

À espera do Inca: identidade étnica e espaço político do Tiahuanaco à Bolívia do século XXI

Pamela Marques

Resumo

O presente artigo dedica-se à reconstrução da história boliviana a partir da dicotomia étnica que se vislumbra desde a chegada do colonizador espanhol, passando pela formação do Estado nacional boliviano e lançando-se por todo o século XX. Enfatizou-se, nesta análise, o modo como a identidade indígena se submete à constante reformulação diante da necessidade de sobrevivência e aspirações por melhor qualidade de vida destas populações. Neste sentido, trabalha-se por uma *antropologia de aproximação* – afinada às idéias do antropólogo Cardoso de Oliveira em seus estudos acerca da população indígena brasileira – capaz de oferecer uma nova perspectiva para o entendimento da intrincada dinâmica social boliviana, num estudo que também se projeta pelo governo Evo Morales, e lança pistas sobre sua profunda importância simbólica.

Palavras-chave: identidade étnica, movimentos sociais, Estado nacional, história boliviana.

Introdução

Trazida à tona com a ascensão inédita de um indígena à presidência da República – ainda que a ampla maioria da população boliviana tenha a mesma ascendência – a configuração étnica boliviana e a constante tensão em que vivem seus grupos têm merecido, na grande maioria das vezes, um olhar que acorrenta os povos indígenas ao exotismo, relacionando-os à barbárie, à instabilidade, ao primitivismo e ao atraso.

É sintomático que este discurso seja a reprodução daquele difundido no próprio país, inicialmente pelo colonizador espanhol e, em seguida, pelas elites *criollas*, para justificar sua dominação e a marginalização indígena, ao

mesmo tempo em que alijavam estes povos de sua memória, por meio da destruição de seus símbolos sagrados e a proibição do culto a seus deuses. Exemplo disso é o fato de que a belíssima história do Tiahuanaco – civilização que precedeu o Império Inca e organizou-se em torno de um centro administrativo e religioso às margens do Titicaca, baseada nos princípios do coletivismo e da autossustentabilidade – chegou a ser incorporada ao discurso das elites brancas no período colonial, tal era sua incredulidade quanto à capacidade do indígena em ter sido protagonista de experiência tão grandiosa.

Proibindo as gerações mais antigas de difundir as histórias da civilização do Tiahuanaco, ela foi suprimida da memória coletiva do indígena boliviano, que, desprovido de um referencial, sem orgulho e honradez, renegou sua etnia e desejou esquecê-la em nome de condições mínimas de sobrevivência.

No final do século XX, esta tensão pela ocupação do espaço político e social na sociedade boliviana, antevista na independência e reduzida ao antagonismo de classes na década de 70, passa a ser percebida pelo indígena como resultado de sua identidade étnica e tudo que ela significa¹. O *open mind* referido é proporcionado por um descendente aimará, plantador de coca no altiplano, líder sindical e, desde 2005, presidente da República Boliviana.

A ascensão de Evo Morales ao poder reacende um debate sempre latente nesta sociedade convulsionada e de equilíbrio tênue e parece cumprir com uma importante previsão, remanescente das lendas do período incaico: o mito do Pachacuti – ou “aquele que muda a Terra”.

Inicialmente associado à figura do primeiro imperador inca, o termo “Pachacuti” passa a designar a própria concepção do tempo entre os indígenas bolivianos, que se dá entre a espera e o acontecimento de um novo “Pachacuti”, lembrando a construção do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, a *Teoria do eterno retorno*. Assim como

1 A concepção da etnia como “fronteira” em constante transformação, delimitando os espaços a serem ocupados por um e outro grupo em uma sociedade dinâmica, é própria do antropólogo alemão Frederik Barth, em seu *Grupos étnicos e suas fronteiras*, lançado originalmente em 1969.

em Nietzsche, a história e o tempo, no mito inca, avançam e retrocedem, repetindo-se num ciclo sem fim. O Pachacuti é designado como a ruptura deste ciclo, para o início de novas eras, e será utilizado como fio condutor deste artigo que, em seu primeiro capítulo – A morte do Inca – dedica-se à análise do primeiro contato interétnico verificado na Bolívia, do confronto entre o Império Inca e o colonizador espanhol – ressaltando as táticas utilizadas pelos segundos para operacionalizar sua dominação – até a independência boliviana e seus efeitos entre os povos indígenas. A seguir, em O Inca esquecido, enfatiza-se a negociação constante a que é submetido o indígena em torno de uma identidade que seja capaz de lhe conferir dignidade e participação efetiva em seu Estado nacional. Os momentos selecionados oferecem importante compreensão da volatilidade da identidade e de seu uso como fator de integração social na Bolívia e carregam pistas essenciais para o entendimento do momento atual do país. Ao final, oferece-se, a título de conclusão, considerações sobre o que parece ser, simbolicamente, O retorno do Inca, e como este momento parece diferenciar-se daqueles que se abordaram anteriormente. Lançam-se, ainda, novos e constantes questionamentos, a fim de que a pesquisa acerca destes países historicamente marginalizados do trabalho – e do interesse – acadêmico possa ser continuada a partir da fagulha acesa com o presente estudo.

1. A morte do Inca: do primeiro contato interétnico à formação do Estado boliviano

¡Ay!, señor, cierto día vendrán hombres muy blancos

Ha de oírse en los bosques el marcial caracol;

Cataratas de sangre colmarán los barrancos;

Y entrarán otros dioses en el Templo del Sol.

(Trecho de “La tristeza del Inca”, de José Chocano²).

Se a admirável civilização do Tiahuanaco teve sua história interrompida pela força de um desastre natural, o Império Inca, que ali se estabeleceria cerca de três séculos depois, teve sua decadência trazida pelas naus de uma Europa convulsionada por revoluções e ávida por novas empresas.

Estes dois contextos fortemente distintos – uma América andina indígena de valores e práticas comunitárias e uma Europa de *hombres muy blancos* no auge de sua expansão mercantil – conformariam, a partir de sua interação, aquele que, mais tarde, seria conhecido como o Estado nacional boliviano.

Tal interação esteve comprometida, desde seu início, com os projetos e aspirações espanhóis, assumindo, assim, a dramática feição de dizimação de parcelas da população indígena e subordinação dos contingentes avassalados, com a construção do que Darcy Ribeiro (RIBEIRO, 1979) chamaria *células híbridas* – formadas pela congregação de elementos da cultura subjugada e da cultura dominadora de modo a viabilizar o convívio e o trabalho, operacionalizando os projetos coloniais.

Nestas *células híbridas* estaria, segundo o autor, o gérmen daquela que caminhava para ser identificada como *etnia nacional* e que, nascendo com propósitos escusos e se impondo por meios desumanos, jamais poderia resultar em um contexto distinto daquele de desprezo e marginalização étnica vislumbrados na Bolívia atual.

Ressalta-se que a construção deste capítulo inicial vem inspirada pela noção de fricção cunhada por Cardoso de Oliveira para o estudo das relações interétnicas³, a qual parece melhor aplicar-se à análise da estrutura e dinâmica social boliviana, a saber:

Do mesmo modo que, por exemplo, a sociedade nacional é um sistema social susceptível (sic) de ser analisado através de sua estrutura de classes, a situação de contato, graças ao sistema de relações que lhe é inerente, pode ser analisada mediante o que denominei *fricção interétnica* – o que seria o

2 José Santos Chocano (1875-1934) foi considerado um dos maiores poetas peruanos de todos os tempos. Suas obras, em geral, são marcadas por referências sul-americanas, como é o caso do trecho citado. Para saber mais, consultar *Antología de la poesía hispanoamericana*, de autoria de José María Gómez Luque.

3 A expressão “fricção” foi cunhada por Cardoso de Oliveira para designar as relações de dominação estabelecidas entre grupos indígenas e outros segmentos da sociedade brasileira como resposta às abordagens correntes na época no Brasil, como aquelas que focalizavam os processos de “aculturação” ou de “mudança social”, inspirados, respectivamente, nas teorias funcionalistas norte-americanas ou britânicas. Em suas próprias palavras, o termo propunha “que se observasse mais sistematicamente a sociedade nacional em sua interação com as etnias indígenas, como elemento de determinação da dinâmica do contato interétnico. Com isso, apropriávamo-nos da noção de situação colonial, apresentada por

equivalente lógico (mas não ontológico) do que os sociólogos chamam de luta de classes (CARDOSO DE OLIVEIRA, op. cit., p. 85).

Compreender as relações entre indígenas e hispânicos sob o prisma da fricção significa, assim, voltar-se à compreensão da dinâmica que se impõe no contato e que, à semelhança da divisão social em classes, também se fundamenta sobre uma dada hierarquia.

O objetivo principal deste primeiro capítulo está centrado na cristalização desta fricção, propondo-se, para tanto: a) trazer à tona o modo como vivia o indígena do altiplano, herdeiro do Tiahuanaco e de sua memória sagrada, antes da chegada espanhola (temática da primeira seção deste capítulo); b) seu contato com o branco de origem hispânica, que se percebia como agente da civilização (temática da seção subsequente); e c) o modo como estas relações acabarão por influenciar a construção do Estado nacional boliviano (terceira seção).

Ressalta-se que a fricção que se quer demonstrar evidencia, em suas linhas gerais, aquele que seria, desde então, um destino e uma vocação de toda a América colonial: depois da supressão de parte de sua população indígena, os esforços para mantê-la à margem de um Estado Nacional que se diz aglutinador.

1.1. Tahuantinsuyu⁴: o resgate da memória indígena

A organização social encontrada pelos espanhóis na região andina que hoje constitui o Estado boliviano em muito diferia do extinto Tiahuanaco, por seu sólido modelo organizatório, estruturado sobre um império teocrático capaz de conferir sentido e garantir coesão entre os segmentos que compunham a comunidade incaica.

