

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

“ETNICIDADE E POLÍTICA: O CASO AYMARA”

ANDRÉS SILVA ARANDA

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Departamento de Ciência Política
da Universidade de São Paulo.

Orientador: Prof. Dr. BRAZ JOSÉ DE ARAUJO

São Paulo

1997

RESUMO

O objetivo deste trabalho é mostrar a “etnicidade” como um problema político-social presente nas sociedades multiétnicas que se organizaram em Estados Nacionais. Por outro lado, pretende-se demonstrar, através de um estudo de caso, que as dimensões étnica e cultural tendem a adquirir um peso maior para a análise da política interna e de suas alternativas, assim como da política externa e da própria democracia.

O presente trabalho está organizado em três partes. A primeira mostra a divergência em torno das definições e conceitos relacionados com a temática. Além disso, a carência de uma abordagem específica no campo da Ciência Política. A segunda descreve alguns antecedentes históricos dos Aymara na Bolívia, onde a presença dos elementos culturais e étnicos, nos movimentos político-sociais, tornaram-se fatores de unificação da população indígena. A terceira tentou entender o movimento indígena no atual cenário político através de suas três expressões: sindicatos camponeses, partidos políticos e o grupo guerrilheiro. Buscou-se, também, captar os impactos do movimento indígena na sociedade boliviana e no sistema político.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, é necessário destacar que a realização deste trabalho não teria sido possível sem a bolsa do CNPq, que garantiu o apoio financeiro.

Começaremos agradecendo ao Prof. Dr. Braz José de Araujo. A ele devo os mais sinceros agradecimentos. Desde o início do curso suas críticas e conselhos foram pertinentes. Além disso a compreensão demonstrada foi fundamental para o desenvolvimento do trabalho dentro dos padrões de qualidade que uma dissertação exige.

Ao Prof. Dr. Carlos Serrano do Departamento de Antropologia pelos conselhos e sugestões.

Ao Prof. Dr. Renato Queiroz do Departamento de Antropologia pelas sugestões bibliográficas e leituras críticas.

Aos colegas e amigos pelos favores prestados na concretização deste trabalho.

Ao NAIPE/USP pelo apoio de suas instalações e equipamentos.

Aos meus irmãos e familiares que contribuíram para que este trabalho se realizasse.

APRESENTAÇÃO

A maioria dos Estados Nacionais da comunidade mundial, aparentemente, tiveram a capacidade de encontrar uma forma de vida não beligerante entre os grupos humanos “diferentes” da sociedade global, graças a políticas de equilíbrio ou porque muitos conflitos foram encobertos pelo confronto de dois sistemas “homogeneizantes”, isto é, o capitalismo e o socialismo. Como é destacado por todos os analistas do cenário internacional o confronto acabou, seu fim produz mudanças políticas, econômicas e sociais no panorama mundial. Uma consequência decorrente deste fato é a presença de “outros” atores sociais e políticos. As idéias, intenções e demandas com que se aproximam do cenário político gera desconcerto, interesse e preocupação. É o caso dos movimentos étnicos, os movimentos fundamentalistas de cunho religioso e o movimento dos povos negros. Exemplos recentes como a guerrilha de Chiapas e os conflitos na ex-União Soviética ilustram a constatação. A partir dessas mudanças a questão étnica e cultural tornam-se relevantes para a análise desses fenômenos, seja na política interna seja na política externa. O presente trabalho insere-se nesse contexto.

A primeira parte dedica-se ao tratamento teórico-conceitual. Tentar-se-à mostrar que nas Ciências Sociais existem divergências sobre os conceitos relacionados com a temática. A polêmica em torno dos conceitos tem como protagonistas antropólogos, sociólogos e as próprias organizações étnicas.

A segunda parte será dedicada à caracterização dos Aymara na Bolívia. Serão abordados alguns antecedentes históricos e descrever-se-ão alguns traços culturais para melhor entender a presença dos Aymara no movimento índio contemporâneo.

A terceira parte objetiva o estudo dos Aymara no cenário político atual. Buscar-se-à mostrar como a questão étnica e cultural penetra na política boliviana, bem como seu significado para o sistema político e a democracia.

ETNICIDADE E POLÍTICA: O CASO AYMARA

SUMÁRIO

PRIMEIRA PARTE	1
Introdução.....	1
1.- A questão da definição: etnicidade.....	3
1.1- Raça.....	5
1.2- Etnia	9
1.3- Grupo étnico	11
1.4- Cultura.....	15
1.5- Identidade étnica	17
2.- Etnia, Nação e Estado-Nação.....	20
2.1- A visão das organizações indígenas	31
3- Opção metodológica	34
SEGUNDA PARTE	44
Introdução.....	44
Características demográficas dos Aymara na Bolívia.....	46
1- O cenário geográfico	48
1.1- As culturas andinas e o espaço geográfico	49
1.2- Raízes históricas dos Aymara	50
2- O contato com o ocidente: conquista e colônia.....	53
2.1- A Encomienda.....	55
2.2- A Mit'a	56
2.3- A Fazenda	57
3- As rebeliões de 1780-1782	58
a) Estrutura da sociedade.....	59
b) Estrutura político-administrativa.....	59
3.1- Desenvolvimento dos conflitos	60
3.2- Os objetivos	62
4- Independência e república.....	65
4.1- O problema das terras comunitárias	66
4.2- A rebelião de 1899	68
4.3- O pós-guerra do Chaco (Bolívia x Paraguai).....	72
4.4- A revolução nacional de 1952.....	78
TERCEIRA PARTE	82
Introdução.....	82
1- Da revolução nacional ao ciclo militar	84

1.1- O Pacto Militar-Camponês	86
1.2- Do Pacto Militar-Camponês à autonomia sindical	89
1.3- O Movimento Katarista	94
1.4- Unificação do sindicalismo camponês	102
2- Espaços de representação política: partidos índios	112
2.1- A Abertura democrática e o processo eleitoral	114
2.2- Divisão da corrente Katarista.....	115
a) “Movimiento Índio Tupaq Katari” (MITKA)	116
b) “Movimiento Revolucionario Tupaq Katari” (MRTK)	120
2.3- Tentativa de unificação Katarista-Indianista.....	123
3- A guerrilha Aymara	124
CONSIDERAÇÕES FINAIS	129
BIBLIOGRAFIA.....	137

PRIMEIRA PARTE

INTRODUÇÃO

Enquanto se desenvolvem as conseqüências do fim da Guerra Fria -por exemplo a crise de muitos Estados-Nação- etnias e povos, submetidos secularmente a diversos padrões de dominação, formulam suas reivindicações político-sociais. Neste contexto, invoca-se, a cada passo, ao sabor de interesses políticos variáveis, o problema das nacionalidades e etnias, e, conseqüentemente, as questões relativas à utilização dos conceitos associados, isto é, raça, grupo étnico, cultura, etc. Muitas vezes estes conceitos são empregados nos discursos mais para indicar algum problema relacionado principalmente à antropologia, e menos para a análise da etnicidade como fenômeno político-social complexo e polêmico no âmbito das Ciências Sociais.

Qual o significado da etnicidade como fenômeno político-social? Quais grupos humanos são catalogados como etnia, como grupo étnico, como nação? Os conflitos étnico-políticos e a luta de classes são a mesma coisa? Estas e outras questões têm merecido pouca atenção na Ciência Política. Daí os termos as vezes confusos nos quais se formulam e se discutem os problemas correlatos, como por exemplo, os movimentos étnicos. Torna-se, assim, importante um esclarecimento para um melhor entendimento do debate sobre os conceitos e definições do fenômeno étnico.

O propósito desta primeira parte do trabalho é de esclarecimento. Não é nossa pretensão efetuar um estudo completo dos conceitos ou analisar as bases epistemológicas, pois isto seria fugir aos objetivos deste trabalho. Trataremos, assim, de fazer uma rápida revisão de algumas formulações teóricas elaboradas em relação ao fenômeno étnico, que serão utilizadas como instrumentos conceituais para melhor entender os problemas relevantes da etnicidade.

Faremos uma análise dos componentes substanciais e determinantes da etnicidade em termos gerais bem como o estudo empírico de um conjunto humano particular nas sociedades da região andina.

A etnicidade ou problema étnico, como também é conhecido, manifesta-se de diferentes maneiras em cada espaço geográfico. Além disso, recebe diversas denominações como por exemplo: etnicismo, problema de minorias, tribalismo e, em nosso continente, problema indígena. O “problema indígena” na América é o resultado do choque de duas culturas e/ou civilizações: a ocidental e a indígena. Além disso, encontra-se estreitamente ligado à existência das relações coloniais e das relações resultantes do choque cultural. Neste contexto será estudado o caso Aymara.

A forma de tratar a questão da etnicidade em uma perspectiva teórica implica um esforço no sentido de apreender a significação da etnicidade como fenômeno e problema político, social e cultural através de outras definições conexas como raça, etnia, grupo étnico, cultura, identidade étnica e nação, presentes em trabalhos de antropólogos e sociólogos, e também nas discussões políticas.

1.- A QUESTÃO DA DEFINIÇÃO: ETNICIDADE

A noção de etnicidade, que deriva de etnia, adquiriu notoriedade nas últimas décadas como resultado dos movimentos étnicos no mundo após a II Guerra Mundial. Segundo o dicionário de Ciências Sociais, a etnicidade é essencialmente “uma forma de interação de grupos culturais que operam em um determinado contexto social comum e um princípio mobilizador de interesses de grupos específicos”. Por um lado, revela-se a limitação de alguns conceitos, como por exemplo os de aculturação e assimilação, por outro, o recrudescimento da consciência étnica em todo o mundo. Além disso, considera-se a etnicidade como uma nova categoria social importante para o entendimento do mundo atual porque “expressa a ênfase na atribuição de membro do grupo étnico”. (1986: 436-437)

Já para Glazer e Moynihan a etnicidade é "o caráter ou qualidade de um grupo étnico" (1975: 1). Segundo Cardoso de Oliveira, etnicidade é um neologismo português do termo inglês "ethnicity", que se refere a etnia. Etnia exprime uma forma de interação entre grupos culturais articulados num contexto social comum. Para o autor esta é uma definição do campo semântico da etnia. (1976: 84)

Abner Cohen, por sua vez, considera o etnicismo (eticidade) na sociedade moderna como "resultado de uma interação entre diferentes grupos de cultura". A interação é produto de "uma luta acirrada entre grupos que almejam posições estratégicas de poder no contexto do Estado moderno". Assim, como consequência da luta, os grupos étnicos mobilizam suas forças em busca de caminhos para uma "organização política que lhes permita conduzir a luta de maneira mais efetiva". Paralelamente, mobilizam os "elementos da cultura tradicional". (1978: 122)

Segundo Rodrigues Brandão, para a antropóloga Eugenia Ramirez (1984), a noção de etnicidade enfatiza a criação de limites e critérios de auto-adscrição subjetivos. Além disso, etnicidade é um discurso social determinado que quer recuperar/recriar determinados fatores 'objetivos' de diferenciação cultural, com o objetivo de aglutinar certas coletividades em um projeto social e de poder concreto. Neste sentido, etnicidade é "um processo que

implica uma relação estreita entre a reivindicação cultural e a reivindicação política". Esta relação tem como "referencial os 'outros' e o Estado/Nação no qual o grupo étnico está inserido". Assim, para Rodrigues Brandão é importante a afirmação da etnicidade como uma categoria objetiva de auto-reconhecimento de diferenças. (1986: 148-149)

Na visão do antropólogo Esteve-Fabregat, da Universidade de Barcelona, "a etnicidade é uma forma de antecedente cultural que representa uma classificação histórica dada pelos membros da estrutura. É, por isto, um instrumento ativo das estratégias adaptativas que constituem o jogo social de seus indivíduos e grupos". (1990: 111)

Camara Balbachano, do Instituto de Antropologia e História do México, define especificamente a etnicidade indígena "como atributos econômicos e sócio-culturais". Estes atributos são considerados próprios de "um grupo humano que aceita uma origem comum, habita em um território definido e fala a mesma língua". (1990: 70)

Na opinião de Tetzlaff, da Universidade de Hamburgo, a etnicidade desenvolve-se como uma interação entre a auto-identificação e a classificação feita por observadores externos. Em sentido mais amplo, "na atualidade pode-se considerar a etnicidade como atividade cultural dinâmica", por outro lado, "a etnicidade torna-se instrumento motor para as ações políticas", nos casos em que grupos de interesse baseados na etnia envolvem-se no processo político de dotação de valores essenciais como são: a terra, o poder, a religião, o prestígio, isto é, recursos essenciais para a sobrevivência. (1994: 49-50)

Em termos gerais pode-se dizer que as definições de etnicidade expressam principalmente as reivindicações culturais, históricas, políticas, econômicas e sociais. Na prática, a etnicidade também, atua como eixo organizador dos movimentos dos grupos com identidade étnica.

Nas diferenciações étnicas e no processo histórico, social e político dos Estados multiétnicos, a etnicidade funciona como fator unificador em determinados momentos da luta política e social. Neste sentido, a etnicidade desempenha o papel de variável dependente das contradições culturais e de classe presentes na sociedade global. Trata-se de um pressuposto hipotético que tem o propósito de avançar na explicação das causas

internas e externas do desenvolvimento de conflitos políticos e sociais dos grupos com identidade diferenciada.

Constata-se que a temática da etnicidade é um campo relativamente novo, adquirindo cada dia um crescente interesse das disciplinas afins. A particularidade do fenômeno étnico ainda é tema alvo de discussão, inclusive na sua definição.

Para melhor entender o fenômeno étnico (eticidade) é necessário uma revisão dos outros termos inerentes, os quais são aplicados aos grupos humanos.

1.1- RAÇA

Quando os grupos humanos começaram a ser estudados de diferentes perspectivas, houve a necessidade de diferenciá-los, de identificá-los e defini-los. Para isso tornou-se indispensável a elaboração de conceitos. Os primeiros que aparecem à luz são raça e etnia, muitas vezes utilizados sem distinção para designar o mesmo conjunto humano.

Na segunda metade do século passado intensificou-se a discriminação contra indígenas e negros. Esta discriminação foi alimentada por teorias raciais principalmente européias, como as elaboradas pelo alemão Hans F.G. Gunter, que se referiam à suposta pureza e superioridade da raça branca. (Valdes, A. 1985: 121)

A formulação e discussão do termo raça, geralmente, é feita do ponto de vista biológico, isto é, da genética, da zoologia e da antropologia física, e poucas vezes do ponto de vista cultural, social e político.

O uso e aplicação do termo "raça" ainda é polêmico e provavelmente nenhum outro termo foi cercado de tantos conflitos e distorções quanto este, sendo o conflito basicamente um caso de relações raciais e racismo.

Na opinião de Klineberg, da Universidade de Columbia, raça é "um grande grupo de homens, que possuem em comum certas características físicas determinadas por hereditariedade". Outras características não-físicas são consideradas secundárias, por exemplo, os "traços mentais diferentes dos de outras raças". Falar disso, afirma o autor, é fazer um "juízo que carece de prova e sobre o qual por enquanto não há acordo", de

maneira que "por definição os caracteres que distinguem as raças humanas são morfológicos, o resto está por provar-se". (1966: 17-18)

Na formulação de Montagu, da Universidade de Nova York, raça é “uma população mais ou menos isolada, da espécie *Homo Sapiens* que difere das demais da mesma espécie na incidência de um ou mais genes”. Todavia esta distinção entre as populações humanas, com base na frequência de um único gene deve ser interpretada com muita cautela porque "tal diferença poderá ou não ser significativa". Por outro lado, o autor concorda com a substituição do termo raça pela expressão "grupo étnico", sendo que o sentido de se usar a expressão é como "um meio simples de forçar o público a refletir duas vezes antes de usar o termo raça, ou então abandoná-lo de vez". Além disso, no contexto social em que o termo raça foi, e ainda é empregado, “a expressão 'grupo étnico' serve como um desafio ao raciocínio e estímulo para a reconsideração dos fundamentos das nossas crenças”. (1969: 230,231,234)

Por sua vez, o antropólogo mexicano, Juan Comas afirma que a "noção de raça está impregnada de um caráter emocional e que a discussão objetiva de sua importância nos problemas sociais é particularmente difícil", e sustenta que a noção de raça implica “a existência de grupos com certas semelhanças em suas características somáticas, que se mantêm de acordo com as leis da hereditariedade”, embora haja uma margem individual de diferenciação.

Outra questão levantada por Comas é a discriminação racial, que seria uma das facetas de um problema mais amplo: a discriminação social. A este respeito diz que "não há nenhuma base científica para uma classificação geral das raças de acordo com uma escala de relativa superioridade", porque "não há raças humanas puras" e a história mostra que todas as regiões em que se desenvolveu uma cultura avançada foram palco anteriormente da dominação de uma raça indígena por grupos nômades estrangeiros, criando desta maneira novos amálgamas através da miscigenação humana. (1970: 18,19)

Segundo o antropólogo francês Leiris a noção de raça “funda-se na idéia de caracteres físicos transmissíveis que permitem distribuir a espécie *Homo Sapiens* em vários

grupos que equivalem ao que em botânica se chama variedade”. Em função disso a questão torna-se delicada porque “não podemos ater-nos a uma única característica para definir uma raça, pois cada característica física apresenta uma gradação, fazendo-se uma divisão em categorias de maneira arbitrária”, de modo que na "prática uma raça se definirá como um grupo cujos membros se mantêm, em média, nestes limites arbitrariamente escolhidos". (1970: 197)

No Dicionário de Antropologia Cultural raça é definida como "conceito do sistema biológico para a descrição de subunidades de uma variedade ou espécie. À espécie pertencem todos os indivíduos que podem ter descendência fértil de maneira natural". (1986: 151)

Do ponto de vista sociológico "raça é um agrupamento humano definido culturalmente como uma determinada sociedade", e diferencia-se dos outros agrupamentos em função das características biológicas que lhe são atribuídas, e que podem variar de um lugar para outro. O conceito torna-se sociológico nas condições específicas de relações raciais, quer dizer em sistemas de relações sociais que envolvem dois ou mais grupos humanos, assim cada grupo pode ser caracterizado em termos raciais. Neste sentido, quando se fala de relações raciais, geralmente, refere-se à dominação e subordinação, conflitos sociais, econômicos e políticos entre os grupos raciais. (Stavenhagen, R. 1969: 45)

Apesar da grande variedade de definições de raça podem-se encontrar pontos comuns nos autores mencionados: 1) o termo é aplicável exclusivamente a populações, quer dizer que "na sua essência, o conceito de raça relaciona-se mais aos grupos do que aos indivíduos" (Morant, G.M. 1970: 72); 2) a noção de raça funda-se na idéia de caracteres físicos, anatômicos e fisiológicos transmissíveis mediante genes; 3) raça é um conceito comparativo a que só se pode chegar através de uma análise comparativa dos caracteres genotipicamente determinados de uma população com as de todas as demais populações da espécie. (Montagu, A. 1969: 226)

Muitas vezes, o uso do termo fora do âmbito biológico é confuso, como por exemplo, quando se denomina a um grupo humano "raça latina", sendo que a denominação correta é

"civilização latina", já que os latinos jamais existiram como raça, isto é como agrupamento natural de homens apresentando um conjunto de caracteres físicos hereditários comuns. (Leiris, M. 1970: 195)

Assim, a própria "palavra raça não tem, na sua utilização corrente, qualquer significado claro ou preciso", e o emprego inexato, que muitas vezes se lhe aplicou, "deu-lhe conotações desagradáveis e inquietantes". (Dunn, L.C. 1970: 13)

No contexto das Ciências Sociais, a polêmica sobre raça aparece geralmente, na dimensão econômico-social (classe), tanto na corrente liberal quanto na marxista. Desta maneira os índios, no marxismo por exemplo, são reduzidos a uma categoria econômica: camponês, operário, proletário rural, etc. Assim, para Octávio Ianni, o problema gerado pela coexistência de grupos diferentes no interior das nações não pode ser esclarecido mediante suas manifestações estritamente culturais, políticas ou demográficas. "Eles somente podem ser compreendidos quando os analisamos no contexto das estruturas econômico-sociais, tendo em vista o seu caráter social dominante: a formação da sociedade de classes". (1966: 42)

Tal formulação ilustra uma forma de contornar o problema e diminuir a importância da dimensão étnica, cultural e política do debate nas sociedades da América Latina.

Posteriormente, o termo raça adquiriu outra conotação nos conflitos políticos, econômicos e sociais entre grupos diferentes física e/ou culturalmente. Assim, com o desenvolvimento e expansão do conhecimento, em todas as áreas, são elaborados outros conceitos para explicar os fenômenos ou problemas anteriormente considerados "raciais". Desta forma, as unidades culturais e sociais (grupos humanos) que também atuam como grupos de procriação são denominados, por exemplo: etnia, grupo étnico, cultura, nacionalidade, comunidade etc. Assim, nas últimas décadas, a "Antropologia substitui, pelo menos em boa medida, a antiquíssima palavra 'raça', pelo conceito 'etnia'". Isto porque "a primeira expressava mais preconceitos do que situações e condições reais de existência, preconceitos que a segunda, em boa hora, veio pelo menos em parte corrigir". (Brandão, C. 1986: 158)

O termo raça elaborado sob uma visão, geralmente, biológica envolve uma distinção fenotípica ou seja, salienta as diferenças físicas. Por isso é considerado irrelevante e não adequado para a explicação das diferenças sócio-culturais entre os grupos humanos. Em outras palavras, o uso do conceito de raça representava uma dificuldade na esfera das Ciências Sociais. Deste modo, à Sociologia coube esclarecer a razão porque se atribuíam essas diferenças sócio-culturais aos grupos humanos. Os sociólogos responderam de três formas: "a primeira foi assimilar todos os problemas chamados raciais na categoria de problemas étnicos"; a segunda reconhecer que "as diferenças raciais existiam de fato e atuavam muitas vezes como indicadoras para distribuição diferencial dos direitos" e a terceira foi "usar os termos situação de relações raciais para referir situações marcadas pelo racismo". (Rex, J. 1988: 38)

Desta maneira, constata-se que no âmbito das Ciências Sociais, o termo raça é substituído pelo termo etnia em uma relação de oposição. Não será esta também outra forma de contornar o problema racial?

1.2- ETNIA

Etnia é outro conceito ligado à etnicidade. Na antropologia existe uma estreita associação entre etnia e cultura. São diversas as formulações na tentativa de defini-la.

O que se tem escrito sobre etnia começa a se impor depois da II Guerra Mundial, a partir dos estudos relativos à incorporação de grupos minoritários em sociedades modernas ou "civilizadas" e pela necessidade de substituir as teorias raciais.

Durante uma determinada época o termo etnia foi utilizado para designar populações consideradas "povos primitivos ou não civilizados". Na atualidade, o uso do termo serve para denominar a todas as "minorias", que pretendem manter e consolidar sua identidade cultural, em situações diferentes.

Para Cardoso de Oliveira "etnia é um conceito relacional, uma relação; as populações nacionais transformam-se em etnias apenas quando interagem como grupos minoritários". (1976: 105)

Na visão do sociólogo Rex, da Universidade de Warwick, a etnia "pode ser usada para apelar a uma organização social a fim de se atingir certos fins quando é necessário, mas também pode ficar simplesmente latente e ignorada". (1988: 50)

A noção de etnia é "praticamente indefinida na literatura antropológica, ou apenas definida em termos adjetivos como étnico(a)" e atua qualificando por excelência um grupo (étnico), identidade étnica, conflito étnico, movimento étnico, processos de articulação étnica, etc. (Oliveira, R. 1976: 82; Cohen, R. 1978: 379)

Existem outras formulações, como a do antropólogo Auzias, para o qual o pesquisador (etnógrafo) no início do seu trabalho carece de um ponto de referência territorial, ele -o pesquisador- confrontado com esse mundo sem território e na procura de materiais para seus estudos, aos poucos verbaliza seu próprio território. Deste modo, o etnógrafo acaba por desenhar pouco a pouco seu território. Isto será a etnia: o território identificado com uma cultura. Assim, a etnia enquanto área cultural "aparece como um lugar de significação, um centro de representações comuns que se desvendam ao etnógrafo na permanência mítica de uma cosmologia". (1978: 49-50)

Na ótica de Comaroff, da Universidade de Chicago, etnia é um fenômeno natural, que "descreve a consciência existencial, isto é os signos e sentimentos, costumes e convenções comuns, de qualquer comunidade que tenha sua própria cultura". Além disso, a "etnia não é uma coisa em (ou por) si, mas uma capacidade imanente que toma forma manifesta em reação a forças externas". (1993: 64,66)

Na Antropologia, o termo etnia designa "um grupo social que se diferencia de outros grupos por sua especificidade cultural"; para outros autores uma etnia "supõe um grupo com características raciais próprias". Assim, constata-se que o conceito de etnia sempre teve dificuldade na sua definição e por isso não tem uma posição mais elaborada no campo das Ciências Sociais, apesar de ser freqüentemente utilizado, de maneira que é um "termo amplamente usado antes de ser propriamente definido" (Dicionário de Ciências Sociais, 1986: 436). Portanto, "a utilização do termo etnia fica gravada mesmo nas obras de caráter científico com uma incerteza quanto ao que ele designa". (Gaulme, F. 1992: 46)

Percebe-se com esse levantamento que é difícil estabelecer critérios objetivos de aplicação geral do termo etnia. A causa principal, pode-se sustentar, encontra-se na diversidade natural dos grupos humanos. Mas, apesar dessa dificuldade, a noção de etnia, em todas as situações anotadas, encontra-se vinculada à idéia de grupo e cultura.

Por essa rápida análise das formulações, pode-se dizer que raça é uma noção referida à presença constante de determinadas características somáticas transmitidas geneticamente. Portanto, a noção de raça se encontra estreitamente unida às características biológicas e "a noção de etnia estaria definitivamente vinculada a uma base especificamente social; por isto é sempre associada a grupo". (Oliveira, R. 1976: 83)

1.3-GRUPO ÉTNICO

O problema continua com a definição de grupo étnico, que engloba o conceito de identidade, neste caso identidade étnica e/ou cultural.

Tanto na antropologia social quanto na sociologia, o ponto de partida para a nova orientação dos estudos sobre os grupos étnicos é o trabalho de Fredrik Barth: uma crítica feita ao conceito formulado por Narrol, autor que considera o grupo étnico como "unidade portadora de cultura". Esta definição, utilizada com muita frequência na antropologia, refere-se a uma população que: a) se autoperpetua biologicamente; b) compartilha valores culturais concretizados com evidente unidade, em formas culturais; c) constitui um campo de comunicação e interação e d) os seus membros identificam-se e são identificados por outros como uma categoria diferenciável de outras categorias da mesma ordem. (Oliveira, R. 1976: 2; Cohen, R. 1978: 385; Dicionário de Ciências Sociais, 1986: 530; Brandão, C. 1986: 105 e Rex, 1988: 134)

O trabalho de Barth sobre grupo étnico e suas fronteiras é importante na área da antropologia social para os estudos sobre os fenômenos étnicos. O grupo étnico é definido como um "tipo de organização", cuja característica fundamental é a identidade étnica. Segundo o autor, "na medida em que os atores utilizam as identidades étnicas para

classificar a si próprios e os outros para fins de interação, formam grupos étnicos no sentido de organização".

Assim, a definição de grupo étnico como "tipo de organização" abre uma possibilidade para a discussão que pretende definir e delimitar o grupo étnico somente a partir da descrição e análise da cultura. Para outros autores, segundo Barth, "a atenção concentra-se na análise das culturas e não na organização étnica...". Neste sentido as fronteiras étnicas podem ser melhor compreendidas nas relações sociais e suas representações, desta forma são superadas as limitações de um objetivismo culturalista, mas também, na visão de alguns autores, se cai no lado oposto onde são salientados os fatores subjetivos. A formulação de Barth pretende diminuir a importância da cultura na constituição e funcionamento dos grupos étnicos. (1976: 12,14,15)

Cardoso de Oliveira concorda com a definição de grupo étnico como "tipo de organização" formulada por Barth, ressaltando o processo de identificação. Um aporte neste sentido refere-se à "identidade contrastiva como essência da identidade étnica", uma identidade que surge por oposição e que "implica a afirmação do nós diante dos outros". (1976: 5-6)

Por seu lado, Abner Cohen considera o grupo étnico um "grupo de cultura" que representa um tipo de grupo informal de interesse, quer dizer que, além de não manifestar objetivos explícitos, esses grupos "não são organizados de forma racional e burocrática". Define ainda o grupo étnico como "uma coletividade de pessoas que partilham alguns padrões do comportamento normativo ou cultura, e que representam uma parcela de um grupo populacional mais amplo, interagindo no quadro de um sistema social comum, como por exemplo, o Estado". (1978: 116,117,123)

O antropólogo mexicano Bonfil Batalla propõe uma definição onde são ressaltadas a cultura e a identidade. Para o autor, "um grupo étnico possui um âmbito de cultura autônomo" e em virtude disto "define sua identidade coletiva" para possibilitar a reprodução dos limites como sociedade diferenciada. (1988: 25)

O sociólogo Rex -ao contrário de outros autores- considera que os denominados grupos étnicos, não são em si grupos ou comunidades, pois estes grupos, para serem considerados como tal, devem ter como primeira característica um estreito relacionamento social e como segunda, representatividade e responsabilidade dentro do relacionamento social. Estas noções são importantes porque formam uma ação social coletiva e na ausência dessas características nas entidades sociais seriam para o autor "quase-grupos étnicos". Por outro lado, afirma que não são grupos em si, mas poderiam ser uma fonte originária de grupos de todos os gêneros, como associativos e comunais. (1988: 22-24)

Weber denomina grupos étnicos aqueles “grupos humanos que, em virtude de semelhanças nos hábitos externos ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva”. (1991: 270)

O autor Tetzlaff, concorda com a formulação da etnóloga Kathrin Eikenberg que define o grupo étnico como uma comunidade humana baseada em características específicas, uma comunidade com capacidade de reprodução biológica. Além disso, para a existência do grupo étnico como unidade social, os integrantes devem identificar-se eles mesmos e também ser identificados por outros grupos étnicos. Os membros do grupo devem possuir características externas como traços culturais, língua, religião e características biológicas. (1994: 48)

Assim, percebe-se que a definição de grupo étnico é um assunto ainda não resolvido e também longe de ter sido esgotado, pois é um termo aplicado a uma população não definida com clareza. Sendo difícil precisá-lo pois até mesmo os especialistas têm dificuldade em defini-lo com exatidão. A variedade de formulações de antropólogos e sociólogos, dificulta o estabelecimento de critérios objetivos de aplicação geral do conceito; cada um privilegia alguma ou algumas características. Por exemplo, para Barth é importante o estudo das categorias étnicas utilizadas para identificar o grupo étnico, assim como para a manutenção

de suas fronteiras. A proposta de Cohen ressalta a falta de objetivos explícitos e organização racional do grupo étnico. O comportamento normativo dos membros do grupo étnico, pode-se entender como uma interação de um grupo (étnico) com outros no contexto de um sistema social comum.

Bonfil Batalla ressalta a importância que tem a existência de uma cultura autônoma como elemento fundamental na definição da identidade do grupo étnico e seus limites. Para o sociólogo Rex, a população étnica simplesmente forma um "quase-grupo", porque carece de características importantes (representatividade e responsabilidade) para o relacionamento social e para a ação social coletiva. Na formulação de Weber é importante a "crença subjetiva na procedência comum", algo fundamental para a "propagação de relações comunitárias" de natureza diversas. Por outro lado, estes grupos étnicos, por serem produto de um sentimento de comunidade, não são uma verdadeira comunidade. Para Tetzlaff a identidade étnica é importante para a existência do grupo como unidade social, como também são importantes as características externas e os traços culturais.

