas de protesto – os Comitês de Autodefesa e os bloqueios de estradas e caminhos – demanda uma preocupação constante com a questão da segurança, tanto dos manifestantes como dos dirigentes durante as mobilizações. Nesse sentido, a articulação entre militantes de base e direção, assim como o diálogo e a comunicação entre eles e as diferentes esferas organizativas durante um ciclo de protestos, caracterizam uma peça fundamental para o sucesso de tais ações.



IMAGEM 17 – À esquerda, um bloqueio de estrada utilizando galhos de árvores sobre uma ponte (VASQUEZ, *La Guerra del Agua*, 2002).

IMAGEM 18 – À direita, um bloqueio de estrada utilizando grandes pedras e a presença de vários manifestantes (VASQUEZ, *La Guerra del Agua*, 2002).

Além dos bloqueios de estradas e dos Comitês de Autodefesa, outras formas de protesto e mobilização são costumeiramente utilizadas pelo movimento *cocalero*, como as greves de fome e as marchas de protesto, detentoras de uma característica comum: são formas de ação coletiva que, em detrimento do embate direto contra as forças de repressão estatais, privilegiam o martírio individual e coletivo dos manifestantes, de seus corpos e de sua saúde:

um sacrifício autoimposto, repleto de diversas privações, tendo em vista o objetivo de angariar apoios e a solidariedade da população em geral. No caso da greve de fome, o ato de abdicar da própria alimentação devido a um ideal, mesmo não sendo esse um protesto considerado eficaz, possibilita a conquista de simpatias em meio à sociedade; assim como as longas marchas de protesto atraem atenções para as demandas dos participantes desse tipo de mobilização, envolta por um sentido de abnegação devido ao desgaste físico de dias de caminhada e aos confrontos com forças de segurança e repressão (LINERA, 2008, p. 429).

As ideias de abnegação e martírio presentes nessas formas de mobilização retratam bem um importante aspecto da construção simbólica do movimento *cocalero* e de seu instrumento político, o MAS-IPSP: o primado de uma perspectiva heroica e de valorização da resistência frente às adversidades. Segundo o sociólogo Hugo José Suarez, em depoimento ao documentarista Carlos Pronzato (*Bolivia: la Guerra del Gas*, 2003), possui bastante evidência na Bolívia o tema da “morte na luta”, construído desde a independência, reforçado pela Revolução de 1952, perpassando guerras como a do Chaco e a do Pacífico, e as próprias mobilizações populares. Tendo em vista essa ideia da morte como oportunidade ao heroísmo, é possível estender suas implicações ao forte respaldo garantido, frente ao público em geral, às vítimas e aos injustiçados – o que fortalece o sentido de solidariedade com a dor alheia. Sendo assim, o movimento *cocalero* referencia seus mártires e mortos como parte indissociável de sua identidade política, forjada no decorrer de sucessivas mobilizações, vitórias e derrotas (KOMADINA & GEFFROY, 2007, p. 129). Dessa forma, para além de ser uma tentativa de pressionar o poder público por negociações, as marchas de protesto e as greves de fome constituem uma via de diálogo com a própria sociedade, buscando demonstrar a justeza de sua perspectiva.

É importante salientar, portanto, que a compreensão das estruturas sindicais *cocaleras* em seus diversos níveis passa, necessariamente, pela sua articulação com as estratégias e estruturas de luta e de mobilização: isso é essencial para uma compreensão ampla sobre a identidade coletiva dos *cocaleros* do Trópico de Cochabamba.

Essa afirmação mostra-se extremamente acertada quando lembramos as características assumidas pelo pensamento sindical e pelas formas de organização nos vales de Cochabamba – quando lembramos que as estruturas sindicais campesinas, em sua forma comunitária, tornam-se responsáveis não apenas pelo encaminhamento das mobilizações e pelo cumprimento de tarefas coletivas em benefício de toda a comunidade; mas que as federações sindicais e os sindicatos de base também assumem funções de regulação das relações

comunitárias em sentido amplo, de suas sociabilidades e de suas normas estabelecidas costumeiramente, através da noção de justiça comunitária e sua aplicação no cotidiano.

4.3. Os recursos naturais e o respeito à *Pachamama*

A consolidação do movimento social dos *cocaleros* do Chapare tropical e a viabilidade política de seu mais destacado instrumento político em âmbito nacional, o MAS-IPSP, só se fez possível a partir da construção de seu projeto político diferenciado, cujos aspectos programáticos conseguiram dar conta de problemas sociais centrais aos olhos de uma grande parcela do público boliviano no início do século XXI. Mas provavelmente o maior êxito do movimento foi a construção de um vínculo forte entre seus programas e a identidade originária dos grupos étnicos que compunham suas bases sociais, fundamentando e justificando suas propostas na ancestralidade e em aspectos da cosmogonia própria dos povos andinos.

Se nos itens anteriores foi possível observar de que forma a cultura histórica dos povos originários e suas experiências ordinárias perpassam de maneira intrínseca suas ações coletivas, sendo parte essencial de sua constituição identitária como movimento social, é preciso ainda perceber a importância dos elementos da cosmovisão originária, que legitimam a existência própria não apenas do movimento *cocalero* e suas representações sindicais e político-partidárias, mas de todo o conjunto de sujeitos de ação coletiva cuja essência denota etnicidade tais como as comunidades indígenas originárias da Bolívia – e também de outros países andinos detentores de um forte e organizado movimento indígena, como o Equador e o Peru. A fim de concretizar esse objetivo, é de vital importância a análise de noções importantes para tais povos, as quais chegam a defini-los. São elementos de caráter étnico, cósmico e mitológico que traduzem formas ideais de relações e práticas sociais desses povos indígenas, entre si próprios e com a natureza que os cerca.

Em sua condição de representações sociais, tais elementos constituem parte daquilo que pode ser chamado de etnicidade, que de maneira geral significaria um conjunto de vários atributos tais como língua, religião, costumes e ascendência presumidamente comum entre indivíduos vivendo em coletividade – atributos que, em seu conjunto, designariam as qualidades ou mesmo a própria existência dos grupos sociais qualificados como étnicos. Mas a categoria etnicidade está longe de ser um consenso entre os diversos antropólogos e

cientistas sociais⁶¹; portanto, foram feitas opções quanto ao sentido aplicado a tal categoria, tendo como ponto de partida o rechaço às teorias clássicas que percebiam a etnicidade como um dado primordial e inerente às comunidades tradicionais, que as herdariam tais qualidades primordiais essencialmente através dos vínculos de parentesco e nascença. Para os defensores da teoria primordialista de meados do século XX, a existência dessas qualidades ou ligações primordiais deriva mais de um sentimento de afinidade natural do que de interação social, o qual se basearia em características dadas como traços fenotípicos, pertença regional, vínculos hereditários, costumes (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 89), entre outras – mas, em especial, os traços naturais tidos como imanentes, tais como os vínculos de sangue. Tal teoria, se levada ao extremo, pode facilmente reconduzir a uma visão “racialista” da sociedade, baseada no chamado racialismo científico, em voga no final do século XIX e início do século XX.

Dando seguimento à lógica de compreensão das relações sociais entre sujeitos coletivos a partir da realidade de conflagrações entre o movimento *cocalero* boliviano e o mundo dos *q’aras*⁶² no altiplano e seus vales próximos, é imprescindível perceber a etnicidade como algo que não é dado, mas construído, através das experiências práticas e das significações elaboradas por tais sujeitos coletivos, a partir de suas vivências. Nesse sentido, a etnicidade não poderia ser vista como uma forma identitária coletiva distinta *a priori* de outras, facilmente perceptíveis nas sociedades contemporâneas; devendo ser percebida em sua dimensão processual, problematizando a emergência e a persistência dos chamados grupos étnicos – entendidos como tipos de organização baseados na autoatribuição de características comuns e na autoafirmação como sujeitos coletivos, identificáveis a partir de suas fronteiras com os outros, estrangeiros e estranhos às suas práticas e necessidades.

As ideias do antropólogo norueguês Fredrik Barth contribuem para essas reflexões, à medida que Barth reflete sobre a etnicidade a partir da própria existência dos grupos étnicos e da maneira como ocorre o processo de organização social e constituição identitária desses grupos – a partir do estabelecimento e da manutenção de suas fronteiras e das dicotomias

⁶¹ Entre os diversos paradigmas que disputam o sentido do termo etnicidade, é possível citar o próprio primordialismo; o paradigma sociobiológico, que vê a etnicidade como uma extensão do parentesco através da reprodução genética; teorias instrumentalistas ou de mobilização dos recursos, que percebem a etnicidade como recurso mobilizável na conquista de bens econômicos e do poder político; as teorias neoculturalistas, que atribuem à atividade simbólica um lugar central na discussão; as abordagens que tratam a etnicidade como maneira de interação social entre os membros da comunidade e os outros, externos a ela; entre outras. Uma descrição geral sobre essas diversas correntes antropológicas sobre a categoria em questão pode ser encontrada em Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1998).

⁶² Termo pelo qual são como são chamados os brancos, ocidentalizados em sua cultura e concepção de mundo; são os outros, os diametralmente opostos aos indígenas originários em algumas visões indianistas radicais.

estabelecidas entre membros e àqueles que não pertencem ao grupo. Como essas fronteiras étnicas não constituem barreiras estanques – pois têm suas origens nos processos de interação social –, a proposta de Barth permite uma compreensão dinâmica da identidade étnica, pautada na distinção entre o “nós” e os “outros” e na cooperação de seus membros, que compartilham critérios comuns de avaliação e julgamento, tendo como objetivo a busca comum de seus interesses mútuos (BARTH, In POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 196).

Os grupos étnicos de forma geral, e o movimento dos *cocaleros* e de povos indígenas originários na Bolívia de forma particular, devem ser percebidos como sujeitos diferenciados e detentores de uma visão alternativa de mundo, conforme os mesmos reivindicam em seus programas, manifestos e ações coletivas. Mas tal visão de mundo e o repertório cultural detido por tais sujeitos de ação coletiva não devem ser percebidos como fator determinante ou como um fim em si: perceber os repertórios culturais e significações construídas a partir das práticas coletivas dos povos originários não como o fundamental da análise, mas como uma implicação ou resultado de sua própria organização social (*Idem*, p. 191) pode contribuir para uma melhor compreensão dos processos de luta e de resistência nos quais esses movimentos sociais encontraram-se inseridos durante as duas últimas décadas do século XX e os primeiros anos do novo milênio. Tal perspectiva tende ainda a superar uma visão culturalista dos sujeitos históricos, primando pela materialidade de suas ações práticas e de seus objetivos – o que de certa maneira pode conduzir a uma aproximação com as teorias da mobilização dos recursos e do colonialismo interno⁶³.