O Império Inca – ou Tahuantinsuyu – contava com cerca de 12 milhões de habitantes⁵ espalhados pelo altiplano, vales e planícies andinas antes pertencentes a distintos reinos aimarás – os *señoríos* –, falantes do quéchua – língua oficial do Império – e do protoaimará – língua assimilada dos *señoríos* incorporados⁶. Nas cidades, concentrava-se a nobreza hereditária regente do Império, centrada na figura sagrada do Inca – filho do sol –, assessorada diretamente pelas velhas linhagens incas e pelos chefes dos *señoríos*, autoridades hierarquicamente superiores à nobreza constituída não por sangue, mas por designação, composta por sacerdotes, burocratas, chefes militares e *curacas*⁷. Os campos, por sua vez, eram ocupados pela classe trabalhadora⁸, base da estrutura social, organizada em *ayllus*, unidades familiares fortemente endogâmicas, dedicadas à agricultura, ao extrativismo ou pastoreio, baseadas no acesso coletivo à terra, na reciprocidade entre seus membros e em sua autossuficiência

Balandier, para transformá-la em conceito adequado para desvendar a realidade das relações entre índios e alienígenas, que se mostraria especialmente fecundo para dar conta de situações de contato entre segmentos nacionais e grupos tribais existentes em território brasileiro, com possibilidade de ser útil quando aplicado em outras regiões da América Latina” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 47). Uma das principais críticas tecidas por Cardoso de Oliveira aos estudos sobre o contato entre índios e brancos estava voltada à perspectiva de aculturação por muitos adotada, por considerá-la demasiado estática e, assim, incapaz de elucidar a complexidade do contato e seu caráter de mudança e reestruturação contínuas (idem, 1978, p. 83).

4 O termo significa “império das quatro regiões” e denota o modo como era dividido o Império Inca para facilitar a administração e os rituais. As quatro grandes regiões eram: Chinchaysuyu, Antisuyu, Collasuyu e Cuntisuyu (JORDÃO DE CAMARGO, 2006, p. 23).

5 Darcy Ribeiro aponta para estudos que indicam cifras ainda maiores que os 12 milhões, mas adota, ele próprio, esta estimativa (RIBEIRO, 1979, p. 152).

6 Camargo adverte que, ao contrário de outras áreas do Império, a região do altiplano, núcleo aimará constituinte do Collasuyu, jamais chegou a ser integrada propriamente ao mundo inca. Conquistados por volta de 1480, os *señoríos* aimarás da bacia do Titicaca teriam mantido pelo meio século posterior, até a chegada dos espanhóis, índole secessionista bem marcada.

7 Os *curacas* eram as autoridades locais as quais deveriam respeitar os membros dos *ayllus* (sobre estes se falará logo em seguida). Estes caciques ficavam encarregados de regular as relações sociais dos *ayllus*, suas festividades, atividades de culto, em troca do que cada índio deveria pagar a *mita*, que consistia em horas de trabalho dedicadas às autoridades, seja na construção de suas moradias, de templos ou outros prédios públicos.

8 A massa trabalhadora serviria também nas cidades, com o status de vassalos (RIBEIRO, 1979, p. 155).

9 A origem dos *ayllus* remonta à cultura wankarani, que se estabeleceu na atuais regiões de Oruru e Potosí por volta de 1200 AC, anterior ao próprio Tiahuanaco (JORDÃO DE CAMARGO, 2006, p. 34).

. Xavier Albó, reconhecido antropólogo boliviano, diria mesmo que, ainda antes da noção de pertencimento político a um império ou *señorío*, viria o sentimento de pertença a um determinado *ayllu*.

Uma das razões para a autonomia de que continuaram a gozar estas unidades com o advento do Império Inca foi a postura de aceitação e assimilação adotada por este Império, não apenas no que diz respeito aos modos organizacionais, mas a crenças e costumes diversos, desde que houvesse um comprometimento de seus praticantes no cumprimento de seus deveres para com o Império. Diz-se mesmo que o Império Inca pouco trouxe de novo, estando a chave de seu sucesso na capacidade de manipulação dos mecanismos já existentes nas comunidades incorporadas para viabilizar a estrutura do Tahuantinsuyu¹⁰. Assim é que foram reforçadas, no contexto inca, as noções ligadas ao *ayllu* de autossuficiência e reciprocidade, esta última entendida como equilíbrio entre os deveres do indivíduo para com a comunidade e com o Império e os direitos individuais e comunitários aos alimentos e aos bens produzidos em contexto coletivo (JORDÃO DE CAMARGO, 2006).

A noção que se tinha de propriedade, tanto da terra quanto de seus recursos naturais, era coletiva, apesar de o Inca – mediador ente os deuses e os homens – ser visto como aquele a quem tudo isso fora legado, justificando que fossem determinadas por ele as formas de distribuição das benesses naturais. Heraclio Bonilla, historiador peruano, adverte para o fato de que este modelo de organização e dinâmica social, apesar de contar com uma elite imperial e religiosa, não pode ser confundido com uma aristocracia rural e tampouco matizado a partir das noções de lucro ou acumulação que norteariam a empresa colonial¹¹.

Apesar desta distinção, geralmente bem demarcada por historiadores e antropólogos, entre o Império Inca – de caráter coletivista, baseado na organização do trabalho e na distribuição social da produção – e a empresa colo-

nial – de base mercantil-escravista, centralizada na metrópole, fundada na propriedade fundiária, na escravidão e na busca do lucro pecuniário –, não é desprezível o número de estudos que apontam para um Inca distinto. Nestes estudos, o Inca apontado é uma figura ambígua: um herói cultural, origem de riquezas, mas também um opressor mesquinho, capaz de submeter a seu jugo as comunidades vizinhas¹². Neste ponto, há uma evidente antecipação da opressão branco-hispânica e mesmo a sugestão de certo sincretismo entre o Inca e o opressor colonial que estava por vir.

1.2 A Era Colonial: o fim do equilíbrio entre deuses e homens

Quando o espanhol Francisco Pizarro chega ao Tahuantinsuyu, encontra um Império enfraquecido e debilitado em função de guerra civil desencadeada pela disputa de dois meio-irmãos – Atahualpa e Huascar – à sucessão de seu pai, o imperador Huayna Capac. A vulnerabilidade destes reis em potencial, somada ao desgaste de seus respectivos seguidores, teria facilitado sobremaneira a vitória espanhola em um breve confronto militar, que culminaria na captura de Atahualpa, inca que, então, mais se aproximava da conquista do trono.

O historiador boliviano Carlos Mesa atentaria para o fato de que a importância político-estratégica da captura do chefe máximo dos povos que se buscava conquistar teria sido apontada a Pizarro por seu primo distante, Hernan Cortez, que acabara de derrubar a civilização asteca, também de características teocráticas, localizada no atual México. Para estas sociedades, o encarceramento dos imperadores, verdadeiros mediadores entre o divino e o humano, teria o condão de desmitificar sua onipotência e, conseqüentemente, desestabilizar as populações que viviam sob sua proteção (MESA, 2001).

10 Rodrigo Sánchez Romero, antropólogo chileno, diria ainda que esta assimilação era viabilizada a partir de estratégias de incorporação, onde primavam as chamadas condutas cerimoniais de eficácia simbólica, a utilização do discurso religioso como legitimador do poder (ROMERO, 2004, p. 12).

11 A propósito disso Xavier Albó registra o fato de que, no idioma quéchua, o vocábulo *huacca*, que denota “pobreza”, significa orfandade. Isto reafirma a noção de que o que fragiliza o indivíduo neste contexto não é ausência de recursos materiais, e sim a falta de laços de parentesco com que contar, o que se traduziria no não pertencimento a um *ayllu* (ALBÓ, 1997, p. 174).

12 Michael Harner, em seu importante trabalho “Waiting for Inca God”, traz a experiência de Gebhart Sayer entre os índios do Ucayali, onde esta visão do Inca tem mais força e é inclusive transmitida, através de mitos e lendas, entre as gerações (HARNER, 1993). Também Nathan Wachtel, em obra dedicada aos urus – comunidade indígena considerada pelos aymarás como descendentes das sombras que habitavam o mundo antes da chegada do Deus Sol – identifica entre essa comunidade um Inca que aparece como grande opressor. Ambos os povos citados chegariam mesmo a ver o espanhol como seu possível libertador.

O que se seguiu à captura de Atahualpa é entendido por Jordão de Camargo como uma alegoria ao destino dos povos andinos sob o domínio espanhol: Atahualpa, para escapar à fogueira, rejeita seu universo cultural e converte-se ao catolicismo, sendo batizado com o nome de Francisco. Mesmo assim seria morto e, prometendo vigorosamente, ante seu opressor, que retornaria como um outro Inca e encerraria o ciclo de dominação que ali iniciava, protagonizou um dos principais mitos indígenas presentes ainda hoje no imaginário boliviano: o *inkarrí*, Inca que retorna.

Depreende-se deste cenário que a dominação do Império Incaico tornou-se praticável em função de sua estratificação social rígida, dominada por uma estreita camada nobre, facilmente substituível, e da incapacidade de autodefesa característica das camadas subalternas de sociedades despóticas. Aprisionado Atahualpa, o Inca, submeteu-se ao Império. A partir daí o recurso utilizado pelo conquistador espanhol foi bastante semelhante à estratégia de que fez uso o próprio Império Inca em sua estruturação: utilização da organização social vigente para instrumentalizar a dominação. A partir de então, os imperadores seriam designados por Pizarro, as práticas religiosas indígenas reprimidas, e uma noção distinta de trabalho, baseado no lucro e na propriedade privada, substituiria aquela fundada na reciprocidade e no acesso coletivo a todos os bens.

De modo a viabilizar esta profunda mudança, era necessária fiscalização constante. Assim é que contingentes de *ayllus* rurais foram deslocados para conglomerados urbanos, construídos aos moldes da arquitetura castelhana, denominados *reducciones*. Nestas vilas, que mais tarde dariam origem a diversas cidades bolivianas, se dava um intenso controle sociorreligioso das comunida-

des indígenas, bem como a imposição de uma série de obrigações a serem cumpridas, por meio do trabalho e de pagamento em espécie.