Enquanto o problema da definição permanece, pode-se dizer que as características - em alguns casos implícitas- mais gerais de um grupo étnico são as seguintes: a) população que tem capacidade de reproduzir-se biologicamente; b) que tem origem comum; c) seus integrantes auto-identificam-se entre si (nós) e inter-atuam com os outros a partir do reconhecimento (recíproco) da diferença e d) compartilham determinados elementos culturais como a língua. A atribuição de outras características para conceituar o grupo étnico não é consensual entre os diferentes autores. Por exemplo, para Cardoso de Oliveira além dessas características é indispensável a existência de um território definido para a persistência de um grupo étnico (1976: 63). Para Weber, a homogeneidade da regulamentação ritual da vida (idéias religiosas parecidas) constitui um elemento forte no sentimento de afinidade étnica. (1991: 271)

1.4-CULTURA

O comportamento dos indivíduos é variável e pode resultar exclusivamente de diferenças culturais e não de diferenças raciais. O homem apresenta, por um lado, um comportamento instintivo que é parte de sua constituição biológica, e por outro um comportamento resultante de sua experiência individual ligada ao seu desenvolvimento histórico. Assim, atitudes e costumes que aprendeu de outros membros da sua espécie através do convívio social, constituem-se em "cultura". A cultura seria, então, considerada uma herança social própria dos homens e diferente da herança biológica. De modo que "enquanto a raça é estritamente assunto de hereditariedade, a cultura o é essencialmente de tradição". Compreendendo a cultura tudo o que é socialmente herdado ou transmitido: conhecimentos, crenças, sentimentos, educação, etc., os quais são também transmitidos através de símbolos, sistemas de educação, formas de governo, regras de parentesco, etc. (Leiris, M. 1970: 205-206)

O termo "cultura", freqüentemente usado por diferentes cientistas, é originário da área da antropologia que estuda o comportamento e os costumes de grupos humanos. Existe uma variedade de definições, para este termo, e no uso cotidiano há confusão, como por exemplo no sentido popular, quando se diz "essa pessoa tem cultura", sugere-se uma forma de comportamento caracterizado por um alto grau de ilustração ou refinamento social. (Leiris, M. 1970: 207)

Segundo Klineberg, cultura é "todo modo de vida determinado pelo ambiente social e que inclui todas as capacidades e hábitos adquiridos pelo indivíduo como membro de uma dada sociedade", quer dizer a totalidade do comportamento adquirido socialmente. De maneira que se pode falar corretamente da cultura do esquimó, como da cultura do europeu mais altamente instruído. (1966: 233)

Para Keesing, da Universidade de Stanford, no sentido mais amplo "cultura é o comportamento cultivado, isto é, a totalidade da experiência adquirida e acumulada pelo homem e transmitida socialmente, ou ainda, o comportamento adquirido por aprendizado social". A definição aproxima-se mais do sentido original da palavra, que é derivada do

verbo latino 'colere' (cultivar ou instruir) e do substantivo 'cultus' (cultivo ou instrução). (1972: 49)

Na ótica de Morton Fried, da Universidade de Columbia, a "cultura pode ser definida como a totalidade das respostas convencionais de comportamentos adquiridos primariamente através da aprendizagem simbólica". Trata-se de uma definição em termos do processo de aprendizagem social. Segundo o autor uma aprendizagem social ocorre quando um organismo adquire essa resposta como parte de seu próprio repertório de comportamento, de modo que o comportamento geral de uma geração conforma e determina o comportamento da próxima. (1976: 14-16)

Com o correr dos anos proliferaram muitas definições de cultura nas diferentes áreas das Ciências Sociais e fora dela, de maneira que é difícil estabelecer uma única definição. Mas, apesar de ter sido tantas vezes definida, revista, insistentemente afirmada, rancorosamente negada, oportunamente recuperada, existe um consenso de que ela é essencial. (Brandão, C. 1986: 159)

Segundo o Dicionário de Ciências Sociais existem formulações de antropólogos, sociólogos, psicólogos, psiquiatras e outros, cada área enfatizando determinados aspectos como o histórico, normativo, psicológico, estrutural, genético, etc. Uma definição relativamente operacional, que pretende expressar o que diz a maioria dos cientistas sociais pode ser formulada, parafraseando C.Lévi-Strauss no sentido de que "uma cultura é um conjunto de padrões de comportamento e para o comportamento, prevalecente em um grupo de seres humanos em um período de tempo especificado e que do ponto de vista da pesquisa atual e da escala em que esta está sendo realizada, apresenta descontinuidades nítidas e passíveis de observação em relação a outros conjuntos semelhantes". (1986: 290-291)

A cultura como conceito envolve ideais, ações e artefatos que os indivíduos aprendem e praticam em comum. Uma característica importante é que o "conceito de 'uma cultura' é altamente válido na medida em que o estilo local de vida é bem definido, homogêneo e estável". Além disso, é comum o uso do termo "sociedade" como sinônimo de "cultura",

isso acontece, principalmente, com os antropólogos sociais ingleses quando estudam o comportamento de um grupo. Para esclarecer este ponto pode-se dizer que "as sociedades humanas são organizadas sobretudo pela comunidade de comportamento cultural". Em outras palavras a "cultura focaliza os costumes de um povo; a sociedade focaliza o povo que pratica os costumes". A relação entre os dois termos leva ao uso freqüente de uma forma combinada "sócio-cultural" aplicada ao comportamento de grupo. (Keesing, F. 1972: 61,66)

Assim, constata-se que a cultura compreende todos os domínios da vida social, e que portanto o comportamento humano está estreitamente relacionado com o modo culturalmente estabelecido de perceber a realidade. De maneira que "toda mudança social acarreta necessariamente transformações no acervo cultural. Inversamente, qualquer transformação no plano da cultura tende a acarretar algum tipo de mudança nas formas de organização social". (Vila Nova, S. 1988: 108)

A maior parte dos Estados foram criados sob uma formação cultural variada, com grupos diversos de população. Nestes casos o conceito de "uma sociedade" adquire um sentido menos nítido que no caso de um grupo homogêneo organizado pela comunidade de comportamento cultural. Ora, são Estados e sociedades de que tipo? São Estados multiculturais? São sociedades complexas, sociedades globais ou sociedades multiculturais?

1.5-IDENTIDADE ÉTNICA

Outro elemento da etnicidade, que adquire importância política, é a noção de identidade étnica, considerada por muitos autores essencial para a organização social dos grupos.

Para os cientistas sociais, principalmente antropólogos, o interesse sobre a identidade surgiu como uma necessidade de "compreender e explicar conflitos, relações desiguais entre grupos, classes e culturas, surtos de revolta de minorias sociais, de grupos étnicos, de povos colonizados, de classes oprimidas" (Brandão, C. 1986: 47). Pode-se dizer que a "noção de

identidade é remetida para um contexto no qual se privilegiam a multiplicidade, a diferença e o contraste". (Ruben, G. 1988 :83)

Neste caso, também, no interior das Ciências Sociais contemporâneas falta um consenso em relação ao significado da noção de identidade. Existem tantas definições desta noção quanto empregos diferentes da mesma. Assim, por exemplo, no sentido adscriptivo temos identidade: étnica, lingüística, religiosa, política, contrastiva, nacional, cultural, camponesa, proletária, urbana, etc. (Ruben, G. 1988: 84)

O fenômeno ou problema étnico tem como base o grupo, o qual adota um comportamento orientado por valores culturais. O comportamento do grupo é o resultado do seu desenvolvimento histórico e das relações com os outros setores componentes da sociedade. Isto produz uma diferenciação e posteriormente gera uma identidade própria, neste caso uma identidade étnica, que pode funcionar como um valor cultural e formar parte de uma ideologia.

A caracterização do grupo étnico, segundo diferentes autores, necessariamente passa pela questão da identidade do grupo, pois os indivíduos para se diferenciarem com propósitos de interação, seja antagônica ou não, formam grupos organizados; isto, também, pode-se entender como separação de um grupo dos outros. Mas, o que é a identidade étnica?

Para Cardoso de Oliveira, a identidade étnica seria um caso particular de identidade social que "surge como a atualização do processo de identificação e envolve a noção de grupo social". O conceito supõe relações sociais como se fossem um código de categorias importantes para orientar o desenvolvimento dessas relações. Segundo o autor, este código, no âmbito das relações interétnicas, tende a se exprimir como "um sistema de oposições" ou contrastes. Desta maneira formula a noção de "identidade contrastiva" que surge, como foi dito anteriormente, por oposição e implica a "afirmação do nós diante dos outros". Por outro lado, a situação que engendra a identidade "é a situação de contato interétnico, sobretudo -mas não exclusivamente- quando esta tem lugar como fricção interétnica"

(Oliveira, R. 1976: 4-6). Assim, pode-se entender que a identidade étnica é construída no contato com outras culturas e grupos sociais.

A identidade étnica, para Rodrigues Brandão, "constitui-se como repertórios articulados de idéias, crenças, valores, etc., com que um tipo especial de diferença é representado como consciência, na cultura...". Além disso, a identidade étnica é considerada "como um fator específico de qualificação cultural, tornando-se também transparente em princípios e regras de comportamento; nos códigos sociais impostos de conduta...". Para o autor, a identidade étnica é uma construção situacional e estratégica de sinais e sentidos de diferença, realizados através de relações de contraste. (1986: 152,155)

A identidade étnica, segundo Barth, é indispensável para organizar o grupo. Assim, existem vários níveis de identificação como a tribo, a casta, a língua do grupo, a região ou o estado; todos contém aspectos que poderiam torná-los em uma adequada identidade étnica básica para a referência do grupo (1976: 15,43). Por outro lado, a identidade étnica parece ser útil para "estabelecer *a priori* como os sujeitos que se pensam, também, através dela, devem ser e se conduzir". (Brandão, C. 1986: 152)

Outro aspecto importante é o fato de "a afirmação da identidade étnica ou nacional, qualquer que seja sua infra-estrutura cultural" é desencadeada por condições históricas particulares. (Comaroff, J. 1993: 66)

Pode-se dizer que a identidade no sentido lógico é um meio de seleção, rotulação e diferenciação, por exemplo "A é X" e "A não é Y". No caso da identidade étnica, pode ser considerada um rótulo através do qual é identificado etnicamente um grupo, da mesma forma que pode ser um meio de seleção e diferenciador para si mesmo e para os outros grupos. Do ponto de vista sociológico é um rótulo que pode ser assumido ou negado totalmente, principalmente, no nível individual. A identidade étnica atua como traço distintivo ou diferenciador e, de acordo com a conjuntura histórica, adquire diferentes conotações.

A identidade étnica, formulada nesses termos pode funcionar como um modelo ideal, um molde a ser usado sem considerar o tempo e espaço. O modelo ideal pode ser estudado

empiricamente nas diversas condutas, nas relações de fricção e/ou conflito entre grupos. É o caso por exemplo, dos problemas e conflitos étnicos nos Estados Nacionais, onde alguns grupos étnicos se identificam e são identificados como "nação ou nacionalidade" dentro de um Estado territorial, fato importante para a emergência dos movimentos étnicos de independência, autonomia e reivindicação cultural e política. Assim, esses movimentos, constituem uma nova modalidade prática de diferença cultural e social, e um importante ator no cenário político internacional. Desta maneira percebe-se que "(...) é indispensável estender a identidade étnica às dimensões políticas e de nacionalidade" (Brandão, C. 1986: 149). Daí adquire ela maior importância para a Ciência Política contemporânea.

2.- ETNIA, NAÇÃO E ESTADO-NAÇÃO

Nas sociedades com tensões sociais está presente o conflito de interesses entre o centro político hegemônico e os diferentes setores da sociedade. Estes conflitos podem ser de distinta natureza, por exemplo, econômico, quando são resultantes, entre outras variáveis, da luta por reivindicações salariais; e de natureza política-étnica, quando a essência do conflito relaciona-se com as reivindicações das etnias e nacionalidades autóctones, que disputam com o Estado-Nação um espaço político e social para desenvolver objetivos próprios.

Nas últimas décadas, o resultado dessas lutas e reivindicações é a elaboração de projetos de ordem política, econômica, social, histórica e cultural. Estes são projetos alternativos próprios, expressos através das organizações, que reclamam o direito de serem reconhecidas como "nação". Uma nação que viveria, segundo eles, sob um modelo político e econômico diferente, cujos objetivos conduziriam à repressão de elementos culturais tais como a língua, a religião e formas de governo locais. Isto é, tratar-se-ia de uma nação oprimida.

O termo etnia, como foi apontado nas páginas anteriores, é ambíguo e encontra-se estreitamente relacionado com o termo raça. Assim, ainda são denominados "etnias" os grupos humanos diferentes e não assimilados totalmente à cultura ocidental ou "moderna".

Estes grupos, na opinião de muitos cientistas sociais, não podem ser considerados como nação -as argumentações são variadas. Atualmente, na medida em que aumenta sua consciência política, e para não perder a condição da sua identidade, estes conjuntos humanos "não aceitam ser chamados simplesmente etnias -que consideram coisas dos antropólogos- e nem ser denominados camponeses, porque desta maneira são reduzidos a uma classe ou categoria econômica". (Albó, X. 1988: 20)

O conceito de "nação" encontra-se intimamente ligado ao conceito de "Estado", constituindo o Estado-Nação uma forma racional de organização. A convicção de que o Estado-Nação é a única "forma racional e progressiva de organização da humanidade foi uma influência política da Revolução Francesa". (Mayburry-Lewis, D. 1985: 104)

A relação entre Estado e nação tornou-se controversa gerando, deste modo, um importante debate político e teórico nos países multiétnicos e/ou multiculturais, colocando em dúvida até a existência do Estado-Nação como forma exclusiva de organização política racional. A controvérsia emerge, entre outros fatores, quando o Estado pretende o monopólio político, econômico e cultural. Para consolidar-se e legitimar-se num determinado espaço geográfico, o Estado considera fundamental dotar os habitantes de uma "única" identidade nacional, o que é importante para gerar em todos um sentimento de pertinência à nação, que é possuidora de um território, de leis e de um governo particular.

O Estado tenta criar uma base cultural homogênea sobre diversas etnias e nações autóctones agrupadas de forma artificial. Pode-se hoje falar de um processo de integração ou assimilação das etnias e nacionalidades desenvolvido pelos Estados capitalistas e socialistas. Esta tentativa, na maioria dos países, foi, e ainda é, um processo lento, marcado por conflitos muitas vezes violentos. Paralelamente, no nosso continente, foi um processo atravessado pela contradição entre uma nação ideal de modelo liberal (república) e a realidade interna das ex-colônias espanholas, representada por uma heterogeneidade de conjuntos humanos.

Este fato dificulta a unidade política e cultural das diferentes nacionalidades e etnias com o Estado, mediante a dotação de uma identidade nacional, essencial para a

concretização do Estado Nacional como representante e expressão da totalidade social. Este processo significa, para as nações e etnias, a adoção de uma identidade alheia, de maneira que esta "...é uma experiência separada dos símbolos específicos que constituem sua própria etnicidade". Assim, enquanto "as sociedades nacionais adquirem governo próprio os indígenas são convertidos em sujeitos do que seria um regime de colonialismo interno". (Esteva-Fabregat, 1990: 109,111)

Afinal, o que é uma nação? O que constitui uma nação? O Estado moderno é um Estado-Nação ou Estado territorial ou um Estado de nacionalidades? Qual a relação entre Estado e nação nos Estados multiétnicos? O Estado-Nação representa a institucionalização dos padrões culturais e políticos das nacionalidades e etnias? Estas e outras são questões importantes para a Ciência Política contemporânea.

A definição, genérica, de nação como um grupo humano homogêneo organizado em um Estado sob um governo particular, sendo o Estado a prova da existência da nação, é muito questionada. Esta postura evidencia uma clara posição política das nacionalidades e etnias que ocupam o território ou habitam dentro de um Estado que contém diferentes grupos humanos e culturas.

Historicamente, a base do Estado-Nação é a nação, considerando-se a idéia de nação que a Revolução Francesa instaura no mundo. Na época, na Alemanha constituída por uma reunião de povos relativamente homogêneos despossuídos de uma organização política única (Estado), havia a preocupação com o problema de se fundar uma nação alemã, com a sua expressão definitiva num Estado racional. O conceito de Estado da Revolução Francesa, baseado numa experiência histórica especificamente francesa, "ênfatizava a sua racionalidade e podia dar-se ao luxo de ignorar a etnicidade dos seus cidadãos, que na época não era um problema. Em contraste, o pensamento alemão ênfatizava a etnicidade do *volk*, sua linguagem e sua cultura comuns como os fundamentos do Estado". (Mayburry-Lewis, D. 1985: 104-105)

Assim, nas jovens repúblicas, o Estado assume a representação dos interesses do conjunto da sociedade, e em nome da nação elabora um modelo cultural homogeneizador,

deixando de lado a multiplicidade étnica. As nacionalidades e etnias, diante desta situação, estabelecem relações complexas, em alguns casos de aproximação e em outros de rechaço a esses modelos de Estados Nacionais.

Nos últimos anos, os conflitos resultantes dessa relação articulam-se com demandas políticas na busca de reivindicações próprias e se misturam com as demandas do movimento popular.

Na antiga América espanhola, os Estados foram criados baseados no modelo de república liberal, sendo um processo contrário à experiência europeia, pois é a partir do Estado que se tenta formar uma nação com uma cultura homogênea, mediante a língua (o castelhano), a religião (católica), tipos de economia mercantil e uma identidade nacional, unificando a diversidade cultural dentro de um espaço determinado e sob símbolos específicos. Mas, contrariamente à tentativa de unificação cultural veio a fragmentação territorial das diversas nacionalidades e etnias; separando-as por uma barreira convencional, em outros termos, a fronteira geográfica.

Nas novas repúblicas a população em geral tinha que assimilar novas identidades ou nacionalidades tais como boliviano, peruano, equatoriano etc.; mesmo sendo Aymaras, Quechuas ou Guaranis. Na prática este processo não foi plenamente realizado porque, por exemplo, os Aymaras "bolivianos" e "peruanos" continuaram desenvolvendo suas atividades e circulando por ambos os países apesar da fronteira convencional. Logo é factual que a identidade étnica se manteve. Assim, percebe-se que foram demarcadas fronteiras, muitas vezes arbitrárias, tal como aconteceu na África, "herdadas do poder colonial europeu que delimitavam Estados coloniais sem nenhuma nação verdadeira para manter a soberania política". (Tetzlaff, R. 1994: 55)

Os grupos dominantes das novas repúblicas adotaram uma atitude centralizadora e pouco tolerante com a diversidade étnica. Para essas elites somente o Estado Nacional seria expressão e veículo de uma única nacionalidade. Surgiu, desta forma, uma ideologia anticomunitária, com o claro objetivo de integrar as nações e etnias indígenas à nova nacionalidade. Desta maneira, sob esta atitude "...as associações étnicas, a menos que

coincidissem com o Estado, eram então indesejáveis, devendo ser desencorajadas, senão sumariamente suprimidas" (Mayburry-Lewis, D. 1985: 104). Aliás, uma verdade que se aplica a quase todos os países da América.

Para o tratamento das questões, anteriormente enunciadas, torna-se conveniente examinar algumas definições do termo nação e assinalar pontos divergentes e comuns para entender o caráter do Estado-Nação e também a postura das nações ou nacionalidades e etnias nos Estados multiétnicos e multiculturais. O conceito será apresentado na visão de diferentes correntes ou tendências políticas, através de análises de alguns autores.

O conceito nação, na antropologia cultural, está vinculado, geralmente, às práticas religiosas de origem africana, principalmente no Brasil, onde a "nação designa igualmente o grupo humano que cultua as divindades provenientes da mesma etnia africana". Desta maneira, através da nação, os adeptos dessas práticas religiosas "afirmam uma identidade étnica particular".

Porém, na realidade, o conceito de nação não evoca nenhuma organização social particular, mas funciona como uma categoria de interação social a partir de alguns dados culturais. Na dimensão política, de forma geral, uma nação é definida como "a mais vasta sociedade de pessoas unidas por uma consciência e cultura comuns". Sua unidade provém de um sentimento profundo de sua própria história, de sua originalidade cultural, inclusive lingüística. (Dicionário de Ciências Sociais 1986: 799-800)

Já no interior da corrente marxista sempre se desenvolveu uma intensa discussão sobre o "problema das nacionalidades", isto é, o direito à autodeterminação, discussão conhecida como a "questão nacional". Vários autores participaram desse debate histórico.

Assim, Rosa Luxemburgo, quando discute o direito das nações à autodeterminação, rechaça a definição de nação "como um todo, como uma unidade social e política homogênea". Considera-a "uma das categorias da ideologia burguesa, que a teoria marxista submeteu a uma revisão radical...". Portanto, "na sociedade de classes, não existe nação como entidade sócio-política homogênea, em contrapartida, em cada nação existem classes

com interesses e 'direitos' antagônicos". De maneira que é difícil apresentar as classes possuidoras e o proletariado como se fossem um "povo" indiferenciado. (1980: 67-68)

Para Otto Bauer, "a nação é o conjunto dos homens ligados pela comunidade de destino em uma comunidade de caráter". O autor contrapõe sua teoria da nação àquelas que estabelecem uma lista de elementos que determinam sua existência. Elementos como: território comum de habitação, origem comum, língua comum, usos e costumes comuns, experiência comum, passado histórico comum, leis comuns e religião. Segundo Bauer, esta teoria "reúne uma quantidade de características que nunca devem ser somadas" porque somente é possível compreendê-las "estando numa relação de dependência". Nessa relação é fundamental a história comum. Dessa maneira, afirma: "a história comum criou os usos e costumes comuns, as leis comuns e a religião comum -para conservar nosso hábito lingüístico-, da comunidade de tradição cultural". Quanto à comunidade de território de habitação, este elemento "representa certamente uma das condições da existência da nação: mas unicamente na medida em que ela é a condição de uma comunidade de destino". (1980: 88,90,92)

Ber Borochoy, teórico judeu-russo criador da corrente conhecida como sionismo socialista, na sua abordagem considera duas espécies de grupamentos humanos. Primeiro as sociedades, organismos sociais e econômicos (famílias, povos e nações), que são "grupos nos quais se divide a humanidade segundo as diferenças entre as condições de produção relativamente separadas". Depois, as classes (castas, estados, etc.), que são grupos nos quais "se divide a sociedade segundo a diversidade em sua participação do modo de produzir, através de suas distintas relações com os instrumentos de produção". Diferencia, assim, os termos "povo" e "nação". De modo que "uma sociedade que cresceu nas mesmas condições de produção se chama geralmente 'povo' e a mesma sociedade, que esteja além disso unida pela consciência de parentesco entre seus membros, proveniente de um passado histórico comum, chama-se 'nação'".

Evidencia-se um processo de transformação ou evolução quando o autor afirma que "um povo faz-se nação em um grau superior de desenvolvimento". Além disso, ressalta-se

que na vida de produção as classes "ocupam posições distintas, seus postos nas relações de produção da nação são diferentes". De forma que "as condições de produção não podem ter para elas o mesmo valor...". (1980: 111,114,116)

Por sua vez, Stalin em conhecido texto na sua época começa uma análise da questão nacional com a pergunta: o que é nação? A partir da crítica à teoria da nação dos marxistas austríacos, principalmente Otto Bauer, elabora o conceito de nação. A crítica tem como alvo a consideração do "caráter nacional" como "o único traço essencial da nação e todos os demais constituem condições para o desenvolvimento da nação e não signos distintivos desta". Para Stalin, "não existe nenhum traço distintivo único da nação; existe uma soma de traços distintivos...". De maneira que a "nação representa a combinação de todos esses traços, tomados em conjunto". Define-se a nação como "uma comunidade estável e historicamente constituída de língua, território, vida econômica e mentalidade que se traduz em uma comunidade de cultura". A nação, contínua, "como todo fenômeno histórico, está sujeita à lei da transformação, tem sua história, começo e fim". A respeito da totalidade dos traços constitutivos, diz: nenhum deles isolado é suficiente para definir a nação. Assim, "basta que falte um só desses traços distintivos para que a nação deixe de existir". (1979: 7,9,10)

Pode-se portanto entender que se trata de uma comunidade de pessoas que pode ter como origem uma raça ou uma etnia; também uma comunidade proveniente da miscigenação de diferentes raças ou etnias, mas tendo como base fatos históricos e culturais que propiciaram sua instalação. A característica principal desta comunidade histórica de pessoas é a permanência num território, quer dizer que a existência comum deve ser estável e contínua. A estabilidade da comunidade no tempo e no espaço torna-se relevante para gerar uma cultura e uma identidade, além de ser, este, um elemento constitutivo da nação. Essa comunidade permanente de pessoas deve falar a mesma língua, pois trata-se de um importante meio de comunicação que possibilita a transmissão de conhecimentos, técnicas e idéias em geral; essenciais para a estabilização de um grupo humano em um determinado território.

O território comum é outro elemento importante para definir a nação. O assentamento permanente dos grupos humanos (anteriormente nômades) em uma determinada região geográfica foi fundamental para o seu desenvolvimento. Assim, a vida sedentária gera características próprias, as quais posteriormente serão essenciais para a diferenciação. Desta maneira, a ocupação permanente do território e a língua comum fornecem a estes grupos uma identidade cultural específica. Nesse espaço geográfico são desenvolvidas as atividades econômicas, políticas e sociais; posteriormente são elaborados os "objetivos comuns". Assim, o estilo de vida e o desenvolvimento de diferentes atividades resultantes da comunidade de língua, de território e de "objetivos comuns" determinam a homogeneização das particularidades gerando, desta forma, uma identidade nacional. Neste processo essas comunidades (etnias) começam a identificar-se como nação. (Gallardo, J. 1984: 32-33)

Lênin efetiva uma crítica à abordagem da questão nacional de Rosa Luxemburgo quando ela discute o problema da Polônia, no contexto da Europa afirmando que a "reivindicação da autonomia é aplicável unicamente à Polônia, unicamente à título de exceção". Assim, estaria negada a necessidade de incluir o direito da livre determinação das nações no programa dos marxistas russos. Segundo Lênin, "...no programa dos marxistas, a 'livre determinação das nações' não pode ter, do ponto de vista histórico-econômico, outro significado senão a livre determinação política, a independência como Estado, a formação de um Estado Nacional". Na concepção crítica de Lênin sobre Rosa Luxemburgo, o problema da livre determinação política das nações na sociedade burguesa é substituída pela questão de sua autonomia e de sua independência econômica. (1980: 149,154,155)

A teoria da nação de Otto Bauer é caracterizada por Lênin como uma "teoria idealista da nação", um "nacionalismo depurado, refinado, absoluto"; considerada, inclusive, como "teoria psicológica" da nação. (1986: 389)

Pode-se dizer que os marxistas encaram a questão nacional sob três aspectos: o histórico-cultural, o econômico e o político-social. Em sua visão, é importante a luta de classes como instrumento de realização dos movimentos nacionais no desenvolvimento histórico da sociedade.

Na corrente liberal, Weber define a nação como "uma comunidade de sentimento que se manifestaria adequadamente num Estado próprio; daí, uma nação é uma comunidade que normalmente tende a produzir um Estado próprio". A comunidade de sentimento (sentimento nacional) pode ser o resultado da relação de componentes causais como: um credo religioso, idioma comum e o sentimento de solidariedade étnica. Para o autor é fundamental o destino comum político "...ignorando, por sua vez, a convicção religiosa os destinos comuns puramente políticos terão então de ser considerados em primeiro lugar". Por outro lado, "...sob certas condições, povos que de outro modo são heterogêneos podem ser fundidos através de seus destinos comuns".

No conceito de Weber, a importância da comunidade de língua, o fator étnico e a cultura comum é relativa, e pode variar de um caso para outro. Assim, uma língua comum não parece ser absolutamente essencial a uma nação. Na opinião do autor, "uma nação não é a mesma coisa que uma comunidade que fala a mesma língua, e isso nem sempre é suficiente como o demonstram os sérvios e croatas, os norte-americanos, os irlandeses e os ingleses". Além disso, o tipo antropológico comum (origem comum) é irrelevante e nem constitui pré-requisito para fundar uma nação. Não obstante, "a idéia de nação pode incluir as noções de descendência comum e de uma homogeneidade essencial freqüentemente indefinida". Mesmo assim, sustenta Weber, "o sentimento de solidariedade étnica não faz, por si, uma nação". A cultura comum não é totalmente indispensável nem suficiente em si mesma: "os valores culturais comuns podem constituir um elo unificador nacional. Mas, para isso, a qualidade objetiva dos valores culturais não importa absolutamente, e portanto não devemos pensar na nação como uma 'comunidade cultural'". (Weber, M. 1971: 202,203,207,209)

Weber afirma ainda que "uma nação é uma comunidade que normalmente tende a produzir um Estado próprio". Pode-se pensar tal afirmação como a formação do Estado a partir de uma nação baseada num destino comum puramente político ou uma comunidade de sentimento que busca materializar-se através de um Estado que lhe seja próprio.

Na formulação de Weber são relativizados a importância da língua comum, o fator étnico e a comunidade cultural; há ausência de outros elementos ressaltados por marxistas como território comum, vida econômica comum e o caráter histórico. Isso pode-se entender pelo fato de que o conceito pertence, como Weber diz, "à esfera dos valores", além de, inicialmente, a idéia de nação ter uma "relação íntima com os interesses de prestígio".

Na formulação de Weber, embora exista a necessidade de elementos como idioma comum, solidariedade étnica e cultura comum, estes não são considerados essenciais, mas a comunidade de sentimento é fundamental para a formação da nação. A comunidade de sentimento pode ser entendida como fator subjetivo, que consiste no sentimento que os indivíduos têm quando participam de um todo. Por outro lado, uma comunidade de sentimento pode ser intemporal, sendo a nação também intemporal. Para um marxista como Stalin todos os traços enunciados na definição são essenciais e independentes uns dos outros, nenhum deles implica ou contém necessariamente o outro, sendo que sua associação define a nação.

Pode-se sustentar que os traços constitutivos da nação seriam fatores objetivos e desta maneira o essencial ao conceito é aquilo que é comum a todas as nações. Assim, inicialmente formam-se grupos, que adquirem progressivamente os traços (objetivos e subjetivos) constitutivos da nação. Este processo seria resultado de migrações de população, interpenetrações lingüísticas e culturais. Em muitos casos perde-se no tempo, mas "quando termina (o processo) surge a nação que é necessariamente real, isto é, a partir deste momento ela existe, mesmo que sua existência dependa de interações entre nações". (Terray, E. 1977: 143)

Para Kranenburg, da Universidade de Leiden, "nação indica um grupo amplo de seres humanos", poder-se-ia dizer que significa "um grupo de pessoas com afinidades comuns que ocupam um território determinado, uma pátria, um país". A característica distintiva de uma nação, como ela é entendida na atualidade, isto é, como base da demarcação de fronteiras, segundo o autor, é a seguinte: os membros devem ter, de um modo geral, consciência do desejo de se organizar como grupo independente; consciência do sentimento

de solidariedade para os outros membros do grupo e resistência a conviver rigidamente com outros grupos, com outras nações sob uma organização geral, ou num Estado só.

A consciência de solidariedade e o desejo de existência comum numa associação política é o resultado de alguma combinação de acontecimentos que atingem a estrutura psíquica e permanecem gravados na consciência coletiva e dão ao pensamento, e à aspiração nacional, um matiz particular. Desta maneira, junto aos ideais e aspirações, os desastres e frustrações comuns, que marcam os limites da força coletiva, tudo, em última instância, contribui para criar o sentido de solidariedade e formar uma nação. Assim, a formação de uma nação é também um fenômeno psicológico.

Para Kranenburg, a idéia de que a nacionalidade depende de uma ascendência comum e da unidade de "sangue" (raça), não tem sustentação, porque em toda parte houve fusão como consequência das migrações, conquistas, perseguições religiosas, e o desterro de grandes grupos pertencentes à mesma raça. Então a teoria racial ou de "sangue" não é guia útil para solucionar o problema da formação das nações. (1941: 190,191,192,193)

Anderson, da Universidade de Cornell, define nação em termos de que "ela é uma comunidade política imaginada- e imaginada como implicitamente limitada e soberana"; porque os membros jamais conhecerão a maioria de seus compatriotas, nem os encontrarão, nem sequer ouvirão falar deles, embora na mente de cada um esteja viva a imagem de sua comunhão. É imaginada como limitada porque possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais encontram-se outras nações e é imaginada como soberana, porque o conceito nasceu numa época em que o iluminismo e a Revolução estavam destruindo a legitimidade do reino dinástico hierárquico divinamente instituído. Tal realidade conduz a um pluralismo das religiões, e deste modo as nações sonham em ser livres e, sob as ordens de Deus. O penhor e o símbolo dessa liberdade seria o Estado soberano.

Finalmente, a nação é imaginada como comunidade porque é sempre concebida como um companheirismo profundo e horizontal. Mas, em verdade, não se consideram as desigualdades e exploração que atualmente prevalecem em todas elas. As origens destas comunidades encontram-se nos distintos processos históricos tais como: territorialização

das regiões, o declínio da antiga monarquia, interação entre o capitalismo e a imprensa, a evolução dos idiomas estatais e as novas concepções do tempo. (1989: 14,15,16)

O antropólogo Gellner, da Universidade de Cambridge, afirma que "as nações, tal como os Estados, são uma contingência e não uma necessidade universal". Apesar de considerar o conceito de nação como ilusório, formula duas definições, segundo ele, provisórias: por um lado, nação associada à idéia de cultura que "representa um sistema de idéias, signos e associações, bem como modos de comportamento e comunicação"; por outro, as nações "são os artefatos das convicções, lealdade e solidariedade do homem". Porém, nenhuma destas definições (a cultural e a voluntarista) é suficiente. Embora reconheça a cultura e a vontade como elementos importantes para a definição de nação, estes não são considerados suficientemente explicativos.

Na visão de Gellner, há necessidade de se partir do nacionalismo para se chegar ao conceito de nação, "em vez de se dar o contrário, como seria de esperar". O autor é contra o argumento dos nacionalistas que consideram o nacionalismo produto da reafirmação das nações após o período de fundação. As nações podem ser realmente definidas tanto em termos de vontade como de cultura, quando esta for estimulada por condições sociais gerais, ou seja, por meio da educação, até converter-se no único elemento com o qual "os homens se identificam voluntariamente e muitas vezes ardentemente". Somente quando a cultura parece constituir o repositório natural da legitimidade política, esta pode se assimilar à nação. Desta maneira, "é o nacionalismo que dá origem às nações, e não ao contrário". (1993: 17,19,20,87,88)

2.1-A VISÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS

Nas últimas décadas os movimentos étnicos, principalmente na região andina, formulam conceitos sobre nação que são expressos através de suas organizações políticas e sindicais, e intelectuais como é o caso, por exemplo, do movimento índio Aymara.