É nessa perspectiva que a análise dos documentos políticos do MAS-IPSP em seus temas e elementos de caráter étnico, cósmico e mitológico aparecem como fontes inestimáveis para a compreensão da organização do movimento *cocalero*, através de suas pautas políticas contemporâneas carregadas de ancestralidade. Esses elementos, que compõem um amplo repertório cultural, tratam, entre outras coisas, de conceitos fundamentais para a compreensão da realidade através da visão dos povos originários andinos, como o *taypi*, o *tink'u*, os *achachilas* ou *huacas*, a *Pachamama* e o culto aos antepassados; além de princípios norteadores da vida em comunidade e da relação dos seres humanos com a natureza e seus recursos.

⁶³ Sobre as teorias de mobilização dos recursos, elas tendem a enquadrar as ações coletivas em explicações comportamentalistas e organizacionais, surgindo na década de 1960 para explicar os movimentos sociais típicos das sociedades modernas. Também tendem a perceber a etnicidade como um recurso mobilizável na conquista do poder político e de bens econômicos, tornando-se um foco efetivo de mobilização. (para maiores detalhes, ver Poutignat & Streiff-Fenart (1998, p. 95-106) e Gohn (2007, p. 49-61). Já o colonialismo interno foi tratado em detalhes no capítulo 3 do presente trabalho.

A cosmologia aimará gira em torno de noções complementares que formam uma totalidade. A própria divisão entre o *Urcu* e o *Uma*, entre o masculino/alto/superior e o feminino/baixo/inferior que se refletia na estruturação dos Reinos Aimarás do antigo *Collasuyu* é uma evidência dessa perspectiva dualista⁶⁴. O *Urcu* e o *Uma*, possuem, entre outros significados, portanto, uma íntima relação com o espaço geográfico nos Andes e seus accidentes. Os *achachilas* ou *huacas* seriam grandes acidentes geográficos identificados com espíritos ancestrais protetores dos *ayllus* e dos povos originários de forma geral; pois em regiões extremamente altas, passíveis de diversas provações climáticas e intempéries constantes, as montanhas e paredões rochosos se configuraram como uma proteção natural, os quais acabaram identificados pelas comunidades originárias e suas tradições com uma bênção protetora de seus antepassados e deuses. Os *achachilas*, tradicionalmente identificados com o topo ou cume das montanhas, podem se limitar às representações de algumas ou de uma única comunidade, sobre o espaço regional em que essa está localizada; mas é possível a identificação de *achachilas* vinculados com os povos quéchua e aimará bolivianos de forma geral, geralmente os mais altos e visíveis no horizonte, como o Illimani, grande montanha na *Cordillera Real* e cartão-postal da cidade de La Paz.

A dualidade representada pelas noções de *Urcu* e *Uma* também se traduzem na vida cotidiana através do *taypi* que, segundo José Teijeiro Villarroel (2007, p. 95), constitui o espaço do meio; um espaço central onde se gera a criação e a diversidade se encontra de maneira complementar. Se os mitos cosmogônicos e seus simbolismos forem levados em conta para além da mera estrutura física dos Reinos Aimarás, ao passo que se torne possível a identificação do *Urcu* superior com as deidades, forças cósmicas e com os *achachilas*, e do *Uma* inferior com a terra e o subterrâneo carregado de força vital; torna-se fácil perceber a importância que adquire o *taypi* como espaço da vida, onde se dá a existência humana prática e a reunião ou concentração daquilo que é diverso. A forma como essa diversidade traduz sua existência no *taypi* é através do *tink'u*, ou seja: do encontro entre essa multiplicidade de diferentes, contrários e opostos. Desse encontro surge um enfrentamento que visa solucionar o desequilíbrio existente, até que a síntese originária desse *tink'u* precise novamente passar por outro enfrentamento. O *tink'u* parece ser o equivalente dos povos andinos originário à dialética para a filosofia iluminista ocidental, apesar de ser costumeiramente reduzido ao aspecto folclórico das batalhas rituais e combates ceremoniais tradicionais realizados ainda

⁶⁴ Mais detalhes sobre a divisão dos Reinos Aimarás em *Urcusuyu* e *Umasuyu* podem ser encontrados no capítulo 2.

hoje por várias comunidades do Altiplano andino – a fim de manter uma tradição ancestral que visava à comparação e medição de forças entre os antigos *ayllus*.

Tais noções ancestrais se cristalizam em tradições costumeiras que perpassam o cotidiano dos povos originários em suas comunidades tradicionais, especialmente nas zonas rurais. Para além da organização sindical dos campesinos e *cocaleros* do Chapare e dos Yungas de La Paz, bem como as organizações indígenas guaranis da Amazônia boliviana, os aspectos simbólicos das culturas originárias da Bolívia permeiam todo o seu conjunto de relações e da vida comunitária. Se mesmo na posse oficial de Evo Morales Ayma como presidente é possível observar a importância da memória coletiva através da invocação e de homenagens a precursores do atual projeto político originário; em sua posse tradicional, realizada um dia antes (em 21 de janeiro de 2006), o significado e a centralidade dos elementos de ancestralidade presentes nos atos e nos ritos tornam-se evidentes. Evo é nomeado *Apumallku* – máxima autoridade originária andina na cultura aimará – pelas autoridades originárias denominadas *amawt'as*, ou sábios e conselheiros, considerados guardiães das tradições originárias. Os *amawt'as*, assim como os *yatiris* (curandeiros das comunidades, praticantes de práticas medicinais e de cura tradicionais), são tidos como detentores e protetores dos conhecimentos e tradições antigas, devendo zelar pelos costumes e pelos habitantes de suas comunidades.

Na presente pesquisa, detêm extrema importância as fontes históricas contemporâneas capazes de demonstrar a presença desses elementos originários nas práticas políticas do movimento *cocalero*, de suas lideranças e organizações. Um desses documentos políticos importantes é a carta de princípios do MAS-IPSP intitulada *Nuestros Principios Ideológicos*⁶⁵, aprovada durante o IV Congresso Nacional Ordinário de tal instrumento político, realizado na cidade de Cochabamba. A referida carta busca expor de maneira sistemática em sua redação a visão política daquele instrumento construído a partir das próprias organizações sindicais camponesas e *cocaleras*, como a CSUTCB, a *Coordinadora de las Seis Federaciones del Trópico de Cochabamba* ou COCA TRÓPICO, a FNMCB-BS, a CSCB, entre outras – visão compartilhada por tais organizações populares durante a década de 1990. E ainda que suas estratégias políticas tenham sofrido mudanças, principalmente após a chegada ao poder, a essência de tais princípios perdura em suas linhas gerais nas mentes e desejos dos grupos sociais que compõem as suas bases; pois tais princípios remetem-se

⁶⁵ O referido documento já foi abordado no segundo capítulo do presente trabalho, e pode ser lido na íntegra em: <<http://www.cne.org.bo>> [acesso em 21/02/2010].

diretamente ao repertório cultural originário e à sua cosmovisão crítica aos paradigmas modernos e liberais do Ocidente.

Visto como um elemento central na cultura originária andina, transmitido através das gerações desde seus antepassados pré-incaicos, o conceito de *Pachamama* surge como importante ponto de aglutinação das ideias dos *cocaleros* e dos povos quéchuas e aimarás a partir de sua ofensiva política contra o Estado boliviano e seus governantes. A *Pachamama* seria a força telúrica que, em conjunto com a força cósmica representada por Viracocha ou *Tata Inti*, daria origem à totalidade das formas de existência encontradas na natureza. É tratada como a principal divindade feminina nas tradições dos povos aimarás e quéchuas, protetora por excelência dos camponeses e daqueles que tiram seu sustento da própria mãe-terra. Segundo o mito de origem mais difundido correntemente pela tradição oral aimará (VILLARROEL, 2007, p. 79), a criação dos seres humanos só teria se concretizado a partir do momento em que a divindade denominada Viracocha (ou Wiraqocha, de acordo com a grafia aimará) teria caminhado pelo interior da terra, concretizando a união das forças cosmogônicas que originaram a humanidade.

Para quéchuas e aimarás, os seres humanos são parte integrante e indissociável do meio em que vivem; e sua relação com a natureza deve se pautar em trocas recíprocas e no respeito mútuo. A busca por esse equilíbrio se traduz nos atos simbólicos cotidianos de honra à mãe terra, através de rituais tradicionais andinos chamados de *K'oa* (OLIVERA, 2004, p. 42), cuja cerimônia envolve a queima de folhas e incensos aliada a toques musicais e orações de agradecimento. Os *K'oas* traduzem simbolicamente o sentido de reciprocidade entre seres humanos e a *Pachamama*, o que também envolve o respeito aos antepassados e uma postura adequada a uma vida harmoniosa no âmbito familiar e comunitário.

Se à folha de coca foi agregada uma valoração política baseada em sua condição de patrimônio cultural, para além de seu valor como recurso econômico, durante as duas últimas décadas do século XX; o mesmo ocorreu com o princípio da reciprocidade e do respeito à *Pachamama*: para o movimento *cocalero* boliviano, a humanidade não deveria buscar meios de conquistar e submeter às suas vontades a natureza, mas sim aprender a conviver em harmonia com o ecossistema, aceitando sua condição de ser integrado a ele. Só assim estaríamos, de fato, respeitando a mãe terra:

Para nosotros el planeta tierra tiene vida. Es inteligente y autorregulado. A este principio nuestros antepasados le han denominado Pachamama, es decir madre tierra y a ella, a la madre tierra no podemos violarla a título de dominarla no podemos venderla ni comprarla porque somos parte de ella y

en ella criamos la vida, Pachamama quiere decir que el ser humano con y para la tierra y es lo contrario de la cultura occidental que viven de la tierra y sobre la tierra. Para nuestra cultura la tierra es vida y por eso le rendimos nuestro tributo. Le agradecemos a la Pachamama porque es el espacio habitado por los hombres. Es nuestra protectora y cuidadora por excelencia. Es una madre que ampara a sus hijos y que les da los alimentos que necesitan para vivir.

Este principio simbiótico del concepto Pachamama de vivir con y par la tierra, es también el principio del equilibrio con la naturaleza, que es el único camino que nos queda para preservar la vida en el planeta (MAS-IPSP, 2003, p. 6).

Assim, *Pachamama* – a mãe terra e seu significado para as populações originárias – permite a aproximação e o diálogo com outras perspectivas contra-hegemônicas como a Hipótese Gaia⁶⁶ e o conjunto do ativismo ecológico na defesa do meio ambiente e da sustentabilidade das relações humanas com o ecossistema. Para os indígenas, portanto, o planeta Terra deve ser tratado com reverência, e os seres humanos, viver com e para a mãe terra: o que se contrapõe diretamente à concepção ocidental de progresso em que os seres humanos vivem sobre a terra e da terra, ao explorar suas capacidades naturais. A dinâmica da relação homem-natureza toma outra forma e sentido através do olhar indígena-originário: enquanto *Pachamama* daria ao homem o que comer e beber, bem como suas formas e condições de sustento, amparando-o tal como uma mãe (e, como uma mãe, deve ser cuidada e tratada com respeito, pois ela necessita de seus filhos tanto quanto eles necessitam dela); *Tata Inti*, o pai Sol, dentre muitos outros atributos, forneceria a vida, os ventos, o calor, e as águas pluviais para fecundar a terra.