Entre estas obrigações estava a *encomienda*, que consistia no deslocamento de comunidades inteiras de índios a senhorios espanhóis que passavam a dominar suas terras e usufruir do produto de seu trabalho como compensação pelos deveres que estes espanhóis assumiam com a Coroa e a Igreja de converter a massa indígena ao catolicismo, alimentá-la e assisti-la.¹³ A *mita*, já existente no mundo incaico, recebeu nova roupagem sob o jugo espanhol e impôs-se ao indígena como serviço a ser prestado pelos homens na exploração das minas e na edificação de novas igrejas, palácios e casas para os espanhóis. As mulheres, enquanto isso, eram designadas ao serviço doméstico nas grandes fazendas que começavam a tomar forma, juntamente com a introdução do gado e do cultivo de produtos como o trigo, a alfafa e a vinha, desconhecidos dos indígenas.

Desarticuladas suas práticas sociais e alijada de seu universo cultural, a rica comunidade indígena boliviana seria progressivamente transformada em proletariado. Tendo-se deparado com um universo exótico em tudo distinto do seu, o espanhol dedica seus esforços a reproduzir na América um sistema social baseado em classes, onde o indígena inferiorizado ocupará, evidentemente, a base. A construção deste cenário não se daria, entretanto, de forma tranquila. Quando percebe os resultados do contato¹⁴ com o branco de língua espanhola que articula uma sociedade distinta da sua, onde é relegado à marginalidade, o indígena reage com os meios de que dispõe.¹⁵

Qualquer forma de resistência indígena, entretanto, teria seu potencial tolhido pelos efeitos desastrosos das ino-

13 Os indícios que se têm levam a crer que o papel desempenhado neste contexto pelos homens que compunham o clero católico é distinto daquele exercido pela Igreja enquanto instituição. O primeiro, por meio da implantação de um calendário religioso que reservava ao descanso e aos festejos religiosos quase uma dezena de dias por ano, promovia festas que revitalizavam a vida comunitária e a organização de confrarias que compunham, em conjunto, uma nova dimensão cultural, permitindo ao indígena submetido aos projetos coloniais alcançar certa participação nessa nova concepção de mundo, consoladora de suas aflições e justificatória de seu destino. Constituía, assim, a face menos brutal da colonização e a única a ensejar concepções menos desigualitárias e embasadas no respeito à dignidade humana. Enquanto isso, a Igreja como instituição se transformaria na maior associada da exploração colonial e na grande agência de coerção social e sujeição moral da sociedade nascente (RIBEIRO, 1979, p. 161).

14 Este contato adquire o *status* de fricção trazido por Cardoso de Oliveira, citado e esclarecido alhures, nesta monografia.

15 Exemplo de resistência de cunho religioso e milenarista é o movimento Taqui Oncoy, iniciado em 1560, como reação à repressão das práticas religiosas locais. Este movimento inspirou ondas de violentos suicídios coletivos e mostrou ao colonizador a profunda rejeição do indígena, que opta pela morte diante da impossibilidade de preservar seu universo sociocultural (ABERCROMBIE, 2002). Também conduzidos pelo desejo de preservação da memória e da cultura que vinha sendo “confiscada”, inúmeros *ayllus* perceberam que bastava a adoção de uma postura pública de adoração aos símbolos cristãos e que, em seus espaços privados, poderiam continuar a adoração a seus *huacas* – símbolos sagrados cultuados antes ainda do Tiahuanaco (JORDÃO DE CAMARGO, 2006, p. 109). Neste interjogo é que o indígena garantiu a sobrevivência de suas tradições, não sem um certo sincretismo e readaptação das mesmas.

vações espanholas no modo de vida daquela população. Tendo sido abolido o sistema redistributivo vigente no mundo inca, responsável pelo repasse equânime de alimentos aos *ayllus*, e substituído um sistema de provimento da subsistência fundado na agricultura de regadio¹⁶ por uma produção agrícola voltada à exportação, estabeleceu-se uma fome endêmica que assolou a população, reduzindo-a de um total de mais de 10 milhões para cerca de 1,5 milhão de habitantes, nos 50 anos que se seguiram à conquista¹⁷(RIBEIRO, 1979, p. 159).

Ainda assim, na segunda metade do século XVIII, inspirados pela lenda do Pachacuti, a comunidade indígena boliviana insurgiu-se contra os mecanismos arbitrários e excessivos da exploração colonial, visando à expulsão dos espanhóis de seu território¹⁸. Esta insurreição, comandada por Tupac Katari, descendente de Atahualpa e personificação do Inkarrí, contou com o apoio das classes mestiças da região e ficou conhecida como uma das mais sanguinárias da história boliviana. Conta-se que todo espanhol encontrado fora morto naquele que ficou conhecido como “cerco a La Paz”, o qual se manteve por meses e simbolizou a força e o poder de articulação territorial indígena a partir da invocação de sua memória autóctone. Seu líder máximo seria, no entanto, capturado, morto e esquartejado em ato público a intimidar potenciais revolucionários. Este episódio seria recontado por gerações, integrando o imaginário coletivo tanto das elites brancas quanto dos grupos indígenas e sendo evocado por inúmeros movimentos e partidos políticos com aspirações de mudança, de um novo pachacuti na sociedade boliviana.

Daria início, outrossim, a uma nova concepção do indígena – de gentio a ser assimilado a selvagem a ser combatido e excluído de qualquer projeto nacional que visasse ao progresso e ao desenvolvimento.

1.3. O Estado nacional boliviano: a fricção étnica no discurso *civilização x barbárie*

Decretada em 6 de agosto de 1825, a independência boliviana, encabeçada por Simon Bolívar e apoiada pela elite *criolla* boliviana¹⁹, embora construída sobre as mais nobres aspirações de igualdade e liberdade trazidas da Revolução Francesa, foi um projeto do qual as populações indígenas não participaram e tampouco puderam se beneficiar efetivamente.

Autores como o chileno José Bengoa atribuem este panorama ao fato de que, embora houvesse uma expressa preocupação de Bolívar com as condições de vida do negro africano, submetido à escravidão formal e institucionalizada, a situação do indígena americano não era vista com a mesma gravidade, sendo ligada, geralmente, à perspectiva de sua extinção gradativa a partir da miscigenação. Neste sentido insere-se o discurso do líder em conferência de Guayaquil:

Yo considero a América en crisálida; habrá una metamorfosis en la existencia física de sus habitantes. Al fin habrá una nueva casta de todas las razas, que producirá la homogeneidad del pueblo. No detengamos la marcha del género humano con instituciones que son exóticas, como he dicho a Ud (San Martín) en la tierra virgen de América (Bolívar apud BENGEOA, 1995, p. 156).

Impunha-se, à época, um projeto nacional integrador, em que diferenças étnicas fossem esquecidas, dando lugar a uma grande nação homogênea²⁰. Este entendi-

16 Tem-se por agricultura de regadio aquela baseada na utilização de dois recursos naturais fundamentais: o solo e a água.

17 Enquanto isso, as minas de prata de Potosí, que segundo relatos de viajantes eram dotadas de prata suficiente para construir uma ponte entre a Espanha e o Alto Peru, sustentavam as extravagâncias da elite espanhola e bancavam suas dívidas junto à Inglaterra (ZANELLA; MARQUES, 2007).

18 Paralelamente a esta, acontece, no Peru, encabeçada por Tupac Amaru II, insurreição de características e objetivos semelhantes, embora com um projeto melhor definido de restabelecimento do Império Inca.

19 Esta elite não se entendia como indígena, aproximando-se mais do colonizador do que das populações autóctones. Tal posição, adotada no início da formação do Estado boliviano, jamais seria esquecida pelos grupos indígenas, que passaram a designar estes mestiços de chollos, expressão utilizada também pelos imigrantes europeus que tampouco os viam como semelhantes.

20 Rivera e Little (2005, p. 21) diriam acerca de nações erigidas sobre contextos pluriétnicos que “quanto mayor es la variedad étnica, más compleja se vuelve la construcción de la nación, lo que debilita a las clases sociales, tornando más débil la estructura del estado”. Contando a Bolívia com a forte dicotomia entre brancos e indígenas, além das disputas entre as diversas etnias englobadas no Estado boliviano, a construção de uma nação sólida e coesa não poderia mesmo ser facilmente alcançada.

mento encontraria eco nos setores intelectuais bolivianos, integrantes de uma burguesia que também gestou o Estado que se queria construir. Rivera e Little (2005, p. 23) diriam acerca de ambas – burguesia e nação a ser construída:

[En los países andinos] la tarea principal de la burguesía en su papel de clase dominante fue desarrollar un proyecto de nación en base a la disminución de la etnicidad. Este proyecto se inició a partir de un estado creado antes de que la población se constituyese como nación, incorporando los distintos elementos étnicos que estaban dentro de los territorios que fueron delimitados como propios. Esto incluía el debilitamiento de los grupos étnicos y su integración a un solo proyecto nacional, reintegrándose en una estructura social de clases.

Esta ótica homogeneizante sob a qual se via o indígena nortearia a criação das leis não apenas na Bolívia, mas em todo contexto do processo de independência na América Espanhola. As Constituições destes novos países proclamavam o fim da escravidão, declaravam a igualdade do indígena perante a lei e, com isso, o fim do protetorado de que gozavam no período colonial²¹, que passou a ser visto pelos republicanos como uma das razões para a situação penosa por que passava os indígenas. Exemplo disso é o discurso de Don Juan Egaña, ideólogo da Independência chilena:

Deseando el Gobierno hacer efectivos los ardientes conatos con que proclama la fraternidad, igual-

dad y prosperidad de los indios, y teniendo una constante experiencia de la extrema miseria, inercia, incivilidad, falta de moral y educación en que viven abandonados en los campos, con el supuesto nombre de pueblos, y que, **a pesar de las providencias que hasta ahora se han tomado y tal vez por ellas mismas se aumenta la degradación y vicios** (*grifon-se*) a que también quedaría condenada su posteridad que debe ser el ordenamiento de La Patria... (Egaña apud BENGGOA, 1995, p. 157-158).

Na Constituição Republicana da Bolívia, em que *todos são iguais perante a lei*, o índio passa a gozar formalmente de direitos equivalentes a qualquer cidadão para celebrar contratos, comerciar, participar da vida pública e das decisões do Estado. Decreta-se, ainda, a abolição formal do tributo fiscal e das obrigações de servidão que deviam à Coroa. No entanto, em pouco tempo a liberdade de contratar se traduziria na expolição de suas terras, a participação política, restringida pelo voto censitário – que exigia propriedade e conhecimentos de leitura e escrita – inviabilizada, e os tributos e obrigações abolidos seriam reativados – e aumentados – tão logo Bolívar deixasse a presidência²².