Assim, para o "Movimiento Revolucionário Tupaq Katari de Liberación" (MRTKL), a nação "constitui uma unidade de língua e costumes comuns determinados por uma

cosmovisão comum; a existência permanente em um determinado território, além de uma determinação histórica-cultural". (Pacheco, D. 1992: 30)

Na ótica do sindicalismo camponês e de outros partidos políticos índios, a nação constitui "uma valoração positiva e ideal do modelo comunitário na dimensão econômica, social e política que une o conjunto de vontades desordenadas e dispersas, num ordenamento político e sindical, estruturado a partir de normas e valores consuetudinários". (Pacheco, Idem)

Segundo a organização política "Ofensiva Roja de Ayllus Tupaj Kataristas", a nação "constitui a finalidade última de um processo de formação de identidades sócio-econômicas, histórico-culturais e regionais-territoriais, no qual existe uma disputa das forças de trabalho privado e propriedade comunitária, com o objetivo de organizar identidades micro ou macro-regionais ainda não pensadas". (Pacheco, Idem)

Para outros autores, como por exemplo para o Aymara (peruano) Alarcón, "nação é um povo com unidade histórica no passado, coesão no presente e comunidade de aspirações para o futuro" ou "um agrupamento humano formado por vínculos históricos e culturais comuns que possui idioma particular e iguais características étnicas, ocupa um território determinado e percebe que se encontra organizado para fins econômicos e sociais próprios, diferentes dos outros grupos ou nações". (1993: 85)

Nas definições destas organizações indígenas percebe-se que elas enfatizam os elementos cultura e história, além de incluir os outros traços como língua, território, atividade econômica. Neste sentido, pode-se entender a nação como projeto ou objetivo político baseado em uma realidade histórico-cultural.

Os traços enumerados por Weber, marxistas e os outros autores permitem estas definições objetivas de nação. A reunião de um determinado número de particularidades objetivas (cultura, língua, etc.) gera o sentimento nacional (comunidade de sentimento), isto é, um sentimento de pertencer ao mesmo grupo. Por outro lado, o procedimento utilizado pelos autores supõe uma identificação e escolha do que é comum aos grupos humanos para definir a nação, tratando-se, portanto, de um procedimento empirista.

As formulações conceituais analisadas objetivam mostrar, que os autores citados utilizam basicamente dois critérios para definir a nação: uns privilegiam o étnico, outros o cultural, mas com diferentes matizes. Mostram ainda que a base do Estado moderno é a nação. Consideram que a nação é uma construção histórica estimulada por condições econômicas, políticas, sociais e culturais, significando que "...a formação de uma nação deve estruturar-se sobre uma base sólida de componentes sociais que tenham amadurecido lentamente a partir de estruturas históricas e valores coletivos". (Tetzlaff, R. 1994: 55)

Em função da nação constituir-se em um requisito fundamental para a estruturação do Estado moderno (Estado-Nação) mediante um processo de amadurecimento, pode-se entender a postura adotada, isto é, o Estado visto como expressão e veículo de uma única nacionalidade.

Se a base do Estado moderno é a nação, qual será a base da nação? Até aqui tudo parece indicar que as origens ou a base da nação encontram-se na etnia e/ou grupo étnico, porque são nestes conjuntos humanos onde se encontra a trajetória histórica e o desenvolvimento das experiências coletivas.

Atualmente os termos etnia e grupo étnico, quando utilizados por alguns cientistas sociais referem-se, implicitamente, à raça, deste modo, ao falar dos movimentos étnicos, estes adquirem uma conotação racial.

No presente trabalho, para evitar o conteúdo ou referência à raça, expresso na "origem comum", adotar-se-á o termo etnia (como grupo) no sentido cultural com base nas definições de etnia e grupo étnico. Assim, etnia entender-se-á como um grupo humano organizado, diferente dos outros, com uma trajetória histórica, unido por sentimentos de solidariedade coletiva, com identidade própria, com traços culturais comuns (língua, religião, atividade econômica etc.) e localizado em um determinado espaço geográfico. Desse modo pode-se entender porque a etnia na atualidade "proporciona uma base poderosa para a ação coletiva e as relações intergrupo" (Comaroff, J. 1993: 66). Contudo, deve-se registrar que é difícil ignorar o fator racial presente nas relações sociais, sobretudo nas sociedades da América Latina.

3-OPÇÃO METODOLÓGICA

Assim como acontece nas outras áreas das Ciências Sociais, existe pouco consenso entre os cientistas políticos sobre o âmbito e os limites gerais de suas disciplinas. Muitos autores abordam a análise política sobre uma perspectiva institucional. “Sua ênfase geralmente se faz sentir no Estado e em suas subunidades, como as estruturas de governo”. Relacionada com essa perspectiva está uma outra orientação geral que “enfoca sua atenção no governo territorial e na noção de funções governamentais”. Além dos enfoques, presentes nas instituições, no Estado e no governo territorial, existem outros. Segundo Young “a Ciência Política, também, deve preocupar-se com a natureza, o lugar e a utilização do poder”. Nesta abordagem “o centro de interesse desloca-se das próprias instituições para a acumulação e o exercício do poder onde quer que ele se encontre” (Young, O. 1970: 11,12). Mas existe uma abordagem específica para os problemas políticos e sociais com conteúdo étnico-cultural? Quer dizer, uma abordagem que possa descrever e analisar as lutas reivindicatórias, sócio-políticas e culturais dos movimentos baseados na identidade étnica e cultural?

A variedade de definições dadas aos grupos humanos por antropólogos e sociólogos, confirma a natureza complexa do tema da etnicidade. É necessário também, salientar o debate que existe entre a antropologia política e a ciência política. Assim, para uma corrente da ciência política, D. Easton por exemplo, a antropologia política não existiria, pois os antropólogos somente estariam interessados indiretamente na política. Desta maneira por não terem diferenciado nitidamente os aspectos, estruturas e condutas políticas das outras manifestações da vida social, eles não lograram resolver os problemas conceituais.

Na opinião de destacados antropólogos como Balandier, a afirmação de Easton, em parte, carece de fundamento porque “as sociedades examinadas nem sempre apresentam uma organização política distinta e os próprios politicólogos ainda não definiram claramente a ordem do político”. Entretanto, refere-se à Antropologia Política como uma especialização tardia da antropologia e “se apresenta mais como projeto em curso de realização do que como um domínio já constituído. (1969: 172-173)

Outro antropólogo, Abner Cohen, opina que o comentário de Easton "é prejudicial e academicamente é irresponsável"; é prejudicial por ser ele (Easton) um intelectual importante da ciência política. Seu artigo sobre Antropologia Política e sua preocupação com o "conceito de 'sistema político' o tornaram conhecido entre os antropólogos sociais e alguns parecem conceder muita importância a esse comentário". Para Cohen, trata-se de uma afirmação que é irresponsável porque é baseada numa leitura apressada de poucas monografias. Assim, "não leva em conta correntes inteiras de pensamento da Antropologia", além de interpretar de maneira equivocada a natureza dos problemas teóricos centrais aos quais se refere à Antropologia. "Easton escreve como se existisse unanimidade de critérios sobre o que é a Antropologia Política, essa unanimidade ainda não existe. A verdade é que nem os próprios cientistas políticos concordam a respeito do domínio exato da Ciência Política". (1979: 55-56)

Este panorama resulta desconcertante quando se pretende um enfoque na dimensão da Ciência Política, pois **torna-se difícil encontrar uma base teórica-conceitual para a descrição e análise da problemática étnica, e seus componentes, não definida com exatidão pela disciplina afim e pelos especialistas**, levando-se em conta que os conceitos e as relações entre conceitos constituem partes integrantes da própria abordagem. Uma das dificuldades torna-se evidente quando se tenta analisar as etnias e nacionalidades no contexto dos Estados multiétnicos e as sociedades nacionais, isto é, em relação aos outros setores da sociedade global, atuando como grupo de pressão e não como uma comunidade isolada ou fechada.

A intenção de estudar a etnicidade como fenômeno político-social vincula-se às situações decorrentes das lutas de independência e autonomia dos grupos de pressão "diferentes", isto é, do recrudescimento da consciência étnica e/ou cultural expresso no ressurgimento dos nacionalismos, fato que transcende o plano interno, projetando novos atores no cenário político internacional.

Da mesma forma, a temática transcende a dimensão de uma disciplina específica, estabelecendo a necessidade de uma cooperação interdisciplinar. Neste caso deve-se

trabalhar através da elaboração de um trabalho interdisciplinar que leve à integração de alguns aspectos da Ciência Política com a Antropologia Cultural, pois cada área tem algo a oferecer.

Na região andina, especificamente na sociedade que se pretende estudar, do ponto de vista biológico é possível distinguir três grupos: índios, mestiços e brancos. Cada grupo possui determinadas características físicas e psíquicas. Do ponto de vista cultural pode-se distinguir dois universos sociais: índios (população autóctone) e não-índios (mestiços e brancos), os quais interagem na sociedade global que é complexa e multicultural. Neste caso, somente os critérios sócio-culturais são levados em conta para diferenciar as duas populações.

Índios e não-índios possuem culturas e sociedades diferentes, com valores culturais e interesses também diferentes. A sociedade dos não-índios divide-se em estratos e classes sociais com base em critérios como propriedade, renda, nível de educação, linhagem familiar etc. Nessa sociedade, as nacionalidades e etnias não podem ser consideradas unicamente como classe, porque a base de sua estruturação não é a relação com os meios de produção (relação econômica), pois participam também de uma estrutura diferente. Neste sentido, podem ocupar posições diversas e contraditórias, por exemplo, como colonizado (índio) e como membro de uma classe (camponês). Pode-se dizer que participam de sistemas estruturalmente dicotômicos e conflitivos.

Na sociedade global, além da estratificação social e das classes, existem outros fatores como etnia, cultura e raça, os quais são importantes em determinadas circunstâncias. Assim, as características étnicas e/ou culturais e às vezes as biológicas (raciais) podem desempenhar um papel fundamental na distribuição de recursos e posições de poder. As relações sociais são dicotomizadas de modo que, por exemplo, muitos índios e não-índios que partilham o mesmo nível ou posição econômica não conseguem superar a diferença étnica e/ou racial. Por outro lado, os não-índios têm maior facilidade para ocupar uma posição político-social superior. Assim, mesmo sendo eles explorados e carentes economicamente, consideram-se em posição social superior aos índios.

Para a abordagem dos problemas sociais nas sociedades da América Latina, que possui importante população indígena, existem dois enfoques. Primeiro, o estruturalista que considera a sociedade nacional "uma única estrutura sócio-econômica onde todos os membros desempenham papéis diferentes e diferenciados". Este enfoque enfatiza os problemas e relações de classe. Em seguida aparece o enfoque culturalista, que considera a existência de "duas etnias, duas culturas", isto é índios e não-índios (ladinos), "num contato mais ou menos estreito" na sociedade global. Enfatiza-se a problemática étnica e cultural.. (Stavenhagen, R. 1969: 230)

As organizações índias tentam se relacionar com o Estado através de partidos políticos próprios e sindicatos camponeses. Mas, as posições adotadas, também, expressam uma crítica às estruturas ocidentais (cultura ocidental). Assim, percebe-se que o problema tem duas dimensões extremamente relacionadas: a política e a cultural. O estudo desta relação exige uma abordagem que possa permitir ultrapassar as "fronteiras do grupo" (etnia, nação, classe, etc.). Um enfoque para apreender, interpretar e analisar a relação política, sócio-econômica e inter-cultural dos grupos diferentes na sociedade global.

Teoricamente, nas tradições do marxismo aceita-se que a solução do problema de classe (econômico) conduziria à solução do "problema indígena". No liberalismo a solução viria pelas regras do mercado. Na prática, pode uma liberação de classe suprimir o domínio de uma nação sobre outra? Existe exploração de classe sem opressão nacional? A luta de classes é expressão da luta nacional? Pode a solução da questão econômica superar os problemas decorrentes do preconceito étnico ou racial? As regras do mercado podem solucionar as questões colocadas neste parágrafo?

Neste contexto, é necessária uma consideração global do problema. Uma abordagem política deve incluir a bagagem teórico-conceitual da disciplina próxima, neste caso a Antropologia Cultural. O problema apresenta duas fases que se cruzam: a política e a cultural. Isto se traduz nas relações de classe e relações coloniais. Relações de classe definidas em termos de relações de trabalho e propriedade, independentes dos fatores étnico e cultural. Neste sentido, na luta de classes, existe o confronto de dois setores específicos

da sociedade global. Nas relações coloniais o conjunto da população indígena confronta-se com a sociedade dos não-índios. Na prática ambas as relações se entrelaçam. Por outro lado, algumas vezes, as relações coloniais podem dificultar o desenvolvimento das relações de classe. De maneira que tentar-se-á apreender o problema "de classe" relacionando-o com o problema nacional ou étnico-cultural.

A partir da noção de conflito étnico-político parece viável a construção de um modelo global que permita descrever e analisar este tipo de problema ou fenômeno nos espaços onde entidades sociais diferenciadas e antagônicas interagem em um sistema geral de relações inter-culturais (contato inter-cultural) e político-sociais assimétricas. Conflito expresso por uma relação antagônica das nacionalidades e etnias com o Estado e a sociedade nacional (população nacional) fato característico nos Estados multiétnicos da América Latina. É necessário esclarecer que a consideração, como "conflito interétnico", resulta um tanto relativa em virtude de não concordar com a realidade. Por exemplo, neste caso, temos como pólos de fricção ou antagônicos as etnias e nacionalidades contra algum setor da sociedade global (latifundiários, madeireiros, etc.), alguma instituição do Estado ou o próprio Estado Nacional. Estes setores e/ou instituições não podem ser inseridos na categoria etnia.

O Estado moderno é orientado pelo princípio da democracia representativa, cuja essência é a participação no poder de todos os setores da sociedade. Enquanto a população é homogênea existe menos dificuldade para pôr em prática esse enunciado.

De forma contrária, nas populações heterogêneas existe dificuldade para a participação igualitária de todos os setores, de maneira que as aspirações de alguns são deixadas para trás. Assim, "...essa heterogeneidade -que, aliás, não é privilégio de poucas nações- cria fatores e condições que obstam ou dificultam a expansão da democracia". (Ianni, O. 1966: 59-60)

O termo central para apreender essa relação é o conceito de "conflito político", entendido, este, como a "articulação dos diferentes interesses de grupos organizados que concorrem por bens escassos". Conforme esta definição, em uma sociedade estruturada de

forma hierárquica, considera-se natural e legítima a existência de conflitos. Para que o conflito, natural, de interesses não se torne violento são necessários meios específicos que regulem os interesses e as demandas, quer dizer, a presença de um Estado (com suas instituições) que ostente o monopólio do poder e baseado na lei possa garantir essa função. Quando essa tarefa reguladora não funciona, se a sociedade como um todo é incapaz de estabelecer normas quanto à concorrência, então existe a possibilidade dessa concorrência tornar-se violenta. (Tetzlaff, R. 1994: 42)

A disputa de interesses pode ser compreendida como uma disputa por recursos e direitos, isto é, uma distribuição desigual de recursos materiais e posições de poder e direito à diferença (étnica, racial, religião, classe, etc.).

Quando um setor da sociedade global pretende o monopólio dos recursos e direitos surge, então, a reação das regiões, etnias ou classes sociais adotando, muitas vezes, posturas violentas. Assim, quando os interesses e direitos das etnias e nacionalidades são excluídos ou suprimidos recrudescem a consciência étnica e cultural. Desta maneira "...passarão a ver-se não apenas em oposição ao Estado, mas também em concorrência uns com outros". (Comaroff, J. 1993: 75)

Nas últimas décadas, na região andina, as lutas e reivindicações adquirem um caráter político-ideológico. Neste sentido, "as organizações (étnicas) reclamam o direito de ser reconhecidas como nação, os povos não querem simples parcelas de terra, querem territórios...", objetivando "consolidar a cultura, lutando, também, contra a discriminação".

As etnias e nacionalidades sempre reivindicaram suas terras, o respeito a suas práticas culturais e formas de desenvolvimento econômico-social. Suas "lutas foram sua forma de fazer política". Assim, nesse contexto, a política "é entendida como a intervenção e participação na condução da vida da sociedade e a disputa pelo futuro". (Quintanilla, O. 1990: 29-30)

No contexto da sociedade global os movimentos étnicos atuam baseados na identidade étnica e em muitos casos "a consciência étnica é tão forte, que freqüentemente

impede o surgimento ou a presença da consciência de classe, que permitiria a ruptura da barreira étnica" para torná-lo, por exemplo, em proletário. (Nolasco Armas, M. 1981: 76)

Os conflitos étnicos são diferentes da luta de classes. Tal fato, ocorre em virtude dos grupos autóctones estabelecerem sua legitimidade e perspectiva histórica "fora do sistema de classes predominante na sociedade global". Por outro lado, as comunidades indígenas possuem uma cultura própria e diferente da cultura de classe (ocidental) que "somente tem alternativas dentro da sociedade nacional". Contrariamente, as "culturas indígenas têm alternativas fora desse sistema" porque apoiam sua legitimidade em um passado histórico próprio e distinto e precisamente é este fato, que permitiu a sobrevivência de sua cultura própria e diferente. (Bonfil, G. 1981: 94-96)

A partir da noção de conflito político, e adicionando-lhe elementos da etnicidade, tentar-se-á uma aproximação adaptada à nossa necessidade. Assim, o conflito étnico-político pode ser entendido como a interação de grupos organizados na concorrência de interesses e direitos políticos, econômicos, sociais e culturais com o propósito de desenvolver objetivos próprios e consolidar uma identidade diferenciada.

Trata-se de uma aproximação metodológica do trabalho, que procura apreender a origem, mudança e desenvolvimento dos componentes (culturais e político-sociais) determinantes da etnicidade nas sociedades globais (nacionais), no tempo e no espaço do continente americano, e no contexto histórico-social da interação de duas culturas. Mais do que metodologia, trata-se de uma proposta de discussão de idéias, com o intuito de mostrar a necessidade de elaborar um paradigma teórico-metodológico com comprovação empírica.

Os conflitos étnico-políticos, na região andina, têm uma longa trajetória histórica matizada com momentos de tensão e violência entre o Estado (colonial e nacional) e as nacionalidades e etnias, produto das contradições estruturais (domínio político e exploração econômica) e culturais (discriminação étnica ou racial) gerando-se desta maneira o "problema indígena".

O grupo dominante, como resposta ao "problema indígena", para conservar o monopólio político, econômico e cultural, e também para organizar a relação com as

nacionalidades e etnias elaborou a ideologia: o indigenismo, que é expresso através da política indigenista. Para a antropóloga Barre, a política indigenista como expressão institucional da ideologia do indigenismo constitui "um aparelho ideológico do Estado, próprio do continente americano". Formula-se com a chegada dos espanhóis durante o período colonial, continuando no período republicano. Desta maneira, percebe-se que "foi necessário elaborar uma legislação para institucionalizar o domínio dos povos autóctones". (1985: 8,12,23)

No presente século, o indigenismo apresenta-se como uma corrente literária que inicialmente pretendia reivindicar a existência do índio e, posteriormente, a partir do Primeiro Congresso Indigenista Interamericano celebrado na cidade de Patzcúaro-México em 1940, consolida-se como ideologia.

O indigenismo como ideologia é definido nos seguintes termos: "trata-se de um movimento social preocupado com a difícil e precária situação material e espiritual, na qual se encontram os indígenas da América (chamados índios ou ameríndios), esperando melhorar estes aspectos, até conseguir sua plena incorporação à vida do país como cidadãos elevando, assim, seu nível sócio-econômico e cultural...". (Ovando Sanz, J. 1979: 36)

Por outro lado, o indigenismo origina-se na interação de duas forças opostas: o indianismo e o ocidentalismo. Assim, o indianismo é a expressão cultural de tudo o que é índio. O ocidentalismo é a expressão cultural de tudo o que é europeu (francês, espanhol, inglês, norte-americano, etc.). De maneira específica, o indianismo "é a expressão do movimento de liberação nacional dos povos indígenas desenvolvido sob condições de tensão ou confronto das comunidades índias com a cultura dominante". (Ovando Sanz, J. 1979: 17,18,21)

O indianismo também é definido como "uma força política de liberação. Um movimento índio que não deseja assimilar-se a ninguém, e pretende sua própria liberação. O indianismo é: o índio e sua revolução". (Reinaga, F. 1970: 136)

Assim, pode-se dizer que o indianismo constitui a "expressão dos movimentos de resistência e luta índia, os quais originam-se nas primeiras atitudes nativas diante da

colonização espanhola" (Portugal, P. 1989: 103). Além disso, "ênfatiza os valores de caráter cultural da civilização índia" como fundamento para a construção de um modo de convívio diferente dos projetos das culturas nacionais de cada país da América Latina. (Alcina Franch, J. 1990: 15)

Nos últimos anos, de modo geral, o termo indianismo é freqüentemente utilizado atendendo à necessidade das organizações índias "de contar com uma base ideológica sólida e com validade para todos os povos da América". O indianismo, como ideologia, parece que foi desenvolvido, entre outros, por "organizações como o 'Movimiento Índio Peruano' (MIP) e o 'Movimiento Índio Tupaq Katari' (MITKA) da Bolívia, isto é, organizações que pretendem a luta de liberação nacional". (Barre, M. 1985: 185-186)

Ao longo de sua história, o indigenismo e o indianismo, apresentam uma permanente tensão. Isto se traduz na sua constante modificação e adaptação às ideologias dominantes, como por exemplo a política indigenista ligada à Doutrina de Segurança Nacional, cuja expressão seria o "Pacto Militar-Campônes".

Outro ponto decorrente da relação antagônica de índios e não- índios é a utilização dos termos "índio" e "indígena", que geralmente responde a uma determinada ideologia. Assim, o termo "índio" utilizado pelos não-índios, muitas vezes, teria um sentido pejorativo e racista. Desta maneira os indigenistas para evitar essa conotação mudaram o termo para "indígena".

Na atualidade, o "termo 'índio' foi recuperado pelos próprios índios como identidade". Nesse sentido, o termo "criado na colonização da América, foi retomado com força para denunciar a persistência da relação colonial". Além disso, torna-se expressão dos movimentos radicais que formulam a luta em termos de liberação nacional (Barre, M. 1985: 18,19). A diferenciação dos dois termos aumenta com o desenvolvimento das organizações índias e a conscientização política.

Nas diferentes correntes políticas e outras instituições, é comum o uso do termo "camponês" no lugar do índio e indígena. Isso acontece, por exemplo, para descrever as relações sócio-econômicas e políticas (relações de classe). Desta maneira o problema é

reduzido a uma questão de classe. No presente trabalho serão utilizados estes termos de acordo com a bibliografia de referência.

SEGUNDA PARTE

INTRODUÇÃO

Na América Latina, um dos fatos mais importantes dos últimos tempos é a emergência e o reconhecimento de um novo tipo de movimento social com formulações contestatórias e com projetos de auto-organização e autodeterminação ante o sistema de poder do Estado-Nação; trata-se dos movimentos étnicos.

A existência dos movimentos étnicos latino-americanos remontam aos primeiros contatos destes com a cultura ocidental. As antigas e as atuais mobilizações índias mostram uma atitude contestatória primeiramente, diante do conquistador-colonizador espanhol e “criollo” e, posteriormente, diante das elites dirigentes das repúblicas independentes. As atitudes de resistência historicamente se expressam de duas formas: através da aproximação cultural e através do confronto direto, buscando a destruição do inimigo. Pode-se assim mencionar as diferentes rebeliões, que, em alguns casos, foram locais e espontâneas e, em outros, amplas e estimuladas pelo amadurecimento da consciência política e étnica.

A busca da autodeterminação dos movimentos, na atualidade, objetiva a afirmação da identidade étnica, a disputa de um espaço na sociedade nacional e a organização das relações político-sociais como conjunto diferente através de um processo que começa com o rechaço a uma ideologia que, na opinião das organizações étnicas, foi imposta na tentativa de domínio e assimilação por outra cultura diferente. Neste sentido, a afirmação da identidade étnica pretende também a recuperação da cultura que constitui sua identidade histórica. Neste contexto, desenvolve-se o movimento indígena Aymara.

Esta parte do trabalho objetiva a caracterização dos Aymara, a descrição de sua trajetória histórica. Para entender tal fenômeno político, social, étnico e cultural é necessário remeter-se às causas constitutivas, isto é, às condições históricas que possibilitaram sua emergência.

Serão salientados alguns fatos históricos importantes para melhor entender o movimento indígena no cenário político atual. Começaremos com uma descrição do *habitat*

geográfico, visando a situar os Aymara, conhecer alguns traços culturais e sua evolução histórica antes da conquista. Posteriormente, explicaremos a trajetória no período colonial e republicano. Nos antecedentes históricos, na colônia, buscar-se-ão as características das relações coloniais. As instituições coloniais: a *Encomienda*, a *Mit'a* e a *Fazenda*. Serão abordados também as características das rebeliões índias de 1780-1782 entre outros acontecimentos.

Na primeira metade do século XIX, as colônias da Espanha conseguiram sua independência política, mas as condições sociais da população indígena e as estruturas coloniais não mudaram, apesar dos discursos contrários das elites. A partir de 1825 a nova República da Bolívia será o cenário do confronto de duas tendências econômicas: uma de proteção (monopólio) e outra de livre-comércio. As últimas décadas do século XIX e as primeiras do XX foram marcadas ideologicamente pelo "Darwinismo social". Nesta corrente de pensamento, índios e mestiços seriam raças inferiores, portanto, estariam condenadas a desaparecer. Neste contexto, a ocupação das terras dos *Ayllus* intensifica-se mediante a promulgação de leis específicas, gerando confrontos entre índios e não-índios. Em 1899, temos uma rebelião indígena importante liderada por *Pablo Zárate Willka*, que se insere no contexto da Revolução Federal ocorrida entre Liberais e Conservadores.

Na região do altiplano boliviano, nas décadas de 1910 e 1920, ocorreu um confronto político entre Liberais e Republicanos, aí se incluindo o cenário do conflito entre índios e fazendeiros. A guerra da Bolívia com o Paraguai (1932-1935) produziu forte impacto nas elites e no movimento indígena. Assim, posteriormente, serão organizados os primeiros sindicatos agrários e os primeiros congressos indígenas. No começo da década de 1950, um dos principais objetivos das mobilizações indígenas é a retomada das antigas terras comunitárias. Em consequência virão as medidas promulgadas pela Revolução de 1952, como por exemplo, a reforma agrária.

O trabalho não pretende uma reconstrução histórica, mas simplesmente a reconstrução de alguns fatos importantes através dos quais buscar-se-á evidenciar o

conteúdo étnico e cultural junto aos fatores político-sociais e econômicos presentes nas diversas rebeliões e mobilizações como fatores de unificação da população indígena.

Através desta pequena introdução podemos perguntar: quem são os Aymaras? Formam uma etnia ou nação? Onde vivem?

Atualmente, como unidade lingüística e grupo cultural a população Aymara está distribuída principalmente na Bolívia, no Peru e no Chile. Na Bolívia vivem aproximadamente 1.160.000, no Peru 500.000 e no Chile cerca de 50.000; na região central de *Los Andes* a população Aymara é de aproximadamente 70%. (Köster, G. 1993: 81 e Instituto Nacional de Estadística de Chile, 1993: 44)

Conforme esta distribuição demográfica, busca-se, em primeiro lugar, a descrição dos Aymara na região andina, isto é, antes do contato com a cultura ocidental. Depois, o período da conquista e da colônia. Finalmente, o período republicano, quer dizer, no contexto da sociedade boliviana, onde os Aymara têm presença importante.

Deve-se salientar que os vocábulos e palavras de origem Aymara a serem utilizados no trabalho serão mantidos de acordo com a ortografia própria.

CARACTERÍSTICAS DEMOGRÁFICAS DOS AYMARA NA BOLÍVIA

Na atualidade, a maioria da população Aymara habita a região norte e centro do altiplano, principalmente na área rural do “departamento” boliviano de La Paz e algumas províncias dos “departamentos” de Oruro e Potosí.

A principal atividade, na área do altiplano, é a agricultura e como atividade complementar a criação de camelídeos (lhamas e alpacas), ovinos e outros. A produção, atualmente, pode-se dizer é quase para o consumo próprio. O pequeno excedente destina-se ao mercado. No interior da população Aymara existem algumas variantes demográficas. Em primeiro lugar temos a população que habita próximo ao lago Titicaca. Nesta região, além da agricultura, são desenvolvidas outras atividades não agrícolas como o comércio e algumas profissões artesanais. Depois, os Aymaras colonizadores dos “Yungas” (região subtropical) e outros, que habitam em alguns vales, com excelente clima para a agricultura.

Finalmente, na cidade de La Paz, capital da Bolívia, onde existe um numeroso grupo que representa aproximadamente 50% do total da população. (Albó, X. 1979: 479-481 e Köster, G. 1993: 85)

Grande parte dos Aymara, residentes e nascidos na capital, apesar de desempenhar distintas atividades e profissões, conservam a identidade étnica através de diferentes manifestações sociais e culturais (costumes, música, etc.) e na atualidade, também, como expressão política.

1- O CENÁRIO GEOGRÁFICO

Para compreender a história e a cultura das sociedades é necessário conhecer, entre outros, o cenário geográfico no qual se desenvolveram. As sociedades andinas durante sua existência viveram e atualmente vivem numa região cuja altitude varia entre 2.500 e 4.500 metros acima do nível do mar, sob um clima frio e seco.

O *habitat* geográfico das culturas andinas, basicamente, é composto por uma planície e duas cordilheiras. A região apresenta como limites naturais, por um lado, o oceano Pacífico e por outro, a lhanura oriental (selva tropical), compreendendo diferentes níveis ecológicos. A parte central, formada por uma planície conhecida como "altiplano" é contornada pelas cordilheiras ocidental e central. A ocidental com altitude média de 6.500 metros apresenta poucas condições de habitabilidade, por isso foi sempre uma região pouco povoada. A cordilheira Real ou central possui variada altitude na sua extensão, isto é dos 6.400 metros até algumas centenas de metros sobre o nível do mar. Esta região possui importantes jazidas de prata e outros minerais e algumas condições para o desenvolvimento da agricultura.

No altiplano central, a cerca de 4.000 metros é importante a presença do lago Titicaca com uma superfície aproximada de 9.000 km². A influência do lago sobre o clima local é fundamental para a agricultura. Este altiplano foi cenário "do desenvolvimento dos alimentos básicos da civilização andina do passado". Assim, "na região do lago Titicaca foi desenvolvida a batata que posteriormente teve grande impacto sobre a população mundial". A parte alta foi cenário da domesticação de camelídeos americanos: lhama, alpaca e vicunha; animais utilizados para transportar carga, produtores de lã e fonte de carne. (Klein, H. 1988: 24-27)

Depois do altiplano, são importantes os vales que possuem excelentes condições para a agricultura. Na continuação dos vales encontramos a região subtropical dos "Yungas" (mais ou menos a 1.400 metros acima do nível do mar), sendo importante para o cultivo da folha de coca, café e variedade de frutas entre outros.

Para obter os distintos produtos foi preciso o controle das diferentes regiões, isto é, das distintas camadas ecológicas. Neste sentido foi desenvolvido um sistema de troca de produtos (diferente do mercado) entre as regiões ecológicas. Desta maneira os habitantes do altiplano tiveram acesso aos produtos dos vales e “Yungas” como milho e coca. (Albó, X. 1990: 23)

1.1-AS CULTURAS ANDINAS E O ESPAÇO GEOGRÁFICO

As formas de uso do espaço foram importantes para o desenvolvimento econômico, político e social das culturas do altiplano. Muitas características da sua relação com o espaço atravessaram diferentes etapas culturais.

A unidade básica da organização econômica, política e social dessas populações foi o **Ayllu**. No passado, o **Ayllu** foi uma comunidade, mas não uma comunidade no sentido que compreendemos atualmente, isto é, uma jurisdição pequena localizada num determinado espaço territorial. Cada **Ayllu** possuía espaços dispersos em diferentes e distantes regiões geográficas, quer dizer, no altiplano nos vales, nos “Yungas” e na costa do Pacífico. Pode-se dizer que não existia continuidade territorial.

Desta maneira cada **Ayllu** tinha acesso aos recursos das diferentes regiões ecológicas. Este sistema de controle simultâneo de diferentes regiões climáticas é conhecido como “controle vertical de camadas ecológicas”, ou também “integração ecológica vertical”. Esta forma de uso do espaço, na opinião do historiador John Murra “confirma a força do fator ecológico no desenvolvimento das civilizações andinas... A percepção e o conhecimento dos múltiplos ambientes naturais adquiridos pelo homem andino, através de milênios, lhe permitiu combinar esta incrível variedade num macro sistema econômico único”. (1975: 59)

Esta comunidade foi constituída por várias famílias. A característica que prevalecia era a reciprocidade e a redistribuição da produção. A reciprocidade era o alicerce da unidade do **Ayllu** inclusive entre as diferentes regiões ecológicas. Funcionava mediante diversas formas de trabalho comunitário. Assim temos: o *Ayni*, forma de retribuição com o mesmo tipo de trabalho; a *Mink'a*, forma de retribuir com outro tipo de trabalho; a *Jayma*,

trabalho conjunto nas terras da comunidade. A *Mit'a*, foi uma forma de trabalho temporário para determinado serviço à comunidade, isto é, turnos de trabalho (Albó, X. 1990: 30). Estas formas de trabalhos comunitários foram importantes para gerar a propriedade comunitária e a redistribuição da produção social. Segundo os especialistas, mediante a *Mit'a* foram construídas grandes obras como estradas, monumentos, centros urbanos e religiosos.