A perspectiva que nos traz tal conceito emergente no discurso contemporâneo do movimento *cocalero* boliviano enfatiza a importância da preservação ecológica, como forma de garantir não apenas a qualidade de vida de uma forma geral, mas as próprias condições de existência de todas as formas de vida e, consequentemente, do próprio planeta – não mais compreendido como mero suporte de toda vida, mas como parte inerente dela. O equilíbrio ambiental, nesse sentido, é uma necessidadeposta na ordem do dia, dado o alto grau de degradação da natureza oriundo do mau uso dos recursos naturais globais. Tendo como base tal conceito ancestral, o MAS-IPSP formula uma proposta de solução baseada em uma mudança de postura frente à relação entre o homem e a natureza, tomando como norte a

⁶⁶ A Hipótese Gaia, ou Teoria de Gaia – uma referência à titã grega Gaia, uma das primeiras divindades a surgirem na cosmogonia grega clássica, representando a terra, a natureza, a criação primordial – trata o próprio planeta como um ser vivo, afirmindo que a biosfera do planeta é capaz de se autorregular, gerando e mantendo as condições primeiras de existência da vida como um todo, em todas as suas manifestações. Tal teoria foi sugerida pelo ambientalista britânico James Ephraim Lovelock em 1969.

adoção de uma noção fundamental à vida nas tradições originárias quéchuas, aimarás e guaranis, a reciprocidade:

Si la economía capitalista de intercambio y acumulación, que supone también el poder de la propiedad privada, nos ha traído la extrema pobreza, no tenemos otra opción que reponer nuestros principios económicos de reciprocidad y redistribución, es decir producir para el bien común. Para ello es necesario el control de vertical y transversal de los pisos ecológicos que nos permitirán crear abundancia y calidad de vida. Por un largo período de realizar un Tink'u entre la economía capitalista de intercambio y acumulación con la economía de reciprocidad y redistribución. En este marco nuestros municipios deben funcionar bajo la filosofía del Ayllu, del Ayni, la Mink'a y la Minga en ningún caso bajo los principios de la economía de mercado capitalista (MAS-IPSP, 2003, p. 7).

O *ayllu*, em sua condição de unidade social básica dos povos originários andinos (trata-se de uma palavra que, nas línguas aimará e quéchua, significa “comunidade”), pauta-se em relações coletivas baseadas na ajuda mútua, representadas pelas formas de trabalho denominadas *ayni* e *minga*⁶⁷, e são defendidas como alternativas ao desenvolvimento econômico sob a lógica liberal capitalista. Tal solução é apontada como uma necessidade objetiva para a garantia da sobrevivência da espécie humana, pois, segundo o documento, a forma como se dá a industrialização no mundo, é um risco ao bem-estar do planeta. Seus níveis de produção excessivamente altos devem ser ponderados e nivelados por baixo, sendo necessário para isso um reajuste estrutural nas economias e sociedades dos países desenvolvidos do Norte, para que adaptem suas condições materiais de existência às possibilidades reais de autossustentabilidade da natureza, e não o inverso; buscando, para isso, igualar as condições de existência no Norte e no Sul, entre os países desenvolvidos e aqueles considerados em vias de desenvolvimento. Não pode existir, para eles, portanto, crescimento infinito das forças produtivas, pois as riquezas naturais do planeta não são inesgotáveis. O que deve haver, portanto, é o abandono gradual, por parte dos países do Norte, de seus paradigmas industriais, bem como a redução de seus padrões de consumo e exploração da natureza, buscando desenvolver outra relação com o meio ambiente.

Tendo conhecimento, portanto, das concepções que fundamentam a cosmovisão originária do movimento *cocalero* boliviano, surgem melhores condições de compreender suas propostas e pontos de vista pautados nas experiências de luta e na ancestralidade. Tais formulações encontram-se, ainda que baseadas em ideias enraizadas da cultura andina,

⁶⁷ Para maiores detalhes, ver o segundo ponto do primeiro capítulo deste trabalho: “a etnicidade em um Estado multicultural” (especificamente nas páginas 34 e 35). A *mink'a* é sinônimo de *minga*, ou seja, outra maneira de designar a forma de ajuda recíproca que remete ao trabalho para outro em troca de comida, produtos ou dinheiro.

transformadas por suas novas experiências, por suas novas vivências e relações com outros setores da sociedade e outras perspectivas ideológicas. Além do mais, o patrimônio cultural originário não chega incólume aos dias de hoje, transformando-se à medida que se tornam mais densas as relações de contato e as consequentes trocas culturais entre as diferentes perspectivas culturais. Também há que se levar em conta que essa transformação é necessária, em grande medida, pela proposta do movimento social constituído como instrumento político-partidário, ao se propor a tarefa de governar o Estado; para tanto, torna-se necessária a elaboração de uma concepção programática ampla o suficiente para agregar as perspectivas de diferentes setores da sociedade, na busca pela viabilidade de seu projeto e da construção de uma nova hegemonia (no sentido atribuído por Gramsci ao termo), pautada em valores diametralmente opostos aos que movimentam as sociedades modernas dentro do modelo neoliberal.

4.4. A identidade originária andina frente à cosmovisão racionalista ocidental

Conforme discutido anteriormente, sabe-se que as experiências do passado e suas representações são partes essenciais na constituição das identidades, individuais e coletivas, dos indígenas bolivianos e suas comunidades, já que seu patrimônio cultural se remete a um amplo conjunto de saberes herdados de seus ancestrais, cultivados e ressignificados ao longo de um vasto período da história, em um processo de longa duração que remete a séculos anteriores ao contato com os europeus.

O historiador francês Jacques Le Goff, em seu ensaio intitulado *História*, adota a expressão cultura histórica utilizada por Bernard Guenée, a qual significaria a reunião da bagagem profissional do historiador, suas obras históricas, e seu público ou audiência; mas Jacques Le Goff acrescenta um adendo seu à definição de seu colega de ofício, tratando a cultura histórica como a “relação que uma sociedade, na sua psicologia coletiva, mantém com o passado” (LE GOFF, 2006, p. 48). O historiador admite que sua concepção de cultura histórica aproxima-se da chamada *historical mindedness*, referindo-se à história das mentalidades, ao passo que também reconhece os riscos que o conceito de mentalidades acarreta ao trabalho do historiador ao considerar como algo unitário uma realidade diversificada e plural. Isso ocorreria devido à busca para se conceber um espírito do tempo, ou melhor, um inconsciente coletivo, que abrangesse as percepções e sentimentos de uma ampla coletividade sobre seu passado.

De fato, supor a unidade coerente e estável de ideias e pensamentos em uma determinada sociedade, desprezando a pluralidade de ideias e de sensibilidades existentes, é algo problemático que deve ser prontamente questionado. A pertinente ponderação do historiador francês, portanto, deve orientar as reflexões sobre a compreensão da cultura histórica de um grupo social, de um segmento específico ou de sujeito de ação coletiva, de forma a se evitar generalizações abstratas; mas a preocupação da história social em estudar coletividades tantas vezes silenciadas no passado aponta para o reconhecimento do papel de sujeitos históricos coletivos, tradicionalmente ignorados, como algo deveras importante – buscando evitar tanto as generalizações como a atomização do conhecimento, que conduz à perda da noção de totalidade das coisas.

Tais coletividades, que muitas vezes se encontram às margens da sociedade ou não se enquadram nos padrões culturais hegemônicos, assim como seus conjuntos específicos de conhecimentos e saberes, devem ser tratados – pelos intelectuais e pelo conjunto das sociedades – de forma mais respeitosa, segundo uma perspectiva multicultural emancipatória que articule tanto a defesa da igualdade, sempre que a diferença gerar discriminação e inferioridade, como a defesa da diferença, sempre que a igualdade implicar quaisquer formas de descaracterização (SANTOS, 2003, p. 64). As possibilidades emancipatórias de uma visão multicultural que compreenda a incompletude das culturas – de seus paradigmas, concepções de justiça, de bem-estar e de cidadania – e que vise ao diálogo e à troca recíproca de experiências humanas distintas mostram-se fecundas para o estabelecimento de outro tipo de relação entre os diferentes sujeitos e seus respectivos conjuntos de saberes – o que requer uma ruptura epistemológica com a visão universalista e etnocêntrica, hegemonicamente imposta, a partir da cultura racionalista ocidental.

Nas sociedades que compõem a regionalidade específica chamada de Ocidente, um modelo de pensamento consolidou-se como mais relevante, quiçá fosse mais seguro, confiável e pertinente. Esse modelo se traduz na episteme científica moderna, traduzida em teorias do conhecimento e em métodos que causaram profundas mudanças na visão de mundo dos seres humanos e em sua relação com a natureza – uma mudança tão profunda que, além de transformar consideravelmente essas sociedades, revolucionando suas técnicas e perspectivas gnosiológicas, terminou se consolidando como um paradigma epistemológico forte o suficiente ao ponto de colonizar outras formas de racionalidade e de se impor como verdade frente ao senso comum e às demais formas de saberes. A ciência moderna, à medida que obteve sucesso no enfrentamento contra os monopólios de interpretação da realidade, entre eles a religião e suas instituições, o Estado e a família, acabou assumindo seus lugares

(SANTOS, 2007, p. 94-95) como um novo monopólio interpretativo, assumindo ainda características fortemente eurocêntricas, a partir de um padrão capitalista e moderno/colonial difundido desde a Europa Ocidental (QUIJANO, In LANDER, 2005, p. 246-247) para o resto do mundo. E, para uma crítica fundamentada à retórica do racionalismo ocidental e da ciência moderna, é preciso refletir sobre algumas de suas características e sobre sua inserção histórica no sistema mundial moderno/colonial, cada vez mais amplo e globalizado.