Assim é que a República proclamada para combater os males da era colonial não apenas reativa certas práticas, como cria novas formas de submissão do indígena. Dentre as primeiras, cita-se a reativação da tributação do índio, responsável, agora, por mais de 60% do faturamento de um Estado que o oprime e marginaliza. Entre as novas formas de opressão está a pongagem, regime de servidão semifeudal, que obriga o indígena a prestar serviços periódicos aos grandes fazendeiros em troca de sua permanência na terra²³.

21 A “proteção” de que gozavam neste período dizia respeito, fundamentalmente, a suas terras – que não poderiam ser vendidas ou alienadas – e representação diante do rei – feita mediante os chamados corregidores de indios. Estas medidas, apesar de denominadas “proteções”, justificavam-se não apenas pelo entendimento de que o indígena não passava de um gentio, incapaz de portar-se dentro dos padrões de humanidade, mas pela preocupação da coroa em impedir o fortalecimento excessivo da elite hispano-criolla, cujos interesses de longo prazo necessariamente divergiriam dos da coroa espanhola.

22 Acerca desta igualdade formal perante a lei, Bengoa nos traz importante reflexão: “Es [la igualdad ante la ley] un concepto de sentido común que quedará en las culturas latinoamericanas por dos siglos como herencia de la primera constitución de las repúblicas. Indios, zambos, negros, mestizos, criollos, todos son iguales ante la ley. Es la herencia del liberalismo de ese tiempo, de la manera como las ideas de Revolución Francesa se tradujeron en las playas calurosas de América Latina. Todos son nacidos en la misma tierra. Hay un crisol de razas. No hay discriminación ante la ley y no tiene porqué haber trato especial a los indígenas, por ser indígenas. Ellos no son algo diferente de la sociedad criolla. [...] Estas ideas comúnmente aceptadas surgieron en la primera mitad del siglo pasado y superviven hasta hoy en la cultura general de la población latinoamericana” (BENGGOA, 1995, p. 160).

23 Contam historiadores como Carlos Mesa (op. cit.) que durante a prestação destes serviços o indígena era impedido de falar sua língua e mesmo de comer da comida de seus patrões. Neste sentido, ver também: Chiavenato, 1979.

No que se refere aos direitos políticos, a situação do indígena republicano é entendida por alguns especialistas como ainda pior do que aquela de que gozavam durante a era colonial, quando, ao menos teoricamente, eram representados pelos *corregidores*. Antes, formalmente súdito da Coroa espanhola, o indígena, sob a República, não preenche as condições materiais e intelectuais para integrar uma ordem censitária e elitista. Iltrado, desprovido de capital e propriedades, o índio *igual perante a lei* simplesmente não existe enquanto cidadão (JORDÃO DE CAMARGO, 2006).

Daí a revolta, ainda hoje sentida entre os povos indígenas bolivianos, diante do fracasso de um projeto republicano que se prometia libertador:

La historia nos dice que el Simón Bolívar libertó las cinco naciones, pero eso es falso, porque aquí en Bolivia, principalmente, no se ha libertado a los indígenas. Los que se han libertado son los mestizos, que han llegado [de] los españoles con los aymaras. [...] [Pero] la liberación de los indígenas no ha sido eso, la liberación de los indígenas no ha llegado hasta ahora. (Rufo Yanaricuchara, líder aimará da Municipalidad Achacachi, Provincia Omasuyos, La Paz, Bolivia, em entrevista a Marcelo Argenta Câmara)²⁴.

De fato, como proclama o líder aimará citado, a elite *criolla* – de descendência espanhola – transforma-se na oligarquia dominante em toda a América Espanhola, com a independência e formação dos novos países²⁵. Será ela a principal difusora das ideias progressistas que se alastravam pela Europa com a revolução industrial e do discurso positivista que condicionava o progresso ao grau de civilidade de seu povo. Destas ideias inicia-se e logo se consolida em toda a América Latina a oposição – hoje combatida com veemência pela antropologia, mas à época sustentada por alguns antropólogos – entre ci-

vilização e barbárie²⁶.

Nesta dicotomia o índio, de maneira genérica, é inserido como polo de atraso, pobreza e selvageria a ser combatido e extirpado a fim de que a nação boliviana pudesse integrar-se à onda de progresso e modernização que se vislumbrava no velho mundo. Esse discurso fortemente racista, sustentado pela minoria branca ante um contingente indígena que ultrapassava 80% da população, encontra respaldo inclusive no discurso de intelectuais bolivianos da época, como Gabriel René Moreno:

El indio y el mestizo incásicos radicalmente no sirven para nada en la evolución progresiva de las sociedades modernas. Tendrán, tarde o temprano, en la lucha por la existencia, que desaparecer bajo la planta soberana de los blancos puros o purificados (Moreno apud RIVERA, 2003).

Nesta concepção de avanço social e progresso, cunhada em termos liberal-progressistas, onde a terra ganha conotação claramente comercial, o indígena considerado preguiçoso, ignorante e cheio de vícios, portador de uma cultura comunitária avessa ao lucro, não encontra lugar e tampouco destino diverso da subserviência ou da completa extinção. Isto fica patente nas palavras do próprio presidente boliviano ao final do século XIX, Bautista Saavedra:

Si una raza inferior colocada junto a otra superior tiene que desaparecer hemos de explotar a los indios aymaras y quéchuas en nuestro provecho o hemos de eliminarlos porque constituyen un obstáculo y una rémora en nuestro progreso y hagámoslo así franca y enérgicamente (Saavedra apud RIVERA, op. cit.).

24 Entrevista citada em monografia produzida pelo autor por ocasião do concurso América do Sul, promovido pela Fundação Alexandre de Gusmão, em que conquistou o 2º. Lugar. Disponível em: <http://www.funag.gov.br/biblioteca-digital/america-do-sul>.

25 Os escritos sobre este período apontam para o surgimento – na Bolívia, Peru e México – dos gamonales, como eram chamados uma espécie de caudilhos, responsáveis pelo sistema de dominação que se estabeleceu nos campos donde no llegaba la Justicia (BENGOA, 1995, p. 166).

26 Mostra da contribuição da antropologia para com as ideias de civilização x barbárie é o discurso evolucionista de Spencer, a saber: “Naturalmente, em Estados como o dos caguayas na América do Sul, tão pouco sociáveis devido à dispersão de seus assentamentos, a organização social não é possível... Grupos de esquimós, bosquímanos... não estão sujeitos a nenhum controle além daquele que com o tempo adquirem os mais fortes ou mais astutos, ou com mais experiência...” (Spencer apud BENGOA, 1995, p. 163).

A mesma concepção – de que só haverá progresso onde alcançar a mão branca da civilização – se percebe no discurso de José Vicente Dorado, escritor boliviano de grande visibilidade neste período:

Arrancar los terrenos de manos del indígena ignorante o atrasado, sin medios, capacidad o voluntad para cultivar, y pasarlos a la emprendedora, activa y inteligente raza blanca, ávida de propiedades, es efectivamente la conversión más saludable en el orden social y económico de Bolivia. Exvincularla pues, de las manos muertas del indígena es volverlo a su condición útil, productora y benéfica a la humanidad entera: es convertirla en el instrumento adecuado a los altos fines de la Providencia (José Vicente Dorado, apud RIVERA, op. cit.).

Concomitantemente à repercussão dessas idéias, se dá a efetiva espoliação das terras indígenas, seguida pela desarticulação do sistema comunitário rural e sua inevitável repercussão sobre o *ayllus*.²⁷

Neste cenário, fica bastante clara a noção de que os papéis sociais a serem desempenhados na sociedade boliviana do início do século XX estão condicionados a uma dada pertença étnico-racial.²⁸ Os espaços de representação política são ocupados, em sua totalidade, pela elite *criolla*, assim como os centros urbanos e os demais espaços públicos. Mesmo o campo, historicamente ocupado pelo indígena organizado em seus *ayllus*, é ressignificado, uma vez que não há mais dignidade possível ao índio desprovido de terra e submetido à pongajem nas *haciendas*.²⁹

Diante deste contexto, emerge mais uma vez o *pachacuti* por que espera, de tempos em tempos, o indígena guardião da memória de seu povo. Desta vez, o Inca a retornar seria Zárate Wilka, indígena que, à frente de quéchuas e aimarás, conduziria uma rebelião em favor da restituição das terras comunitárias usurpadas e da concessão de autonomia administrativa às comunidades indígenas.

Convergingo com a revolta do partido liberal contra o mesmo governo conservador a que se opunha Wilka, estabeleceu-se uma aliança entre os dois setores. Se para os liberais esta aliança com o indígena atrasado se deu pela debilidade de sua força militar, para os indígenas significou a possibilidade de potencializar seu grande número com a tecnologia de que não dispunha. Entretanto, tal empreitada não poderia durar muito. Wilka em breve se desligaria dos liberais, chegando mesmo a lutar contra eles, o que lhe custaria a vida e lhe conferiria a fama de vingador, temível e abjeto.

Nesta revolução fracassada reside a primeira manifestação real de consciência indígena acerca da dominação, seguida por um projeto etno-nacionalista, calcado na autonomia de suas populações, resgatando as tradições e o modo de vida perdido com o implemento dos projetos “civilizatórios”. As reivindicações ainda atuais de Zárate Wilka, exigindo que a Bolívia do início do século XX se reconhecesse como Estado indígena, não seriam, entretanto, compreendidas naquele tempo. Além disso, a centralização dos projetos nacionais na questão indígena não parece ter sido capaz de articular segmentos da população – setores mestiços e urbanos, por exemplo – que, embora marginalizados, não viam a etnia como causa de sua exclusão.

Por estas razões, a revolta de Zárate Willka – o Mallku – foi compreendida por inúmeros analistas como o nascimento de um índio político. Provavelmente lhe faltasse, no entanto, um discurso agregador e um público capaz de sensibilizar-se com o esclarecimento de sua situação a partir do resgate de seu passado. Ante a supressão de sua memória coletiva – com a destruição de seus templos e seus *huacas* sagrados e a desagregação de seus *ayllus* – era preciso trazer à tona as origens comuns perdidas, capazes de conferir sentido e coesão aos segmentos indígenas.