O núcleo do **Ayllu**, onde residia a maioria da população e o poder central, encontrava-se no altiplano. Nos espaços distantes e dispersos residiam de maneira permanente os *Mitimaes* (colonos do **Ayllu**). Estes desenvolviam trabalhos agrícolas e mantinham de forma permanente vínculos sociais e econômicos com o núcleo de poder central.

Mediante a *Mit'a*, os membros do **Ayllu** tinham que desempenhar diversas atividades, por exemplo, a função de autoridade política local, de supervisão das atividades agrícolas e de juiz. Assim, parece que através desse sistema de turnos, evitava-se a apropriação individual do excedente. Os **Ayllu** possuíam uma organização política, econômica e social interna.

A união de vários **Ayllus** (*Marka*) formavam uma organização maior, algo semelhante à "Confederação" de **Ayllus**; várias confederações formavam uma organização parecida com um "Estado". Este tipo de organização ainda é objeto de investigações e debates.

1.2-RAÍZES HISTÓRICAS DOS AYMARA

Segundo os estudos arqueológicos, o altiplano acolheu várias culturas de forma continuada: *Wari*, *Wankarani*, *Chiripa*, *Tiwanaku*, *Senhorios Aymara* e *Inkas* ou *Quechuas*. Assim, desde aproximadamente 1.200 a.C. desenvolve-se a cultura *Wankarani*. Na região norte do lago Titicaca, a partir de 1.300 a.C. emerge a cultura *Chiripa*. Esta última influirá sobre a cultura *Tiwanaku*, efetivando-se uma continuidade de elementos culturais. (Portugal Ortiz, M. 1993: 39)

Na história andina, anterior ao contato ocidental, podemos evidenciar processos migratórios, expansões e conquistas de tipo imperial com características próprias. A mais próxima e conhecida é a desenvolvida pelos *Inkas*. Estes estruturaram um Estado com território extenso, chamado *Tawantinsuyu*. Mas, antes dos *Inkas*, houve outras expansões e conquistas, pouco estudadas, como das culturas *Wari* e *Tiwanaku* que se vincularam com as populações de língua Aymara.

No sul de *Los Andes*, no altiplano da atual Bolívia, emergiu uma das primeiras organizações políticas: o “Estado” de *Tiwanaku*. *Tiwanaku* desenvolveu “um modelo de Estado integrador de uma região extensa”, articulando geograficamente os vales, os “Yungas” e a costa do Pacífico ao núcleo central localizado no altiplano. (Santos, R. 1993: 65)

Segundo estudos arqueológicos, *Tiwanaku* -entre 1580 a.C. e 1172 d.C.- teve três estágios de desenvolvimento: aldeão, urbano e imperial. O estágio aldeão foi caracterizado por uma economia baseada na agricultura; no urbano houve um importante desenvolvimento tecnológico e científico (engenharia, astronomia, etc.). Finalmente, o estágio imperial foi caracterizado pela expansão político-econômica. Nesta fase, *Tiwanaku*, se estendeu até “a serra e costa do atual Peru, a costa norte do Chile e o norte da Argentina” (Rivera, O. 1993: 52). Quanto à língua desta cultura, para muitos especialistas foi o Aymara.

A partir do século XII começou a ocorrer o declínio de *Tiwanaku*. Como resultado disto temos a fragmentação política e territorial deste “Estado”, emergindo vários “Estados” regionais de língua Aymara, denominados “senhorios”, também “reinos”. Os mais importantes são: *Lupaqa*, *Pakaxe*, *Qulla*, *Karanka*, *Karacara*, *Omasuyos*, *Chicha*, *Quillacas* e a Confederação dos *Charkas*. Estes são considerados, por muitos autores, descendentes ou continuação importante da cultura *Tiwanaku*.

Posteriormente, o altiplano tornou-se a região com a maior população. Porém, os *senhorios Aymara* apesar de terem idioma e cultura comuns “encontravam-se em

permanente disputa pela hegemonia da região, quer dizer não constituíram uma unidade política pan-aymara". (Santos, R. 1993: 66)

O *Ayllu*, a prática da reciprocidade e redistribuição, a propriedade comunitária, também foi a unidade básica da organização política, econômica e social dos Aymara. Na organização política dos senhorios pode-se distinguir uma estrutura política baseada em quatro tipos de autoridade: 1-*Qhapaq*, chefe político do "Estado"; 2-*Apu Mallku*, chefe político de uma região; 3-*Mallku*, chefe político de uma *Marka* (reunião de *Ayllus*) e 4-*Jilaqata*, chefe de um *Ayllu*. (Choque, R. 1993: 62)

O espaço, na visão desta cultura, estava formado por uma dualidade, isto é, por duas metades complementares: *Urqusuyu*, parte de cima (montanha) e *Umasuyu*, parte de baixo (água). Nesta concepção do espaço, o lago Titicaca é considerado o centro (*Taypi*) que permite a divisão em duas partes. Desse modo, "os *senhorios Aymara* do altiplano se organizaram a partir desta grande divisão". (Medinaceli, X. 1993: 28)

Depois de consolidar sua organização política e econômico-social os Aymara foram o povo dominante no altiplano durante aproximadamente duzentos anos.

No século XV, na região do *Cuzco* (atual Peru) o Estado *Inka*, de língua Quechua, começa um processo de expansão. Posteriormente, a expansão *Inka* para a região Aymara iniciou-se com incursões esporádicas objetivando à incorporação da região e sua população. Este processo não foi fácil, ocorrendo duas formas de conquista: pacíficas e violentas. Na prática foi efetivada uma estratégia que utilizou as duas formas. Por um lado, tentou-se uma aproximação através de presentes e diálogo; e por outro, mediante o confronto direto, isto é, a guerra.

Houve resistência dos Aymara frente aos objetivos de conquista e incorporação do Estado *Inka* e sempre foram reprimidos. Por exemplo, aproximadamente no ano de 1471, durante o governo do *Inka Pachacutec*, produziu-se uma grande rebelião com importante conotação social e política. A resposta do Estado *Inka* foi o assentamento de colônias Quechua (guerreiros e agricultores) na região Aymara. Posteriormente, logrou-se uma relativa conquista e incorporação da região ao Estado *Inka*.

Os *Inka* respeitaram e incorporaram as estruturas e experiências políticas, econômicas, sociais e culturais dos Aymara e das outras nações conquistadas. Assim, continuaram com a prática da reciprocidade e redistribuição. Desenvolveram um poder político hierárquico e centralizado na capital Cuzco. O chefe do Estado foi o *Inka* ou *Sapainka* (considerado filho do sol), tendo a colaboração de uma vasta aristocracia encarregada das diversas funções burocráticas. Os chefes dos “Estados” conquistados foram mantidos no cargo, mas sob domínio *Inka*. Dessa maneira, manteve-se sob controle uma variedade cultural e lingüística, isto é, um Estado multiétnico, pluricultural e plurilíngüe. Segundo o historiador Klein, este Estado possivelmente foi "a estrutura econômica mais sofisticada que desenvolveram os povos americanos antes do século XVI". (1988: 39)

Assim, a região Aymara com sua cultura e características tornou-se o *Qollasuyu* e, junto com outras três regiões (*Antisuyu*, *Contisuyu* e *Chinchasuyu*) formarão parte do Império *Inka*, chamado de *Tawantinsuyu*, literalmente as quatro partes unidas.

2-O CONTATO COM O OCIDENTE: CONQUISTA E COLÔNIA

Nos séculos XV e XVI, a península ibérica tornou-se o centro da expansão européia, sendo os descobrimentos e a conquista do "Novo Mundo" produtos da expansão política mercantilista.

A primeira expansão espanhola começou em 1519, ano em que Hernán Cortés se dirigiu ao norte do novo continente e conquistou o território da confederação *Azteca* (atual México). Em 1530, os espanhóis tiveram informações sobre a existência de um grande reino no sul, possuidor de imensa riqueza mineral (ouro e prata). Assim, o Império *Inka* tornou-se objetivo de extrema importância.

Diversos fatores facilitaram a conquista do Império *Inka*. Entre eles cita-se a existência de “Estados” e nações e/ou etnias relativamente ou precariamente incorporados ao Estado *Inka* com disposição de libertar-se desse domínio. Outros acontecimentos como a morte repentina do *Inka Huayna Kapaq* gerou uma crise política interna, isto é, uma luta entre os filhos deste -*Wáskar* e *Atahualpa*- pela sucessão. Além disso, a presença de

soldados espanhóis com poderosas armas de fogo produziu desconcerto geral na população indígena.

Por outro lado, os conquistadores buscaram aliados nas populações com disposição de libertar-se do domínio *Inka*, prometendo respeitar as estruturas internas, o reconhecimento da nobreza e outros privilégios. Desta maneira, conseguiram aliados indígenas para enfrentar o exército do *Inka Atahualpa*. Assim, começou a guerra de conquista, processo de libertação, de coalizões políticas e de traições.

Derrotado e executado *Atahualpa*, os espanhóis tentaram consolidar um pacto político restabelecendo a figura do *Inka*, mas sob domínio deles. *Manku Inka*, foi o segundo chefe nomeado pelos conquistadores, que consegue fugir de Cuzco para organizar a resistência militar, a qual se desenvolveu mais ou menos durante quarenta anos.

Na crise política do Estado *Inka* houve relativa participação dos Aymara. *Wáskar* e *Atahualpa* buscaram o apoio dos diferentes *senhorios Aymara* e conseguiram alguns aliados. Posteriormente, o confronto entre *Inkas* e espanhóis evidenciaram a necessidade de se adotar uma postura solidária. Assim, durante a resistência, tropas Aymara são enviadas - principalmente os *Lupaqa*- para auxiliar o exército *Inka*.

Depois de consolidar a conquista da região Quechua, o altiplano foi visitado por várias expedições espanholas na busca de ouro. Uma expedição comandada por Francisco Pizarro penetrou na região Aymara, onde encontrou resistência dos *Lupaqa* e *Pakaxe*. No confronto bélico foram derrotados pelas tropas espanholas e aliados indígenas. Desta forma começou a conquista da região conhecida como *Charcas* em homenagem aos aliados indígenas.

Consolidada a conquista militar do espaço Quechua e Aymara, isto é, a conquista de territórios e súditos, foi preciso recompensar esse serviço à Coroa espanhola. Em função disso, a população indígena foi dividida e entregue aos conquistadores; estes tinham o direito de receber o tributo e determinados serviços dos índios, começando uma relação de domínio e subordinação, ou seja, relações coloniais.

Para entender o domínio espanhol sobre a população nativa é necessário descrever três instituições coloniais: a *encomienda*, a *mit'a* e a *fazenda*. Instituições importantes para a ocupação e exploração do espaço, que lembram os esquemas feudais europeus misturados com os esquemas da cultura andina.

2.1-A ENCOMIENDA

A "encomienda" foi uma determinada quantidade de índios tributários que poderiam pertencer a um ou a vários *Ayllus*. De maneira específica, "as encomiendas constituíam um direito outorgado a uma pessoa que recolhia o tributo (para si mesmo), que os índios deviam dar ao Rei pelo privilégio de ser seus vassallos" (Crespo, A. 1993: 97). Em troca, o encomendeiro deveria encarregar-se da instrução religiosa (católica) e o ensinamento de normas espanholas e defesa das terras.

Todos os índios (homens) entre 18 e 50 anos tinham a obrigação de contribuir. O pagamento do tributo no começo foi em espécie. Para o recolhimento do tributo os encomendeiros tentaram continuar com alguns esquemas administrativos do Estado *Inka*. Assim, os *Mallkus* (Aymaras) e os *Kuraqas* (Quechuas) -chamados caciques pelos espanhóis- passaram a desempenhar funções administrativas como recoletores do tributo. Na época, o tributo foi global, isto é, para a comunidade toda. Nesse sentido, o encarregado da distribuição da carga tributária entre todos os indivíduos da "encomienda" foi o cacique, sendo o intermediário entre o encomendeiro e a base tributária. Em troca desse trabalho os caciques e seus filhos foram isentos da tributação e ganharam privilégios extras.

Logo depois, o pagamento do tributo foi feito com moedas ou metais. Para a exploração dos metais foi necessária a mão-de-obra dos indígenas. Assim, alguns encomendeiros transferiram quantidades de índios para trabalhar nas minas. Este fato pode ser entendido como uma maneira de substituição do tributo pelo trabalho da mão-de-obra índia. Em função disto, pode-se dizer que "no espaço andino, a *encomienda*, foi a primeira instituição de acumulação de excedente...". (Barnadas, J. 1990: 55)

2.2-A MIT'A

É outra instituição colonial importante para o desenvolvimento da economia. Na Europa estava vigente uma economia do tipo mercantil cuja característica era a posse de metais (ouro e prata) como possibilidade de acumulação.

Na América em 1545, na região de Potosi, foram descobertas as jazidas de prata mais importantes. Para a exploração do mineral foram utilizadas a mão-de-obra indígena das encomiendas e dos chamados *Yanakuna*, sendo estes um pequeno setor social ambíguo e móvel -índios desvinculados de seus **Ayllus**- que recebiam salário pelo seu trabalho. O trabalho desses dois setores foi insuficiente para o bom desempenho da exploração das jazidas de prata e insuficiente para a demanda européia.

Posteriormente, houve uma diminuição da mão-de-obra nativa, gerada entre outros fatores pelas doenças de origem européia, havendo portanto, uma queda na produção mineira. Para resolver estes e outros problemas era necessária uma reforma administrativa. Esta tarefa foi realizada pelo Vice-rei Francisco de Toledo. O Vice-rei fez uma "visita" à região de *Charcas* no período de 1572-1576; após observar os problemas existentes tentou encontrar a solução, e nesse sentido, uma das primeiras medidas foi organizar e legitimar o trabalho obrigatório dos indígenas, isto é, a *mit'a* -forma de trabalho comunitário da sociedade andina-, em proveito do Rei e das elites, com o objetivo de aumentar a produção mineira e também utilizá-la nos "obrajes", estabelecimentos dedicados à fabricação de tecidos, carpetes, panos e cobertores.

A reorganização ou desestruturação da sociedade andina começou com a "redução" dos **Ayllus** em aldeias permanentes, tendo como objetivo a concentração da população em comunidades fixas para facilitar sua administração e, também, a separação do **Ayllu** altiplânico dos territórios dispersos nas diferentes camadas ecológicas.

Do total de 30 províncias sob jurisdição do Vice-rei Toledo, 16 situadas no altiplano entre Cuzco e Potosi foram destinadas a fornecer mão-de-obra indígena -também entre os 18 e 50 anos- para as minas de Potosi em quantidade e tempo determinados. O *Mitayo* tinha que trabalhar durante um ano e retornar após seis.

A partir de 1600, os *Mitayos* começaram a receber um salário que não cobria as necessidades de subsistência, de maneira que o *Mitayo* e sua família continuaram a receber ajuda do *Ayllu*.

Outra medida implementada por Toledo foi o uso de mercúrio nas lavras minerais. O antigo procedimento andino de extração foi substituído por engenhos movidos a energia hidráulica. Como resultado temos o aumento da produção de prata e o crescimento demográfico da cidade de Potosi.

2.3-A FAZENDA

O aumento da população de Potosi gerou o crescimento de outras regiões. Potosi, situada acima dos 4.000 metros de altitude, não produzia a quantidade e variedade necessária de alimentos para os habitantes, sendo preciso criar centros de abastecimento no altiplano, nos vales e em outras regiões. Essa foi a origem da fazenda. Com a redução da população indígena em comunidades fixas, as terras dos *Ayllus* foram aproveitadas pelos espanhóis, iniciando-se um processo de expansão das fazendas.

Inicialmente a mão-de-obra das fazendas foi dos *Yanakuna*, posteriormente dos indígenas. Estes, para evitar o trabalho forçado nas minas, fugiam para as fazendas com o intuito de trabalhar em troca do uso de uma parcela de terra.

Com o crescimento das atividades mineiras de Potosi o consumo (mastigação) da folha de coca tornou-se “popular”. Antes da conquista o uso da coca era de caráter ritual. Mas, “destruído o Estado *Inka*, os espanhóis perceberam a necessidade do consumo no trabalho desenvolvido nas minas situadas a grande altitude”. A crescente demanda no consumo da folha de coca produziu o aumento da produção da região dos “Yungas” (La Paz) gerando um processo de assentamento de população Aymara. Para povoar a região, além dos Aymara, foram incluídos em menor número escravos africanos (inicialmente levados para trabalhar nas minas de Potosi). Estes “se adaptaram à cultura dominante tornando-se monolíngues Aymaras...”. Assim, temos a formação de uma sub-cultura Aymara negra. (Klein, H. 1988: 82,83)

Mediante a implantação do sistema colonial a variedade étnica e cultural tentou ser reduzida num único setor social, econômico, étnico e cultural sob denominativo de “os naturais” ou “a indiada”, sendo, dessa maneira, diferenciados dos setores dominantes. Por outro lado, este processo promoveu a busca da identidade étnica das populações andinas.

Assim, mediante as três instituições coloniais “inicia-se a transferência da produção do setor indígena ao setor colonizador” (Barnadas, J. 1990: 64). Também, pode-se dizer, que ocorreu a transferência do excedente das colônias para a Metrópole.

3-AS REBELIÕES DE 1780-1782

No final do Século XVIII, as rebeliões das populações indígenas dos vice-reinados de Lima e Buenos Aires expressam uma característica da decomposição do domínio espanhol e o resultado de um longo processo de levantamentos sociais. Para sair da crise econômica ocasionada em consequência dos conflitos internacionais, a Coroa espanhola introduziu mudanças na estrutura administrativa das colônias americanas. As mudanças significaram o aumento dos encargos fiscais. Este fato facilitou os excessos praticados pelos funcionários sobre a população indígena, resultando disto um mal estar político-social geral expresso através de diversas rebeliões.

Antes do século XVIII houve com muita frequência movimentos de resistência indígena. Por exemplo, no século XVI, desenvolveu-se o movimento cultural Quechua-aymara denominado *Taki Onqoy* (dança ritual), sendo este, “o primeiro rechaço à ideologia espanhola”. Assim, tentou-se o rechaço de todos os símbolos não-andinos (ocidentais), a revitalização da religião e reconstrução dos espaços religiosos nativos. (Cárdenas, V.H. 1988: 496-497)

A partir de 1750, com as reformas administrativas implementadas pelo Rei, percebeu-se o aumento de levantamentos nos diferentes setores sociais da sociedade colonial (global), isto é, criollos, mestiços e índios nas cidades e no campo. Para melhor entender o contexto da rebelião indígena é necessário descrever resumidamente a estrutura sócio-política da época.

a) ESTRUTURA DA SOCIEDADE

A sociedade colonial estava organizada de forma vertical: em primeiro lugar os espanhóis nascidos na Espanha, que ocupavam todas as posições de poder e identificavam-se como brancos. Depois os “criollos” filhos dos espanhóis nascidos na América e, no extremo inferior, os índios ou naturais. Entre os criollos e os índios encontra-se um grupo intermediário que são os mestiços (filhos dos espanhóis ou criollos com índios). Neste grupo, ainda, existia um subgrupo pequeno formado por negros escravos. No interior do grupo índio, além dos índios tributários (setor majoritário), se encontravam os *Yanakuna* e os *Kuraqa* ou caciques. Entre os *Kuraqa* existiam diferenças, por exemplo, os considerados ricos tinham sob sua administração extensa região com vários *Ayllus* e os pobres com poucos ou um *Ayllu*. A forma como foi estruturada a sociedade pelos espanhóis mediante “distintas castas evidencia uma sociedade extremamente estratificada e com o pleno conhecimento desse fato”. (Albo, X. 1990: 89,90)

b) ESTRUTURA POLÍTICO-ADMINISTRATIVA

A autoridade máxima na Metrópole e nas colônias era o Rei da Espanha, a nível regional temos o Vice-rei. Em cada vice-reinado existiam as denominadas “Audiências”, que tinham como função administrar a justiça. Quase toda a região andina fazia parte da “Audiência de Charcas” -também conhecida como Alto Peru- tendo como capital a cidade de La Plata (atualmente na Bolívia). Até 1776, Charcas foi integrante do vice-reinado de Lima, depois passou a depender do vice-reinado de Buenos Aires.

Nas importantes vilas como Potosi, Oruro, La Paz e Cuzco, a autoridade local era o “corregidor” (corregedor), sendo a última autoridade espanhola. Existia um corregedor para a população espanhola e outro para a população indígena. Na prática existia ainda o *Kuraqa*, que recebia ordens do corregedor. Porém, este nunca foi considerado funcionário administrativo da Coroa.

Nos tempos de crise alguns cargos administrativos eram colocados à venda, sendo o de corregedor o mais procurado, principalmente por comerciantes. Estes para obter maior

proveito da população indígena criavam o “reparto de mercadorias”, isto é, a compra forçada de tecidos de seda, espelhos, facas, livros, etc. Esta atitude pode-se entender como a tentativa de ampliar o mercado mediante a circulação forçada de mercadorias.

O clero constituído por bispos espanhóis e padres criollos foi parte importante da elite da sociedade colonial.

3.1-DESENVOLVIMENTO DOS CONFLITOS

Entre as causas principais das rebeliões de 1780-1782 podemos apontar resumidamente as tentativas de domínio econômico, social, político e cultural da população indígena que era obrigada a pagar tributos, realizar trabalho forçado, contribuir com a igreja e, no século XVIII, comprar forçosamente mercadorias. Em outros termos, “o indígena era obrigado a entregar o excedente de sua força de trabalho através da *Mit'a* e o excedente da sua produção através do tributo e o reparto mercantil”. (Cajias, F. 1993: 147)

A “Grande Rebelião” como é conhecida, começou entre 1779 e 1780 nos **Ayllus** de Chayanta na província de Macha, no norte de Potosi. Nessa região, o *Kuraqa Tomas Katari* -agricultor Aymara e pobre- não foi reconhecido como tal pelo corregedor da província. De maneira contrária o corregedor nomeou como cacique um mestiço. Diante essa atitude **Katari** fez uma viagem até Buenos Aires para entrevistar-se com o Vice-rei. Este enviou instruções ao corregedor para solucionar o problema do *Kuraqa*. No retorno **Katari** foi detido pelas autoridades. Depois de ser libertado sem conseguir o reconhecimento percorreu todo o norte de Potosi, entre setembro e dezembro de 1780, espalhando a rebelião e castigando as autoridades e criollos que cometeram excessos contra a população índia.

No mês de novembro de 1780, na província de Tinta, próximo de Cuzco, José Gabriel Condorcanqui iniciou a rebelião. No começo adotou o nome de **Tupaq Amaru**. Este *Kuraqa* Quechua era membro da nobreza imperial e formado no colégio dos padres jesuítas de Cuzco. Falava com perfeição o castelhano. Possuía uma fazenda e era comerciante. A rebelião foi planejada com muita antecedência, começou com a prisão das autoridades

espanholas quando comemoravam o aniversário do Rei espanhol. Posteriormente, **Amaru** se apoderou da cidade, e no mesmo momento lançou uma proclamação à sociedade, chamando-a para uma rebelião geral. Os *Kuraqa* foram chamados, como também os negros, sob compromisso de abolição da escravidão. Os criollos e mestiços foram convocados para lutar e acabar com as taxas, impostos e tributos. Enviou cartas a **Tomas Katari** e às outras lideranças das mobilizações para aprofundar a rebelião contra os espanhóis. A partir desse momento proclama-se *Inka*.

No mês de dezembro, **Amaru** se movimenta na direção das províncias do sul de Cuzco com o objetivo de atingir o altiplano -sob jurisdição da “Audiência de Charcas”- até a costa do Pacífico. Assim, “no final de 1780 existiam dois importantes focos rebeldes: no norte de Potosi e o foco liderado por **Amaru** que compreendia o sul de Cuzco até a região oeste do lago Titicaca” (Cajias, F. 1993: 149). Estes dois focos rebeldes e a proclamação de **Tupaq Amaru** como *Inka*, generalizaram o movimento no território do antigo *Qollasuyu* e outras regiões da América do Sul.

Entretanto, no norte de Potosi, **Tomas Katari** tentou negociar a paz em troca da supressão do reparto mercantil e o tributo. Obteve como resposta a sua prisão. No mês de janeiro de 1781 sendo enviado à cidade de La Plata foi morto no trajeto. Os dois irmãos de **Katari** assumem o comando da rebelião, que tornou-se mais violenta até finalizar com o cerco à cidade de La Plata.

Na região de Cuzco, o exército de **Amaru** e o exército espanhol com aliados criollos, mestiços e alguns caciques travaram muitas batalhas, com algumas vitórias rebeldes. No mês de março de 1781, os rebeldes foram totalmente derrotados. Posteriormente, **Tupaq Amaru**, sua esposa e outros líderes foram detidos, processados e executados em Cuzco no mês de maio. Uma parte do exército rebelde, comandado por parentes de **Amaru** se deslocou na direção do território Aymara.

No altiplano de La Paz e regiões próximas, no mesmo ano, emergiu outro foco importante da rebelião, sendo o líder principal Julián Apaza. Este, contrariamente aos outros líderes, não era *Kuraqa*. Era um índio Aymara comum, quer dizer, tributário do

Ayllu de Ayo-ayo (La Paz) e comerciante de folhas de coca. Sua companheira Bartolina Sisa também foi uma líder importante. Como comerciante percorreu grande parte do altiplano e a região Quechua. Segundo alguns historiadores encontrou-se com **Tupaq Amaru**. No início da rebelião, como símbolo “da unidade do movimento revolucionário andino (Quechua-Aymara) adotou o nome de **Tupaq Katari**; **Tupaq** do líder Quechua José Gabriel e **Katari** do líder Aymara, Tomas”. (Cárdenas, V.H. 1988: 502)

Em 1781, **Tupaq Katari** lidera “o acontecimento militar mais importante de todas as rebeliões”, cercando a cidade de La Paz por duas vezes consecutivas. A primeira teve duração de 109 dias (12 de março até 30 de junho) e a segunda de 45 dias (25 de agosto até 8 de outubro). Durante o cerco houve vários confrontos bélicos entre os rebeldes e o exército da cidade formado por espanhóis, criollos e mestiços. Por outro lado, o líder Aymara deu apoio às outras províncias, estendendo seu domínio até Juli, Chucuito e Puno no atual Peru.

No cerco a La Paz e outras vilas houve participação conjunta de **Tupaq Katari** e os chefes Quechuas **Andrés Tupaq Amaru** e Miguel Bastidas, situando-se cada grupo num ponto geográfico estratégico da cidade, isto é, nos pontos de comunicação com as regiões de Cuzco e Potosi, e com a região dos “Yungas”, ficando a cidade isolada. (Campbell, L. 1987: 131)

Assim, através de diversos focos rebeldes, os irmãos **Katari** ao sul, **Tupaq Amaru** ao norte e **Tupaq Katari** no centro, foram mobilizados grande número de indígenas. A rebelião se estendeu por “todo o *Qollasuyu*, o altiplano, vales e *Yungas* de La Paz, Oruro, Potosi e Chuquisaca na atual Bolívia; Puno, Cuzco, Apurímac, Arequipa, Moquegua e Tacna no Peru e Arica no Chile. As ramificações foram, ainda, mais longe”. (Cárdenas, V.H. 1988: 500)

3.2-OS OBJETIVOS

Tupaq Katari ao contrário de **Tupaq Amaru** não procurou formar uma coalizão com os outros grupos da sociedade colonial. O líder Aymara nas diferentes vitórias, sempre

fez uma diferenciação entre espanhóis, criollos e mestiços. Os fatores étnicos e culturais desempenharam um papel importante, pois a população, sob seu domínio, era obrigada a usar vestimenta indígena e a língua Aymara. Com Amaru não existe evidência da obrigatoriedade do uso da língua Quechua. Para os líderes foi importante o uso dos emblemas do *Inka* e símbolos culturais andinos.

Na “Grande Rebelião” percebe-se uma diferente visão, de ambos os líderes, quanto à estratégia fundamental de libertação: para o Quechua **Amaru** era ter os espanhóis contra os outros setores e/ou castas da sociedade colonial (global). Isto explica a tendência ou projeto para estruturar uma aliança entre índios e não-índios (criollos e mestiços) contra os espanhóis. Em outras palavras, pretendia-se um programa de luta que fosse uma expressão dos interesses de todos os setores mencionados. Embora as rebeliões sustentassem “o mesmo fundamento ideológico, isto é, o sentimento de justiça social anticolonial mais importante do final do século XVIII”, a coalizão não funcionou. Os interesses e aspirações de cada setor social eram diferentes e até contrários. Por exemplo, criollos e mestiços não poderiam aceitar a supressão do tributo, a *Mit'a* e as outras formas de exploração sobre a população indígena. Não poderiam dispensar a utilização da mão-de-obra indígena nas minas, nas fazendas, etc. O objetivo dos criollos era “suprimir as barreiras políticas e econômicas impostas pelo poder hispânico”. (Arze Aguirre, R. 1987: 96,133)

Longe de coincidir com os criollos, o objetivo imediato dos indígenas era de caráter econômico e social ou seja suprimir o funcionamento dos corregedores, do tributo e da *Mit'a*. Depois do objetivo político expresso no questionamento da legitimidade da monarquia espanhola, viria o restabelecimento do sistema anterior à conquista ou a perspectiva de estabelecer um governo indígena. Este acontecimento foi percebido, entre outros, na frase utilizada durante as rebeliões: Viva o *Inka Tupaq Amaru* de Cuzco, simbolizando, desta forma, a luta pela materialização dos objetivos políticos.

De maneira diferente, para o líder Aymara **Tupaq Katari** o elemento étnico e cultural tinha peso maior, embora mantivesse alguns aliados criollos, mestiços e negros. A diferença expressa-se entre lutas de índios contra não-índios ou seja espanhóis, criollos e mestiços,

mostrando uma clara percepção da divisão da sociedade em castas e com interesses diferentes. Além disso, percebia-se que a luta contra o colonialismo espanhol não poderia ser realizada unicamente pelos Aymara; por isto as batalhas foram conjuntas com os Quechuas. Os Aymara porém, mantiveram a autonomia de sua organização política e militar do comando Quechua. (Del Valle, M.E. 1990: 4,6)

No mês de outubro de 1781 chegou um numeroso exército espanhol, que juntou-se ao exército formado pelos habitantes da cidade com o objetivo de acabar com a rebelião. Os chefes Quechuas se renderam, mas os Aymaras persistiram. **Tupaq Katari** foi capturado e condenado à morte em novembro de 1781. A última advertência do líder Aymara antes de ser executado, foi de caráter político: "...eu morro, mas depois de mim milhares e milhares vão se levantar".

As limitações de caráter militar, a mudança de atitude dos criollos e mestiços que inicialmente apoiaram a revolta, a traição de alguns *Kuraqa* e indígenas conduziram à derrota do movimento, que foi reprimido com muita violência pelos espanhóis, criollos e mestiços unidos num único exército.

Com a derrota indígena muitas medidas foram adotadas pelo Estado espanhol. Entre outras, o cargo de corregedor e a repartição de mercadorias foi suprimida e substituída pelos denominados "delegados", o tributo indígena e a *Mit'a* foram mantidos. Somente no final do século a *Mit'a* foi suprimida. Para limitar a força dos elementos étnicos e culturais, os privilégios dos *Kuraqa* foram suprimidos, menos dos aliados. Foi proibido o uso dos símbolos e emblemas culturais, da língua Quechua e Aymara. Em 1783 alguns parentes dos **Amaru** e os **Katari** foram mortos e outros deportados para a Espanha. (Albó, X. 1990: 106,107)

Assim, a rebelião indígena contra os espanhóis evidenciou a presença dos fatores étnicos e culturais como elementos mobilizadores da população nativa. Por outro lado, estes fatos demonstram que o Estado espanhol na América não era tão estável como se pensava. Em função disso, os criollos e mestiços que tinham divergências como o poder espanhol, pensaram na independência como um objetivo possível de concretizar-se.

4-INDEPENDÊNCIA E REPÚBLICA

Os acontecimentos de 1780, a chegada das idéias liberais, a independência dos Estados Unidos, a Revolução Francesa e a ocupação da Espanha pelo exército de Napoleão são fatos que antecederam os movimentos libertários ocorridos nas colônias espanholas. Assim, as denominadas “revoluções” de 1809 nas cidades de La Plata e La Paz iniciaram a “guerra da independência”.

Durante a guerra da independência, os diferentes setores da população foram pressionados para que participassem a favor ou contra o movimento libertário. Os rebeldes criollos conseguiram a adesão de mestiços e alguns indígenas. Mas, quando mestiços e indígenas se afastavam dos objetivos dos criollos, na busca dos próprios objetivos, eram reprimidos rapidamente pelos mesmos criollos. Por exemplo, no ano de 1811, no altiplano houve uma mobilização indígena sob liderança do mestiço Manuel Caceres que inicialmente lutou junto aos criollos em favor da independência. Posteriormente veio a reivindicar, segundo ele, “uma geração de indígenas constantemente derrotados e oprimidos”. (Arze, R. 1987: 111,117)

O confronto entre forças a favor e contra a independência teve a duração de mais ou menos 15 anos. Em 28 de julho de 1821 foi criada a República do Peru; posteriormente em 6 de agosto de 1825 a República da Bolívia, tendo como base territorial a “Audiência de Charcas” (2.363.769 Km²) e como capital a cidade de La Plata. Quanto às mudanças, muitos historiadores concordam em destacar a permanência das elites, preservando um discurso republicano. Nessa perspectiva marca-se o início de um colonialismo contra os índios, isto é, um colonialismo interno. Além disso, a continuidade da estrutura colonial.