A ciência é um produto da moderna civilização ocidental, e remete a um ideal racionalista de conhecimento, detentor de um caráter público, colaborativo e sistemático, universal e progressivo; em oposição às formas de conhecimento não-científicas e irracionalistas do senso comum. O paradigma científico moderno detém historicidade, o que torna possível rastrear suas origens até a chamada Revolução Científica do século XVI, que se desenvolveu nos séculos seguintes dentro do campo das ciências naturais e só se estendeu às ciências sociais e às humanidades de maneira geral em meados do século XIX. Seu caráter universal remeter-se-ia, pois, à racionalidade de suas regras metodológicas e resultados, obtidos de forma controlada e empírica. Foram os questionamentos de pensadores como Copérnico e sua teoria heliocêntrica, Galileu Galilei e o princípio da inércia, e Sir Isaac Newton com sua física mecânica do movimento dos corpos, que iniciaram a Revolução Científica na Europa, cuja episteme resultante ganhou contornos mais elaborados a partir do racionalismo Cartesiano e do empirismo de Francis Bacon (SANTOS, 1988, p. 48).

Dotado de uma imensa confiança epistemológica, característica de certo tipo de totalitarismo ideológico, suas reflexões nascem em contextos de enfrentamento contra as formas de autoridade e recusa das tradições estabelecidas pelos antigos e pelo pensamento clássico: essa constatação pode se configurar como uma das explicações para uma “ontologia do novo” encontrada na retórica da racionalidade moderna. Essa nova visão de mundo levou à elaboração de duas distinções fundamentais: entre o conhecimento científico e o senso comum, e entre a natureza e o ser humano – essa última se configurou como uma das mais fortes dicotomias presentes no pensamento ocidental, conduzindo à formulação de métodos de análise e de entendimento da realidade a partir da observação empírica do mundo sobre uma perspectiva mecanicista, tratando a natureza como algo passivo frente à intervenção humana; como algo capaz de ser dividido e compartmentado, na busca por leis naturais que a explicassem a contento. O racionalismo de René Descartes equilibrou a tendência empirista dessa nova visão, ao tratar da importância de métodos e de teorias prévias, privilegiando assim o pensamento dedutivo, baseado na lógica matemática e geométrica.

A oposição entre homem e natureza e a preponderância da ação humana sobre o meio natural manipulável e regido por leis exatas, somada à “ontologia do novo” acima citada, conduz ao fortalecimento da ideia de progresso típica da modernidade e do Iluminismo durante os séculos XVIII e XIX – fosse esse um progresso científico, social, econômico, entre outros. Tal ideia, assim como a perspectiva do universalismo científico que a acompanha, expandiu-se da Europa em direção ao resto do mundo a partir do século XIX (WALLERSTEIN, 2007, p. 87), configurando-se como base legitimadora do sistema capitalista e de seu desenvolvimento em sua fase industrial e imperialista:

O determinismo mecanicista é o horizonte certo de uma forma de conhecimento que se pretende utilitário e funcional, reconhecido menos pela capacidade de compreender profundamente o real do que pela capacidade de o dominar e transformar. no plano social, é esse também o horizonte cognitivo mais adequado aos interesses da burguesia ascendente que via na sociedade em que começava a dominar o estádio final da evolução da humanidade (o estado positivo de Comte; a sociedade industrial de Spencer; a solidariedade orgânica de Durkheim). Daí que o prestígio de Newton e das leis simples a que reduzia toda a complexidade da ordem cósmica tenham convertido a ciência moderna no modelo de racionalidade hegemônica que a pouco e pouco transbordou do estudo da natureza para o estudo da sociedade (SANTOS, 1988, p. 51).

Mesmo que o pensamento racionalista ocidental e o próprio paradigma científico moderno tenham passado por grandes mudanças desde então, as críticas referentes às suas características elementares persistem, e algumas das reservas a seu respeito não mais se limitam a tentativas de revisão metodológica. Determinadas tendências críticas, conforme observado em páginas anteriores, estão vinculadas a uma crescente problematização e a diversas tentativas de desconstrução da visão de mundo racionalista ocidental baseada na busca da universalização de uma retórica eurocêntrica – nesse sentido, exprimem certo potencial transformador, caso seus questionamentos não constituam meras críticas pontuais ou desabafos corporativos.

Em um mundo globalizado, a tendência das diversas fronteiras – sejam elas econômicas, sociais, políticas ou culturais – tornarem-se concomitantemente mais fluidas e heterogêneas possibilita uma maior troca de experiências entre distintas sociedades. Mas esse fato, fruto direto do desenvolvimento tecnológico informacional e do alargamento das fronteiras nacionais e regionais, certamente não deve encobrir as profundas relações de desigualdade que despontam a partir de tais trocas mundializadas. Assim, a suposta característica universal de certas verdades historicamente naturalizadas deve ser algo

prontamente questionado, e seus vínculos com interesses hegemônicos ou subalternos (contra-hegemônicos) devem ser analisados sob um ponto de vista crítico. É nesse sentido que a dialética entre o local e o global ganha evidência no pensamento do sociólogo português Boaventura Santos, integrante do chamado Grupo de Lisboa, ao observar, em suas obras, que, por trás de uma ideia supostamente universal, há, na verdade, uma ideia particularista – cuja imposição se traduz em um imperialismo epistemológico, eficaz graças a sua força e a capacidade que tem de definir como particulares, locais e contextuais, todos os outros conhecimentos tratados como rivais (SANTOS, 2003, p. 14).

Para o autor português, as frequentes críticas ao paradigma de cientificidade moderno são apenas uma das evidências do momento de profunda crise epistêmica que o discurso sobre a ciência atravessa desde a década de 1960. E críticas semelhantes às suas também são formuladas por outros autores, de distintas localidades, adquirindo, nos países e regiões que historicamente se encontram às margens do sistema mundial, uma conotação bastante pertinente ao presente trabalho. São reflexões como as dos intelectuais latino-americanos Pablo González Casanova, Edgardo Lander, Aníbal Quijano e Carlos Walter Porto-Gonçalves, que constatam a existência de um legado epistemológico deixado a nós (de maneira geral, a todos os povos que compõem a regionalidade específica chamada de o Sul) pela colonização do continente Latino-Americano para além das profundas desigualdades e injustiças sociais candentes em nossas sociedades; e que esse legado foi historicamente imposto, configurando realidades onde o colonialismo fora superado por todo o século XIX através dos processos de independência das nações, mas onde a colonialidade persistiria até os dias de hoje (PORTO-GONÇALVES, In LANDER, 2005, p. 10). A constatação de que o paradigma científico moderno parte de um lugar, um *topoi*, específico, é o primeiro passo no reconhecimento de uma série de constelações de outras epistemes, e a crítica da característica imperialista da visão racionalista ocidental é essencial na superação dos problemas atualmente existentes no âmbito do conhecimento e das relações desiguais, repletas de colonialidade.

Entre os autores bolivianos e originários, como Estebán Ticona Alejo e Silvia Rivera Cusicanqui, a fundamental presença da categoria colonialismo interno em suas reflexões aproxima-os dos demais autores latino-americanos que discutem a temática da colonialidade no conjunto de relações intersubjetivas estabelecidas ao longo das vivências humanas. Ainda que os pensamentos de tantos autores estejam organizados sobre bases ideológicas distintas, eles se encontram devido ao fato de suas produções intelectuais buscarem mais do que apenas constatar e teorizar sobre realidades multiculturais, ou reconhecer hibridismos e misturas culturais como produto de uma harmoniosa mestiçagem, de maneira a ignorar os conflitos e

relações de poder existentes em tais realidades; esses autores latino-americanos preocupam-se com a abertura de possibilidades de diálogo entre diferentes *topos* e suas respectivas epistemes. Isso se torna ainda mais verdadeiro quando se trata de autores e intelectuais originários, em suas práticas e reflexões críticas.

Cusicanqui parte da ideia de que a justaposição de representações dicotômicas da realidade, opostas de forma a-histórica, como a cosmovisão indígena e a visão racionalista ocidental carregada de eurocentrismo, não constitui o melhor procedimento intelectual a ser aplicado visando à compreensão das relações entre distintas culturas. Para a antropóloga aimará, mais importante que a dicotomização referida acima é a tentativa de compreender como a interação colonial e seus fenômenos de violência estrutural compõem um fator marcante e constitutivo das identidades culturais dos diversos setores socioculturais de seu país (CUSICANQUI, In ALEJO, 2005, p. 187-188). A autora aimará considera também a importância da categoria colonialismo interno para a compreensão das estruturas coloniais de longa e curta duração, a fim de melhor entender, concomitantemente, ambos os lados inseridos no processo social e histórico:

(...) he querido, finalmente, aportar a la construcción de un marco conceptual que sea capaz, al mismo tiempo, de comprender la tradición y la modernidad, los anclajes profundos del pasado y las potencialidades del presente. Tal marco conceptual no es otro que el de la teoría del colonialismo interno, entendido como un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad y cruzan, por lo tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político-estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural (CUSICANQUI, In ALEJO, 2005, p. 188-189).

É possível observar, portanto, que Rivera Cusicanqui aponta para a existência de um modo de dominação subjacente na contemporaneidade, sustentado por um horizonte colonial de longa duração ainda não superado por todo o conjunto de acontecimentos políticos relevantes nas últimas décadas. Esses mesmos mecanismos de exclusão e de segregação étnica e sociocultural, que caracterizam historicamente a sociedade boliviana como detentora de colonialidade, também são apontados pelo sociólogo aimará Estebán Ticona Alejo, que defende a interculturalidade como processo socioeducativo, promotor do contato dos sujeitos sociais com outras culturas e da apropriação seletiva, crítica e reflexiva frente a esses conjuntos distintos de práticas e saberes. Dessa forma, haveria tanto o reconhecimento a culturas e a grupos étnicos historicamente marginalizados como o enriquecimento dos próprios sujeitos através da troca dialógica de experiências e saberes (ALEJO, 2002, p. 142).

As culturas negadas através de séculos de dominação direta da Coroa espanhola, contemporaneamente excluídas por suas incompatibilidades frente à cultura dos grupos e classes sociais dominantes, caracterizam a persistência de uma ordem colonial imposta desde o século XVI e que ainda se encontra vigente; e uma das maneiras de buscar a descolonização da sociedade pluricultural boliviana seria justamente através do reconhecimento das identidades coletivas em geral, pelo viés da promoção de ideais de respeito mútuo, partilha e reciprocidade, e de uma maior e efetiva participação política, segundo as reflexões do sociólogo aimará.

En un país multicultural y multilingüe como Bolivia, es inevitable la construcción de del “otro” cultural, pero el gran reto es cómo cimentar una convivencia intercultural en los marcos de la tolerancia y el respeto mutuo, tanto desde al Estado como de la sociedad civil (ALEJO, 2002, p. 145).