Darcy Ribeiro via nesta incapacidade de concepção genuína de si mesmos uma das heranças mais tristes e alienantes dos períodos estudados. Herança esta vinda de um *ethos* nacional boliviano conformado pela substituição das concepções indígenas de si e do mundo por uma nova visão herdada de seus dominadores e necessariamente degradantes, porque os descrevia como seres grotescos e intrinsecamente inferiores. Tanto é assim que o

27 Cumpre antecipar que, apesar da crise profunda por que passaram, os *ayllus* ressurgiriam com força redobrada no contexto da revolução de 1952, tema do segundo capítulo desta monografia.

28 Neste momento, o termo *étnico* ainda não se havia incorporado à terminologia antropológica, vindo a integrá-la, de fato, apenas nas primeiras décadas do século XX.

29 Quanto ao papel relegado ao índio, esclarece-nos Xavier Albó (1997, p. 15): “El mejor índio era el peón de hacienda sin tierra propia, porque algo podía aprender de su patrón blanco.”

criollo, apesar de seu sangue mestiço, é branco por definição e entendido como branco, dada a ligação do indígena com a pobreza e a subalternidade. Explica Ribeiro:

No plano racial, o *ethos* colonialista se configura como uma justificativa de hierarquização racial, pela introjeção no índio, no negro e no mestiço de uma consciência mistificada de sua subjugação. [...] O negro e o índio que se alforriam, ascendendo à condição de trabalhadores, continuam conduzindo dentro de si esta consciência alienada, que opera insidiosamente, tornando-lhes impossível perceber o caráter real das relações sociais que os inferiorizam. [...] Em seu conjunto, [estas concepções] atuavam como lentes deformadoras antepostas diante das culturas nascentes, que lhes impossibilitavam a criação de uma imagem autêntica do mundo, de si mesmas e, sobretudo, que as cegava diante das realidades mais palpáveis. (RIBEIRO, 1979, p. 83).

Este *ethos colonialista* de que fala Ribeiro perpassará o período estudado neste primeiro capítulo, projetando-se no século XX e integrando os momentos a serem estudados no capítulo seguinte: a Revolução Nacionalista de 1952 e o movimento katarista da década de 70.

2. O Inca esquecido: o indígena em busca de identidade no século XX

[...] *que saia o índio entre as pedras,
medula a medula.*³⁰

Reflexo ainda da revolta gerada pelas reformas levadas a cabo no nascente Estado boliviano, reforçada pela perda – ainda hoje contestada – da condição de país marítimo com a Guerra do Pacífico,³¹ o século XX teria seu início marcado pelo encadeamento de rebeliões indíge-

nas. Em comum, estas rebeliões tinham o fato de representarem um esforço de elaboração de um discurso político e moral de defesa das comunidades indígenas, aspirando à sua inserção política na vida nacional. Esta deveria ser viabilizada por meio da restituição de suas terras, da supressão da pongajem, da abolição do serviço militar compulsório, da efetiva representação política e da educação indígena (JORDÃO DE CAMARGO, 2006).

Com o intuito de alcançar a primeira e talvez a mais fortemente reivindicada destas metas – a restituição de seu território originário – um processo de pouca expressão, mas de importância singular teve início: a) a busca de títulos de propriedade, expedidos por autoridades coloniais em favor dos caciques e *curacas* que poderiam servir, então, à reivindicação judicial das terras expropriadas; e b) a busca de documentos que comprovassem a genealogia e, assim, atestassem o direito hereditário daqueles grupos às terras reivindicadas.

Nesta empreitada, os grupos indígenas do altiplano seriam auxiliados por intelectuais – sobretudo antropólogos e juristas – da banda oriental, os quais já vinham se preocupando com a questão indígena e, com seu trabalho, lançando as bases do que se configuraria como *indigenismo*, movimento político e cultural de resgate e afirmação da identidade indígena, comprometido com sua efetiva integração no Estado boliviano.³²

Mais do que a efetiva reaquisição das terras, a comunidade indígena envolvida neste processo recobrou a memória, o passado histórico e as origens comuns de seu povo, tolhidas pelo espanhol que desejava suprimir a barbárie e *salvar* o indígena da ignorância e do misticismo.

Nas palavras de Jordão de Camargo (2006, p. 137):

Ao reconstruírem a genealogia de suas comunidades, os líderes indígenas agregaram valor histórico ao sentido ético de restituição de justiça, ou seja, lograram elaborar discurso político, histórico e moral, inteligível à sociedade oligárquica que os

30 Trecho extraído do poema “O índio entre as pedras”, de Mario Meléndez.

31 A Guerra do Pacífico, disputada entre Chile, Peru e Bolívia, se deu em 1879, pelo controle do deserto do Atacama, rico em depósitos de nitrato. A vitória do Chile (1883) tornou-o a maior potência do Pacífico.

32 Este movimento teve expoência em diversos países da América Latina, inclusive no Brasil, onde se sobressaiu a figura de Cândido Rondon, um defensor dos direitos indígenas à preservação de suas terras e suas crenças. No México, a representação ficou a cargo de Manuel Gamio, discípulo de Boas que não apenas criaria o primeiro Centro de Pesquisas Antropológicas do país, mas participaria, efetivamente, da Revolução Mexicana. Para maiores informações sobre o indigenismo, ver BEGOA, 1995, p. 167-177.

oprimia. [...] Assim, deixam de situar-se sobre base de legitimidade meramente indígena-andina.

Neste contexto, parece se resolver parte do problema evidenciado na revolta de Zárate Wilka, em fins do século XIX, responsável pelo insucesso das rebeliões conduzidas até o momento: a ausência de um discurso agregador por parte das lideranças e de um público capaz de sensibilizar-se com o esclarecimento de sua situação a partir do resgate de seu passado. As comunidades envolvidas no processo acima descrito, colocadas em contato com um passado que ignoravam, capaz de dar sentido à causa indígena, já não seriam solo infértil às sementes da mudança.

Tal consciência, no entanto, trazida aos caciques e demais lideranças envolvidas no projeto e difundida em suas comunidades, apesar de ter sido capaz de capitanear intelectuais à causa indigenista, não conduziria, ainda, à sensibilização de outros grupos – *criollos*, mestiços, setores urbanos – e tampouco seu envolvimento concreto ante àquela.

Mais forte do que o discurso de cunho paternalista – expoente da mentalidade romântica denunciada por Cardoso de Oliveira (op. cit., p. 65) como “mais uma das faces de uma única constelação de estereótipos, engendrada pelo desconhecimento” – defendido por alguns antropólogos, parece ter sido aquele difundido por uma outra leva de intelectuais afeitos às ideias marxistas, que encontraram, no cenário de uma guerra fratricida entre os dois países mais pobres da América Latina, o ambiente mais fecundo à sua divulgação. Este discurso sustentaria a formação dos primeiros sindicatos bolivianos e a criação do partido político que conduziria àquela que ficou conhecida como a maior revolução já vista no continente.

2.1. O índio se perde na luta de classes... – A guerra do Chaco

A Guerra do Chaco, iniciada em 1932 entre um Paraguai debilitado pela Guerra contra a tríplice aliança e uma Bolívia ressentida pela perda de sua saída para o mar, traria aos bolivianos, além da morte de milhares de homens, uma nova percepção acerca do sistema social em que viviam.

Isto porque a Bolívia de 1930, apesar de figurar entre os maiores produtores mundiais de estanho, encontrava-se assolada pela fome e pobreza de mais de 80% de sua população³³. Ademais, apesar de as razões apontadas para a guerra centrarem-se na pretensão boliviana ao acesso ao rio Paraguai por meio do Chaco, inúmeras teorias revisionistas reputariam a guerra à disputa entre as companhias petrolíferas Standard Oil e Royal Dutch Shell por uma região supostamente rica em minério³⁴.

Na época, intelectuais de esquerda também eram partidários da versão extraoficial, acreditando que, sob a roupagem nacionalista de convocação à guerra, escondia-se a convivência de um governo conservador para com os projetos das grandes corporações. Para estes intelectuais – que conformariam um dos mais importantes grupos de esquerda à época, o Tupac Amaru, sob a liderança de Tristan Marof – desenhava-se a tão aludida contradição entre os interesses de trabalhadores humildes e seus patrões: ricos proprietários de terra e capital. A guerra configuraria, na concepção destes grupos, um momento de importância crucial para que o “proletariado” finalmente identificasse a natureza de sua opressão e se insurgisse contra seus algozes por meio de uma revolução. Isto fica patente no manifesto Tupac Amaru, assinado por Marof: “É chegada a hora de criar e formar uma nova Bolívia. A antiga será enterrada com o sangue do Chaco” (Marof, apud CHIAVENATO, 1979, p. 56).

Se um país é feito de seus homens, pode-se, sim, dizer que a Guerra do Chaco começa e termina com países distintos. Nas trincheiras, nos campos e nas frentes de

33 Isto porque a exploração do estanho estava profundamente ligada aos interesses de uma oligarquia que estendia sua influência a todos os setores da vida boliviana. A “rosca”, como viria a ser conhecido esse grupo, era a denominação aplicada inicialmente ao grupo das três maiores empresas exploradoras de estanho – Patiño, Hotschild e Aramayo –, todas, a princípio, de capital boliviano, mas com escritórios sediados na Europa e controladoras de quase 80% do setor. Porém, os tentáculos da “rosca” se prolongavam, em especial, nas esferas políticas, fazendo com que a condução do país se mantivesse de acordo com seus interesses. Nas questões sociais, ficava claro que o ideal do Estado passava pela exclusão, ou até mesmo a eliminação, do indígena (CÂMARA, 2006).

34 Expoente desta teoria é Júlio José Chiavenato, que evidencia seu posicionamento na obra *A Guerra do Chaco – leia-se petróleo*, publicada em 1979 pela Ed. Brasiliense.

batalha, o convívio entre campo e cidade, altiplano e oriente, associado à visão de homens morrendo por um país que os marginalizava trouxe nova consciência nacional e conseguiu sensibilizar brancos, mestiços, quéchuas e aimarás, como o discurso por si só não havia sido capaz até então.