Na primeira reunião do Congresso Boliviano foram aprovados os decretos liberais de Simón Bolívar sobre o fim do tributo colonial, a partilha de terras comunitárias dos indígenas e a abolição dos serviços pessoais gratuitos. Esses Decretos eram válidos para o Peru e a Bolívia.

Porém, nos primeiros anos da República, o Estado boliviano restabeleceu o tributo indígena para superar a grave crise econômica resultante da guerra de independência.

Os criollos tentaram implantar as formas de um Estado Nacional sobre uma população heterogênea (multiétnica) para substituir a estrutura colonial, isto é, criar uma nação homogênea com uma nova identidade. Antes da independência, a população urbana sentia-se identificada com a “Audiência de Charcas” e com o Vice-reinado de Lima. Depois da independência a ruptura com a Espanha ficou evidente. Por outro lado, a independência produziu uma desintegração, isto é, uma fragmentação política e geográfica. Em função disso, a adoção de uma nova identidade para criollos e mestiços foi um processo demorado. Para a população indígena o processo foi diferente e não é certeza que se tenha concluído até hoje.

4.1-O PROBLEMA DAS TERRAS COMUNITÁRIAS

Enquanto a economia liberal expandiu-se por todas as ex-colônias espanholas, na República boliviana a partir de 1825, produziu-se um confronto entre duas correntes de desenvolvimento; a primeira, de proteção (monopólio estatal) e, a segunda de livre-cambismo. Apesar da aprovação dos decretos liberais de Bolívar, as terras comunitárias foram respeitadas pelo Estado, enquanto o tributo indígena foi importante fonte de ingressos. Nesse sentido não houve grandes mudanças.

Posteriormente, o governo de José Ballivián (1841-1847) iniciou um processo de desestruturação da propriedade comunitária. Mediante a chamada “Lei de Enfiteuse” (1842) foi suprimido o direito dos indígenas sobre a propriedade da terra. Segundo essa lei “todas as terras possuídas pelos comunitários são propriedades do Estado e todos os originários são simples enfiteutas”, isto é, têm o domínio útil da terra mediante o pagamento do tributo. (Peñaloza, M. 1993: 227)

A partir de 1860 gerou-se um grande debate sobre a política agrária da República, através de publicações na imprensa e projetos de lei, sendo, desse modo, questionada a legalidade da propriedade comunitária. Por outro lado, houve crescimento da economia, conseqüência do aumento da produção de prata. Desde então, a importância do tributo indígena começou a declinar. Nesse contexto, medidas contra as terras comunitárias são

expedidas pelo presidente, General Mariano Melgarejo (1864-1871). Através dos decretos de 1866 e 1868 efetivou-se “o primeiro ataque sistemático contra a propriedade comum da terra”. As terras comunitárias foram declaradas propriedade do Estado e colocadas à venda. Os índios para consolidar a propriedade individual deveriam efetivar um pagamento no prazo de 60 dias, caso contrário, essas terras seriam leiloadas publicamente. As terras junto ao lago Titicaca e vales próximos a La Paz foram as mais procuradas pelos compradores.

As mobilizações da população indígena (1869, 1870 e 1871), principalmente dos Aymara na região do lago Titicaca contra os decretos governamentais e contra os fazendeiros, e a aprovação das medidas administrativas em favor da corrente liberal foram motivos para que os políticos buscassem o apoio indígena contra o governo. O golpe contra Melgarejo foi liderado pelo General Agustín Morales (1871-1872). Este tentou anular os decretos do presidente anterior, gerando uma intensa discussão sobre as terras comunitárias vendidas. Outro fato importante foi a passagem definitiva da política protecionista à de livre-cambismo mediante a eliminação do monopólio estatal sobre a prata. Dessa maneira se estruturou uma aliança de mineiros e latifundiários. (Peñaloza, M. 1993: 229)

Dando continuidade à política estatal sobre as terras comunitárias, em 1874 o presidente Tomás Frías lançou as denominadas “leyes de Ex-vinculación” comunal visando a supressão jurídica do **Ayllu**. Dessa forma o **Ayllu** e a condição de índio comunitário foram eliminados da legislação boliviana. Porém, a aplicação da lei não foi efetivada em virtude do golpe de Estado do General Hilarión Daza e o conflito bélico com o Chile (1879) denominada “Guerra do Pacífico”.

No período pós-guerra do Pacífico as elites, através do Partido Conservador, tentaram a aplicação dos decretos de Bolívar visando à consolidação dos direitos de propriedade individual. Isto é, os comunitários se tornavam proprietários da parcela de terra que trabalhavam na produção comunitária e com o “direito” para vender ou alugar. Dessa maneira, a agressão contra as comunidades aumentaram de maneira permanente até a guerra com o Paraguai. A contraparte desses ataques foram as constantes rebeliões indígenas,

isoladas e de caráter defensivo das terras comunitárias, sendo a mais importante a rebelião de 1899 liderada por **Zárate Willka**.

4.2-A REBELIÃO DE 1899

Com a derrota boliviana na “Guerra do Pacífico” terminou o ciclo dos “caudilhos” e começou um período parlamentar coerente com a estrutura econômica exportadora e urbana. A queda dos preços da prata no mercado internacional e o crescimento da demanda mundial de estanho, provocaram importantes mudanças no cenário político boliviano. Com o aumento da produção de estanho e o ingresso de capital estrangeiro, a cidade de La Paz tornou-se importante centro comercial e administrativo da nova indústria do estanho. Com o desejo de consolidar sua importância econômica, a nova elite de La Paz propôs o traslado da capital sediada no Sul (Chuquisaca) e sob domínio da elite conservadora “da prata”. A elite liberal de La Paz sustentou uma proposta federalista para conseguir esse objetivo. Assim, a crescente tensão inter-regional entre o Norte e o Sul da República provocou o confronto de liberais e conservadores conhecido como a “Revolução Federal”. O conflito envolveu o Exército Constitucionalista do Sul sob comando do Presidente Severo Fernández Alonso (1896-1899) e o Exército Federal do Norte sob comando do General José Manuel Pando.

Na tentativa de obter uma rápida vitória, o General Pando convocou o principal líder Aymara **Pablo Zárate Willka** como aliado. Sob promessa de devolução das terras comunitárias confiscadas por governos anteriores conseguiu, também, o apoio de outros líderes como Juan Lero, Feliciano Mamani e Manuel Flores. Desta maneira, os liberais foram fortalecidos pelas tropas índias organizadas militarmente e mostraram superioridade numérica sobre o Exército Conservador. (Reinaga, F. 1970: 275)

Durante o desenvolvimento do conflito bélico, os rebeldes nativos mostraram obediência parcial ao General Pando, expressando maior lealdade ao líder **Zárate Willka**. “Militarmente as tropas de *Willka* atuaram com autonomia” e, posteriormente “a evidência

indica que o líder índio, politicamente, desenvolveu objetivos revolucionários próprios”. (Thomson, S. 1988: 85)

Em janeiro de 1899, o exército do Presidente Fernández Alonso foi derrotado pelos exércitos do General Pando e **Zárate Willka**. Após a vitória o líder Aymara continuou a lutar na busca dos seus objetivos. O primeiro ataque ocorreu contra uma parte do Exército Conservador, no povoado de Ayo-ayo. Depois, no começo de mês de março, contra um esquadrão do Exército Liberal, no povoado de Mohoza (La Paz).

Em seguida, a rebelião índia criou um instrumento político para implantar medidas radicais. Assim, no povoado de Peñas (Oruro) foi formado um Governo Índio, tendo como presidente Juan Lero e outros líderes em diferentes cargos administrativos. O programa Governamental reivindicava: 1) A restituição das terras comunitárias; 2) guerra de extermínio contra os criollos latifundiários e a elite dominante (criollos e mestiços); 3) desconhecimento das autoridades (liberais e conservadores) sobre as tropas índias e 4) constituição de um governo índio autônomo sob comando de **Pablo Zárate Willka**. (Condarco, R. 1965: 261,291,398; Reinaga, F. 1970: 286; Rivera, S. 1986: 2 e Thomson, S. 1988: 86)

O programa na prática foi expresso mediante a destruição de fazendas com o objetivo de recuperar as terras comunitárias e o julgamento e execução dos membros da elite local considerados inimigos da população índia. O movimento também recebeu a adesão dos indígenas de outras regiões da República, como por exemplo, a população indígena do Norte de Potosi, que mostrou disposição para deslocar-se ao povoado de Peñas e destruir os trilhos do trem. (Reinaga, F. 1970: 288)

Os ataques às fazendas e a execução dos membros da elite local coincidem com os objetivos revolucionários anteriormente mencionados. Assim, por exemplo, um dos líderes da rebelião comunicou ao “padre” do povoado que sob ordem de **Zárate Willka** “as autoridades deveriam ser indígenas, inclusive o padre”. (Condarco, R. 1965: 289,290)

Logo após os acontecimentos de Ayo-ayo e Mohoza “o General Pando percebeu que a guerra civil transformou-se em uma guerra de raças ou castas”. Em virtude disso, Pando

transmitiu sua preocupação a Fernández Alonso, “...os índios levantaram-se, estão armados...É preciso nos unir contra os índios” (Reinaga, F. 1970: 280). Nesta atitude percebe-se a mesma “identidade” de casta dos liberais e conservadores com referência a população índia. Por outro lado, a continuação da luta e o desenvolvimento dos objetivos indígenas mostrou a existência de um projeto político autonomista expresso na formação do governo próprio e a presença da identidade étnica na dimensão político-social, isto é, índios contra não-índios.

O exército unificado (liberais e conservadores) ingressou no povoado de Peñas e derrotou o exército índio. Os membros do Governo Índio foram detidos e conduzidos à cidade de Oruro; seguidamente processados e presos. No ano de 1902 faleceu o líder Juan Lero. No mesmo ano, o líder **Zárate Willka**, sendo trasladado à cidade de La Paz onde seria, também, processado criminalmente pelo “extermínio do esquadrão liberal no povoado de Mohoza”, morreu assassinado pelos guardas encarregados de sua remoção. (Reinaga, F. 1970: 290)

Com a vitória liberal sobre os conservadores, a cidade de La Paz tornou-se, de fato, a capital e o novo ponto de articulação da economia boliviana com o mercado internacional. O Partido Liberal, formado por empresários mineiros, latifundiários e comerciantes, no seu programa de governo expressou a necessidade de “modernização” do Estado como condição fundamental para o desenvolvimento do país. O modelo de desenvolvimento da “sociedade boliviana” do final do século XIX poderia se resumir em “três formas de apropriação monopólica de bens e recursos: o monopólio da terra, o monopólio do mercado e o monopólio do poder político” (Rivera, S. 1986: 28). Para entender este modelo, deve-se levar em conta que a maioria da população era indígena, portanto, o monopólio deveria ser da elite criolla-mestiça. Dessa maneira, percebe-se a continuidade da contradição colonial de castas na sociedade boliviana.

A derrota da rebelião índia significou, para a elite, a possibilidade da Bolívia transformar-se em um país “moderno” tipo europeu. Nesse sentido, a apropriação das terras comunitárias era de extrema urgência para diminuir o espaço de resistência índia

organizada. Resistência (étnica, cultural e política) entendida como contrária à modernização econômica; em função disso, era preciso o extermínio ou assimilação coercitiva em favor do progresso republicano.

Nesse contexto, constata-se o recrudescimento do racismo colonial, baseado na teoria de Darwin sobre a evolução das espécies. Com o apoio teórico do “Darwinismo Social” procedente da Europa, a elite encarou o “problema indígena”. Neste debate discutiu-se, por exemplo, que “os índios são ou não degenerados congênitos? A raça mestiça era ou não mais infeliz do que a raça nativa? A raça Quechua era ou não menos selvagem do que a raça Aymara?” Alguns eram a favor da miscigenação com imigrantes europeus para melhorar a raça indígena. Para outros era melhor o desaparecimento dos indígenas. Atribuía-se a culpa de todos os males econômicos e políticos da Bolívia à população indígena e mestiça. (Thomson, S. 1988: 89)

Após o conflito do Acre com o Brasil e com os liberais no poder, os primeiros anos do século XX foram de aparente tranqüilidade. Mas, na metade da década de 1910, começou o ressurgimento das mobilizações indígenas; sendo rebeliões de caráter regional (1914 na província Pacajes), locais e violentas como nos povoados de Caquiaviri (1918) e Jesus de Machaca (1921) e, movimentos intermitentes, ocorridos no povoado de Achacachi entre 1921 e 1931. A seqüência de mobilizações mostra um “processo de reorganização e agitações que se estendeu além da região altiplânica”, isto é, até os vales inter-andinos de Cochabamba e Potosi e, o altiplano sul do Peru (Rivera, S. 1986: 36,37). Trata-se de mobilizações nas quais o confronto violento forma parte de um processo mais amplo de resistência expresso mediante diferentes formas de luta. Por exemplo, as reclamações dos **Ayllus** sobre a propriedade da terra, mediante as escrituras de propriedade expedidas pelas autoridades coloniais nos séculos XVI e XVII durante as “visitas” regionais do Vice-rei.

Para efetivar as reclamações da terra e para resistir à expansão da fazenda, “as comunidades índias geraram como mecanismo de defesa a revitalização do sistema de autoridades tradicionais”. Assim, os *Mallkus* e *Jilaqatas* dos **Ayllus** (também conhecidos como caciques-tutores) ingressaram, outra vez, num sistema de relações políticas com o

Estado. Da mesma maneira que os seus antepassados coloniais, desempenharam o papel de intermediários entre as comunidades e o Estado boliviano.

Por outro lado, os indígenas continuaram com as contribuições tributárias e outras obrigações, como “prestación vial” (trabalho obrigatório prestado num determinado número de dias ao ano, com o intuito de construir estradas e pontes), a Lei do Serviço Militar obrigatório e o pagamento de um imposto militar, sendo forçados a obter dinheiro para o cumprimento das obrigações fiscais. Contudo, aproveitando alguns espaços, ingressaram no mercado interno com esse objetivo, mercado este com monopólio dos fazendeiros.

As reivindicações do movimento dos caciques Aymara (1910-1931) podem-se resumir nos seguintes pontos: restituição das terras comunitárias usurpadas pela fazenda; abolição do serviço militar obrigatório; supressão das diferentes formas de tributo colonial; presença de representantes índios no Congresso e nas instâncias de poder local (prefeituras); estabelecimento de escolas nas comunidades e acesso ao mercado. (Rivera, S. 1986: 52)

4.3-O PÓS-GUERRA DO CHACO (BOLÍVIA X PARAGUAI)

Os governos da década 1920 enfrentaram uma situação de declínio econômico e convulsão social permanente, resultado da variação dos preços internacionais das matérias-primas e as primeiras lutas operárias. Com a expansão das idéias marxistas, emergiram intelectuais e dirigentes sindicais de esquerda debatendo sobre os direitos dos trabalhadores, os serviços gratuitos dos indígenas e outros temas. Nas universidades começaram as lutas pela autonomia.

Apesar de serem promulgadas pelo governo do presidente Saavedra (1920-1925), as primeiras leis sociais, como a jornada de oito horas e o direito de indenização por acidentes de trabalho, as agitações sociais e políticas aumentaram de forma constante.

O governo do presidente Daniel Salamanca (1932-1934) definiu-se como antiradical, antioperário e anticomunista. Para combater as supostas ações dos comunistas começou uma violenta repressão contra intelectuais e estudantes de esquerda. Além disso, o governo

optou por amplificar o caráter do perigo externo, isto é, as incursões paraguaias no território boliviano, na tentativa de melhorar a situação interna e eliminar a forte oposição ao governo. (Calderon, R. 1993: 292)

Pode-se dizer que “ao começar o confronto bélico com o Paraguai (1932), o Estado oligarca atravessava um colapso de legitimidade”, em virtude do “esgotamento de suas bases ideológicas”. Neste contexto, a declaração da guerra foi uma tentativa da elite ou oligarquia (empresários mineiros e latifundiários) para mudar a situação de crise em que se encontrava o país. Os três anos de conflito (1932-1935) esgotaram as reservas humanas do país, e além disso, “esgotaram as reservas morais do Estado e da casta detentora do poder”. (Rivera, S. 1986: 55)

No desenvolvimento do conflito com o Paraguai, muitos indígenas das fazendas e comunidades foram recrutados de forma violenta e coercitiva. Esta atitude evidenciava a desarticulação social da “nação” e a existência de uma percepção indígena ambígua do conflito, que se traduziu na falta de motivação para lutar por uma nação da qual foram marginalizados no aspecto político, social e cultural. Por outro lado, o contato entre soldados índios (Aymaras e Quechuas), mestiços e criollos de todas as regiões mostrou a realidade boliviana: “a Bolívia é um agregado de etnias e grupos humanos estabelecidos num território diverso e sem comunicação verbal, em virtude da variedade lingüística” (Sandoval, I. 1990: 262). Quando se falava nos “bolivianos”, tinha-se em conta somente a população de língua castelhana das grandes e pequenas cidades.

A derrota boliviana na “Guerra do Chaco”, além de corroer as bases de sustentação do “Estado oligarca”, teve impacto em todos os setores da sociedade global. Assim, um grupo formado por militares jovens (veteranos da guerra) ingressou no cenário político gerando uma corrente chamada “socialismo militar”, com o objetivo de solucionar os problemas nacionais. A derrota também produziu a crise do sistema partidário tradicional e a emergência de novos partidos, populares e de esquerda, no final da década de 1930 e no começo da década de 1940. Entre estes partidos os mais importantes são: o “Partido Obrero Revolucionario” (POR) de tendência trotskysta, o “Partido de la Izquierda

Revolucionaria” (PIR) de tendência stalinista e o “Movimiento Nacionalista Revolucionario” (MNR) de tendência nacionalista e anti-oligárquica. Estes partidos propuseram, de diferentes formas, a extinção do “Estado oligarca” e uma mudança revolucionária que deveria incorporar o índio à vida nacional.

Durante a presidência do coronel David Toro (1936-1937) foi emitido o decreto de sindicalização obrigatória. Este decreto contribuiu para a organização de todas as categorias de trabalhadores. Assim, em 1936, na comunidade de Ucureña, na região de Cochabamba, alguns indígenas Quechua veteranos da “Guerra do Chaco” criaram o primeiro sindicato de colonos de fazendas com o objetivo de se libertarem das obrigações de prestações de serviços aos latifundiários. O primeiro passo consistiu em conseguir arrendar as terras dos proprietários escapando, dessa forma, às tradicionais obrigações de prestar serviços gratuitos ao patrão. Posteriormente foi proposta a construção de escolas.

No cenário político pós-guerra do Chaco os setores contestatórios intensificaram suas atividades penetrando no setor majoritário do país, isto é, da população indígena. Assim, os novos partidos políticos e os sindicatos urbanos de tendência marxista e anarquista influenciaram na organização dos sindicatos agrários. A influência do PIR e do MNR foi importante na estruturação dos sindicatos camponeses. O PIR foi muito influente na área rural de Cochabamba, principalmente, onde se formou o primeiro sindicato de colonos de fazenda. A influência do MNR foi posterior e com outras características. Ele pretendia a incorporação da população indígena à luta política mediante um processo de cima para baixo.

No final da década de 1930, os caciques Aymara **Santos Marka T’ula** e Antônio Alvarez percorrem o país convocando à greve nas fazendas e tomando contato com setores urbanos operários e universitários. Em virtude desse contato foi realizado o “I Congreso de Indígenas” de língua Quechua na cidade de Sucre (agosto de 1942) com o patrocínio da “Confederación Sindical de Trabajadores de Bolivia” e as federações operárias e universitárias de Sucre e Oruro. As principais resoluções foram a abolição do serviço

gratuito nas fazendas (conhecido como “pongueaje”), a restituição das terras comunitárias usurpadas e a liberação das numerosas obrigações fiscais ou tributos.

No mês de agosto de 1943, realizou-se o “II Congreso de Indígenas” de língua Quechua, na cidade de Sucre. Compareceram ao evento caciques de Oruro, Cochabamba, Potosi e Chuquisaca. As resoluções aprovadas foram a realização de greves de braços cruzados e a busca de acordos com os operários das cidades. Estes dois congressos indígenas receberam influência da esquerda criolla, através dos sindicatos operários e setores universitários “controlados pelo PIR”. (Rivera, S. 1986: 62,63)

No final de 1943 produziu-se o golpe de Estado sob liderança do MNR e a associação militar “Razón de Pátria” (RADEPA). Este governo civil-militar teve como presidente o Coronel Gualberto Villarroel. Nesta administração gerou-se a rápida ascensão do movimento popular expresso no aumento das mobilizações e algumas conquistas populares. Foram promovidos o Congresso dos Trabalhadores das Minas (junho de 1944) e o “I Congreso Indígena Nacional” na sede do governo (maio de 1945). O evento contou com a presença de muitos caciques Aymaras e Quechuas e altas autoridades do governo, sendo aprovadas resoluções como a supressão dos serviços gratuitos (pongueaje), criação de escolas no campo e a regulamentação das obrigações e direitos entre latifundiários e colonos. Resoluções que foram interpretadas como “intervenção do Estado nos assuntos internos das fazendas” e como “o final de uma época de escravatura e submissão e, também, como aquiescência estatal para a recuperação das terras usurpadas”. Neste sentido, a atitude de resistência dos latifundiários diante da “restituição da justiça pelo Estado” parecia um ato de desobediência e uma posição particular sobre os interesses gerais. Assim, começou uma atividade de intensa agitação no campo. Muitos agitadores índios percorreram as áreas rurais espalhando as resoluções do “I Congreso Indígena Nacional”, estimulando a organização de sindicatos e a tomada das terras usurpadas. Apesar do intento governamental para controlar essa tarefa, os agitadores ultrapassaram “os limites dos vínculos partidários e sindicais”. (Rivera, S. 1986: 66,67)

Em 21 de julho de 1946, o presidente Villarroel foi derrubado. Com a oligarquia outra vez no poder, os latifundiários foram fortalecidos e decidiram “botar ordem no caos” de forma definitiva, com auxílio das instituições policiais e militares. Nesse tenso panorama emergiram rebeliões indígenas em todo o país. Assim, no final de 1946, ocorreram mobilizações em várias províncias de Cochabamba, Chuquisaca e La Paz. Entre janeiro e março de 1947, as mobilizações se estenderam às províncias de Oruro, Potosi e Tarija.

Estas mobilizações indígenas careciam de articulação e liderança única em virtude da diferença de métodos e objetivos dos colonos das fazendas e dos comunitários. Assim, por exemplo, nas fazendas de Cochabamba (região Quechua), os objetivos foram a resistência ao pagamento da renda da terra ou a mudança das condições de pagamento e em outros casos a venda de parcelas de terra aos colonos.

Na região do altiplano, com forte presença índia, percebeu-se a existência de uma tensão entre as fazendas e as comunidades, e além disso, uma tensão inter-étnica entre a população indígena Aymara e a população mestiça-criolla. Em função disso, emergiu uma liderança na qual se misturavam a tradição das lutas de autodefesa comunitária e as experiências de tipo sindical urbano. Apesar dessa diferença, todas as rebeliões foram reprimidas violentamente, sem distinção, pelo exército ou pela polícia.

Nas rebeliões do altiplano foi importante o apoio da “Federación Obrera Local” (FOL) de tendência anarquista, tornando-se “expressão urbana do movimento dos caciques do altiplano” (Rivera, S. 1986: 70,71). Por outro lado, constatou-se a persistência das demandas do movimento indígena anterior à Guerra do Chaco, junto às demandas aprovadas no “I Congreso Indígena” de 1945.

Após a derrota do MNR e o movimento operário na guerra civil de 1949, os membros do MNR iniciaram uma campanha nas áreas rurais, tentando identificar-se com a população indígena e obter apoio contra os grupos dominantes. Por outro lado, interessaram-se na tarefa de tornar o índio em “camponês”, mediante a organização de estruturas de cooptação e controle sindical. (Rivera, S. 1986: 75)

Nas rebeliões indígenas do período colonial e republicano, anteriores a 1932 e os desenvolvidos no pós-guerra do Chaco, percebem-se algumas diferenças. Do ponto de vista da participação da comunidade indígena, as rebeliões de 1780, os acontecimentos de 1860, a rebelião de 1899, e as dos anos seguintes, foram resultado da iniciativa das comunidades sob liderança de suas autoridades tradicionais, sendo a identidade étnica fator importante nas mobilizações.

A partir de 1936 diminuíram as mobilizações das comunidades e **Ayllus**, enquanto que, a população indígena que trabalhava nas fazendas (colonos) começou a adquirir importância, sendo todas as mobilizações sob liderança dos sindicatos de colonos, principalmente na região dos vales. Por outro lado, percebe-se uma mudança geográfica dos focos de rebelião. No período de 1780-1932 os focos principais se situaram nas regiões do Norte de Potosi, parte alta de Cochabamba e o altiplano de Oruro e La Paz. No período pós-guerra do Chaco, o foco central das rebeliões situava-se nos vales de Cochabamba e no Sul do país e em algumas áreas do altiplano.

Em 1780, a rebelião das comunidades indígenas se realizou, entre outras razões, contra as formas de exploração e os abusos das autoridades coloniais, o restabelecimento do sistema anterior e pela preservação da cultura. Entre 1860 e 1932, a luta foi, entre outras razões, pela preservação e restituição das terras comunitárias diante da expansão da fazenda. Por volta de 1936, a espoliação das terras comunitárias foi executada em grande parte. Então, a luta foi, entre outras razões, “pela restituição das terras e contra a exploração dos fazendeiros, sendo a luta sob liderança dos colonos das fazendas na região dos vales” e no altiplano pelas autoridades tradicionais nas fazendas, onde a estrutura interna era comunitária. (Albó, X. 1990: 195)

Nas cidades o sindicato aos poucos se consolidou como nova forma de luta. Na visão dos partidos políticos era necessária, também, sua implantação no campo, tendo a fazenda melhor estrutura que as comunidades para esse objetivo. Nos vales de Cochabamba, em virtude da decomposição estrutural das fazendas coloniais e a mobilização dos colonos,

emergiu o primeiro sindicato de colonos de fazenda, tornando-se o germe dos sindicatos agrários e uma nova forma de luta dos indígenas.

4.4-A REVOLUÇÃO NACIONAL DE 1952

Entre 1936 e 1952 foram vários os intentos de ruptura com o antigo regime, promovidos pelos diferentes setores e organizações da sociedade mediante a rebelião e eleições, regime com hegemonia dos empresários mineiros.

Nas eleições de 1951 o MNR conseguiu uma votação de 47% (maioria relativa). Além de não reconhecer a vitória, as eleições foram anuladas pelos militares no governo. Assim, após um processo de intensa agitação, em 9 de abril de 1952, estourou em La Paz a insurreição ou revolução considerada a mais importante da história boliviana contemporânea. O papel desempenhado pelos trabalhadores das minas, operários das fábricas e setores populares urbanos foi fundamental para o sucesso da insurreição. A população indígena não participou nos combates urbanos, mas desenvolveu intensa atividade no campo, que foi importante na consolidação da revolução.

Instalou-se o primeiro governo do MNR (1952-1956), tendo como presidente o líder Victor Paz Estenssoro. Nos primeiros anos houve intensa mobilização social e política da classe média e dos setores populares. Por outro lado, o MNR descobriu, em virtude das mobilizações, que deveria implantar um programa drástico de reformas de acordo com as promessas eleitorais. O programa moderado do MNR era conhecido por todos os setores. Porém, após a derrota e dispersão do exército da oligarquia pelas forças populares foram organizadas milícias. Nesse sentido, as “massas” estavam armadas e seria difícil contê-las. Em seguida, mediante pressão popular, foram adotadas medidas como a nacionalização das minas, o voto universal e a reforma agrária. Assim, começou a revolução social e econômica mais dinâmica da América Latina, depois da mexicana de 1910”. (Klein, H. 1988: 275)

Na primeira semana foi criada a maior organização operária de nível nacional e reconhecida pelo governo: a “Central Obrera Boliviana” (COB). No interior da COB a

“Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia” (FSTMB) -integrada por Aymaras, Quechuas e outros- tornou-se o setor mais poderoso e radical. O poder da FSTMB na nova correlação de forças e a importância do estanho na economia nacional foram fatores determinantes para a nacionalização das minas. Assim, no mês de outubro de 1952, foi aprovado o decreto de nacionalização dos grandes centros mineiros.

No mês de julho, o governo proclamou o voto universal na tentativa de ampliar a participação eleitoral dos setores marginados politicamente, principalmente, a população indígena e os operários analfabetos.

Uma consequência inesperada da revolução de 1952 foi o aparecimento rápido e organizado dos indígenas armados como uma força de peso no cenário nacional.

Nos primeiros meses o MNR deu pouca atenção à crescente onda de agitação no campo. Foi quando em novembro de 1952 o sindicato de Ucareña (Cochabamba) conclamou os colonos e/ou camponeses (índios e mestiços) a uma sublevação geral nas províncias próximas. Nestas circunstâncias, os sindicatos rapidamente tomaram as fazendas ou latifúndios mais acessíveis, dividindo a terra entre os seus membros e desapropriando os veículos, maquinaria e casas de seus antigos patrões. Com isso, a situação nas áreas rurais tornou-se incontrolável. A ameaça de uma guerra civil de exterminação entre índios-camponeses e criollos-latifundiários chegou a preocupar o governo. Tornava-se agora indispensável um vasto programa de reforma agrária para pôr ordem à redistribuição das terras que os camponeses-índios realizavam pela ação direta.

Nesse contexto, será que o equilíbrio social (de castas) que por tanto tempo se mantivera, isto é, a manutenção dos indígenas na posição de servos afinal se romperá? Poder-se-ia pensar que a Revolução jogaria por terra os sustentáculos da sociedade tradicional?

O levante indígena, com exigência de uma reforma agrária, apresentou questões difíceis ao MNR. Como partido político, o MNR subira ao poder na condição de uma “aliança de classes”, quer dizer, como partido nacionalista e populista. Portanto, essa amálgama de latifundiários, intelectuais, operários, etc., não se seguiu de uma unidade de

opiniões. Mas, como aumentava explosivamente a pressão das organizações dos camponeses (índios e mestiços) e dos operários, o governo teve que ceder. Assim, no mês de janeiro de 1953 foi criada uma “Comissão de Reforma Agrária” destinada a estudar o “Problema Agrário Camponês” e sugerir as melhores formas pelas quais essa reforma poderia ser realizada. Finalmente, no dia 2 de agosto, foi assinado o Decreto de Reforma Agrária, no povoado de Ucureña, diante de uma gigantesca assembléia de camponeses.

O decreto, na prática, fixou as extensões máximas das propriedades, variando segundo sua localização no altiplano, nas áreas mais elevadas (utilizadas como pastagens), nos vales ou na região tropical oriental; levando-se em conta somente a área cultivável. Foram essas disposições que abriram caminho à multiplicação dos pequenos lotes de subsistência ou minifúndios, ao serem divididas as terras das fazendas e das próprias comunidades. Nas áreas densamente povoadas, que se achavam na maior necessidade de redistribuição de terras, simplesmente não havia terra bastante para dar a cada família. Em virtude disso, o minifúndio de subsistência tornou-se a característica dominante das regiões mais densamente povoadas, como é o caso do altiplano e dos vales; de maneira contrária na região tropical oriental produziu-se um processo de acumulação e concentração de terra em poucas mãos.