A busca pela compreensão e pela superação da colonialidade, percebida nas obras desses autores originários e de outros pensadores do chamado Sul, e o conjunto de seus profícuos esforços interpretativos nos conduz ao objetivo de compreensão da realidade boliviana nas últimas décadas, a partir do processo de emergência política dos sujeitos de ação coletiva originários das diversas regiões do país, desde os *cocaleros* dos vales *yungueños* e *cochabambinos*, passando por alguns *ayllus* e *markas* do Altiplano, até os povos nativos do oriente. Detentores de um conjunto de reivindicações que giram em torno da defesa de princípios e sociabilidades tradicionais dos povos originários, esses sujeitos coletivos, apesar de suas especificidades próprias, carregam consigo identidades culturais próximas, construídas a partir de suas próprias experiências e de seu contato com uma cosmovisão originária que traduz práticas e representações ancestrais, ressignificadas a partir do presente. A compreensão do processo de emergência dessa identidade originária andina em meio aos *cocaleros* e colonizadores do Chapare e a sua cosmovisão originária decorrente – assuntos tratados nos capítulos e pontos antecedentes – são elementos fundamentais na compreensão da atual conjuntura boliviana, e suas relações com a perspectiva de mundo racionalista ocidental são essenciais para a compreensão desse processo.

Na visão do movimento *cocalero* e do MAS-IPSP, o fenômeno colonial também não se limitou à época da dominação espanhola, através do controle político-econômico advindo do chamado pacto colonial, da repressão e da exploração sistemáticas das populações locais. O colonialismo, para eles, atualizou-se a partir da formação do Estado nacional republicano, e sua expressão mais recente seriam as reformas neoliberais e as expressões da violência estatal durante as três últimas décadas – conforme expresso, disfaradamente, nos adjetivos e

locuções “atrasado”, “subdesenvolvido”, “em vias de desenvolvimento”, os quais descrevem costumeiramente o seu país. Contudo, a retórica dos *cocaleros* segue adiante, estabelecendo uma relação entre as péssimas condições de vida das camadas mais pobres da Bolívia⁶⁸ e a própria cosmologia da cultura ocidental – para além do neoliberalismo. Não existiria, assim, apenas uma oposição entre projetos de sociedade distintos, mas à proposta de uma transformação na própria percepção dos fundamentos culturais em que se baseiam a vida dos povos do mundo:

Estos son los resultados por haber tomado el camino de *copiar* y remediar los fundamentos de la cultura occidental. El colonialismo externo e interno en los más de 500 años nos han mantenido en la extrema pobreza, en la explotación despiadada, en masacres permanentes, en conceptos racistas intolerables. Los conceptos de globalización y economía de mercado se enmarca en la cosmología occidental, como el viejo concepto de *progreso* que se desprendía del paradigma científico de la modernidad. En la era del estaño no alcanzamos a ser un país industrializado. Ahora que llega a su fin el científicismo de la modernidad, definitivamente no es posible ni siquiera aplicar el concepto de desarrollo.

El concepto de desarrollo ha nacido muerto para Bolivia como para todo el sur del mundo. La razón fundamental es que el *atomismo industrialista* de occidente a tocado fondo. El denominado siglo de las luces de occidente ha caducado y ya nos es ninguna opción para la humanidad. [Grifos originais]

Esta citação, retirada da carta *Nuestros principios ideológicos*, possibilita a observação de como o MAS-IPSP busca negar algumas noções fundamentais para a modernidade ocidental, tais como desenvolvimento econômico, globalização e economia de mercado, ao afirmar que tais noções não trouxeram benefícios concretos aos povos dos países localizados no Hemisfério Sul do mundo; o documento também afirma que a condição de extrema pobreza, exploração, conflitos e preconceito existente na Bolívia, seria o resultado direto da opção pela “cosmología occidental”, por uma visão de mundo alienígena às tradições originárias, aplicada a uma sociedade composta por remanescentes de diversas etnias cujos

⁶⁸ A fim de ilustrar o quadro de pobreza no país, o manifesto *Nuestros principios ideológicos* apresenta os seguintes dados: “*El promedio de vida en la área rural es de 50 a 55 años. Nuestros niños e niñas están naciendo con menos de 2 kilos, es decir, nacen con deficiencias físicas e mentales. La tasa de desempleo real sobre pasa el 30% de la población económicamente activa. El ingreso per capita es el mas bajo de América latina mas del 50% de la población no conoce los servicios básicos como la electricidad y agua potable. Somos víctimas de enfermedades endémicas previsibles como la tuberculosis leishmaniasis, la malaria, fiebre amarilla, y encima tenemos a 2 millones de quechuas y aymaras enfermos con mal de chagas. La tasa de analfabetos supera el 30% y lo mas grave la tasa de analfabetos funcionales supera el 60% de la población (...)*” (MAS-IPSP, 2003, p. 1-2).

interesses, costumes, cultura e cosmovisão de maneira geral se diferenciam enormemente de tais padrões importados.

Portanto, seria em razão desses ajustes a quadros estranhos, impostos de acordo com a lógica da civilização ocidental, do conceito de progresso e do paradigma científico moderno, que o colonialismo interno teria obtido sucesso em se perpetuar no país, mesmo após a quebra dos laços políticos que prendiam metrópole e colônia durante a primeira metade do século XVIII; ainda por essa mesma razão, a maioria da população boliviana encontrar-se-ia, até recentemente, em um estado socioeconômico crítico de pobreza e de exclusão, como afirma o Manifesto:

Por copiar, por remediar los fundamentos de la cultura occidental, el estado ha sido siempre dominado, controlado por las élites del colonialismo interno ya por el camino de las dictaduras militares por la denominada democracia representativa, expresado por los partidos políticos neoliberales. (...)

En el presente periodo la hoja de coca y el ‘terrorismo’ son los enemigos declarados de la doctrina de la seguridad y el ejercito y la policía han tomado el camino de liquidar el movimiento social y cultural de los cocaleros, a los indígenas, a los hombres y mujeres sin tierra dizque combatiendo el terrorismo y en defensa de los principios de las cosmología de la cultura occidental (*Ibidem*, p. 2).

Em que consistiria essa diferença paradigmática entre ambas as visões de mundo, a perspectiva racionalista ocidental e a cosmovisão dos povos originários? Esta observação é fundamental para a compreensão dos mecanismos de legitimação da identidade política do movimento *cocalero* do Trópico de Cochabamba, construída a partir de uma lógica camponesa e colonizadora (referente à ocupação dos vales cochabambinos) que vai, paulatinamente, assumindo feições indianistas durante meados da década de 1990. Sua estratégia de afirmação política a partir da autoidentificação com uma retórica originária, tributária da defesa da ancestralidade quéchua e aimará e da reivindicação de uma cosmovisão de tais povos nativos, foi fundamental na consolidação do novo sujeito político central na Bolívia durante o século XXI, pois conseguiu aglutinar os setores pauperizados da sociedade boliviana, entre originários e *cholos*. Por outro lado, a relativa flexibilidade de suas fronteiras políticas e de sua retórica (KOMADINA & GEFFROY, 2007, p. 121-122) – fator que diferenciou o MAS-IPSP e sua militância de outras vertentes indianistas radicais – possibilitou uma maior amplitude em suas esferas de atuação e de influência, diferenciando o instrumento político dos *cocaleros* do Chapare dos partidos tradicionalmente inseridos no processo político nacional, responsabilizando-os pelo fracasso da Bolívia como Estado-nação

e pela implantação do neoliberalismo e de uma perspectiva de sociedade falida. E a defesa da folha de coca como patrimônio cultural sagrado foi essencial para a consolidação desse processo.

Além da noção de proteção à *Pachamama* e dos princípios de reciprocidade e de redistribuição (já abordados neste capítulo), fundamentais na cosmovisão originária andina, presentes nas ideias de *ayni* e de *minga*, outros princípios originários são defendidos pelos movimentos sociais indianistas dentro da lógica política e de exercício do poder atribuída aos povos andinos. Em especial, os princípios quéchua *ama qhilla*, *ama llulla* e *ama suwa*, herdados da civilização inca e popularizados entre as comunidades indígenas originárias na Bolívia, traduzem uma concepção crítica à governança tradicional das elites bolivianas e seus políticos, tendo em vista o problema da corrupção: *ama qhilla* significa “não sejas frouxo”; *ama llulla*, “não sejas mentiroso”; e *ama suwa*, “não sejas ladrão”. Esses seriam os princípios seguidos pelas lideranças do MAS-IPSP e do movimento *cocalero* no cotidiano de suas atribuições; contemporaneamente, outro princípio fora adicionado aos três supracitados: o *ama llunco*, ou “não sejas bajulador” (Carlos Pronzato, *Jallalla Bolívia! Evo Presidente*, 2006), uma referência ao *pongueaje* político, ou servidão política, de outras épocas. Tais princípios remetem a uma concepção moral e ética construída a partir de uma lógica comunitária, teoricamente se distanciando dos erros advindos de uma concepção individualista, inerente ao sistema capitalista associado à moderna civilização ocidental.

A diferenciação entre as visões de mundo distintas, pela retórica do MAS-IPSP, é justificada pelo fato de que as sociedades ocidentais, capitalistas industrializadas, se apoiam na ideia de que uma sociedade é composta por indivíduos proprietários – que detêm a propriedade privada de bens e mercadorias, e por indivíduos cuja propriedade está reduzida à força de trabalho. Portanto, a partir dessa base, em uma sociedade, deveriam necessariamente existir ricos e pobres, pessoas de muitas e de poucas posses em uma sociedade. Sobre esse fundamento, então, pôde se desenvolver o princípio da acumulação privada capitalista. Em decorrência da condição ontológica de desigualdade material entre os integrantes de uma mesma sociedade, fundar-se-ia a necessidade de um Estado como regulador das relações interpessoais: um estado árbitro entre os conflitos sociais decorrentes dessas desigualdades, mas guardião desta mesma ordem:

El filosofo Hegel decía que necesariamente en el mundo tenia que haber esclavos y amos, es decir, ricos y pobres. Los ricos siempre una minoría y los pobres una mayoría. Sin este andamiaje la sociedad occidental no puede existir, siguiendo este principio los teóricos de la economía occidental

sentaron las bases de la economía del intercambio y acumulación capitalistas que les ha permitido durante los últimos tres siglos llevarse en promedio el 70 % de la producción mundial.

Sobre estos paradigmas o principios se levantó el concepto de Estado para regular la existencia de amos y esclavos, de ricos y pobres, de opresores y oprimidos sobre estos mismos conceptos se levantó la idea de que libertar es libertad de comercio, la libertad de escoger entre ser rico o ser pobre, que la libertad es la libertad de la empresa privada (*Ibidem*, p. 3).

O Ocidente, sua episteme e sua sociabilidade própria trariam consigo, portanto, uma lógica excludente tanto no âmbito social como no âmbito dos saberes, de modo que os paradigmas e as formulações ideológicas ocidentais, suas instituições e verdades, seriam uma materialização daquilo que é seguramente correto e, consequentemente, universal. Em direções opostas, estariam as culturas destoantes, diferentes, exóticas e, por isso, inferiores. Os movimentos sociais indígenas e o MAS-IPSP buscam, então, negar tal concepção de mundo através de sua retórica, valorizando suas próprias tradições e representações simbólicas, articulando-as de forma coerente com as lutas sociais e parlamentares. Emerge daí a cosmovisão originária – no sentido de que ela sempre existiu, mas que apenas recentemente fora alçada à condição de elemento de poder simbólico decisivo nos confrontamentos sociais bolivianos – tendo como referência a segunda metade do século XX.