Condizentes com o legado daquela que seria chamada “geração do Chaco”, onde se evidencia que, ao depararem-se com um Estado débil que não se tinha mostrado capaz de defender seu território e tampouco seu povo, os homens reunidos no Chaco encontraram na opressão de classe um elemento comum, são as palavras de um líder aimará:

Porque regresando de la guerra del Chaco los ay-maras despertaron de que no era justo que estaban yendo también a la guerra [...] nos damos cuenta de que esos señores que han decretado la guerra nos han llevado como can de cañón a enfrentarnos con los paraguayos, y perder la guerra. [...] **nosotros, los campesinos, los mineros**³⁵[...] son los que murieron en la Guerra del Chaco. Entre los que volvieron ya aquí ha habido un levantamiento fuerte contra **los patrones**, que no era justo la Guerra del Chaco, donde han ido a defender el petróleo (Rufo Yanaricuchura, em entrevista já citada neste artigo).

A supressão da referência étnica, que até então havia polarizado a sociedade boliviana e restringido as ações encabeçadas por líderes indígenas, foi a escolha feita pela geração do Chaco, numa clara aproximação das ideias marxistas defendidas pelos sindicatos de trabalhadores e grupos de esquerda, e distanciamento do ideário indigenista que buscava a afirmação de suas diferenças. Talvez a escolha pela primeira tenha refletido também a inclinação a um projeto em que estes grupos pudessem participar como protagonistas, a despeito do encobrimento de suas identidades, em detrimento de outro gestado pelas elites brancas e *criollas*, onde figurasse meramente como objeto de auxílio.

O que se segue à Guerra do Chaco é um período durante o qual o país é redescoberto por meio da consternação com a derrota, da indignação ante a desigualdade social e da certeza de que algo deveria ser feito em nome da mudança.

2.2. ...é rebatizado de camponês... – A Revolução Nacionalista Boliviana

O partido que se torna o grande articulador de todo este sentimento de inconformidade é o Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR), criado em 1941, com caráter fortemente anti-imperialista. Sustentavam seus líderes – dos quais o mais festejado era Victor Paz Estenssoro – que a situação de penúria em que se encontrava o país provinha da ingerência externa, sobretudo a europeia. Ante a abrangência dessa ideologia, o MNR foi capaz de congregiar setores militares nacionalistas, a burguesia comercial, intelectuais, operários mineiros e camponeses e, graças a isso, chegar ao poder através de eleições diretas, levadas a cabo em 1951.

Este resultado, entretanto, não seria aceito pelos conservadores, que esperavam sua permanência no poder e, não tendo concretizado tal objetivo, dispuseram-se a buscá-lo por meio de um golpe. O contragolpe, encabeçado por grupos de estudantes, indígenas – entre mineiros e camponeses – e demais trabalhadores urbanos, viria com a intensidade do descontentamento destas populações e culminaria na recuperação do posto pelo líder eleito: Victor Paz Estenssoro. A luta armada, em que a população em fúria vence o exército configura – juntamente com o *cervo a La Paz*, protagonizado por Tupak Katari cerca de dois séculos antes – um dos episódios mais representativos e simbólicos da força coletiva boliviana. Tanto é assim que mereceria representações na poesia, na música e na literatura latino-americana, como é exemplo a obra de Rodrigo Machado, poeta cubano que escreveu os seguintes versos sobre a Revolução Nacionalista Boliviana:

Me paro y pregunto ¿quién sufre?/Responden: “Todos”/¿Qué esperamos?, pregunto,/si ya los tiempos maduraron,/muchos murieron inútilmente (pero no sin causa)/muchos cadáveres están esperando su redención./[...]Vamos todos juntos, decimos,/ahora y con armas en la mano./Basta esto para despertar/la conciencia dormida de Nuestro Pueblo,/basta esto para volar las entrañas del régimen burgués/Ahora sí todo lo poseemos./Somos fuertes y nobles/los ríos serán nuestros/y las aguas doradas de los mares,/nuestros serán el pan, el trigo, la espada/ y los campos asoleados/ Todo nos pertenece./A la alegría vamos (MACHADO, 1963).

Neste clima de euforia, Paz Estenssoro promoveria, nos quatro anos que envolvem o seu primeiro governo, uma série de reformas substanciais para a sociedade boliviana, dentre as quais três aparecem como as mais significantes em função do seu conteúdo e amplitude.

Uma destas importantes reformas ampliou os direitos de cidadania. Em 1956, Estenssoro institucionalizou o sufrágio universal no país, pondo fim a um sistema eleitoral em que as mulheres e mais de 70% da população masculina era excluída, por ser analfabeta ou não possuir os requisitos mínimos de propriedade fundiária exigidos, herança ainda do período republicano (ZANELLA; MARQUES, 2007).

Outra grande medida implementada pelo governo Paz Estenssoro, em 10 outubro de 1952, foi a nacionalização das três maiores companhias exploradoras de estanho: os grupos Patiño, Hochschild y Aramayo. Para a administração dos ativos das empresas e para programar o desenvolvimento do setor de mineração foi criada a Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL)³⁶. Objetivava-se, com isso, democratizar o capital advindo da exploração dos recursos naturais bolivianos, utilizando-o em benefício de sua população.

A terceira importante medida foi aquela adotada em 2 de agosto de 1953, através da promulgação do decreto instituidor da reforma agrária. Esta foi tida como a medida de maior conteúdo social levada a cabo em seu primeiro mandato e trazia o lema *La tierra para quien la trabaja*. O Decreto viabilizava a possibilidade de redistribuição, aos camponeses que estivessem trabalhando a terra, das propriedades consideradas improdutivas ao longo de todo território boliviano. Isso foi suficiente para que, em enciclopédias mundialmente conhecidas, como a renomada *Britannica*, esta fosse caracterizada como “*the most far-reaching land-reform decrees ever enacted in*

36 A criação da COMIBOL – e o fracasso administrativo que se mostrou – não inviabilizou a permanência e consolidação, nas décadas de 60 e 70, de um setor privado de empresas mineradoras pequenas, muitas vezes organizadas em cooperativas, que conseguiria se manter no decorrer do século, convivendo com as grandes empresas estatais ou privadas. A permanência destes pequenos mineradores independentes foi grandemente viabilizada pelo Banco Minero (controlado pelo Estado). Quando o Banco fechou as portas, sofrendo com a onda da queda dos preços do estanho a partir da década de 80, grande parte destes mineradores migrou para a produção de coca. Mais tarde estes se articulariam para reivindicar políticas de proteção ao setor. Marginalizados pela política oficial constituiriam o *Movimiento al Socialismo* de cujos quadros emergiria Evo Morales para assumir a presidência da República em janeiro de 2006. Alguns autores enfatizam o importante papel desempenhado pelo *Banco Minero*: “La creación del Banco Minero en 1936 hizo mucho por sostener la producción de la pequeña minería. El Banco Minero tenía dos actividades, las de banco de segundo piso con operaciones crediticias, y las de comercializador de minerales. El Banco se cerró en 1991, en el contexto de una reforma radical del sistema bancario. Desde entonces, tanto las operaciones de crédito para la minería como las de comercialización están enteramente en el sector privado” (MORALES; ESPEJO, 1994).

37 Atividade desempenhada há centenas de anos, desde a civilização do Tiahuanaco.

the Western Hemisphere? (KLEIN, 1979).

A modificação da fisionomia da zona rural, no entanto, não se deu de maneira uniforme ao longo do território nacional. Na região de Cochabamba, onde predominavam as *haciendas*, mais que o acesso à terra, a principal demanda social estava ligada à destruição do sistema de exploração feudal e de servidão. No altiplano, em que predominavam os *ayllus*, a principal demanda girava em torno do reconhecimento estatal do direito de propriedade em favor das comunidades que já tinham a posse da terra (HERNÁIZ e PACHECO, 2000). Enquanto isso, em outras regiões da Bolívia agrícola, como é o caso das extensas áreas de departamento de Santa Cruz, não teve lugar qualquer processo reformista e mantiveram-se as grandes *haciendas*. Jordão de Camargo (2006, p. 152) acrescenta:

No contexto dessa reforma, a própria oligarquia rural cruceña transformou-se em burguesia agrária, pela via do reconhecimento oficial, como empresas agrícolas, de propriedades rurais que passaram a ser favorecidas por investimentos e subsídios fiscais que as tornaram mais rentáveis. [...] A Revolução pôs em marcha vertiginoso processo de desenvolvimento da região leste do país, o qual levará a progressivo deslocamento do eixo de poder econômico do ocidente andino [mineiro] ao oriente cruceño.

Neste cenário, recrudesceram-se as diferenças entre aimarás, descendentes do Tiahuanaco, em sua maioria mineiros e plantadores da folha de coca³⁷, habitantes do altiplano; quéchuas, herdeiros da civilização incaica, agricultores situados nos vales; e uma elite branca e *criolla*, de ascendência espanhola, voltada à agroexportação, si-

tuada no oriente. Cada qual falando uma língua, os dois primeiros reduzidos a proletários neste momento, incapazes de perceber em seus traços comuns e em suas origens indígenas a chave para a compreensão de sua circunstância.

Se a intelectualidade e o discurso por ela produzido foi capaz de conduzir à Bolívia a sua mais emblemática revolução, pautando-se na dominação classista e reduzindo todos os homens à dicotomia *empregado explorado x patrão opressor*, não parecia mesmo possível um retorno tão breve à etnicidade. Mesmo porque a propagação da ideologia nacionalista do MNR necessitava de um discurso ao qual aderissem todos os grupos e esferas descontentes com o governo conservador. Prometendo reverter a situação de exploração, integrando o proletário em um projeto nacional progressista, o MNR abarcaria vultosos contingentes que, incitados a esquecer a pertença étnica – a qual não podiam modificar – adotariam prontamente a classe – essa sim, passível de mudança – como causa de sua marginalidade e vetor de sua inclusão. Essa exaltação da condição de classe e supressão do elemento étnico obedecem, neste sentido, a critérios de funcionalidade política em um projeto unificador. Sílvia Rivera (op. cit., p. 112) diria que “a importância emprestada ao termo ‘campesino’, o qual deveria substituir o termo ‘índio’, deriva de noções que, filhas do darwinismo social e do positivismo, não se afastam de parâmetros etnocêntricos na sua concepção paternalista do indígena”. Complementa esta ideia comentário de Jordão de Camargo (2006, p. 154):

Utilizar o vocábulo “campesino” – que denota categoria sócio-econômica boliviana, isto é, identifica grupo que já faz parte da Bolívia – para designar os índios, visto como inferiores e “externos” à nação, carregava, na visão etnocêntrica de então, o sentido positivo de inclusão no todo nacional, de sua “valorização” por assim dizer. [...] Se “índio” designa alguém diferente, pertencente a outra cultura, a outra sociedade, portador de outros valores, chamemo-lo *campesino* e suprimamos essa diferença que o impede de ser um de *nós*.