Do ponto de vista da comunidade indígena, a redistribuição da terra significou maior subdivisão em prejuízo das unidades produtivas tradicionais. Nesse sentido, o decreto “segue a orientação dos anteriores, isto é, destinado a destruir as associações de produção derivadas do *Ayllu* assim como o foram os decretos de Bolívar de 1824 e a ‘Lei de Exvinculación’ comunal de 1874”. (Sandoval, I. 1990: 270)

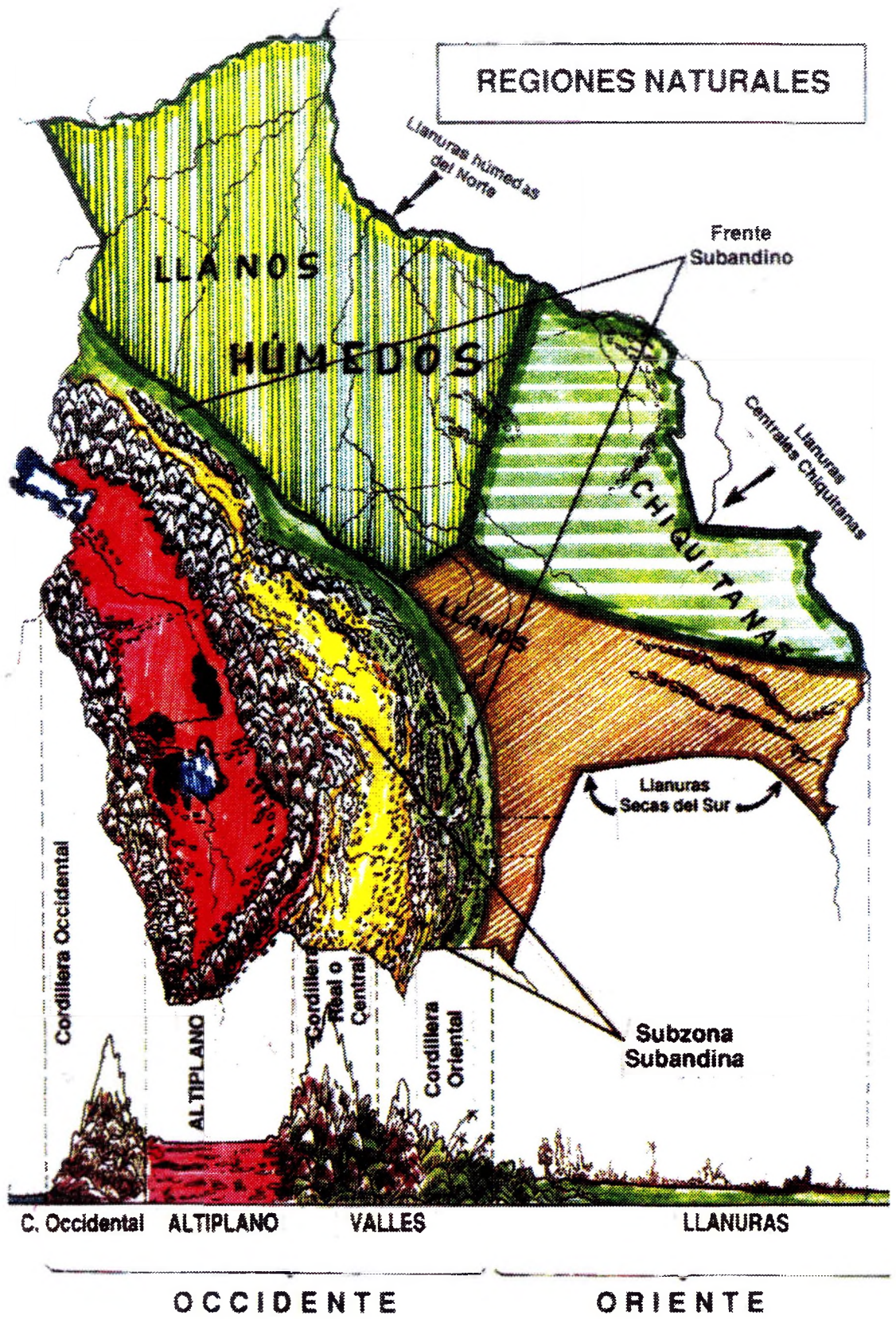
Em termos gerais, pode-se dizer que a reforma agrária, como parte de um programa nacional de modernização, tinha como objetivo a expansão das relações de produção capitalistas no campo, tornando-a essencial para o desenvolvimento econômico. Em função dos postulados da esquerda da época, tentava-se liberar a terra e a força de trabalho que seria a base para expansão do mercado interno e da industrialização. Em virtude disso, os

latifúndios deveriam ser expropriados, mas não as propriedades medianas nem as empresas agrícolas.

Outra medida do governo nacionalista foi a implantação do Código da Educação Boliviana (1955), tendo como objetivo “incorporar à vida nacional os grandes setores camponeses, operários, artesãos e classe média, através de uma educação básica” ou seja, a generalização do castelhano como língua e a imposição de valores alheios à tradição cultural de uma sociedade plurilíngüe. Pretendia-se “dignificar ao camponês com ajuda da ciência e a técnica para torná-lo eficiente produtor e consumidor”. (Sandoval, I. 1990: 273)

Da mesma maneira houve a passagem teórica do “índio” para “camponês” na linguagem político-social. A passagem começou após a Guerra do Chaco em virtude da linguagem utilizada pelos novos partidos e sindicatos. Com o MNR no poder, o termo consolidou-se. Tentava-se mostrar que houveram ruptura e mudança, na medida que, o “camponês” formava parte de uma sociedade moderna como sujeito de relações capitalistas, isto é, como produtor e consumidor; pois que o “índio” lembrava uma sociedade de castas, antiga e subdesenvolvida. Desta maneira a identidade étnica foi encoberta pelo termo “camponês”.

A revolução de 1952, também chamada Revolução Nacional, atingiu aspectos importantes no país, como por exemplo, o campo político com o voto universal, o social com a educação na área rural e o campo sócio-econômico com a reforma agrária. Pode-se dizer que essas medidas foram parte fundamental de um projeto homogeneizador onde a pluralidade étnica, a variedade de línguas e a diversidade cultural não tinham cabimento. Nesse sentido, constitui mais uma tentativa para finalizar a estruturação ou a consolidação do Estado-Nação boliviano.



TERCEIRA PARTE

INTRODUÇÃO

A partir dos anos 70 percebe-se o aumento das mobilizações dos denominados grupos “étnicos” ou “indígenas”. No nosso continente, estes movimentos se fortaleceram graças a sua capacidade organizativa, que se traduz na presença marcante no cenário político. Na atualidade é importante a utilização de canais próprios de comunicação que possibilitam o intercâmbio de informações a nível interno e internacional.

Na região andina, como foi constatado, a presença do movimento índio remonta ao período da conquista. No desenvolvimento histórico-social da América Latina, o movimento passa por mudanças estratégicas e táticas de resistência e luta, mantendo os seus objetivos de maneira implícita ou explícita.

Nas últimas décadas, de forma paralela ao movimento, foi estruturada uma ideologia própria dos indígenas denominada “ideologia da indianidade” ou “indianismo”, diferente da “ideologia indigenista” sustentada por setores não-índios da sociedade global.

A ideologia da indianidade, nos termos gerais, constitui um instrumento teórico de luta baseado na visão diferente do mundo e nas experiências da sociedade índia e as antigas civilizações, sendo, neste sentido, diferente das outras ideologias conhecidas.

Apesar de sua presença na América Central e na região da Amazônia, o indianismo adquire maior expressão na região andina, onde emergiu a partir das transformações da sociedade índia e da sociedade nacional, tendo como objetivo central a formulação do “problema indígena” do ponto de vista índio em termos políticos, culturais, econômicos, histórico-sociais e de colonialismo.

Esta parte do trabalho objetiva o estudo da presença índia no cenário político atual, através de diferentes organizações representativas como sindicatos e partidos e as dimensões política, cultural e social do movimento.

Buscar-se-á mostrar como a questão étnica e cultural penetra na política boliviana. A análise vai ter como ponto de partida a hipótese de que o futuro da sociedade e do sistema

político boliviano serão crescentemente marcados pela presença étnica (nacionalidades e etnias), particularmente os Aymara.

Também mostrar-se-ão as principais expressões do movimento índio: o sindicalismo camponês-índio a partir de 1953, suas relações com as correntes políticas, com os outros setores da sociedade e com o Estado; o significado do Pacto Militar-Camponês para o movimento indígena; o movimento Katarista, corrente do movimento índio, importante na luta sindical e política. Posteriormente, mostrar-se-ão as origens e características dos partidos políticos índios e sua participação nas eleições nacionais; e finalmente, o intento guerrilheiro como expressão mais radical do movimento.

Na Bolívia, a partir dos anos 1950, como já se mostrou, a presença indígena no contexto político da sociedade nacional adquire relevância. A estruturação da ideologia da indianidade começou nos anos 1960 e alcança melhor organização a partir da década 1970 com a emergência de dirigentes e intelectuais índios visando a valorização da identidade étnica e cultural, buscando a conquista da autonomia sindical e a criação de organizações políticas próprias.

No interior do movimento índio constata-se a presença de duas tendências. Por um lado, a que enfatiza os problemas de classe e considera que os fatores econômicos são a causa principal dos problemas. Além disso, é relativamente favorável à formação de alianças com as correntes não-índias. Por outro, a tendência que salienta o problema étnico-cultural e considera como causa principal dos problemas o colonialismo interno, que discrimina os índios sendo, nesse sentido, contrária as alianças com as correntes políticas não-índias.

Outro fato importante é a relevância da identidade étnica. Durante a colônia e república na linguagem dos não-índios falava-se em índios ou indiada (Aymaras, Quechuas, etc.), a partir de 1952 a identidade índia é substituída pela identidade de classe (camponês). Nas últimas décadas a identidade étnica é retomada pelos próprios índios.

1-DA REVOLUÇÃO NACIONAL AO CICLO MILITAR

Para o triunfo da insurreição ou revolução de abril de 1952 foi importante a derrota do exército. Seguidamente, a instituição militar do Estado foi substituída por milícias armadas de operários e do próprio MNR. Mas, sob mandato do presidente Paz Estenssoro, em 1953, começou a reconstrução do exército com cooperação dos Estados Unidos.

O governo do MNR pretendeu implantar um modelo de acumulação baseado no investimento estatal, substituição das importações, extensão do mercado interno e a criação de uma “burguesia” sob proteção estatal. Para concretizar o plano era necessária a estruturação de uma base social e política; além disso, gerar o crescimento econômico mediante a diversificação da produção tendo prioridade o desenvolvimento do setor petrolífero e agro-industrial. Com esse objetivo foi promovido a expansão e assentamentos humanos, particularmente, na região tropical de Santa Cruz.

De maneira contrária aos partidos de esquerda, o MNR começou a tarefa de ampliar sua base camponesa com o objetivo de consolidar as relações partido-campesinato iniciadas na década de 1940. Através do novo “Ministério de Asuntos Campesinos” foram organizados os sindicatos camponeses. A região Quechua de Cochabamba foi considerada de extrema importância para o governo, em virtude da existência do sindicato de colonos de fazenda.

Na região de Cochabamba pode-se distinguir o Vale Alto e o Vale Baixo. O MNR começou organizando os sindicatos do Vale Baixo. No povoado de Sipe-Sipe, após a realização de um Congresso de camponeses, foi criada a “Confederación Campesina de Cochabamba”. Posteriormente, o objetivo foi o Vale Alto, o povoado de Ucureña. Mas, nessa área já existia uma organização sindical desde 1936 com uma liderança influenciada pela esquerda. Assim, na época, sob comando do dirigente José Rojas foram freqüentes as ações para recuperar as antigas terras comunitárias ou a tomada das terras das fazendas e a expulsão dos fazendeiros. Logo depois, o dirigente tomou o controle da Federação Camponesa de Cochabamba tendo o apoio da COB e do POR.

Importância do Vale Alto e do Vale Baixo

Em virtude desses fatos o MNR, através do presidente Paz Estenssoro, começou o processo de cooptação da liderança do Vale Alto. Mediante a concessão de privilégios e o reconhecimento governamental, o dirigente Rojas tornou-se líder do sindicalismo para-estatal, quer dizer, sob controle do governo.

Em seguida, criaram-se células camponesas do MNR e uma rede de relações clientelistas entre o partido e o campesinato através das centrais e federações de camponeses, tendo como autoridade máxima o MNR.

O resultado da ingerência governamental nos sindicatos de Cochabamba foi a emergência de dois domínios político-territoriais rivais (Ucureña e Cliza). A constante fricção desses sindicatos também coincidiu com as disputas entre dirigentes da cúpula e entre as tendências de direita e esquerda do MNR. Em função disso, no período pré-eleitoral, os dirigentes do MNR buscaram aliados nas lideranças camponesas. Estas disputas geraram um conflito armado, entre 1960 e 1964, com centenas de mortos, tendo sido enviado várias vezes o exército com a tarefa de pacificar o conflito.

Nas outras regiões, nas comunidades e nas fazendas também se organizaram sindicatos. No altiplano, a organização do sindicato foi diferente em virtude da característica da região, isto é, ausência de uma tradição de organização sindical e a persistência das formas tradicionais de vida comunitária. Na região Aymara, a organização da luta contra os latifundiários e oligarquia foram realizadas sob comando dos caciques e das autoridades tradicionais da comunidade. Levando em conta essa situação, o governo organizou uma base de apoio, criando sindicatos a partir do Ministério de Assuntos Camponeses, sendo nomeados dirigentes mestiços e indígenas. Os dirigentes indígenas, eleitos com consenso da comunidade, foram cooptados pelo governo em troca de alguns privilégios. Dessa maneira, também, tornaram-se prolongação do aparelho estatal.

Por outro lado, após a aprovação da Lei de Reforma Agrária, os colonos do altiplano, também, organizaram milícias armadas visando a tomada de terras, expulsão dos latifundiários e a quebra do monopólio do mercado sob controle dos latifundiários. (Rivera, S. 1986: 98)

Na segunda administração do MNR, sob mandato do presidente Hernán Siles Suazo (1956-1960) produz-se uma profunda crise econômica como consequência de vários fatores, entre outros, a queda dos preços internacionais do estanho. A situação foi contornada com cooperação econômica dos Estados Unidos através do FMI. O governo, por sua vez, deveria realizar uma reforma econômica para superar a crise com desvalorização da moeda e a demissão de vários trabalhadores, principalmente, das minas. Para implantar as medidas econômicas o governo tentou dividir o movimento operário, mediante a criação de uma organização paralela à COB. Além disso, o dirigente camponês Quechua José Rojas, foi nomeado ministro de Assuntos Camponeses na perspectiva de consolidar o apoio do campesinato.

Outra forma de obter apoio dos dirigentes camponeses, principalmente Quechuas, foi promovendo a eleição de alguns como deputados do MNR. Dessa maneira, foi se consolidando uma relação clientelista com uma população numerosa. O apoio camponês foi importante para resolver os conflitos do governo com os diferentes setores da população e para a manutenção do MNR no poder durante 12 anos.

1.1-O PACTO MILITAR-CAMPONÊS

As relações do MNR com o exército remontam ao ano de 1943 quando assumiu o governo junto com a associação militar RADEPA. Na época o partido começou a tarefa de formar quadros no interior da instituição militar. Em 1953 foi criada a célula militar do MNR.

A reconstrução do exército concluiu-se durante a presidência de Siles Suazo, sendo importante a cooperação técnica e influência ideológica dos Estados Unidos. Nesta administração as Forças Armadas como instituição ingressaram, outra vez, no cenário político com o intuito de solucionar os “conflitos que a burocracia civil do Estado não consegue resolver”. Como exemplos podem-se citar o cerco militar dos centros mineiros mais conflitivos e a repressão dos levantamentos cívicos de Santa Cruz no final da década de 1950. Essas tarefas de repressão foram executadas com o apoio das milícias armadas

camponesas. Em virtude disso, “pode-se dizer que a partir desses fatos começou a estruturação das relações entre Forças Armadas e campesinato”. (Soto, C. 1994: 8)

Para consolidar a aproximação dos dois setores, foi desenvolvido o programa governamental de assistência social denominado “Acción Cívica”. Criado em 1960, o programa pretendia o desenvolvimento e a integração do camponês à sociedade nacional através da dotação dos serviços básicos (água, luz, saúde e educação), manutenção e construção de estradas.

Mediante a “Acción Cívica” e o trabalho desenvolvido pelo carismático militar René Barrientos, de origem Quechua e membro do MNR, as Forças Armadas penetraram no campo “criando uma vasta clientela nas centrais, sub-centrais e federações camponesas” (Soto, C. 1994: 10). Essa clientela camponesa posteriormente foi importante para o lançamento de Barrientos como candidato à vice-presidência junto com Victor Paz Estenssoro.

Através do programa assistencial “toda a estrutura montada pelo MNR e os mecanismos de intermediação política e ideológica foi repassada às mãos das Forças Armadas”. Logo depois, “a instituição militar construiu um poder próprio sobre as bases camponesas do MNR” e lançou um discurso enfatizando o caráter da instituição, isto é, como a garantia do processo revolucionário iniciado em 1952 e como o representante dos interesses da nação. (Soto, Idem)

Em 9 de abril de 1964, aniversário da Revolução Nacional, a célula militar do MNR e a Federação de camponeses de Cochabamba assinaram o pacto denominado “Pacto Militar-Campesino Anticomunista” (PMC). Os objetivos do pacto, de acordo com o documento, foram: a) defesa dos interesses sociais, econômicos e políticos de ambos os setores; b) manutenção da unidade das forças assinantes do pacto visando a continuidade do processo revolucionário; c) proposta de trabalho, disciplina, ordem e honestidade para garantir a diversificação econômica do país e d) combate às doutrinas “extremistas” (comunistas) que atentem contra os princípios da liberdade e da nacionalidade. (Soto, C. 1994: 15)

O programa Ação Cívica e o Pacto Militar-Camponês constituíram parte de um projeto continental da política exterior norte-americana no contexto da guerra fria visando a contenção do inimigo comunista dentro e fora das fronteiras. Nos países da América Latina o objetivo foi conter os intentos revolucionários, ou seja, a influência da revolução cubana. No caso boliviano, sob a Doutrina de Segurança Nacional, a contenção e o controle ideológico do movimento popular incluindo os camponeses.

Mediante esses “instrumentos” as Forças Armadas construíram a imagem de uma instituição benfeitora e seguidamente conseguiram legitimar-se diante da população camponesa.

O PMC foi importante cabo eleitoral de Barrientos, candidato a vice-presidente de Paz Estenssoro, nas eleições de 1964. Durante o curto período como vice-presidente nomeou como ministro de Assuntos Camponeses o dirigente Quechua José Rojas (ex-ministro do presidente Siles Suazo). Assim, através dessa e outras atitudes, Barrientos, tornou-se o “líder máximo do campesinato”, tendo pleno apoio dos camponeses de Cochabamba. Em seguida, com o apoio do PMC começou a trama do golpe de Estado contra o próprio presidente Paz Estenssoro, efetivado em 4 de novembro de 1964.

Durante o período presidencial de Barrientos, eleito mediante voto em 1966, o pacto foi a garantia para executar todos os atos repressivos do governo, como por exemplo, os massacres dos trabalhadores das minas (1967) e a repressão do movimento popular (operários das fábricas, professores e estudantes), movimentos estes contra as medidas governamentais como a privatização da mineração. Como outro exemplo desse processo pode-se mencionar o cerco das principais minas, efetivado pelo exército e as milícias camponesas, como aconteceu nos governos do MNR. Neste sentido, o campesinato tornou-se a base social através da qual o Estado legitimou a repressão ao movimento popular.

De acordo com o pacto, as milícias armadas camponesas também poderiam tornar-se “unidades especiais de contra-insurgência e contribuir com as Forças Armadas na defesa da soberania do país”. Em virtude disso, participaram do treinamento militar anti-guerrilha e foram deslocadas para a região de Ñancahuazú para lutar contra o foco guerrilheiro

liderado por Che Guevara. Na prática não travaram nenhum combate direto. (Soto, C. 1994: 20)

Sendo cooptados os dirigentes camponeses pelas Forças Armadas, ficou fácil a consolidação das relações Estado-campesinato e a subordinação do setor mediante o PMC. Situação, posteriormente, percebida pelas organizações sindicais de base nos níveis regional e nacional. Assim, enquanto foi se efetivando a aproximação da cúpula sindical com o Estado, houve o distanciamento das bases com a liderança.

1.2-DO PACTO MILITAR-CAMPONÊS À AUTONOMIA SINDICAL

Após o golpe de novembro de 1964, o Estado tentou o desarme das milícias dos camponeses e dos operários. Nas cidades não houve complicações. De maneira contrária, nas áreas rurais foi um processo demorado pela resistência dos camponeses de base, apesar da aquiescência dos dirigentes e do programa “troca de armas por ferramentas de trabalho”.

Durante o mandato constitucional do General Barrientos e em virtude da subordinação do campesinato ao Estado mediante o PMC, o presidente de acordo com as instruções dos assessores norte-americanos tentou implantar uma “Reforma Fiscal”, que os governos do MNR não conseguiram concretizar. Uma das medidas foi a criação de um novo imposto denominado “Impuesto Único Agropecuario” (IUA). O IUA pretendia a unificação de todas as obrigações fiscais do campesinato. Na perspectiva de legitimar o imposto e para evitar algum efeito sobre as relações Estado-campesinato, o governo resolveu organizar um congresso de dirigentes camponeses, em dezembro de 1968, para discutir a medida.

No começo das deliberações do congresso as representações (Aymara) de La Paz, Oruro e de outras comunidades abandonaram o evento por considerarem a implantação do IUA uma medida contra os interesses do campesinato.

Enquanto se desenvolviam as atividades do congresso os dirigentes que abandonaram as deliberações constituíram o “Bloque Independiente Campesino” (BIC). Logo depois, durante ato realizado na “Universidad Mayor de San Andrés” (UMSA) de La Paz, foi

assinado o “Pacto Campesino-universitario”. Os pontos mais importantes foram: 1) compromisso de unidade e luta pelos interesses comuns; 2) compromisso da “Confederación Universitaria Boliviana” (CUB) para defender os direitos do campesinato; 3) rechaço do PMC; 4) rechaço do imposto único; 5) o compromisso dos camponeses para defender a autonomia universitária e 6) compromisso de luta, de ambas as partes, pela liberação econômica e social do povo boliviano.

Por outro lado, o BIC -organização criada por dirigentes camponeses simpatizantes e/ou militantes de partidos de esquerda- lançou um documento público rechaçando o congresso promovido pelo governo e conclamou sua vontade de lutar e construir uma verdadeira organização camponesa independente a partir das bases até a Confederação Nacional. Realizaram-se também mobilizações nas ruas de La Paz.

Apesar dos atos contrários, o IUA foi aprovado no evento camponês tendo o apoio dos dirigentes de Cochabamba. Contudo, a posição contra o imposto foi se espalhando por todo o país. Nesse sentido, o presidente Barrientos realizou uma série de visitas às áreas rurais tendo como objetivo explicar os “benefícios” do imposto. Em algumas regiões conflitivas o problema foi contornado através do carisma pessoal do presidente e o uso da língua Quechua. Mas, na região Aymara não conseguiu convencer nem contornar as manifestações contrárias, sendo constantemente vaiado pelos camponeses durante os discursos.

Em função disso, o IUA aprovado pela maioria dos dirigentes camponeses e com previsão para ser implantado a partir de 1969, acabou sendo arquivado, mesmo antes da sua consideração pelo Parlamento da Bolívia, em virtude das mobilizações camponesas e dos setores populares. Este fato constituiu uma derrota política para o presidente Barrientos.

As conseqüências resultantes desses fatos foram, entre outros, a ruptura da relativa unidade dos camponeses, a atitude dissidente de um setor do campesinato sob liderança Aymara e o primeiro pronunciamento político público contra o PMC na perspectiva da independência sindical.

Após a trágica morte do presidente Barrientos (1969), o vice-presidente Dr. Luís Adolfo Siles Salinas assume o cargo. A reação do campesinato foi imediata. Sendo apontado como representante da oligarquia, o novo presidente foi persuadido a deixar o cargo nas mãos do Comandante das Forças Armadas, o General Alfredo Ovando. Neste sentido, durante uma reunião de massas realizada na região de Cochabamba, o General Ovando foi proclamado sucessor de Barrientos e líder dos camponeses. Através deste ato percebe-se que com o argumento da defesa da revolução de 1952 “o PMC tornou-se o instrumento para desconhecer o governo constituído de acordo com a lei e para a proclamação do General Ovando como presidente. (Soto, C. 1994: 39)

Em setembro de 1969, mediante golpe de Estado, as Forças Armadas, sob comando do General Ovando, assumem o poder com o apoio do campesinato de Cochabamba. Nesta fase do ciclo militar e na seguinte ocorreram algumas mudanças. Por exemplo, o novo discurso político da instituição militar e do Estado foi expressão de uma postura diferente do governo anterior. Foi proposto um projeto anti-imperialista tendo como estratégia a unidade do povo e das Forças Armadas, isto é, a unidade de operários, camponeses, intelectuais e militares. Assim, o discurso anti-imperialista do novo governo foi o contraste do discurso anticomunista de Barrientos. O inimigo era a miséria e o atraso. A soberania era entendida nos termos de soberania econômica e soberania sobre os recursos naturais. Apesar da mudança estatal, o campesinato, principalmente de Cochabamba, continuou dando apoio ao Estado através do PMC. Esta atitude mostra uma posição política confusa, até contraditória. Por outro lado, durante o mandato do General Ovando, o PMC foi ratificado em um congresso camponês realizado na região de Cochabamba, no mesmo evento foi rechaçada a tese socialista dos trabalhadores aprovada no “IV Congresso da COB”. (Soto, C. 1994: 40,41,42)

Em outubro de 1970, um setor do exército sob liderança do General Juan José Torres interrompe o mandato de Ovando. O golpe foi apoiado por setores populares e partidos de esquerda. A Federação Camponesa de Cochabamba diante dos acontecimentos tentou assumir uma posição conservadora, isto é, manter o reconhecimento de Ovando como líder.

A situação do campesinato diante do novo governo “pode-se definir como perplexidade que, posteriormente, tornou-se desconfiança em virtude da aproximação entre Torres, as forças de esquerda e a COB”. (Soto, C. 1994: 43)

O apoio inicial ao governo de Torres foi dos setores dissidentes do campesinato, ou seja, dos setores identificados com o programa socialista da COB e o funcionamento da Assembléia Popular, através de organizações como o BIC, a “Unión de Campesinos Pobres” (UCAPO) e a “Federação de colonizadores”, organizações com influência nas áreas de La Paz e Santa Cruz.

O segundo grupo com independência estatal foi a “Unión de Campesinos Pobres” (UCAPO), criado em 1970 pelo “Partido Comunista Marxista Leninista” (PC-ML) de tendência maoista. O PC-ML, de maneira contrária ao “Partido Comunista de Bolívia” (PCB) de tendência stalinista, organizou um grupo camponês armado visando repetir a experiência de Mao Tse Tung. Neste sentido, promoveu a tomada de terras na região de Santa Cruz, nas áreas onde a Reforma Agrária não atingira a propriedade latifundiária. Dessa maneira foram ocupadas algumas fazendas.

No mesmo período, emergiu outra tentativa de sindicalismo independente nas áreas de colonização de La Paz, Cochabamba e Santa Cruz. Os colonizadores (Aymaras e Quechuas) tinham alguma dependência do governo, em virtude de estarem assentados em terras estatais. Mas, com o intuito de resolver os problemas internos e com as instituições do Estado, na década de 1960, foram organizados sindicatos nas diferentes áreas de colonização, apesar da proibição por existirem organizações criadas pelo governo. Posteriormente foram criadas federações regionais. Finalmente em fevereiro de 1971, como resultado do congresso das federações regionais foi criada a “Confederación Nacional de Colonizadores de Bolívia” (CNCB), constituindo um desafio às organizações sindicais criadas pelos governos militares.

Durante a ocupação das fazendas, pela UCAPO, os camponeses da Federação de Colonizadores de Santa Cruz bloquearam as estradas inter-provinciais, sendo todas as ações apoiadas pelo BIC.

Existiram dificuldades de articulação com o movimento popular. As Federações de Colonizadores foram organizações estruturadas a partir das bases camponesas, isto é, colonizadores da região tropical de La Paz, Cochabamba e Santa Cruz. De maneira contrária, o BIC e a UCAPO não lograram articular-se com as bases camponesas, por serem grupos de cúpulas e por estarem influenciados pela esquerda e a COB. Na época, de acordo com a análise das tendências da esquerda, os camponeses eram considerados “setor conservador e não-proletário” em função de serem proprietários de uma parcela de terra e das ferramentas de trabalho, isto é, “proprietários dos meios de produção”, além de serem uma “classe subordinada ao Estado”. Portanto, a vanguarda do movimento popular deveria ser somente o proletariado urbano. Daí a desconfiança que dificultou a articulação do movimento operário e camponês.

Nesse contexto de agitação social foi realizado o “VI Congresso Camponês,” na cidade de Potosi (agosto de 1971). No evento não participaram os setores dissidentes por considerarem o congresso manipulação do governo. Nas deliberações houve duas tendências: a primeira contra o PMC, pretendia a anulação ou a reformulação do pacto. Esta posição era apoiada pelas representações de La Paz, Oruro e Santa Cruz. A outra tendência favorável ao PMC, pretendia a ratificação do pacto, tendo a liderança da Federação de Cochabamba e outras regiões. No final das deliberações não houve nada concreto sobre a anulação ou ratificação do pacto. Contudo, o fato mais importante foi a eleição de Jenaro Flores, dirigente Aymara de um grupo independente, como Secretário Executivo da organização camponesa, isto é, a “Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolívia” (CNTCB). (Soto, C. 1994: 44)

Apesar de ser progressista, o governo do General Torres não teve o apoio do campesinato conservador e fiel ao PMC nem dos outros setores dissidentes. Neste sentido, não conseguiu a integração do campesinato. As causas foram, entre outras, a influência da esquerda e da COB sobre o governo, situação que provocou a desconfiança do setor camponês. Por outro lado, as organizações camponesas contestatórias também não conseguiram articular-se com o movimento popular em função dos motivos apontados.

1.3-O MOVIMENTO KATARISTA

O movimento Katarista constitui a mais importante organização paralela ao sindicalismo camponês para-estatal na busca da autonomia sindical, tendo como característica uma visão e abordagem do problema diferente das outras tendências autonomistas. A estratégia utilizada pelo movimento foi a tomada das organizações existentes. Inicialmente foram conquistadas, através de eleições, os sindicatos locais, depois a federação provincial, a federação regional e finalmente a organização nacional (CNTCB).

A origem do movimento Katarista tem duas vertentes. Por um lado, os movimentos culturais e políticos urbanos, e por outro, a nova geração camponesa-índia-Aymara do altiplano.

Na cidade de La Paz os imigrantes Aymara sempre tentaram conservar sua cultura através de diferentes mecanismos de difusão, como programas de rádio na língua nativa, festas religiosas, centros culturais de residentes, etc. Outros fatores para o surgimento da expressão Aymara urbana foram, primeiro, a experiência do preconceito étnico ou racial, quer dizer, a exclusão social e política. As dificuldades de sua inserção no meio urbano foram importantes para a constatação da persistência de “restos da mentalidade colonial e racista dominante nos setores criollos”. Depois, o acesso à educação de segundo grau e superior, sendo este elemento importante para a emergência de um “setor de intelectuais os quais tentaram dar expressão ideológica ao sentimento de frustração”, resultado da experiência urbana. (Rivera, S. 1986: 127)

No final da década de 1960 na universidade de La Paz (UMSA) foi criada a organização político-cultural denominada “Movimiento Universitario Julian Apaza” (MUJA), formada por estudantes de origem Aymara que pretendiam “reivindicar as lutas anti-coloniais de Tupaq Katari”. No mesmo período foi fundado o “Centro de Promoción y Coordinación Campesina MINK’A”, tendo como função a educação, organização e difusão cultural nas áreas urbanas e rurais, e a vinculação entre todos os povos índios da Bolívia. (Rivera, Idem)

Camponeses Aymara do altiplano e residentes urbanos criaram, em agosto de 1971, o “Centro Campesino Tupaq Katari” tendo como objetivo de trabalho realizar programas de rádio na língua nativa, edição de um jornal e a construção de um mercado camponês, na cidade, para a comercialização direta da produção agrícola. (Lavaud, citado em Rivera, S. 1986: 128)

A nova geração camponesa-índia-Aymara com influência da escola rural, da reforma agrária, do serviço militar e da economia mercantil, teve maior capacidade para perceber a continuidade da manipulação do “problema indígena” e as distorções do sindicalismo agrário iniciado em 1953, situação expressa na subordinação e corrupção dos antigos dirigentes. Perceberam, também, a continuidade do “sistema ideológico criollo dominante que despreza os valores, modos de comportamento e formas de organização andinos”. (Rivera, S. 1986: 128,129)

Nas eleições sindicais de várias províncias de La Paz, durante o ano de 1969, a nova geração de dirigentes Aymara conseguiu derrotar os dirigentes identificados com os governos militares. Em 1970, o processo continuou com a eleição de Jenaro Flores como dirigente da Federação Camponesa de La Paz. Nas outras regiões o processo teve matizes diferentes.

A contínua interação entre os movimentos urbano e rural foi importante para a difusão da proposta do movimento Aymara, isto é, um sindicalismo contestatório e autônomo.

Durante o mandato do presidente General Torres houve ascensão do movimento popular, que foi acompanhado pela ascensão da nova geração de dirigentes camponeses-índios. Assim, no “VI Congresso da CNTCB” (1971), o dirigente Aymara Jenaro Flores foi eleito para o cargo principal. Em seguida, o processo foi violentamente interrompido com o golpe militar de 21 de agosto de 1971, liderado pelo Coronel Hugo Banzer, tendo o apoio dos partidos MNR e FSB (Falange Socialista Boliviana). Estes partidos formaram a “Frente Popular Nacionalista” (FPN), constituindo o componente civil do governo militar até 1974.

Consolidado o golpe militar, durante uma reunião de camponeses Quechuas, Banzer foi proclamado líder do campesinato boliviano. Na tentativa de recuperar o apoio do campesinato sindicalizado, o presidente reiniciou as tarefas do programa Ação Cívica tendo prioridade a região de Cochabamba. Por outro lado, neste período voltou o discurso anticomunista da época de Barrientos.