A respeito das críticas e negações profundas das teorias e da própria episteme racionalista, já há algum tempo que aquelas teorias generalizantes e as noções tradicionais de progresso e universalidade – que conduzem a um conceito de cultura como sinônimo de civilização, ou folclore – vêm sendo devidamente repensadas e questionadas, a partir da percepção das diversas localidades e espaços que compõem nossa intrincada totalidade social, levando-nos a pensar sobre categorias como identidade e representação social, a partir de uma percepção plural de cultura. Conforme a tendência adotada por González Casanova, Edgardo Lander, Boaventura Santos, Rivera Cusicanqui, entre tantos outros, parece ser imprescindível a crítica à modernidade em sua condição de discurso hegemônico, que visa apagar, descharacterizar ou menosprezar as diferentes epistemes e constelações de saberes populares, impelindo uma lógica imperialista de dominação e de “igualização” das diferenças. O primeiro passo parece ser o reconhecimento de que todo conhecimento é interessado: de maneira que as possibilidades de uma perspectiva pluralista nos anima a conceber uma ciência para além da colonialidade que historicamente se configurou em torno do pensamento racionalista ocidental.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerações finais

Um *Pachakuti* moderno?

Ao nos debruçarmos sobre as últimas duas décadas de profundas lutas sociais e reconfiguração política na Bolívia, durante o período de estruturação do movimento *cocalero* dos vales do Chapare e regiões adjacentes até a posse do presidente Evo Morales Ayma em 2006, podemos estabelecer algumas conclusões.

Primeiramente, ratificamos a relevância do estudo da história vista de baixo, articulada às preocupações contemporâneas e à necessidade de uma escrita sobre a história do tempo presente, a fim de clarificarmos os atuais processos de transformações políticas em curso na América Latina, ou Abya Yala, conforme nomenclatura em língua dos povos de etnia *kuna*, originários da Colômbia e do Panamá, popularizada nos últimos anos pelos movimentos sociais indígenas de nosso continente. Ainda que existam dificuldades na compreensão de processos em curso, sua constante avaliação possibilita um nível de problematização costumeiramente ignorado pelos grandes instrumentos e veículos formadores de opinião. Se a distância física e os problemas logísticos dificultam a contribuição de intelectuais de fora do processo, ainda que esses integrem a grande unidade chamada América Latina ou Abya Yala, a necessidade de colaborar na formulação de respostas aos problemas que estão na ordem do dia parece ser razão suficiente de incentivo a essas reflexões.

Dito isso, é importante considerar, à guisa de conclusão, que a compreensão da emergência do movimento *cocalero* como sujeito político a ensaiar a construção de uma nova hegemonia na política boliviana perpassa, necessariamente, pela forma como setores camponeses do Trópico de Cochabamba lidaram com a repressão institucionalizada das forças de segurança governamentais. Ela também finca suas raízes no profundo processo de reestruturação macroeconômica ocorrido na Bolívia – cronologicamente anterior aos enfrentamentos entre *cocaleros* e o Estado boliviano – a partir do término do ciclo de ditaduras militares no país e de sua consequente reabertura política, rumo ao chamado Estado democrático de direito.

As relações estabelecidas entre tais setores populares e o Estado e seus representantes, como se sabe, ocorreram a partir de uma base de enfrentamentos e conflitos, que gravitaram

em torno da visão de ilegalidade da atividade *cocalera*, da criminalização do cultivo da folha de coca e de todas e quaisquer atividades consideradas como apêndice da estrutura do narcotráfico. Além das drásticas mudanças na estrutura produtiva nacional e de suas relações sociais de produção através do advento do modelo neoliberal e da aprovação do Decreto Supremo 21060, novamente o Estado propunha uma radical intervenção na estrutura produtiva regional dos vales cochabambinos, sem oferecer contrapartidas que garantissem sua qualidade de vida.

Diversas regiões do departamento de Cochabamba, em especial aquelas afastadas dos centros urbanos, como vimos, receberam somente ínfimos investimentos infraestruturais do Estado ao longo do século passado; e suas populações, historicamente, buscaram na auto-organização os mecanismos necessários à superação de suas adversidades. Obras comunitárias, construção de escolas, colaboração nos cultivos e na abertura de trilhas: esse conjunto de iniciativas coube aos sindicatos, associações e cooperativas populares, que assumiram características próprias em uma região onde o elemento étnico quéchua sempre se fez presente. O sindicato tornou-se, nos vales de Cochabamba, importantíssimo centro da vida em comunidade, e as colônias de camponeses que ali se estabeleceram desde a reforma agrária, em meados do século XX, tornaram-se referência para os habitantes dessas localidades, entregues ao abandono por sucessivos governos nacionais e departamentais.

O caminho para o conflito entre comunidades praticamente autônomas em relação ao poder público e o Estado interventor estava traçado, e sem dúvidas as forças estatais teriam condições bem mais amplas de impor sua perspectiva. Algumas das principais razões que explicam o êxito do movimento *cocalero* como sujeito de ação coletiva que questionou a lógica do Estado neoliberal, vencendo as forças políticas das elites bolivianas em sua principal arena – a esfera político-eleitoral – podem ser encontradas a partir dos elementos formadores de sua identidade coletiva como sujeito de ação coletiva, entre práticas e representações simbólicas.

Nesse sentido, buscamos visualizar as chamadas memórias curta e longa do movimento *cocalero*, articulando a longa e as curtas durações do tempo histórico e a forma como esse movimento social apreendeu o passado para formular seu presente. Sua memória curta, relacionada às suas experiências práticas em vida e suas relações de disputa com o Estado boliviano, não pode ser compreendida sem a dimensão da longa duração presente em suas representações da cultura originária andina e de sua ancestralidade, e vice-versa. A força e o crescimento da luta do movimento *cocalero* do Trópico de Cochabamba só foi possível graças à articulação entre as suas demandas e a cultura histórica dos povos originários, cujo

elemento de ancestralidade foi responsável por garantir legitimidade a seus pontos de vista. No processo de reelaboração de sua identidade coletiva, o movimento *cocalero* articulou suas experiências práticas de mobilização e de organização, sindical e comunitária, com um riquíssimo patrimônio cultural e simbólico, reforçando sua luta e capacitando suas lideranças para voos políticos mais altos.

A compreensão da cultura histórica de um sujeito histórico coletivo como o movimento *cocalero* boliviano, portanto, auxilia na compreensão da própria identidade social de sua comunidade. Mas é preciso não perder de vista que, no caso do indianismo boliviano, a cultura histórica dos povos indígenas quéchuas, aimarás, guaranis, mojenhos, entre outros; de seus sindicatos, instrumentos políticos e comunidades, possui uma estreita ligação com a dimensão de longa duração do tempo desses povos, remetendo-se aos costumes e tradições ancestrais incas e pré-incaicos, e a uma cosmovisão específica anterior à conquista que se mantém até os dias de hoje.

A dimensão da cultura histórica abordada no presente trabalho, portanto, remete à reelaboração de representações sobre o passado, seja ele um passado ancestral ou um passado recente: significa como uma coletividade se refere ao seu passado, como ela percebe sua história e se situa nela. Os *cocaleros*, como vimos, foram fortemente influenciados pelo indianismo boliviano, desde as ideias de Fausto Reinaga e seu Partido Índio durante a década de 1960 a suas vertentes kataristas a partir dos anos de 1970. Detendo uma composição de maioria quéchua em suas origens, foram também influenciados pelos aimarás do Altiplano andino, até conformarem um movimento de construção de um instrumento político eleitoral, culminando na fundação da ASP em 1995 e do MAS-IPSP em 1998. Essa guinada em sua estratégia de mobilização não se deu de forma abrupta, ocorrendo durante toda a década de 1990, após anos de enfrentamentos contra a erradicação dos cultivos na região do Chapare: foram as experiências práticas do movimento que, aproveitando-se de uma conjuntura política favorável em suas regiões de atuação, possibilitaram aos sindicatos campesinos dos vales de Cochabamba organizarem-se em um instrumento político e lutarem pelo poder de governar. Essa opção pelo embate eleitoral – sempre associado às lutas sociais – parece um caminho natural a ser tomado por organizações que, na prática, já se autogovernavam há tempos.

A hipótese de que o elemento originário na retórica dos *cocaleros* e do MAS-IPSP constituiu ponto fundamental no processo de consolidação política desse movimento social parece se concretizar através da análise das fontes históricas utilizadas, desde os documentos políticos do *Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos* aos documentos audiovisuais analisados em nossa empreitada. Em especial, a defesa da folha de coca como

patrimônio dos povos originários e o resguardo dos recursos e riquezas naturais, parte indissociável de *Pachamama*, articulam-se intrinsecamente com as propostas políticas do movimento, em oposição às concepções neoliberais do Estado e ao próprio aporte ideológico racionalista ocidental que, durante um longo período da história boliviana, foi sinônimo de legitimação do desrespeito e da repressão, aos povos originários e a sua visão de mundo diferenciada.

Nesse sentido, a existência do colonialismo interno e o combate a essa condição de dominação e desigualdade, produzida historicamente no seio da sociedade boliviana, representa um elemento fundamental na retórica do MAS-IPSP e do conjunto do movimento *cocalero*, à medida que autoriza um discurso político fortemente anti-imperialista e antineoliberal – em alguns momentos, admitindo-se como anticapitalista, apontando a possibilidade de construção de um socialismo comunitário, com base nas experiências e costumes dos povos originários e em seus princípios de *ayni* e *minga*. O que nos conduz a uma reflexão importante: seria o *proceso de cambio* boliviano, bem como suas práticas coletivas de democratização da participação política e de controle dos instrumentos políticos por suas bases, indícios de concretização de uma revolução moderna, ou como diriam os povos originários, um novo *Pachakuti* – inversão e renovação de um tempo, pelo fim de um ciclo e início de outro?

A ascensão política do instrumento político dos *cocaleros* imprime mudanças na dinâmica de relações entre suas lideranças e suas bases, ao passo em que a própria composição social interna do MAS-IPSP e suas esferas de influência se ampliam. As relações políticas entre o movimento social, suas instâncias organizativas e os diversos segmentos da sociedade boliviana tornam-se mais complexas pelo papel que tal instrumento político cumpre atualmente, na condição de governo. Sem dúvidas o MAS-IPSP e Evo Morales têm consciência da tarefa que receberam através da vontade popular expressa nas urnas, da responsabilidade que têm na construção de um processo mudancista e das desastrosas consequências político-sociais que podem ocorrer, caso suas atitudes não sejam condizentes com aquilo que o povo deles espera.