Neste ínterim, toda a referência ao étnico seria apagada da linguagem política, justificada pelo ideal de criação de uma nação mestiça e culturalmente uniforme, em que

todos fossem igualmente bolivianos, sem referência a suas diversas origens étnicas. Este movimento, comandado pelas elites governistas e apoiado pela classe média *cruceña* lembra a configuração do discurso independentista, onde a afirmação da identidade tem seus contornos apagados pelo discurso da mestiçagem, que, ao mesmo tempo em que justificaria tratar a todos de maneira equivalente – ainda que os espaços por eles ocupados não fossem os mesmos – não criaria o impasse de se ter que lidar com um Estado plurinacional.

Assim é que não apenas se rebatizou o índio como campesino, como seus ayllus e comunidades transformaram-se em sindicatos campesinos, a secretaria de assuntos indígenas tornou-se Ministério de Assuntos Campesinos, assim como as escolas indígenas tornaram-se escolas rurais (ALBÓ, 1997, p. 15)

Os povos indígenas, por sua vez, mostravam-se otimistas diante do novo papel que se lhes designava, numa clara internalização das ideias do opressor – estratégia utilizada pelas minorias étnicas para angariar alguma aceitação e negociar sua presença em espaços que “não são seus” –, como se verifica nesta declaração, trazida por Albó (1997, p. 17), no artigo recém citado: “Tanto nos dicen que somos índios brutos que debe ser verdad. Olvidémonos de nuestros orígenes, imitémosles y por fin progresaremos.”

No entanto, como bem explicam-nos os estudiosos de raça e etnia, esta perspectiva de aceitação sustentada pelo indígena marginalizado não desapareceria com sua integração econômica à sociedade boliviana, potencial a ser alcançado com a reforma agrária. Tampouco seria suprimida com sua integração política, obtida com a implementação do sufrágio universal. Não poderia o indígena tornado camponês lutar por dignidade e respeito enquanto não entendesse a razão essencial para sua exclusão, obscurecida pelo fato de que, na Bolívia de então – e até então – etnia e classe social se haviam confundido³⁸.

O repúdio ao étnico – materializado politicamente pelo boicote a candidatos indígenas – somente seria reconsiderado como tática de aceitação quando o indígena percebeu que o status de camponês não fora suficiente para lhe garantir cidadania plena. Ao contrário, a aceitação de seu novo status e a orientação de sua ação em torno dele somente lhe havia garantido a condição de cidadão de segunda classe, com o acréscimo de lhe haver destituído de sua identidade e, assim, de uma concepção de sua

38 Assim como no Brasil a pobreza é composta, em sua grande maioria, pela população negra, na Bolívia, o fato do índio ser eminentemente pobre faz com que não se tenha a dimensão exata das razões de sua exclusão.

condição pautada por ela.

1.3. ...E se descobre katarista na década de 70

A despeito da orientação estatal para a supressão da referência ao étnico na sociedade boliviana, já no final da década de 50 alguns segmentos teimariam em lembrar ao indígena sua origem esquecida. Entre eles estaria a Igreja Católica, através da Congregação Maryknoll, que implementaria as estações de rádio aimarás (Alejo apud DUNKERLEY, 2003) e pouco depois conformaria as igrejas aimarás, vinculadas à teologia da libertação³⁹ e comprometidas em estimular a reflexão sobre temas sociais e políticos na Bolívia, reivindicando o acesso à cidadania plena às comunidades indígenas.

As universidades também se tornariam centros importantes de estudo e reflexão, incitando a recuperação da origem étnica –sobretudo a aimará – como estratégia na luta por autonomia e empoderamento. Neste movimento, estava à frente a Universidade de La Paz, de onde emergiria, no final da década de 60, o Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA), o qual, integrando-se mais tarde ao Movimiento 15 de Noviembre – formado por estudantes de cursos técnicos de La Paz – daria origem ao Centro Cultural 15 de Noviembre. Este, depois do descobrimento da figura de Tupac Katari por seu grupo de estudos, tornar-se-ia Centro Campesino Tupak Katari.

Os *kataristas*, como logo seriam chamados os membros do Centro, pautavam suas ações e reivindicações sobre a “teoría de los dos ojos”, que explicava as assimetrias verificadas entre os dois principais grupos étnicos do país como resultado não somente de sua classe social – como se queria fazer entender até o momento –, mas da opressão que haviam sofrido desde o período colonial. Assim, a questão indígena deveria ser trabalhada sob uma dupla perspectiva, que conciliasse a inclusão social

com a valorização da identidade étnica.

Buscando este resgate das origens, e sob a dura repressão de governos militares que se encadeariam nesta época, os *kataristas* lançariam, em 1973, seu mais emblemático manifesto, intitulado Manifesto de Tiahuanaco. Neste documento são evocadas as lutas anticoloniais e antilatifundiárias levadas a cabo nos séculos anteriores⁴⁰, culminando no vaticínio dirigido por Tupac Katari no momento de sua execução – “morro, mas amanhã voltarei e serei milhões” –, denotando a força política das massas oprimidas, que, embora maioria numérica, foram transformadas em minoria étnica na Bolívia pós-independente:

Un pueblo que oprime a otro no puede ser libre. Nosotros, los campesinos quechuas y aymaras, lo mismo que los de otras culturas autóctonas del país, decimos lo mismo. Nos sentimos económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos [...] Somos extranjeros en nuestro propio país. (Manifesto Tiahuanaco).

Reivindica-se o direito de integrar o quadro econômico sem abdicar de práticas milenares e valores enraizados de auto-suficiência e solidariedade, direito a uma educação voltada à recuperação destes valores e, ainda mais enfaticamente, a reivindicação por espaço político próprio e genuinamente indígena nos quadros governistas, numa clara expressão do que poderia ser chamado *nacionalismo autóctone* ou *etnonacionlismo*. O manifesto, neste sentido, coloca claramente o problema da identidade étnica no país e sua manipulação como forma de inserção e ascensão em uma sociedade racista:

Por causa de intrigas políticas y educación escasa, indios no quieren más ser indios. Ellos asimilaban los peores defectos del opresor y tornaranse los

³⁹ A teologia da libertação nasceu na América Latina e Caribe num contexto histórico bem definido. Numa perspectiva socioeconômica e política, grande parte dos países latino-americanos e caribenhos, sofria sob o peso da ditadura militar.

Acrescida da dependência econômica em relação ao Primeiro Mundo, os regimes de exceção contribuíram poderosamente para agravar as desigualdades sociais que se verificam no interior dos países periféricos do Terceiro Mundo, bem com entre estes e os países centrais. Nesse estado de coisas, opressão política e dívidas sociais crescentes constituíam duas faces da mesma moeda. As nações subdesenvolvidas, embora formalmente independentes, na verdade viviam sob a égide de uma nova colonização, ou melhor, jamais haviam saído dela. A teologia da libertação pretendia ser, neste contexto, o cristianismo colocado a favor dos excluídos, focado nas condições sociais em que viviam dados grupos humanos em determinados espaços geográficos. Para maiores informações, consultar Hillar, 1993.

⁴⁰ As lutas mencionadas são aquelas referidas como Pachacuti no primeiro capítulo desta monografia.

nuevos explotadores de sus propios hermanos.

Apesar da forte referência ao étnico, o documento contempla os demais segmentos excluídos da nação boliviana, entre eles todo o contingente de camponeses e mineiros, indígenas ou não, o que aproximaria *kataristas* a outros grupos de esquerda do país, entre eles a representativa COB – Central Obreira Boliviana –, resultando na criação da Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), em 1979. Órgão sindical máximo das comunidades rurais, no seio da CSUTCB realizaram-se discussões importantíssimas para a reestruturação de uma identidade alicerçada na etnia, como se verifica nas palavras de um katarista, trazidas por Xavier Albó (1997, p. 17): “Nos dijeron que dejando de ser indios progresaríamos. Lo probamos y no dio resultado. Ahora lo exigiremos como indios.”

Não obstante isso, a convicção de que o termo “índio” seria o mais apto a expressar o elo comum entre todos os povos bolivianos marginalizados não era generalizada. Assim como se adotara a teoria dos dois olhos para explicar os fundamentos do katarismo, no momento em que o movimento adquirira força e expressão suficientes para eleger seus representantes, estes olhos, anteriormente complementares, tornar-se-iam facções dentro da Central, polarizando-a entre *indianistas* e *kataristas*. Enquanto os primeiros atribuíam seus problemas quase exclusivamente à situação colonial, utilizando-se de uma retórica dura contra os brancos e mestiços e rechaçando qualquer possibilidade de aliança com os mesmos, os segundos tinham caráter mais moderado, relacionando-se com outros grupos de esquerda que compartilhavam da ideia de que, associada à força da discriminação de origem colonial, estaria a dominação de classe.

Nas entrelinhas desta dicotomia encontrava-se aquele que talvez tenha sido o dilema mais recorrente na história de tentativas de politização da identidade étnica na Bolívia: a certeza de que o discurso indígena por si só seria insuficiente para mobilizar as massas, e, no entanto, a convicção de que, por outro lado, a ampliação deste discurso descaracterizaria o movimento, retirando o foco desta questão essencial.