Nos primeiros anos do governo Banzer a corrente sindical Aymara foi reprimida e vários dirigentes camponeses foram exilados ou reclusos nos campos de isolamento. Não obstante, as instituições culturais e políticas urbanas continuaram a desenvolver suas atividades de difusão ideológica através dos programas de rádio na língua nativa, tornando-se assim um “espaço relativamente protegido da censura governamental”. Desta maneira, a influência do “Centro Campesino Tupaq Katari” estendeu-se pelas áreas rurais. (Rivera, S. 1986: 130)

No final de 1972 foram lançadas várias medidas econômicas, como a desvalorização da moeda, visando a estabilização da economia. Esse ato governamental foi imediatamente rechaçado pelos camponeses de base do Vale Alto. Além disso, através de um comunicado público todos os dirigentes da organização nacional (CNTCB) e da Federação de Cochabamba foram declarados “traidores” da classe camponesa em virtude do apoio às medidas econômicas governamentais.

O ministro de Assuntos Camponeses foi enviado à região de resistência para contornar o problema. Porém, diante do ministro, os camponeses ameaçaram bloquear as estradas caso no prazo de três dias não fossem suspensas as medidas econômicas. A resposta governamental foi a mobilização de tropas militares para a região a fim de acabar com a resistência. O resultado do confronto foi vários feridos e muitos camponeses detidos.

A mobilização camponesa do Vale Alto mostra a renovação da direção sindical. A nova geração de dirigentes adotou uma postura mais independente do anterior esquema de subordinação. Nos anos seguintes tentaram dar outra orientação às relações Estado-campesinato, como por exemplo, através da intervenção camponesa na elaboração da

política agrária e buscando maior participação nas decisões. Essa postura foi constante até 1974.

Por volta de 1973 o movimento camponês-índio-Aymara foi denominado “Movimiento Katarista”. No mesmo ano o movimento lançou seu primeiro documento público: “El manifiesto de Tiwanaku”, documento assinado pelo “Centro Tupaq Katari”, o “Centro MINK’A”, a “Asociación Nacional de Profesores Campesinos” e a “Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolívia”. O manifesto constitui o enfoque do problema indígena dos grupos integrantes do movimento Katarista.

No documento são expressos as reivindicações históricas, culturais, políticas, econômicas e sociais baseadas no diagnóstico da situação da população indígena. Começa denunciando as condições do camponês-índio: Os camponeses “sentimo-nos economicamente explorados, cultural e politicamente oprimidos. Na Bolívia não houve integração das culturas, houve sobreposição e dominação, permanecendo os índios no estrato mais baixo...”. As políticas de desenvolvimento fracassaram porque não houve participação camponesa. Além disso, “sua cultura não foi respeitada...”.

O caráter de alienação social e a tentativa de aculturação através da educação, são denunciados: a educação “...por sua língua é alheia à nossa realidade cultural e além de tentar converter o índio em uma espécie de mestiço sem definição nem personalidade, procura sua assimilação à cultura ocidental e capitalista”.

Também são analisados os problemas sociais, da saúde e os econômicos, como por exemplo, a distribuição da renda nacional, as políticas de preços e outros. Os problemas econômicos são analisados na perspectiva política: “O equilíbrio entre os produtos do campo que vendemos e os que compramos na cidade (produtos industrializados), encontrar-se-á na correlação de forças”. Quanto à política agrária, o governo gasta milhões com a importação de “produtos agrícolas que nós poderíamos produzir”.

Há o reconhecimento das transformações resultantes da revolução de 1952. Porém, segundo o manifesto, o processo foi interrompido pelos elementos reacionários do MNR,

que teriam conseguido “deter o processo de nossa liberação”. Também menciona a necessidade da renovação dos “dirigentes sindicais corrompidos pelos governos”.

Propõe a construção de um “poderoso movimento camponês autônomo” como o único meio de tornar viável a solução dos problemas. Além disso, expressam sua desconfiança nos partidos de direita e de esquerda porque estes não “...são partidos camponeses. Esses partidos capitalizaram o voto camponês como meio de chegar e manter-se no poder”. Em função dessa análise formulam a criação de uma organização política própria, que seja “instrumento de liberação dos camponeses...”. Uma organização que deve representar “seus interesses sociais, culturais e econômicos”. Um partido “...dirigido e sustentado por nós mesmos”, visando “a retomada do caminho de grandeza que nossos antepassados assinalaram”. A caminhada tem que ser feita “...levantando outra vez os estandartes e os grandes ideais de *Tupaq Katari*, Bartolina Sisa e Pablo Zárate Willka”. (La Paz, 30 julio de 1973 in Manifiesto de Tiwanaku, 1986)

Após a publicação do manifesto alguns dirigentes das organizações assinantes do documento e outros formaram organizações políticas, como por exemplo, o “Movimiento Nacional Tupaq Katari” (MNTK) e o “Movimiento Campesino Tupaq Katari” (MCTK).

No começo de 1974 foram lançadas outras medidas econômicas gerando, como resposta, mobilizações e resistência dos setores operário e camponês em todo o país. Resistência que foi mais expressiva e radical na região dos vales de Cochabamba, onde se produziu o massacre de camponeses. De maneira contrária, nas anteriores administrações militares não houve repressão contra os camponeses de base como neste mandato; se houve foi somente contra os dirigentes considerados comunistas.

Em 20 de janeiro desse ano o governo de Banzer lançou várias medidas econômicas, tendo como consequência o aumento dos preços dos alimentos de consumo de massa. De maneira imediata, nas cidades e nos distritos mineiros, foram realizadas greves e manifestações contra as medidas econômicas governamentais.

Nos vales de Cochabamba a nova geração de dirigentes do sindicato regional que desde 1972 começou a questionar a política agrária do governo, organizou o bloqueio da

estrada principal Cochabamba-Santa Cruz e outras de menor importância, onde participaram mais ou menos 20 mil camponeses Quechuas. Ao mesmo tempo, no altiplano, os camponeses Aymara bloquearam a estrada La Paz-Oruro. O centro do movimento foram os povoados Tolata e Epizana, próximos da estrada Cochabamba-Santa Cruz. Nessa região o bloqueio foi mantido por seis dias. Durante o bloqueio os camponeses Quechua solicitaram a anulação das medidas econômicas e a presença do presidente Banzer no local para negociar um acordo. Além disso, demandaram a substituição do Ministro de Assuntos Camponeses, Coronel Alberto Natusch por um ministro camponês.

A atitude dos camponeses evidencia a tentativa de recuperar o poder de negociação e as formas simbólicas de participação camponesa nas decisões estatais que foram estabelecidas após a revolução de 1952 e durante o mandato dos governos militares, condições que no contexto da política liberal do regime Banzer foram suprimidas.

Em 30 de janeiro todos os bloqueios foram dispersos pelo Exército e a Força Aérea. O número de mortos nunca foi determinado com precisão. O massacre denominado “massacre do vale” foi o argumento utilizado pelos dirigentes Kataristas para denunciar a ruptura unilateral do pacto e reafirmar seu caráter autonomista.

Após o massacre, o campesinato percebeu a perda do seu poder de interpelação junto ao Estado. Por outro lado, percebeu a ruptura unilateral do pacto. O pacto não tinha espaço nesse Estado. Em função disso, pode-se dizer que o massacre de camponeses foi o começo da “progressiva dissolução do PMC, o início da tomada de consciência do campesinato, a perspectiva da autonomia e da auto-representação”. (Soto, C. 1994: 49,51)

O aumento da insatisfação, a ascensão do movimento popular e alguns intentos de golpe contra o regime, durante 1974, foram os argumentos do governo para decretar a suspensão das atividades dos partidos e sindicatos por tempo indeterminado. Na prática era difícil e problemático aplicar a suspensão das atividades sindicais sobre todos os setores do movimento operário e camponês. Tentando contornar esse problema, os dirigentes sindicais foram substituídos pelos “coordenadores laborales”, nomeados pelo governo.

Nas áreas rurais a situação tornou-se complicada, o governo precisava manter o controle sobre a população camponesa visando a implementação de medidas econômicas como o imposto agropecuário e deter os efeitos do “massacre do vale”. Nesse sentido, o recesso sindical não poderia ser mantido por muito tempo. Então o governo começou a tarefa de reorganizar os sindicatos tendo como objetivo o “controle desde a CNTCB até os sindicatos de base”. (Rivera, S. 1986: 138-139)

Em muitas províncias de La Paz, Cochabamba e Oruro, durante 1975, houve congressos para a eleição de dirigentes. Algumas províncias de La Paz foram muito conflituosas gerando-se confrontos entre grupos para-militares do governo e camponeses do movimento Katarista. Em outras províncias foram eleitos dirigentes da oposição. Nesse processo, a Federação Camponesa de La Paz começou a ser penetrada pelos Kataristas. Por outro lado, em função desses incidentes, o governo iniciou a repressão sobre as organizações culturais dos Kataristas.

Em 1976 os Kataristas participaram em vários eventos, dos operários e universitários, como expressão da nova tendência do campesinato-índio. Participaram na greve dos trabalhadores das minas, organizando o abastecimento de alimentos aos distritos mineiros cercados pelo exército. Tentando deter a onda de mobilizações o governo de Hugo Banzer desenvolveu violenta repressão contra o movimento popular. Vários dirigentes sindicais e políticos foram presos ou exilados. Em virtude disso, “os Kataristas e a imagem de *Tupaq Katari* foram associados com a subversão e o comunismo internacional”. (Rivera, S. 1986: 141)

Através da participação nos diversos eventos políticos e sindicais, os Aymara lograram estender o prestígio e influência da nova corrente. Assim, no Congresso da CNTCB (outubro de 1976) promovido pelo governo, os grupos opositores e os Kataristas lograram a aprovação de uma proposta contrária ao imposto único, ao novo projeto de Lei de Reforma Agrária, e à política de créditos e preços, etc.

No final de 1977, nas áreas rurais, evidenciou-se “a perda do controle do PMC sobre as estruturas intermediárias do aparelho sindical, além do desprestígio dos dirigentes

nacionais e regionais da CNTCB”. Conseqüência disso, em 15 de novembro, Jenaro Flores e outros dirigentes Aymara diante da concentração camponesa-índia que comemorava a data da morte de *Tupaq Katari* assumem a direção da CNTCB, baseado na eleição do último Congresso Nacional de 1971, antes do golpe de Estado. Sendo declarada ilegal a intervenção do regime militar sobre a organização sindical nos últimos seis anos, a organização nacional recebeu o nome de *Tupaq Katari*, (CNTCB-Tupaq Katari), constituindo esse ato um desafio direto à direção reconhecida pelo governo. (Rivera, S. 1986: 144)

Por outro lado, o modelo econômico da administração Banzer sustentado no crescimento da dívida externa e na perda do valor do salário real, a partir de 1977 evidenciou sintomas de esgotamento. Além disso, “a pressão internacional e a ascensão do movimento popular confluíram na demanda de anistia geral, o funcionamento dos sindicatos, da COB e a realização de eleições livres”. Em novembro desse ano o governo lançou a convocatória para eleições e decretou anistia parcial na tentativa de limitar a participação da esquerda. Contudo, a pressão social por anistia geral e eleições livres aumentou. Após mais ou menos um mês de mobilizações populares (greves e manifestações) e vários incidentes com as forças policiais, o movimento acabou derrotando o governo. (Rivera, S. 1986: 143)

No contexto das mobilizações em favor das liberdades democráticas, de maneira clandestina, foi realizado o “IX Congresso Regional da Federação Camponesa de La Paz”. No evento, a Federação adotou oficialmente o nome de *Tupaq Katari*, simbolizando a reivindicação das lutas anti-coloniais e a defesa da identidade cultural andina. O Congresso camponês, também, adotou posições e ações além da dimensão sindical. Assim, por exemplo, o apoio às demandas políticas do movimento popular. Em virtude disso vários dirigentes Kataristas aderiram à greve de fome sustentada pelos diferentes setores da sociedade. Outras conclusões do Congresso foram o reconhecimento dos dirigentes eleitos no Congresso da CNTCB de 1971 e a convocatória para a reorganização autônoma do

sindicalismo agrário em todos os níveis, visando a realização de um congresso nacional para a eleição democrática dos dirigentes.

Dessa maneira, os Kataristas penetraram e foram conquistando posições nas estruturas intermediárias e superiores nos sindicatos de La Paz e Oruro, sendo, também, influentes no surgimento das correntes autonomistas em outras regiões do país.

Em março de 1978, na cidade de La Paz, foi realizado o Congresso da CNTCB-TK. No evento participaram as correntes Kataristas de La Paz, Oruro e Potosi, e outras organizações ligadas aos partidos de esquerda. Com a eleição do dirigente Aymara Jenaro Flores como Secretário Executivo, a composição da cúpula e a posição política do congresso evidenciaram, segundo Rivera, “a hegemonia ideológica do Katarismo, que assume a representação do campesinato Aymara, Quechua, Camba e de outros grupos étnicos oprimidos”. (Rivera, S. 1986: 147)

No mesmo congresso os temas políticos, culturais, econômicos e as alianças com outros setores sociais foram discutidos com profundidade, visando esclarecer melhor a posição camponesa-índia. Por outro lado, foi formada uma Comissão Política para o tratamento dos temas específicos.

1.4-UNIFICAÇÃO DO SINDICALISMO CAMPONÊS

A unificação de todas as organizações sindicais do campesinato era uma necessidade para encarar os problemas do país. Além disso, para ser membro da COB o campesinato deveria ter somente uma organização nacional. Nesse sentido a COB promoveu o “Congreso de Unidad Campesina”. Na opinião da direção da organização operária a unificação do movimento sindical camponês era uma necessidade para o fortalecimento da unidade de operários e camponeses.

O congresso de unidade foi realizado em junho de 1979 com participação das organizações camponesas do país identificadas com a COB. O resultado das deliberações foi a estruturação de uma organização nacional unificada: a “Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia” (CSUTCB), sendo admitida na COB.

Em seguida, o Comitê Executivo Nacional da nova organização elaborou a “Tesis del Campesinado Boliviano”. O documento constitui um enfoque camponês-índio dos problemas nacionais. Algumas considerações importantes são: chamado à unidade do campesinato do país em torno da CSUTCB e da COB; independência da organização sindical; são rechaçados o sindicalismo camponês oficial (do governo) e a corrupção dos dirigentes. São abordados, também, os problemas econômicos como a distribuição da renda nacional, a exploração econômica, a política de preços para os produtos agrícolas, etc. Outros pontos importantes são os temas sociais, culturais e educativos, assim como a reafirmação da identidade étnica e cultural de Aymaras, Quechuas, Tupi-guaranis, etc. Finalmente, é ressaltada a opressão que sofrem as nacionalidades. O documento datado em La Paz em julho de 1979, conclui com a frase: “Los campesinos estamos oprimidos pero no vencidos”. (Pacheco, D. 1992: 153)

Apesar da exclusão do nome *Tupaq Katari* da sigla da organização, “a partir do I Congresso de Unificação Camponesa (1979) até o III Congresso de Unidade Camponesa (1987) a direção da CSUTCB é assumida pela ação política do Katarismo”, mesmo tendo a presença de outras correntes ligadas aos partidos de esquerda. (Pacheco, D. 1992: 154)

Durante o período da hegemonia Katarista (1979-1987), a CSUTCB desenvolveu intensa atividade política e sindical. Por outro lado, trabalhou na elaboração de documentos políticos e projetos sócio-econômicos. Os documentos elaborados mostram a percepção dos problemas nacionais do ponto de vista dos camponeses, das nacionalidades e etnias, isto é, evidenciam a dimensão política e étnico-cultural do “problema indígena”.

Com o retorno aos regimes democráticos (1982), o campesinato e os outros setores populares começaram uma onda de mobilizações na busca de objetivos setoriais. Assim, por exemplo, durante o governo da frente “Unidad Democrática Popular” (UDP), as instituições governamentais que desenvolviam projetos para os camponeses foram influenciadas e até dirigidas por dirigentes das organizações sindicais.

Posteriormente, no contexto da grave crise econômica do país expresso na hiperinflação foram constantes as mobilizações dos setores operário e camponês. O

campesinato, utilizando o bloqueio de estradas como medida de pressão, conseguiu que suas demandas fossem atendidas mediante a aprovação de decretos que simplesmente ficaram “no papel”, isto é, na teoria porque na prática houve poucos resultados concretos.

Em junho de 1983 foi realizado o II Congresso Nacional da CSUTCB. Os temas políticos, econômicos e culturais foram abordados no evento. O produto da análise desses temas foi a elaboração da “Tesis Política de la CSUTCB”.

Os destinatários da Tese Política são os camponeses, as nações e culturas originárias, e os trabalhadores do país. A sustentação da posição camponesa-índia são “as antigas lutas dos povos e a construção do novo sindicalismo”, tendo como objetivo a reafirmação da identidade histórica para serem “sujeitos e não objetos da história”. Mostra as duas dimensões do problema entrelaçadas: Como camponeses “...reconhecemos nossa unidade com os operários, mas, também nossa personalidade própria e diferenciada”, isto é, a identidade étnica.

O documento continua com a proposta de uma sociedade alternativa: “Queremos ser livres em uma sociedade sem exploração nem opressão organizada em um Estado plurinacional que desenvolva nossas culturas e formas de governo”. Para construir essa sociedade com alto nível produtivo é necessário “a recuperação e atualização dos conhecimentos científicos, da cultura índia, para que sejam combinados com os avanços tecnológicos modernos”.

A reconquista da democracia, segundo a organização sindical, foi resultado da luta junto aos trabalhadores. Porém, na prática “a democracia não representa os interesses das maiorias nacionais”.

Os inimigos do campesinato-índio “...são os exploradores capitalistas e os novos ricos que vivem do nosso trabalho”. Por outro lado, o inimigo invisível aos olhos “é o Estado que veicula os interesses neocoloniais e imperialistas através de variados mecanismos de dominação”. Em função disto, “é preciso mudar essa estrutura de poder...”. A luta deve ser unitária: “todos os oprimidos do campo, mas respeitando a diversidade de línguas, culturas, formas de organização e de trabalho”. Além disso, a CSUTCB deve-se tornar “expressão

unitária desta diversidade”. Sendo o sindicato veículo para a defesa dos interesses sociais, econômicos, culturais e políticos, os camponeses lutamos “por um sindicalismo único, democrático, independente, solidário e revolucionário”. (La Paz, outubro de 1983. Tesis Política de la CSUTCB)

Os problemas da terra, segundo a CSUTCB, não foram resolvidos pela Lei de Reforma Agrária de 1953. Em função disso, foi elaborado o projeto “Ley Agrária Fundamental”. Como pontos importantes da proposta podem-se citar os seguintes: “O trabalho pessoal é a única fonte de direito sobre a propriedade da terra”, isto é, a terra é daquele que nela trabalha pessoalmente. Este ponto estabelece a prioridade do trabalho sobre o capital. Quanto à propriedade comunitária, reafirma o direito das comunidades originárias das regiões andina e selva oriental sobre seu território e os diversos recursos naturais. Além disso, o reconhecimento de suas autoridades tradicionais. O projeto enfatiza a importância do papel do trabalhador camponês no processo produtivo. Em função disso, as empresas (fábricas) no futuro devem tornar-se unidades de produção comunitária, tendo a presença camponesa na direção. Por outro lado, para ser membro da CSUTCB não é mais obrigatório que as comunidades, nacionalidades, etc. se organizem em sindicatos. A CSUTCB expressa, também, a pretensão de ter uma cota de poder no governo, participando no Ministério de Agricultura e Assuntos Camponeses e no Ministério da Educação. (Ley Agrária Fundamental, CSUTCB, 1984)

Esse projeto foi apresentado ao presidente Hernán Siles Suazo em 1985. Apesar da insistência da organização camponesa, a “Lei Agrária Fundamental”, nunca foi discutida no Parlamento boliviano. As argumentações contrárias foram variadas, como por exemplo, o fato das reivindicações camponesas serem contrárias à Constituição, pois a socialização da terra contraria o princípio da propriedade individual. Tratava-se de uma proposta muito radical na visão dos setores de esquerda e de direita.

O único ponto aceito pelo governo foi a criação da “Corporación Agropecuária Campesina” (CORACA), tendo como função a distribuição direta de recursos econômicos e

materiais às comunidades ou grupos camponeses que desenvolviam projetos agrícolas. Em virtude disso, a instituição foi considerada o braço econômico da CSUTCB.

Em todos os documentos e projetos da organização camponesa percebe-se o desejo de consolidar a unidade do campesinato. A unidade do setor foi se consolidando aos poucos, mas teve que enfrentar vários problemas, entre outros, as tentativas das correntes políticas, de direita e de esquerda, de quebrar a unidade camponesa e ter o controle da organização sindical.

As tentativas de ruptura começaram no II Congresso Nacional da CSUTCB, em 1983. No evento houve problemas na eleição do Comitê Executivo, em função das diferenças políticas. Diferenças expressas no antagonismo entre dois grupos: o grupo liderado por Jenaro Flores e o grupo liderado por Victor Morales, representante da região oriental (Amazônia e Chaco). Além disso, durante o Congresso o grupo de dirigentes do governo (UDP) tentou promover o confronto entre Quechuas de Cochabamba e Aymaras. Contudo, apesar desses problemas, manteve-se a unidade e independência da organização.

Diante das dificuldades do governo Siles Suazo para superar os problemas econômicos e políticos, as greves dos operários, as mobilizações do campesinato, a oposição no parlamento e a oposição da COB foram determinantes para aprofundar a crise do país e encurtar o período governamental. A crise que atingiu o movimento popular e partidos políticos foi expressa nas disputas internas pela liderança das organizações sindicais e políticas.

A crise do setor camponês tornou-se evidente no III Congresso Nacional da CSUTCB, realizado na cidade de Cochabamba em 1987, durante o governo da coalizão dos partidos “Movimiento Nacionalista Revolucionario” (MNR) do ex-presidente Paz Estenssoro e “Acción Democrática Nacionalista” (ADN) do ex-presidente Hugo Banzer. No evento houve o confronto de dois grupos tendo cada um o apoio de partidos políticos. Os partidos de esquerda tinham grande interesse no campesinato em virtude da diminuição numérica do setor operário, resultado do fechamento de grandes acampamentos mineiros e muitas indústrias, isto é, a perda da força do setor operário no movimento popular.

Os grupos antagônicos, no Congresso, foram o Katarismo liderado por Jenaro Flores, tendo o apoio dos partidos que integraram a frente UDP. O outro grupo foi o “Movimiento Campesino de Bases” (MCB), liderado por Victor Morales, tendo o apoio do líder da COB Juan Lechin e os partidos de esquerda agrupados na frente “Eje de Convergencia Patriótica” (ECP).

Durante o evento camponês, o secretário executivo Jenaro Flores foi acusado de cometer irregularidades na administração dos recursos econômicos da CSUTCB e da instituição camponesa CORACA. A discussão sobre a má administração financeira do dirigente Flores foi aparentemente a causa da divisão. No fundo, a divisão teve, sem dúvida, “caráter político, baseado na crítica do MCB com relação à linha política de Flores, isto é, a postura que o único caminho para assumir o poder ou governo são as eleições mediante os partidos políticos reformistas e o parlamento” (Pacheco, D. 1992: 156). Por outro lado, houve o interesse de cada partido de esquerda em levar o voto dos dirigentes camponeses ao próximo Congresso da COB.

A eleição para a secretaria executiva, mediante voto secreto, foi favorável para Flores com 491 votos e o segundo lugar para Morales com 105. O grupo perdedor solicitou o cargo da secretaria geral em função de serem a segunda força no Congresso. Tentava-se, dessa forma, resolver a unidade da esquerda com os Kataristas. Diante dessa postura, a proposta dos Kataristas foi a realização de outra votação para ocupar esse cargo ou que os três cargos importantes da organização fossem ocupados por um Aymara, um Quechua e um Guarani. Esta proposta não foi aceita pelo grupo de Morales que abandonou o evento dando início, dessa maneira, à crise da organização que se estendeu a outros níveis. Contudo, de acordo com a lógica étnica e regional, os três cargos hierárquicos foram ocupados por Jenaro Flores (Aymara-La Paz), José Vallejos (Quechua-Cochabamba) e Guido Chumiray (Guarani-região oriental).

Envolvidos todos os participantes na disputa pela liderança, os problemas econômicos e políticos não foram discutidos com profundidade no III Congresso. Apesar disso foi elaborada a “Tesis Política da CSUTCB”. Como ponto central o documento sustenta de

maneira formal a “autodefesa e o poder camponês” nas comunidades, **Ayllus** e fazendas. Quanto ao processo eleitoral considera que as eleições nacionais são um espaço de luta, porém, jamais o espaço necessário para a tomada do poder. Nesse sentido, “a participação dos camponeses nas eleições serão através de nossas forças e formas, em uma ação unitária de todo o povo para derrotar politicamente os nossos inimigos do governo MNR-ADN, sem confiar nos partidos eleitoreiros que vivem de nós”. (Tesis Política da CSUTCB-1987 in Pacheco, D. 1992: 159)

Outro documento importante foi o “Informe de Atividades da CSUTCB” apresentado pelo dirigente Jenaro Flores. No informe foram apontadas as limitações do “sindicato” como expressão da diversidade cultural e das formas diferentes de organização tradicional: “...de maneira involuntária tentou-se generalizar o sindicato nos **Ayllus** da região do altiplano” e também nas outras regiões (Amazônia e Chaco), onde “existem outras formas de organização por exemplo as capitánias, quer dizer, um sistema de posse e uso do território diferente das comunidades e **Ayllus** dos vales e do altiplano”. Esta realidade nos conduz a reformular e readaptar “nossa organização à variedade ecológica, diversidade de sistemas de uso da terra e do território, assim como às formas de organização”. Por outro lado, “não foi possível realizar o Encontro de comunidades e **Ayllus**, e das autoridades tradicionais”. Finalmente, Flores reconhece a influência da COB e FSTMB sobre a organização camponesa e suas consequências na orientação sindical e política (Informe de Actividades de la CSUTCB:1983-1987 in Pacheco, D.1992:156-157). Refere-se à prioridade das reivindicações de classe sobre as reivindicações culturais e étnicas.

No desenvolvimento da crise interna da CSUTCB ficaram evidentes, entre outros, a ingerência e manipulação dos partidos políticos de todas as tendências tentando subordinar os interesses do campesinato aos interesses específicos dos partidos. A ação dos partidos se traduz no apoio a determinados dirigentes, nas alianças conjunturais entre partidos índios e não-índios, entre partidos e agrupações camponesas. Os apoios e as rupturas internas nas organizações políticas e sindicais camponesas devem ser entendidas no contexto do processo eleitoral boliviano, isto é, eleições presidenciais e municipais (prefeituras). A crise

na cúpula da CSUTCB teve efeitos na corrente Katarista, principalmente na organização política, isto é, no MRTK, gerando uma divisão interna.

Tentando superar a crise do sindicalismo camponês foi realizado o “I Congreso Nacional Extraordinário da CSUTCB” em julho de 1988, na cidade de Potosi, tendo como objetivo recuperar a unidade do setor camponês. Nesse Congresso foi evidente o distanciamento da corrente Katarista e a presença de novos dirigentes com apoio dos partidos políticos de esquerda.

Os candidatos à secretaria executiva foram Jacinto Quispe de La Paz, integrante do “Movimiento Campesino de Bases” (MCB), com apoio do bloco formado pelo “Movimiento Bolivia Libre” (MBL), “Ofensiva Roja de Ayllus Tupajkataristas”, “Pátria Socialista” e outros grupos menores. O candidato Juan de la Cruz Villca de Oruro, integrante do “Eje Comunero”, tendo o apoio do bloco formado pela frente “Eje de Convergencia Patriótica” (ECP), “Partido Comunista de Bolivia” (PCB), o “Movimiento de la Izquierda Revolucionaria” (MIR) e outros.

A votação secreta foi favorável para o candidato de Oruro e o segundo lugar para o candidato de La Paz. Para evitar a divisão da organização, como aconteceu no passado, a nova liderança da CSUTCB foi formada por Juan de la Cruz Villca como Secretário Executivo e o segundo Jacinto Quispe como Secretário Geral. Na formação da nova diretoria evidencia-se a primazia da lógica partidária sobre a lógica étnico-regional.

A Comissão Política do Congresso recebeu documentos apresentados pelos diferentes grupos, sendo o mais importante do MCB. O documento aponta a CSUTCB como organização necessária, mas insuficiente para veicular as reivindicações e os projetos estratégicos das nacionalidades. Em virtude disso, o MCB propõe: a “CSUTCB deve organizar uma Assembléia de Nacionalidades com participação das autoridades tradicionais”. No plano político: a mudança do “sistema de dominação colonial capitalista, acontecerá com o triunfo de nossa revolução”. Dessa maneira consolidar-se-á o “poder comunal das nacionalidades Aymara, Quechua, Guarani, etc.”. Além disso, o documento

propõe estender a representação, na Assembléia de Nacionalidades, aos outros setores aglutinados nas Centrais Operárias Regionais e na COB. (Pacheco, D. 1992: 164)

Também foi importante o documento apresentado pelo MRTK propondo a formação da “Confederación de Ayllus y Comunidades”, baseado no modelo social do *Ayllu*. Segundo a proposta o “grande projeto social de liberação somente será possível mediante a reorganização dos Ayllus de base até constituir a grande Confederação de Ayllus e Comunidades, onde os *Jilaqatas* e *Mallkus* sejam as autoridades legítimas do novo modelo social”. (Pacheco, D. 1992: 165)

O IV Congresso Nacional da CSUTCB realizado em 1989 na cidade de Tarija, durante o governo da coligação MIR-ADN, foi convocado para consolidar a unidade do campesinato e para elaborar uma postura a respeito dos 500 anos da chegada dos espanhóis ao continente. O evento também era importante para os partidos políticos de esquerda em função do distanciamento formal dos Kataristas da organização camponesa.

No IV Congresso evidenciou-se a formação de três blocos: a “Izquierda Unida” (IU) integrada pelas organizações MBL, ECP, PCB, “Partido Socialista 1” (PS-1). O “Bloque de Unidad Campesina” (BUC) integrado pelo MRTKL, FULKA, MCB, integrantes da “Frente de Unidad Campesina” (FUC), “Ofensiva Roja de Ayllus Tupajkataristas”, “Partido Socialista de los Trabajadores” (PST) e a “Organización Popular de Bases” (OPB). Finalmente, o bloco Indianista formado pelos integrantes da “Frente de Unidad de Naciones y Comunidades Originarias” (FUNCO). (El desafío de mantener la unidad. CEDOIN 1989: 53)

A eleição da direção também foi mediante votação secreta, o mesmo mecanismo do congresso anterior. A votação foi favorável a Victor Flores de La Paz integrante do BUC, o segundo lugar ficou para Juan de la Cruz Villca de Oruro, integrante da IU. Os outros cargos foram ocupados por representantes das diferentes regiões e das diferentes tendências políticas inclusive os Kataristas, estruturando-se, desta maneira, uma direção pluralista de todo esse complexo da esquerda.

As tendências participantes no Congresso camponês apresentaram documentos para a discussão. Apesar disso a Comissão Política não elaborou um documento de consenso como aconteceu nos anteriores eventos.

Uma proposta importante foi do MCB apresentado pelo BUC, documento denominado “Unidad del Movimiento Campesino y del Movimiento de Nacionalidades contra el co-gobierno MIR-ADN”. Segundo o documento “a tarefa central do movimento camponês é encarar a unidade nas comunidades em torno do poder comunal e buscar a grande unidade para centralizar todas as forças -CSUTCB, “Confederación de Colonizadores”, “Central Indígena del Oriente”, trabalhadores assalariados do campo e a Federação Nacional de Mulheres Camponesas- em um instrumento de defesa de nossas reivindicações imediatas e históricas”. Além disso, deve-se promover “o movimento das nacionalidades através da discussão e organização do seu próprio instrumento: a Assembléia de Nacionalidades”. (Pacheco, D. 1992: 169)

Os pontos mais importantes do projeto “Assembléia de Nacionalidades” são: “No plano político, a implantação de uma democracia que seja garantia da igualdade de direitos nacionais. O exercício da igualdade dos direitos nacionais dá o direito à autodeterminação de nossos povos e nacionalidades. Território, a recuperação do território histórico de cada nacionalidade e o tratamento do problema da terra. Cultural, a cultura do país deve expressar a cultura de cada povo. Neste processo devemos ter a capacidade de forjar nossa identidade multicultural. No plano econômico, a administração do nosso território inclui o desenvolvimento econômico”. (Documento Político do BUC, in Pacheco, D. 1992: 169)

Trata-se de uma proposta que aponta o problema da CSUTCB, isto é, a limitação da organização sindical para expressar outras formas de organização social baseadas na cultura. Por outro lado, torna-se importante a proposta da “Assembléia de Nacionalidades” como alternativa de organização sócio-política. Proposta adotada de maneira oficial pela CSUTCB como posição contrária à comemoração governamental do “V centenário” do descobrimento da América (1492-1992).

Nos congressos camponeses regionais e nacionais existiram acirrados debates e disputas entre as diferentes tendências decorrentes das manipulações e tentativas de impor interesses e posições grupais ou pessoais. Contudo, aos poucos foi se impondo o respeito pela diversidade política e étnica. Assim, a unidade da diversidade ou pluralismo foi importante para a retomada da luta pelos interesses do campesinato e dos outros setores do movimento popular.