A fim de descobrirmos o grau de mudança impressa naquele país, nesse novo momento da conjuntura nacional boliviana, é necessário mais tempo. Mas os caminhos até agora seguidos, desde o início do processo de emergência política dos *cocaleros* até as medidas assumidas pelo atual governo do Estado plurinacional da Bolívia, parecem apontar rumo a mudanças importantes, que visam reparar uma histórica situação de marginalização de grupos étnicos, valorizando o respeito a suas culturas e reconhecendo seu direto à

autodeterminação; assim como superar a realidade repleta de colonialidade, econômica, política e sociocultural.

O *Pachakuti* moderno em curso na Bolívia pode não ser uma transformação radical das relações sociais e produtivas, mas sem sombra de dúvida possibilita condições de mudanças concretas nas relações internas àquela sociedade, assim como inspira movimentações semelhantes em outras partes da América Latina e do mundo. O grau de sucesso de tais mudanças determinará o êxito ou a derrota desse processo de virada histórica.

REFERÊNCIAS

a) AUDIOVISUAIS (DOCUMENTÁRIOS e ENTREVISTA)

BOLIVIA: la Guerra del Gas. Direção de Carlos Pronzato. Salvador: La Mestiza Producciones Audiovisuales, 2003. 1 DVD (59 min.): NTSC, sonoro, colorido, legendado. Espanhol, stereo. Documentário.

COCALERO. Direção de Alejandro Landes. Buenos Aires: Fall Line Films, 2006. 1 DVD (94 min.): NTSC, sonoro, colorido, legendado. Espanhol/Quéchua, Dolby Digital Stereo. Documentário.

DEMOCRACIA a palos (11 de enero de 2007). Cochabamba: Colectivo de Video Ukhumanta Pacha, 2007. 1 DVD (51 min.): NTSC, sonoro, colorido. Espanhol, stereo. Documentário. Disponível em: <<http://www.boliviaenvideos.com/2008/01/democracia-palos-11-enero-cochabamba.html>> [acesso em 13/06/2010].

EVO MORALES – Presidente do Estado Plurinacional da Bolívia. São Paulo: TV Cultura, 2006. 1 DVD (85 min.): NTSC, sonoro, colorido, legendado. Português/Espanhol, Dolby Digital Stereo. Entrevista, abril de 2006.

¡FUSIL, metralha, el pueblo no se calla! Direção de Edwin Villca Gutiérrez & Rudy Menacho Monzón. La Paz: Tercer Mundo, 2004. 1 DVD (19 min.): NTSC, sonoro, colorido. Espanhol, stereo. Documentário. Disponível em: <http://www.revolutionvideo.org/agoratv/secciones/america_latin/a/bolivia/fusil_metralla.html> [acesso em 13/06/2010].

¡JALLALLA Bolivia! Evo Presidente. Direção de Carlos Pronzato. Salvador: La Mestiza Producciones Audiovisuales, 2006. 1 DVD (60 min.): NTSC, sonoro, colorido, legendado. Espanhol/Quéchua/Aymara, stereo. Documentário.

LA Guerra del Agua. Direção de Oswaldo Rioja Vasquez. Cochabamba: Oswaldo Rioja Vásquez, 2002. 1 DVD (17 min.): NTSC, sonoro, colorido. Espanhol, stereo. Documentário. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=HaBsHFDjCYo>> [acesso em 13/06/2010].

b) DOCUMENTAIS

MAS-IPSP. *Nuestros principios ideológicos*. 2001. Disponível em <http://www.archivochile.com/Portada/bol_elecciones05/bolecciones0010.pdf> [acesso em 28/03/2010].

MAS-IPSP. *Programa de governo: Todo depende de nosotros mismos*. 2003. Disponível em <http://www.archivochile.com/Portada/bol_elecciones05/bolecciones0006.pdf> [acesso em 28/03/2010].

MAS-IPSP. *Programa de gobierno: Bolivia digna y soberana para vivir bien.* 2005. Disponível em: <<http://www.constituyentesoberana.org/info/files/Programa%20Gobierno%20MAS-%20IPSP%202005.pdf>> [acesso em 17/09/2009].

MAS-IPSP. *Estatuto orgánico o carta fundamental del MAS-IPSP.* 2003. Disponível em: <<http://www.cne.org.bo>> [acesso em 21/02/2010].

CENTRO Campesino Tupac Katari et al. Manifesto de Tiahuanaco. In: CAMARGO, Alfredo José Cavalcanti Jordão de. *Bolívia – a criação de um novo país.* Brasília: Ministério das Relações Exteriores, 2006. p. 287-297.

REINAGA, Fausto. *Manifesto del Partido Índio.* 1969. Disponível em: <<http://www.faustoreinaga.org/home/?p=21>> [acesso em 17/08/2009].

c) LEGISLAÇÃO

BOLÍVIA. Ley nº 2029, de 29 de outubro de 1999. Ley de Agua Potable Y Alcantarillado Sanitario. Disponível em: <<http://www.congreso.gov.bo/leyes/2029.htm>> [acesso em 17/08/2009].

BOLÍVIA. Ley nº 1008, de 19 de julho de 1988. Ley del Régimen de la Coca Y Sustancias Controladas. Disponível em: <<http://www.congreso.gov.bo/leyes/1008.htm>> [acesso em 10/04/2009].

BOLÍVIA. Decreto Supremo nº 21060, de 29 de agosto de 1985. Disponível em: <www.economiafyfinanzas.gob.bo/biblioteca/MH/documentos/DS_21060.pdf> [acesso em 13/07/2008].

BOLÍVIA. Ley nº 1551, de 20 de abril de 1994. Ley de Participación Popular. Disponível em: <www.fndr.gov.bo/doc_normas/ley1551.pdf> [acesso em 03/04/2010].

d) BIBLIOGRÁFICAS

ALBÓ, Xavier. *Pueblos indios en la política.* La Paz: CIPCA, 2002. Cuadernos de investigación CIPCA, n. 55.

ALEJO, Esteban Ticona. *Lecturas para la descolonización: taqpachani qhispiyasipxañani (liberémonos todos).* La Paz: Plural, 2005.

ALEJO, Esteban Ticona. *Memoria, política y antropología en los Andes bolivianos:* historia oral y saberes locales. La Paz: Plural/AGRUCO-UMSS, 2002.

ALMEIDA, Agassiz. *A ditadura dos generais:* Estado militar na América Latina: o calvário na prisão. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

ANDRADE, Everaldo de Oliveira. *A Revolução Boliviana.* São Paulo: UNESP, 2007.

ANDRADE, Everaldo de Oliveira. Bolívia, 1964 – os militares também golpeiam. *Projeto História: revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP,* n. 31, São Paulo: EDUC, 2005. p. 131-146.

ARGUEDAS, Alcides. *Pueblo enfermo.* La Paz: Editorial América, 1996.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. p. 185-227.

BENAVIDES, Jimena Costa. *La “Guerra del Gas”. Representaciones sobre neoliberalismo y defensa de los recursos naturales en la crisis política de octubre de 2003 en Bolivia*. Colección Monografías, n. 14. Caracas: Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales/CIPOST/FaCES/Universidad Central de Venezuela, 2005. Disponível em: <<http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm>> [acesso em 29/01/2007].

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier & GONZÁLEZ, Sabrina (orgs.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. São Paulo: Expressão Popular/CLACSO, 2007.

BORON, Atilio A. & LECHINI, Gladys (orgs.). *Política y movimientos sociales en un mundo hegemónico: lecciones desde África, Asia y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse. Del espacio del grupo al espacio individual. In: *La identidad aymara: aproximación histórica (siglo XV- siglo XVI)*. 1987. p. 207-256. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/6645973/040625-Bouyssse-Cassagne-La-Identidad-Aymara>> [acesso em 28/07/2009].

BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CAETANO, Gerardo (org.). *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

CALDART, Roseli Salete. *Pedagogia do Movimento Sem Terra*. 3. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

CAMARGO, Alfredo José Cavalcanti Jordão de. *Bolívia – a criação de um novo país*. Brasília: Ministério das Relações Exteriores, 2006.

CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de teoria e metodologia*. Bauru: EDUSC, 2005.

CEVASCO, Maria Elisa. *Para ler Raymond Williams*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: história entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2002.

CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez, 1989.

CHAUVEAU, Agnès; TÉTART, Philippe. *Questões para a história do presente*. Bauru: EDUSC, 1999.

COGGIOLA, Osvaldo (org.). *América Latina: encruzilhadas da história contemporânea*. São Paulo: Xamã, 2003.

COSTA, Lício Romero. *O movimento cocalero na Bolívia: a emergência de um discurso de ancestralidade*. 2007. 72 p. Monografia (Licenciatura em História). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal da Paraíba.

COSTA, Lício Romero. A reelaboração das identidades coletivas a partir da memória e da luta: o caso dos cocaleiros bolivianos. In: Congresso Internacional de Estudos das Américas, I, 2008, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: UERJ, 2008. CD-ROM.

COSTA, Lício Romero. Os cocaleros bolivianos e a emergência de um discurso de ancestralidade. In: Semana de Pesquisa em História: História, Memória e Documentação, II, 2008, Campina Grande. *Anais...* Campina Grande: EDUEPB, 2008. p. 36-46. CD-ROM.

COSTA, Lício Romero. Conhecimento histórico e novas tecnologias em tempos de globalização: possibilidades de interpretação da história do presente boliviana a partir do documentarismo de Carlos Pronzato. In: Simpósio Nacional de História: História e Ética, XXV, 2009, Fortaleza. *Simpósios Temáticos e Resumos...* Fortaleza: ANPUH, 2009.

COSTA NETO, Canrobert. *Políticas agrárias na Bolívia (1952-1979): reforma ou revolução?* São Paulo: Expressão Popular, 2005.

COUTINHO, Carlos Nelson & TEIXEIRA, Andréa de Paula (orgs.). *Ler Gramsci, entender a realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechwa (1900-1980)*. La Paz: Aruwiyiri, 2003.

DÁLVALOS, Pablo (comp.). *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

DANGL, Benjamin. *The price of fire: resource wars and social movements in Bolivia*. Oakland: AK Press, 2007.

D'ARAÚJO, Maria Celina & CASTRO, Celso. *Democracia e forças armadas no Cone Sul*. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. São Paulo: UNESP, 2005.

EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

EGLER, Cláudio. Crise e dinâmica das estruturas regionais produtivas no Brasil. *Brasil: questões atuais da reorganização do território*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

FAVRE, Henri. *A civilização Inca*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

FERRO, Marc. *Cinema e história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FERRO, Marc. *A história vigiada*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

FERRO, Marc. *A manipulação da história no ensino e nos meios de comunicação*. 2. ed. São Paulo: IBRASA, 1983.