Assim é que o indígena, desde a Guerra do Chaco até o katarismo da década de 70, viu-se compelido a lutar, renegociando seu lugar, ora como camponês, ora como

descendente de Tupac Katari, numa sociedade onde era estrangeiro, apesar de ser maioria. Ainda que neste interstício estudado tenha havido uma progressiva tomada de consciência em relação aos fatores reais de sua exclusão – seus traços étnicos e a herança espúria que representavam a uma sociedade que se queria branca e europeia – esta não parece ter sido suficiente para garantir uma inserção significativa do indígena nos polos decisórios do Estado, levando-o à reestruturação e ao reconhecimento de seu caráter pluriétnico – para muitos, plurinacional.

Dessa forma, o dilema mencionado voltaria – como um pêndulo –⁴¹ a ser acionado, encontrando, no despertar das teorias pós-modernas no final da década de 70, e em um de seus desdobramentos – a formulação do conceito de etnicidade como nova lógica de organização política –, ambiente propício para o redirecionamento do discurso pró-indígena. Assim é que da lógica integracionista – que vê o índio como elemento transitório a “dissolver-se” na cultura dominante – passa-se à busca de afirmação da diferença, centrada na riqueza advinda da diversidade.

A difusão destas ideias, associada à explosão de inúmeros conflitos envolvendo o eixo altiplânico aimará, forjaria uma nova liderança na década de 90, a qual, congregando em si o excluído de todos os tempos – indígena, camponês e cocaleiro – tornou-se símbolo de resistência e poder autóctone em pleno século XXI, congregando discursos que até então pareciam antagônicos e propondo o reconhecimento da pluralidade nacional Boliviana. Será o retorno do Inca esperado?

Conclusão: O retorno do Inca: um aimará na presidência da República

Es en el presente cuando se actualizan antiguas luchas,

en el presente se abre la herida extemporánea

para reivindicar a las víctimas del pasado.

(Walter Benjamin apud LÖWY, 2002).

“Começa agora a nova história da Bolívia”. É a profecia de

41 Abner Cohen, em seu *Urban Ethnicity*, mais especificamente em “Introduction: The lesson of ethnicity”, fala de etnicidade como sendo “essencialmente a forma de interação entre grupos culturais que operam dentro de contextos sociais comuns”.

Evo Morales ao tomar posse de um cargo nunca antes ocupado por um indígena. Em um país onde esta é a origem étnica da esmagadora maioria da população, não se estranha o deslumbramento daqueles que em Evo Morales personificam suas próprias aspirações. Tendo tomado posse segundo os rituais aimarás, honraria somente concedida a Simon Bolívar, Morales renova as promessas de autonomia e liberdade feitas pelo pai da independência sul-americana há mais de dois séculos.

No entanto, algo de essencial parece ter mudado.

Os povos que viram em Bolívar a esperança de um *pachacuti* já não vêem no discurso da *mestiçagem* e da *integração* o eco de suas reivindicações. Já não renegam suas origens e tampouco desejam ter sua pertença étnica diluída no discurso de classe. Os anos noventa – marco dos 500 anos da chegada do colonizador espanhol – trouxeram reflexão, amadurecimento e forças renovadas aos descendentes do Inca.

Afinados à profunda mudança de paradigma que já marcava a postura de certas igrejas, ONGs, antropólogos e organizações internacionais no sentido de rechaçar as propostas e referências integracionistas, substituindo-as pela defesa da autonomia e singularidade étnica dos povos índios⁴², os indígenas bolivianos passam por uma tomada de consciência determinante para seu futuro. Este processo passa pela criação de novos partidos políticos, sindicatos e âmbitos de discussão e participação política nas comunidades.

Impulsionados pela Convenção 169 da OIT, que lhes abre a possibilidade de reivindicar territórios por sua origem étnica, organizam inúmeras manifestações no país, culminando com a “Marcha por el Territorio y la Dignidad”. Como a denominação precisamente indica, a possibilidade de reaver territórios com base em sua pertença étnica, leva estes povos a uma “volta às origens”, na qual se redescobrem como cidadãos e resgatam sua auto-estima. Este movimento fica plenamente caracterizado nos debates em que negociam o modo como gostariam de serem designados. Em função da carga pejorativa associada ao termo “indígena” ao longo da história deste país – como se tentou evidenciar na presente monografia – e a impressão da hierarquia implícita depois de anos de exploração entre brancos e índios, buscava-se uma nova maneira de fazer referência a estes povos. Não se desejava, por outro lado, manter a divisão que já havia entre quéchuas e aimarás, mas eleger um termo comum, que

designasse a nova fase por que passavam. Assim é que o termo “povos/nações originárias” é eleito para marcar o resgate da dignidade e da singularidade destes povos.

Outra mostra significativa da “consciência de si” adquirida neste entretanto é a passagem pelos 500 anos de chegada do colonizador espanhol. O tema, tratado em múltiplas dimensões – descobrimento ou encobrimento; celebração ou luto; invasão, colonização, evangelização, mudança de rumos na história, mestiçagem, resistência e atualidade dos povos originários – serviu para repensar o passado a partir da identidade⁴³. Neste exato momento, entretanto, também um futuro com base no respeito à diversidade passou a ser factível.

Seguindo a máxima de Confúcio que liga a chegada do mestre ao preparo do discípulo, neste momento de reconhecimento da identidade como passaporte para a compreensão de sua condição e da de seu país, os povos indígenas bolivianos logram a unidade necessária para eleger um presidente da República. O discurso deste *co-calero* descendente de aimará só se faz ouvir – com ouvidos capazes de compreender – porque são direcionados, pela primeira vez, a uma população unida em torno de sua origem. Neste momento, o discurso aos mineiros, camponeses, proletários e kataristas é substituído pelo discurso aos povos originários. Sabendo quem são, tais povos passam a identificar suas causas e elaborar suas próprias reivindicações.

No entanto, este *pachacuti* não será simples. Com o despertar de uma maioria subjugada por séculos, vem o descontentamento daqueles que jamais dormiram. As reivindicações de autonomia e inclinações separatistas envolvendo as províncias da chamada “meia lua” boliviana – Santa Cruz, Tarija, Beni e Pando – onde se concentra, historicamente, a elite branca, são exemplos disso.

Conseguirá Evo Morales mediar o *diálogo interétnico*, “capaz de propiciar uma negociação que envolva relações dialógicas simétricas, em que a questão do poder, ainda que irremovível, possa de certo modo ser neutralizada por posturas democráticas assumidas pelos envolvidos” alçado por Cardoso de Oliveira (2006, p. 193) como a solução possível para a obtenção da harmonia e da tolerância entre estes segmentos?

42 Neste sentido, a mudança sofrida pela Convenção 107 da Organização Internacional do Trabalho, substituída pela Convenção 169, de 27 de junho de 1989, a qual reconheceu os direitos dos povos indígenas de possuírem territórios.

43 A referência a estes acontecimentos é feita com detalhamento por Xavier Albó (2005, p. 28-31).

Bibliografia

- ABERCROMBIE, T. A. La perpetuidad traducida: del “debate” de la perpetuidad a Taqui Oncoy y un movimiento comunero peruano. Incas e indios cristianos. *Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco: ed. Jean-Jacques Decoster, pp. 79-120. 2002;
- ALBÓ, X. Imágenes y auto-imágenes en el movimiento étnico boliviano. *Horizontes Antropológicos/UFRGS/IFCH*, ano 3, n. 6. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), p. 28-40, 1997.
- ARCHONDO, R. Que le espera a Bolívia com Evo Morales? *Nueva Sociedad*, n. 202, p. 3-35, 2005.
- BARTH, F. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. SÃO PAULO: UNESP, 1998.
- BENGOA, J. Los indígenas y el Estado Nacional en América Latina. *Revista de Antropología*, São Paulo, v. 38, n. 2, p.167-183, 1995.
- BONILLA, H. Civilizações pré-colombianas. In: JAGUARIBE, Hélio. *Um estudo crítico da História*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- CÂMARA, M. A. Bolívia: de 1952 ao século XXI – *Processos sociais, transformações políticas*. Prêmio América do Sul – 2006. Brasília: FUNAG, 2006.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Sociologia do Brasil indígena*. Brasília: Tempo Brasileiro, 1978.
- _____. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15, 2006.
- CHIAVENATO, Júlio José. *A guerra do Chaco* (leia-se petróleo). São Paulo: Brasiliense, 1979.
- COHEN, A. *Urban Ethnicity*. London: Tavistock Publications, 1974. (ASA Monographies, 12).
- DANKERLEY, J. *Rebelión en las venas: la lucha política en Bolivia 1952-1982*. La Paz: Plural Editores, 2003.
- HARNER, M. Waiting for Inca God: Culture, Myth, and History. In: KRACKE, W. H. (ed.). *Leadership in Lowland South America*. Bennington College, 1993. p. 53-60. (South American Indian Studies, 1).
- HILLAR, Marian. Liberation Theology: Religious Response to Social Problems. A Survey. In: HILLAR, M.; LEUCHTAG, H. R. (eds.). *Humanism and Social Issues: Anthology of Essays*. Houston: American Humanist Association, 1993. p. 35-52.
- JORDÃO DE CAMARGO, A. J. C. *Bolívia: a criação de um novo país – a ascensão do poder político autóctone das civilizações pré-colombianas a Evo Morales*. Brasília: Ministério das Relações Exteriores, 2006.
- MORALES, J. A.; ESPEJO, J. *La minería e los hidrocarburos en Bolívia*. La Paz: Instituto de Investigaciones Socio-Económicas, 1994.
- RAMOS, A. R. *Indigenismo de resultados*. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 1990. (Série Antropologia, 100).
- RIBEIRO, D. *As Américas e a civilização*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- RIVERA, R.; LITTLE, P. E. Bipolaridad étnico regional y la constitución de la nación y el Estado en Bolivia e

Ecuador. In: ZARUR, George (ed.). *Etnia e nação na América Latina*. 2005. p. 13-26.

ROMERO, R. S. El Tawantinsuyu en Aconcagua (Chile Central). *Chungará* (Arica), jul., v. 36, n. 2, p. 325-336, jul. 2004.

ZANELLA, C. K.; MARQUES, P. M. Bolivia en el péndulo de la historia. *Nueva Sociedad*, n. 209, p. 130-141, 2007.