FLORES, Elio Chaves. Dos feitos e dos ditos: história e cultura histórica. *Saeculum Revista de História*. João Pessoa: Departamento de História/PPGH-UFPB, n. 16, 2007. p. 83-102.

- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 38. ed. Rio de Janeiro:Paz e Terra, 1987.
- FRIEDMAN, Milton. *Capitalismo e liberdade*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 44. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais e educação*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2005.
- GOHN, Maria da Glória. *Novas teorias dos movimentos sociais*. São Paulo: Loyola, 2008.
- GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2007.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*, volume 2: os intelectuais; o princípio educativo; jornalismo. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HAYEK, Friedrich. *The road to serfdom* with the intellectuals and Socialism. Londres: The Institute of Economic Affairs/Profile Books Ltd, 2005.
- HOBSBAWM, Eric. *Sobre história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HOBSBAWM, Eric J. *Era dos Extremos: o breve século XX (1914-1991)*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- HOBSBAWM, Eric & RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.
- HUTCHINS, Patricia Cazier. *Rebellion and the census of the province of Cochabamba (1730-1732)*. p. 575. 1974. Dissertação (Doutorado em Filosofia). Ohio State University. Disponível em: <http://etd.ohiolink.edu/view.cgi?acc_num=osu1229029685> [acesso em 16/01/2010].
- HYLTON, Forrest & THOMSON, Sinclair. *Revolutionary horizons: past and present in Bolivian politics*. Londres: Verso, 2007.
- IANNI, Octavio. *O princípio eletrônico*. Disponível em <<http://www.biblioteca.org.ar/zip22.asp?texto=90778>> [acesso em 10/02/2009].
- IANNI, Octavio. *Teorias da globalização*. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- IBARGÜEN, Maya Aguiluz & MÉNDEZ, Norma de los Ríos (orgs.). *René Zavaleta Mercado: ensayos, testimonios y re-visiones*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2006.
- JOHNSON, Brian B. *On their own terms: the competing militarization and politicization of the coca leaf*. Department of sociomedical sciences and anthropology, Columbia University, 2003.
- KLEIN, Herbert S. *A concise history of Bolivia*. New York: Cambridge University Press, 2006.

KOMADINA, Jorge & GEFFROY, Céline. *El poder del movimiento político: estrategia, tramas organizativas e identidad del MAS en Cochabamba (1999-2005)*. La Paz: CESU/DICYT-UMSS/Fundación PIEB, 2007.

LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 2006.

LEHER, Roberto & SETÚBAL, Mariana (orgs.). *Pensamento crítico e movimentos sociais: diálogos para uma nova práxis*. São Paulo: Cortez, 2005.

LEITE, Marcos da Costa. *Conversando sobre Cocaína e Crack*. Brasília: Presidência da República, Gabinete de Segurança Institucional, Secretaria Nacional Antidrogas, 1999. Disponível em: <http://www.adolec.br/bvs/adolec/P/pdf/pdf_zip%20drive/crack.pdf> [acesso em 09/09/2009].

LENIN, Vladimir Illich. A formação do mercado interno para a mão de obra. *O desenvolvimento do capitalismo na Rússia*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999.

LINERA, Álvaro García. Indianismo e Marxismo: o desencontro de duas razões revolucionárias. *Le Monde Diplomatique*. Encarte CLACSO. Cadernos da América Latina. São Paulo: CLACSO, n. 2, jan. 2008.

LINERA, Álvaro García (org.). *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia: estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. La Paz: Plural Editores, 2008.

LÖWY, Michael (org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Expressão Popular/CLACSO, 2008.

MARTINS, Daniel Gouveia de Mello. *Análise do espaço e seus elementos na perspectiva de Milton Santos*. Disponível em: <<http://www.webartigos.com/articles/1563/1/analise-do-espaco-e-seus-elementos-na-perspectiva-de-milton-santos/pagina1.html>> [acesso em 13/01/2009].

MARX, Karl. *O 18 Brumário e cartas a Kugelmann*. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

MARX, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas*. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. (Re) *Introduzindo a história oral no Brasil*. São Paulo: Xamã, 1996.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MERCADO, René Zavaleta. *Lo nacional-popular en Bolivia*. 2. ed. La Paz: Plural Ediciones, 2008.

MIRES, Fernando. *La rebelión permanente: las revoluciones sociales en América Latina*. México: Siglo Veintiuno Ediciones, 2005.

- MORALES, Waltraud Q. *A brief history of Bolivia*. Nova Iorque: Facts On File, 2004.
- MORETTIN, Eduardo. O cinema como fonte histórica na obra de Marc Ferro. In: CAPELATO, Maria Helena; MORETTIN, Eduardo; NAPOLITANO, Marcos & SALIBA, Elias Thomé (orgs). *História e cinema*. São Paulo: Alameda, 2007.
- MOSTAJO, Carlos Salazar. *La “Taika”*: teoría y práctica de la Escuela-Ayllu. 3. ed. La Paz: Librería Editorial G.U.M, 1998.
- NAPOLITANO, Marcos. A escrita fílmica da história e a monumentalização do passado: uma análise comparada de Amistad e Danton. In: CAPELATO, Maria Helena; MORETTIN, Eduardo; NAPOLITANO, Marcos & SALIBA, Elias Thomé (orgs). *História e cinema*. São Paulo: Alameda, 2007.
- NEVES, Joana. Participação da comunidade, ensino de história e cultura histórica. *Saeculum Revista de História*. João Pessoa: Departamento de História/PPGH-UFPB, n. 6/7, 2007. p. 35-47.
- NICHOLS, Bill. *Introdução ao documentário*. 3. ed. Campinas: Papirus, 2005.
- OLIVERA, Oscar. *Cochabamba! Water wars in Bolivia*. Cambridge: South End Press, 2004.
- ORTUÑO, Fernando B. Salazar. *De la coca al poder*: políticas públicas de sustitución de la economía de la coca y pobreza en Bolivia, 1975-2004. Buenos Aires: CLACSO, 2008.
- PARADA, Pilar Mendieta. Caminantes entre dos mundos: los apoderados indígenas en Bolivia (siglo XIX). *Revista de Indias*. Madrid: Centro de Ciencias Humanas y Sociales – CSIC, v. LXVI, n. 238, 2006. p. 761-782.
- PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.
- POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- RAMÍREZ, Pablo Mamani. *El rugir de las multitudes*: la fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu. La Paz: Ediciones Yachaywasi, 2004.
- RÉMOND, René. (org.). *Por uma história política*. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização*: processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- RIPPEL, Márcio Pereira. O Plano Colômbia como instrumento da política norte-americana para a América Latina e suas conseqüências. In: *Revista da escola de Guerra Naval*. Rio de Janeiro: Escola de Guerra Naval, n. 8, 2006. p. 83-112.
- SADER, Emir & GENTILI, Pablo (orgs). *Pós-neoliberalismo*: as políticas sociais e o Estado democrático. 8. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- SADER, Emir & JINKINGS, Ivana (coords.). *Latinotinoamericana*: Enciclopédia contemporânea da América Latina e do Caribe. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Laboratório de Políticas Públicas da UERJ, 2006.
- SALLES, João Moreira. A dificuldade do documentário. In: MARTINS, José de Sousa; ECKERT, Cornelia & NOVAES, Sylvia Caiuby (orgs). *O imaginário e o poético nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. *Estudos Avançados* [online]. São Paulo: v. 2, n. 2, ago. 1988. p. 46-71. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141988000200007> [acesso em 19/09/2008].

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Reconhecer para Libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira: 2003.

SANTOS, Milton. *Pensando o espaço do homem*. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 2007.

SANTOS, Myrian Sepúlveda. *Memória coletiva e teoria social*. São Paulo: Annablume, 2003.

SCHAFF, Adam. *História e verdade*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

SCHWARTZ, Stuart & LOCKHART, James. *A América Latina na época colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SEOANE, José (comp.). *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2004.

SHOHAT, Ella & STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SILVEIRA, Rosa Maria Godoy et al. *Educação em direitos humanos: fundamentos teórico-metodológicos*. João Pessoa: Universitária, 2007.

SOTO, Cesar. *Historia del pacto militar campesino*. Cochabamba: CERES, 1994.

SPEDDING, Alison. *Kawsachun coca: economía campesina cocalera en los Yungas y el Chapare*. La Paz: Fundación PIEB, 2005.

STANISH, Charles. *Ancient Titicaca: the evolution of complex society in southern Peru and northern Bolivia*. Los Angeles: University of California Press, 2003.

STEFANONI, Pablo. *El nacionalismo indígena como identidad política: la emergencia del MAS-IPSP (1995-2003)*. 2002. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2002/mov/stefanoni.pdf>> [acesso em 01/05/2007].

STEFANONI, Pablo, MAS-IPSP: la emergencia del nacionalismo plebeyo. *Revista da OSAL*. Buenos Aires: CLACSO, n. 12, 2003.

TEIXEIRA, Francisco Elinaldo (org). *Documentário no Brasil*. São Paulo: Summus, 2004.

THOMPSON, Edward Palmer. A economia moral da multidão inglesa no século XVIII. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 150-202.

THOMPSON, Edward Palmer. *A formação da classe operária inglesa*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

THOMPSON, Edward Palmer. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

THOMPSON, Edward Palmer. *Os românticos*: a Inglaterra na era revolucionária. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

TICONA, Esteban; ROJAS, Gonzalo & ALBÓ, Xavier. *Votos y wiphallas: campesinos y pueblos originarios en democracia*. La Paz: Fundación Milenio/CIPCA, 1995. Cuadernos de investigación CIPCA, n. 43.

TOURAIN, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.

VILLARROEL, José Teijeiro. *La rebelión permanente*: crisis de identidad y persistencia étnico-cultural aymara en Bolivia. La Paz: PIEB/Plural Editores, 2007.

VOLTAIRE. *Dicionário Filosófico*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O universalismo europeu*: a retórica do poder. São Paulo: Boitempo, 2007.

WILLIAMS, Raymond. *Palavras-chave*: um vocabulário de cultura e sociedade. São Paulo: Boitempo, 2007.

XAVIER, Ismail. *A experiência do cinema*. 4. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2008.

XEREZ, Francisco de. *A true account of the province of Cuzco, called New Castille, conquered by Francisco Pizarro, captain to His Majesty the emperor, our master*. Disponível em: <<http://www.archive.org/details/trueaccountofpro00xererich>> [acesso em 28/07/2009].

YÚDICE, George. *A conveniência da cultura*: usos da cultura na era global. Belo Horizonte: UFMG, 2004.