2-ESPAÇOS DE REPRESENTAÇÃO POLÍTICA: PARTIDOS ÍNDIOS

As origens dos partidos índios remontam à década de 1960. Em 15 de novembro de 1962, no povoado de Peñas, Fausto Reinaga cria o “Partido de Índios Aymaras e Quechuas” (PIAK). O documento de fundação do partido tem como principais referências personagens índios como *Tupaq Katari* e os valores éticos e morais das sociedades índias. O objetivo da organização: “a meta suprema do PIAK é o poder. O poder, pela razão democrática ou pela força da revolução”. O primeiro documento público do PIAK (1963) mostra, entre outros, a particularidade racial da organização: “O PIAK é a marcha altiva e grandiosa da raça índia...”, tendo como norma “o poder ou a morte”. (Reinaga, F. 1970: 105-106 e Rocha, J.A. 1992: 205)

Posteriormente, em julho de 1968, o PIAK tornou-se o “Partido Índio de Bolívia” (PIB) sendo reorganizada a direção do partido, Fausto Reinaga assume o papel de ideólogo e Raimundo Tambo a Secretaria Geral.

O documento mais importante da época é o “Manifiesto del Partido Índio de Bolívia” (1969) assinado por Fausto Reinaga. Na introdução proclama a “guerra total do PIB contra tudo o que é e significa a raça branca”. Segundo o autor “o manifesto do PIB não é o manifesto de uma classe social. É o manifesto de uma raça, de um povo, de uma nação, de uma cultura oprimida e silenciada”. A proposta fundamental do PIB pretende a realização da “Revolução Índia” contra a civilização ocidental que seria a revolução do Terceiro Mundo. (Manifiesto del PIB, 1970)

O pensamento de Reinaga pode-se resumir nos seguintes pontos: a) a Revolução Índia é Ser ou não Ser; b) a Revolução Índia é a conquista do poder pelo índio, a reimplantação do seu socialismo; c) o socialismo índio não é o socialismo de Marx; ao socialismo de Marx opõe-se o indianismo histórico. O socialismo índio como processo e como pensamento encontra-se para Reinaga além do marxismo. (Pacheco, D. 1992: 37)

Outro documento importante do PIB constitui a “Tesis Índia”, também escrito por Fausto Reinaga. Nessa obra o autor mostra que existem duas Bolívia: a Bolívia criolla-mestiça que oprime o sistema social e cultural índio e a Bolívia índia de Aymaras e Quechuas que tentam libertar-se da opressão. Por outro lado, assim como no manifesto do PIB, Reinaga justifica a criação de um partido índio nos seguintes termos: “os ricos, a classe média e os trabalhadores, isto é, a burguesia, a pequena burguesia e o proletariado possuem partidos políticos”, sendo estes “o Partido Liberal e derivados, o MNR e derivados e o Partido Comunista e derivados”. Segundo o autor, são expressão das correntes ideológicas européias, isto é, o liberalismo, o nacionalismo e o comunismo. A burguesia, a pequena burguesia e o proletariado fazem política. O índio também faz política, mas não para ele. Faz política para os ex-patrões latifundiários que se tornaram partidos nacionalistas e comunistas. Nesse sentido, se o índio faz política tem que fazer para ele. O índio possui ideologia e uma meta, por isto é fundamental a organização de seu partido político para sua liberação “como povo, como nação, como raça e como cultura”. (Reinaga, F. 1971: 108,109,111)

Na Bolívia, o PIB constitui a vertente mais antiga do indianismo. Durante a década de 1960 trabalhou-se no desenvolvimento do discurso indianista tendo como base, entre outros, as várias obras do dirigente Fausto Reinaga. Pode-se dizer que o PIB, Reinaga e alguns autores não-índios (indigenistas) foram referência importante para a criação dos outros partidos índios.

Outro elemento fundamental para a constituição dos novos partidos índios foi o “Movimiento Universitario Julian Apaza” (MUJA), integrada por estudantes de origem Aymara da Universidade de La Paz, tornando-se importante escola de dirigentes do PIB.

Posteriormente, alguns dirigentes desse partido formaram o “Partido Índio” (PI), como oposição ao PIB de Fausto Reinaga.

Em maio de 1979 o “I Congreso de la Juventud Indianista del Kollasuyu” (JIK), após a análise da atitude dos partidos políticos bolivianos com os índios, decide criar o “Partido Índio” (PI), tendo como base as organizações JIK e MUJA. De acordo com o documento de fundação o “O PI constitui uma organização e instituição Política Partidária, um órgão de luta do Povo Índio (Aymara, Quechua, Chiriguano, Izozog, etc.), de camponeses, de trabalhadores das minas, das fábricas, da construção, artesãos, profissionais, etc.”.(Pacheco, D. 1992: 39,41)

Em 1983, em virtude da postura crítica do setor universitário favorável à reformulação da linha política da organização e a expulsão do chefe do partido, o PI dividiu-se. O dirigente expulso decide constituir o “Partido Índio del Kollasuyu” (PIK), com intuito de participar nas eleições de 1985. Na prática o PIK não teve atividade política.

A outra fração do PI, também, com o objetivo de participar nas eleições com candidatos próprios e registrar-se na “Corte Nacional Electoral” (CNE), reformulou o nome do partido tornando-se “Partido Índio de Liberación” (PIL). Porém, em função do novo regulamento eleitoral os partidos pequenos e seus candidatos não foram aceitos pela CNE. Dessa maneira o PIL e outros partidos de esquerda ficaram fora das eleições nacionais de 1985.

O PI, organização política indianista, ingressou no cenário político boliviano em 1980, tendo desenvolvido uma atividade paralela à maior corrente do movimento índio contemporâneo: o Katarismo.

2.1-A ABERTURA DEMOCRÁTICA E O PROCESSO ELEITORAL

O resultado das mobilizações dos diferentes setores da sociedade boliviana e a pressão internacional sobre o regime do General Banzer foi a abertura democrática. Porém, o processo de abertura apresentou muitos problemas. A partir das primeiras eleições (1978) até a posse do governo civil eleito por votação (1982) passaram-se alguns anos e vários

governos (militares e civis) de curta duração. Assim, após a anulação da primeira eleição (1978), mediante golpe de Estado, o Coronel Juan Pereda (candidato do General Banzer) assumiu a presidência. Seguidamente o General David Padilla, logo depois o Dr. Walter Guevara. Alguns meses depois, através de golpe, o Coronel Alberto Natusch tornou-se presidente por poucas semanas. Posteriormente, mediante acordo entre militares e Parlamento, Dona Lidia Gueiler assumiu a presidência.

Quando tudo parecia indicar a continuidade do processo democrático efetivou-se o golpe liderado pelo General Luis Garcia Meza, em julho de 1980. Regime considerado um dos mais violentos e ligado às atividades do narcotráfico. Tentando a retomada do processo democrático desenvolveram-se outros golpes e governos militares: primeiro o General Celso Torrelio e depois o General Guido Vildoso. Finalmente, em 1982 resultado da pressão popular, o retorno ao processo democrático com a posse do vencedor das eleições de 1980, a frente “Unidad Democrática Popular” (UDP), tendo como presidente o Dr. Hernán Siles Suazo que foi, também, presidente no período 1956-1960.

2.2-DIVISÃO DA CORRENTE KATARISTA

Consolidado o Katarismo como corrente sindical majoritária as diferenças de percepção e análise do “problema indígena” tornaram-se fatores de controvérsia interna. No Congresso da CNTCB-TK (1978), a discussão dos temas políticos, econômicos, sindicais e culturais, além disso, a decisão sobre as alianças eleitorais com os outros partidos gerou um acirrado debate.

No contexto do processo eleitoral “as alternativas do Katarismo foram: 1) apresentar candidatos próprios, 2) buscar aliança com setores da esquerda integrantes da frente UDP, 3) ingressar na frente FRI”. (Hurtado, J. 1986: 108)

Durante a discussão sobre essas alternativas eleitorais alguns dirigentes foram favoráveis à aliança com a frente UDP, outros foram contra. Finalmente venceu a primeira posição. Assim, o MRTK através da CSUTCB deu apoio ao candidato da UDP, produzindo-se a ruptura da unidade camponesa-índia-Aymara. Pode-se dizer, que a

definição dessa situação foi a origem do distanciamento das duas expressões integrantes da corrente Katarista: o MITKA e o MRTK.

a) “MOVIMIENTO ÍNDIO TUPAQ KATARI” (MITKA)

O MITKA constitui a vertente mais importante e representativa da corrente indianista. As raízes encontram-se no sindicalismo camponês, neste caso, na “Federación de Colonizadores del Alto Beni” (La Paz) e no “Centro de Coordinación e Promoción Campesina MINK’A”, instituição cultural urbana onde participaram Kataristas e indianistas do campo e da cidade. “As duas vertentes se uniram e convocaram um congresso para formar um movimento índio unido”. Nesse congresso realizado na província Pacajes de La Paz (abril de 1978) definiu-se o nome da organização e foram adotados os símbolos e o modelo organizativo da sociedade índia para o funcionamento interno do partido. No mesmo evento foi eleito como dirigente principal da organização Constantino Lima e Luciano Tapia como candidato à presidência pelo MITKA nas eleições nacionais desse ano. (Portugal, P. 1990: 107,108)

Na visão do MITKA as tendências de esquerda e direita são más, as duas pertencem ao mundo dos brancos. A sociedade boliviana é um mundo dividido em brancos e índios. Nesta sociedade a minoria branca explora e segrega a maioria índia. Enfatiza a reivindicação da identidade índia sobre a identidade camponesa. Daí a desconfiança da organização para formar alianças com os partidos da esquerda e da direita. Por outro lado, o MITKA como organização política estabeleceu contatos com outros movimentos índios da América Latina e com organizações internacionais da América e da Europa.

Os objetivos da organização são expressos na “Carta Orgânica do MITKA”, sendo os pontos mais importantes:

Art.1-O MITKA constitui o órgão político de reivindicação das maiorias do povo discriminado racial e socialmente. Encontra-se formado pelas nacionalidades Aymara, Quechua, Tupi-guarani e outros de igual condição econômica.

Art.2-O MITKA não admite nenhuma forma de discriminação racial nem social.

Art.3-Os objetivos fundamentais do MITKA são:

- a) A formação de um Estado humanista, democrático, comunitário e de justiça social.
- b) Lutar de maneira intransigente pela reivindicação e liberação dos descendentes do Kollasuyu-Tawantinsuyu.
- c) Dignificar o Índio como personalidade e orgulho nacional.
- d) Promover, com participação do povo todo, uma verdadeira revolução moral e a industrialização dos recursos naturais do país para o benefício do povo. (Carta Orgánica del MITKA, Cap.III.La Paz,1978)

Nas eleições nacionais de 1978 o MITKA participou com candidatura própria (Luciano Tapia) e conseguiu eleger um deputado. Apesar da deficiente estrutura e carência de recursos econômicos ocupou o sétimo lugar com 0,61% da votação. (Romero, S. 1993: 181). O resultado mostra a inexpressão eleitoral desta tendência.

Por volta de 1980 começa a formação de duas tendências no interior do MITKA. Por um lado, o grupo que faz críticas aos “excessos, falta de percepção política e o radicalismo da direção do partido”, por outro a tendência que se diz a verdadeira defensora do indianismo diante das “tentativas da esquerda para destruir o MITKA”. Ambas as tendências articularam-se em torno do antagonismo dos dirigentes Luciano Tapia e Constantino Lima (Portugal, P.1990: 110). A ruptura se produz no Congresso do partido, realizado na cidade de Oruro, gerando-se duas organizações: O MITKA sob liderança de Tapia e o MITKA-1 com o dirigente Lima.

Ambas as frações tiveram intensa atividade política nas eleições de 1980 elegendo um deputado cada. O MITKA-1 ocupou o décimo lugar com 1.14% dos votos (17.023) e o MITKA o penúltimo lugar com 1.06% dos votos (15.852). O resultado obtido por ambos os partidos mostra o crescimento eleitoral da corrente indianista em relação às passadas eleições (Romero,S.1993:182). Apesar do pequeno aumento de votos continua sendo inexpressivo.

No período parlamentar 1982-1985 os deputados desta corrente (Lima e Tapia) apresentaram vários projetos de lei. Por exemplo: “Proteção legal da folha de coca”, “Criação da Universidade Internacional para os povos índios”, “Garantias para a

comercialização da produção agrícola do campesinato e a mecanização do campo”, “Provisão de material escolar e outros para as escolas rurais” e “Restabelecimento dos Ayllus com todos seus direitos”.

A participação dos deputados índios no parlamento, também, foi uma das causas para a posterior divisão de cada fração da corrente indianista. Enquanto Lima considera positiva a atividade parlamentar, na opinião de Tapia: “apesar de nossa participação no parlamento nada foi feito...” (Pacheco, D. 1992: 60). Na prática nenhum dos projetos foi aprovado e nem podia ser tendo em vista, entre outros, a diferença na correlação de forças no parlamento.

Outras causas para a divisão das frações foram o antagonismo pela liderança e as discussões sobre a orientação da linha política. Assim, no interior do MITKA de Luciano Tapia um grupo emite um documento público criticando o desempenho dos deputados índios no Parlamento. Esse grupo dissidente liderado por Felipe Quispe realizou o “III Congresso Ordinário do MITKA”. Os pontos abordados foram: determinar a posição do partido para as eleições de 1985 e a reorganização do Diretório Nacional. No documento da Comissão Política do congresso foi expressa a posição política e ideológica do MITKA. Além disso, a proposta de constituição de uma frente eleitoral com outras organizações (MITKA e MITKA-1). O objetivo da frente foi constituir um instrumento político de camponeses e operários visando a “tomada do poder político”. Em outro documento a Comissão Política expressa: O MITKA, mesmo sem acreditar na pureza das eleições, participará com candidatos próprios “para derrotar os partidos políticos da casta dominante burguesa”. Em função disso propõe a unificação do movimento camponês em torno do pensamento revolucionário Katarista objetivando “a estruturação de uma força alternativa para a liberação e reivindicação do sistema ancestral do **Ayllu** comunista” (Pacheco, D. 1992: 92). A linha política do grupo de Felipe Quispe resgata a atitude contestatória de *Tupaq Katari* diante dos espanhóis e criollos, isto é, o Katarismo revolucionário. Posteriormente, esta fração deu origem à organização política “Ofensiva Roja de Ayllus Tupajkataristas”, também conhecida como “Ayllus Rojos” (Ayllus Vermelhos).

O MITKA-1 não conseguiu conservar sua organização. No interior da fração emergiram problemas de liderança entre Constantino Lima e Nicolas Calle. O conflito interno foi resolvido no congresso da organização realizado em setembro de 1984. As decisões principais do congresso foram: a separação do dirigente Lima, mudança da estrutura orgânica, isto é, a criação de mecanismos para impedir atitudes personalistas dos dirigentes e a renovação dos princípios ideológicos objetivando a consolidação da presença política do MITKA-1 no país. No mesmo evento foi eleito o novo “Conselho de *Mallkus*” liderado por Nicolas Calle. (Portugal, P. 1990: 111)

Apesar das importantes reformas no partido foi difícil reverter as contradições internas acumuladas durante anos. Uma consequência destes fatos, da ingerência dos partidos de esquerda e outros foi a “atomização” da corrente indianista. Em uma organização conflitiva os dissidentes criavam seu próprio partido indianista integrado por poucas pessoas. Podem-se citar, por exemplo, partidos como o FRTK, MUIK, MRRK, FIAT, etc.

Para as eleições de 1985 e em virtude da vigência do novo regulamento eleitoral foi constituído o “Movimiento Índio Tupaq Katari Unido” (MITKA-U), tendo como integrantes: o MITKA, o MITKA-1 e a FAK (Frente Amauta del Kollasuyu). Os candidatos foram Constantino Lima e Luciano Tapia. Apesar de serem apresentados todos os requisitos para a inscrição da frente na Corte Nacional Eleitoral, o registro foi recusado com o argumento de que um dos candidatos havia descumprido o regulamento, isto é, na eleição anterior não conseguira a quantidade mínima de votos exigida pelo novo regulamento.

A tentativa de unidade da corrente indianista constitui um processo promovido pelas próprias frações sendo expresso nos diversos eventos visando a participação da corrente nas eleições nacionais. Assim, em março de 1988 foi constituído o “Movimiento Indianista de Liberación WIPHALA” (MIL-WIPHALA), tendo como integrantes as seguintes organizações: MITKA-1, MITKA, MITKA-U, MUJA e organizações culturais. A direção foi formada pelos representantes das frações participantes.

Entre os objetivos principais do MIL-WIPHALA podem-se mencionar: a unificação de todas as frações indianistas em uma frente eleitoral visando a participação nas eleições nacionais de 1989 com candidatura própria. Por outro lado, estabelecer contatos com as vertentes Kataristas de Cárdenas e Flores para constituir a unidade indianista-katarista, também com fins eleitorais. (Pacheco, D. 1992: 181)

b) “MOVIMIENTO REVOLUCIONARIO TUPAQ KATARI” (MRTK)

Como já mencionado, o MRTK foi fundado em abril de 1978 após o Congresso da CNTCB-TK. As origens encontram-se na “Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz”. A idéia inicial aparece no Manifesto de *Tiwanaku* (1973). Segundo os dirigentes, o MRTK foi criado como resposta à ausência de organizações políticas que defendessem os interesses do campesinato. O propósito da organização, também, é de contar com a participação dos operários, estudantes e intelectuais, e tornar-se instrumento político do movimento popular boliviano, com o campesinato como núcleo do movimento. A organização reconhece os partidos da classe operária. Nesse sentido tenta acordos políticos com partidos não-índios. Na visão do MRTK seria possível veicular as reivindicações culturais através da organização sindical.

Com a abertura democrática de 1978 o MRTK percebeu a possibilidade de participar nas eleições nacionais aliado com as frentes FRI e UDP. A “Frente Revolucionario de Izquierda” (FRI), integrado por partidos de esquerda de tendência maoísta, trotskysta e outros. Porém, em virtude da frente não ter demonstrado interesse no problema agrário e cultural do campesinato, e a marginalização do MRTK das reuniões da frente, essa possibilidade foi descartada.

Nesse sentido, o MRTK resolveu participar na frente “Unidad Democrática Popular” (UDP), integrada pelo “Partido Comunista de Bolivia” (PCB), “Movimiento de la Izquierda Revolucionaria” (MIR) e o “Movimiento Nacionalista Revolucionario de Izquierda” (MNRI).

Segundo a liderança do MRTK a aliança com a frente UDP era um acordo necessário para derrotar a candidatura militar e as forças da direita e também para consolidar as conquistas democráticas, ou seja, uma aliança conjuntural. Previamente houve intensa discussão, sendo alguns dirigentes a favor e outros contra a aliança. Apesar disso o MRTK decidiu dar apoio à frente UDP. Por outro lado, o apoio da CSUTCB e do MRTK à UDP, através do dirigente Jenaro Flores, tornou-se elemento central para o distanciamento da corrente indianista.

Nos comícios das áreas rurais os dirigentes do MRTK dedicaram-se a esclarecer o caráter temporário da aliança na perspectiva da preparação de candidatos próprios.

Como aconteceu na corrente indianista, em 1980 produz-se a divisão do MRTK. Por um lado, a fração liderada por Victor Hugo Cárdenas e por outro, a fração do dirigente Macabeo Chila, que participou nas eleições desse ano, aliado com a fração do MNR liderado pelo ex-presidente Victor Paz Estenssoro.

Consolidado o Katarismo como corrente hegemônica no sindicalismo camponês, o MRTK tornou-se partido político em 1985 durante o “I Cabildo Katarista” (I Encontro Katarista). Posteriormente, foi considerado o braço político da CSUTCB tendo como base social o campesinato sindicalizado.

Com organização política própria, o movimento Katarista adquiriu existência jurídica diante da sociedade global, sendo importante para o confronto com as outras forças políticas e sociais “no mesmo terreno e não como simples sindicato vinculado a algum partido de classe ou a uma cultura”. (Hurtado, J. 1986: 109)

Nas eleições do mesmo ano a corrente Katarista participou através das duas frações e com candidatos próprios: o “Movimiento Revolucionario Tupaq Katari” (MRTK), com o dirigente Macabeo Chila como candidato à presidência e o “Movimiento Revolucionario Tupaq Katari de Liberación” (MRTKL), com os candidatos Jenaro Flores e o dirigente sindical mineiro Filemon Escobar.

Em documento publicado na imprensa o MRTKL explica a posição política do partido: diante da derrota política-eleitoral da esquerda, os Kataristas consideram que “é

fundamental combater as tendências pessimistas”. O movimento Katarista não deve ser confundido com “a incapacidade e inseqüência dessa esquerda (refere-se à UDP), pois o movimento possui dignidade, firmeza e convicção própria da classe explorada e das nações oprimidas”. Para o MRTKL seria importante “articular um projeto próprio com candidatos representativos” onde o voto camponês seja importante para os próprios camponeses, operários, artesãos e outros setores explorados. (Rocha, J.A. 1990: 258)

Nesse ano o MRTKL conseguiu ocupar o oitavo lugar com 1.83% dos votos (38.678), o MRTK o décimo primeiro lugar com 0.96% da votação (16.926). Apesar da percentagem da votação, relativamente baixa, percebe-se o fortalecimento progressivo do Katarismo (Romero, S. 1993: 182). Fortalecimento na região rural de La Paz, Oruro e Potosí.

O MRTKL elegeu dois deputados pelo período 1985-1989; sendo estes Victor Hugo Cárdenas (Aymara) e Walter Reinaga (Quechua). Como deputados desenvolveram diferentes atividades no parlamento. Apresentaram, por exemplo, projetos de lei, alguns ministros foram chamados para esclarecer algumas medidas lançadas pelo governo. Os projetos mais importantes são: “Oficialização do alfabeto das línguas Aymara, Quechua e Guarani”, “Lei Agrária Fundamental”, “Código Alternativo para a Educação Boliviana” e “Critérios para a definição e nomeação de cantões e províncias” (Pacheco, D. 1992: 186). Apesar da aproximação com as tendências de esquerda, o MRTKL, não conseguiu apoio parlamentar para aprovar esses projetos.

A divisão do MRTKL se produz após o “II Cabildo Katarista” efetivado em maio de 1988. No evento foram eleitos o dirigente Quechua Walter Reinaga como Secretário Executivo e o dirigente Aymara Victor Hugo Cárdenas como Secretário Geral. Outra medida aprovada foi a expulsão do dirigente Jenaro Flores pelo seu desempenho na direção sindical durante os últimos anos e no III Congresso da CSUTCB. Segundo a acusação Flores realizou acordos com vários partidos políticos sem autorização dos outros membros da diretoria do MRTKL. Outras resoluções aprovadas no evento foram: luta contra o colonialismo interno e externo, por outro lado, efetivação da participação do partido nas

eleições nacionais de 1989 (Pacheco, D. 1992: 191,192,195). A separação de Flores produz a divisão do MRTKL em duas frações.

2.3-TENTATIVA DE UNIFICAÇÃO KATARISTA-INDIANISTA

O novo regulamento da lei eleitoral de 1988 estabeleceu “multa” para os partidos ou frentes que não conseguissem obter no mínimo 50 mil votos. Além disso, a concorrência de vários partidos índios, gerando a dispersão da votação do eleitorado, foram fatores determinantes para a busca da unificação das correntes Katarista e indianista.

Através da iniciativa do MIL-WIPHALA foram promovidas várias reuniões com as frações Kataristas de Cárdenas e Flores em setembro de 1988. Nessas reuniões a corrente Katarista antes da constituição da frente eleitoral propôs a discussão teórica com intuito de elaborar um documento ideológico. A fração de Cárdenas propôs a discussão do documento “Teoria de los Ejes Sociales” (Teoria dos Eixos Sociais) e a exposição teórica do “Colonialismo interno”. A fração de Flores apresentou o documento “El modelo social del Ayllu”, elaborado pelos intelectuais da organização.

Percebendo a prioridade eleitoral sobre a discussão teórica, o MRTKL de Cárdenas abandonou as reuniões de unificação. Seguidamente formou uma aliança eleitoral com o “Partido Índio de Liberación” (PIL), organização dissidente do MIL-WIPHALA. Uma aliança, na opinião de alguns dirigentes políticos, sem definição e sem objetivos concretos.

Apesar da saída de Cárdenas, o MRTKL de Flores e o MIL-WIPHALA formaram a “Frente Única de Liberación Katarista” (FULKA). Os pontos salientes do programa eleitoral da frente foram: luta pela constituição do novo Estado comunitário multinacional baseado no modelo econômico-social do *Tawantinsuyu*; fortalecimento das nações originárias Aymara, Quechua, Guarani, Yuqui, Chimanes, etc.; proposta do modelo econômico-social do **Ayllu** comunitário multinacional baseado na reciprocidade e redistribuição da produção; estabelecimento de um novo sistema educativo pluricultural e multinacional visando a ruptura do colonialismo interno do atual sistema educativo.

Evidencia-se que na prática não houve unificação das correntes Katarista e indianista, situação que se traduz no aumento da dispersão do eleitorado dos partidos índios. Em função disso, entre outros, nas eleições de 1989, sobre o total do eleitorado (1.573.790), o MRTKL de Cárdenas consegue 5.286 votos nas capitais e 17.697 nas províncias, com um total de 22.983 votos (1.46%). Posteriormente foram anulados 2.513 votos na Corte Nacional Eleitoral. Por sua vez, a FULKA consegue 2.370 votos nas capitais e 13.693 nas províncias, com um total de 16.063 votos (1.04%). Os votos anulados na Corte Nacional Eleitoral foram 2.163. Os dois partidos juntos conseguiram 2.5% da preferência do eleitorado (Romero, S. 1993: 182). Percebe-se que a votação rural (províncias) supera a votação urbana. Isto pode-se entender, entre outros, pelo impacto que produz o discurso de afirmação das tradições comunitárias.

Em virtude da anulação dos votos do MRTKL, o único deputado eleito ficou fora do parlamento. Dessa maneira, o MRTKL e o FULKA não tiveram representação parlamentar no período 1989-1993.

3-A GUERRILHA AYMARA

Na América Latina, o surgimento de grupos políticos armados, na década de 1980 está relacionado com as mobilizações populares resultantes das mudanças econômicas e políticas no cenário mundial. Na Bolívia, fatores marcantes foram o fracasso do governo da frente UDP (1982-1985), a implantação do modelo econômico “neoliberal” durante o governo do MNR-ADN (1985-1989), as demissões de trabalhadores de diferentes setores, as constantes mobilizações populares e o aumento da repressão policial contra as mobilizações. Por outro lado, a crise da esquerda que se traduz na fragmentação em mini partidos políticos foram acontecimentos que tiveram impacto sobre a sociedade.

Anteriormente, no interior da universidade de La Paz, as tendências de esquerda já haviam começado a discussão sobre a possibilidade de implantar a luta armada, visando deter a política governamental e promover a “mudança social”. Em função disso, emergiram o “Ejército de Liberación Nacional” (ELN, criado em 1967), as “Fuerzas Armadas de

Liberación Zárata Willka” (FAL-ZW) e a “Comisión Néstor Paz Zamora” (CNPZ). Posteriormente, no começo da década de 1990, emerge o “Ejército Guerrillero Tupaq Katari” (EGTK), como expressão radical do movimento índio. Este tem um discurso particular e uma visão da realidade diferente das outras organizações guerrilheiras que atuam no contexto do campesinato-índio da região andina e das nacionalidades e etnias da selva, como o “Sendero Luminoso” e o “Movimento Revolucionario Tupaq Amaru” (MRTA).

Pode-se dizer que o EGTK é uma organização político-militar formada por duas vertentes ideológicas: uma indianista e outra marxista. Segundo os dirigentes, detidos pelo governo, o EGTK seria uma instância ou o braço armado da organização “Ofensiva Roja de Ayllus Tupajkataristas”.

Mais ou menos na metade da década de 1980 uniram-se dois grupos: a organização indianista “Ayllus Rojos Tupajkataristas”, isto é, a fração dissidente do MITKA liderada por Felipe Quispe e a organização de trabalhadores “Células Mineras de Base”, formando a organização operário-camponesa “Ofensiva Roja de Ayllus Tupajkataristas” também conhecida como “Ofensiva Roja”. Logo depois, uniram-se militantes de diferentes tendências de esquerda como stalinistas, trotskistas, maoístas, etc. (Iturri, J. 1992: 27,28)

A organização participou ativamente em diferentes eventos sindicais camponeses e operários. Assim, nos últimos congressos da CSUTCB foram apresentadas propostas de luta armada visando a mudança social. Paralelamente foram publicados vários livros, documentos e panfletos tentando justificar a luta armada contra os “q’aras burgueses” (burgueses branqueados), tendo como objetivo a destruição da sociedade capitalista e a constituição de uma sociedade baseada na autodeterminação das nacionalidades oprimidas e nos **Ayllus** ancestrais. Nas diferentes publicações a classe dominante é caracterizada como “q’ara burguesa”, levando em conta que além de ser proprietária dos meios de produção é composta, em sua maior parte, por mestiços com predominantes traços brancos. (Iturri, J. 1992: 14)

No discurso da “Ofensiva Roja” percebe-se a fusão da linguagem indianista e marxista. Também evidencia-se a tentativa de fundir ambas as ideologias. A aproximação de alguns marxistas ao “problema indígena” começou com José Carlos Mariátegui -intelectual de destaque entre os marxistas latino-americanos-, este tentou interpretar a civilização andina desde a ótica do socialismo científico. Além disso, nos anos de 1920 tentou a fusão do marxismo com o indigenismo a partir da consideração do Império *Inka* como sociedade comunista. Pode-se constatar também que a corrente indianista considera o Império *Inka* (*Tawantinsuyu*) como um Estado baseado em um modelo econômico-social comunitário, considerado por alguns estudiosos como Estado socialista.

Os intelectuais de “Ofensiva Roja” aprofundam e vão mais longe na interpretação da realidade das sociedades andinas. No interior da linha política da organização produz-se uma análise da democracia, da nação, do sindicalismo, da comunidade e do *Ayllu*. Por exemplo, o conceito de nação foi analisado e discutido com intensidade. Assim, para a organização classe e nação constituem uma só expressão no processo histórico-cultural. Quer dizer que “classe e nação são conjuntos definidos por práticas de autodeterminação”. Sendo, por outro lado, construtores potenciais de um “ser nacional” em uma constante “acumulação histórico-cultural”. Porém, a acumulação poderá efetivar-se, no sentido nacional, somente nas comunidades e desde as comunidades. (Pacheco, D. 1992: 99)

Como resultado da análise da situação do país e a discussão teórica, “Ofensiva Roja” -em um estilo muito particular e diferenciado das outras organizações que buscam a mudança social mediante a luta armada- propõe a “Guerra Revolucionaria Prolongada de *Ayllus* y Comunidades”, isto é, a guerra das nacionalidades contra o Estado boliviano, do campo à cidade, visando a tomada do poder.

A organização armada reconhece o direito de autodeterminação das chamadas “nações oprimidas”, nesse sentido propõe a separação de Aymaras e Quechuas do Estado boliviano: “...os trabalhadores Aymaras e Qhiswas como donos desta terra não podemos, não devemos abdicar o papel protagônico principal de nossa luta como nações originárias nem do direito à autodeterminação estatal do Povo Índio”. Quer dizer, “o direito de formar

Estados e nações independentes de trabalhadores Aymaras e Qhiswas como nos séculos passados”. Esse direito prevalecera através da luta contra o Estado burguês boliviano e “separados da nação boliviana” (Tesis Política de Ofensiva Roja de Ayllus Tupajkataristas in Debate sobre Documentos Políticos y Asamblea de las nacionalidades. Edición CEDLA, 1992: 300,301). Trata-se da expressão separatista mais radical do movimento índio.

A proposta da luta entre o Estado boliviano e as “nacionalidades oprimidas” inclui o campo dos símbolos, isto é, a cultura: “...devemos substituir os símbolos patrióticos opressores dos “q’aras-burgueses” por nossos símbolos nacionais Aymaras e Qhiswas”, referindo-se, por exemplo, à substituição da bandeira boliviana de três cores pela “Wiphala” (bandeira andina) de sete cores.(Panfleto do EGTK, 1991)

Pode-se dizer que o objetivo da organização política, do ponto de vista da vertente marxista, é a busca do socialismo através do sistema de **Ayllus**, a partir do pressuposto de que o campesinato ainda conserva sua identidade cultural e histórica, baseado nas formas de trabalho comunitário, apesar de manter relações de todos os tipos com o resto da sociedade global. Em função disso, para o desenvolvimento da revolução proletária o campesinato desempenharia papel importante em virtude de sua capacidade revolucionária e comunista. Por outro lado, a luta contra o sistema de domínio burguês incluiria os capitalistas ou pequeno burgueses de origem Aymara e Quechua porque, segundo os ideólogos, a luta também é contra as relações de exploração e dominação.

Diante da preocupação das outras tendências políticas no sentido de que a autonomia das nacionalidades provocaria a divisão ou separação da sociedade boliviana, o grupo “Ofensiva Roja” defende que “a autodeterminação socialista não significa divisão em Estados pequenos, pelo contrário, é o reencontro com as verdadeiras raízes ancestrais comunitárias onde não existe fronteiras”. Quanto ao direito que têm as nações de formar Estado próprio, propõe a constituição de uma “Unidade Fraternal de Nações de Trabalhadores”, de acordo com sua concepção de nação, isto é, a nação como uma forma de reprodução social. (Pacheco, D. 1992: 100)

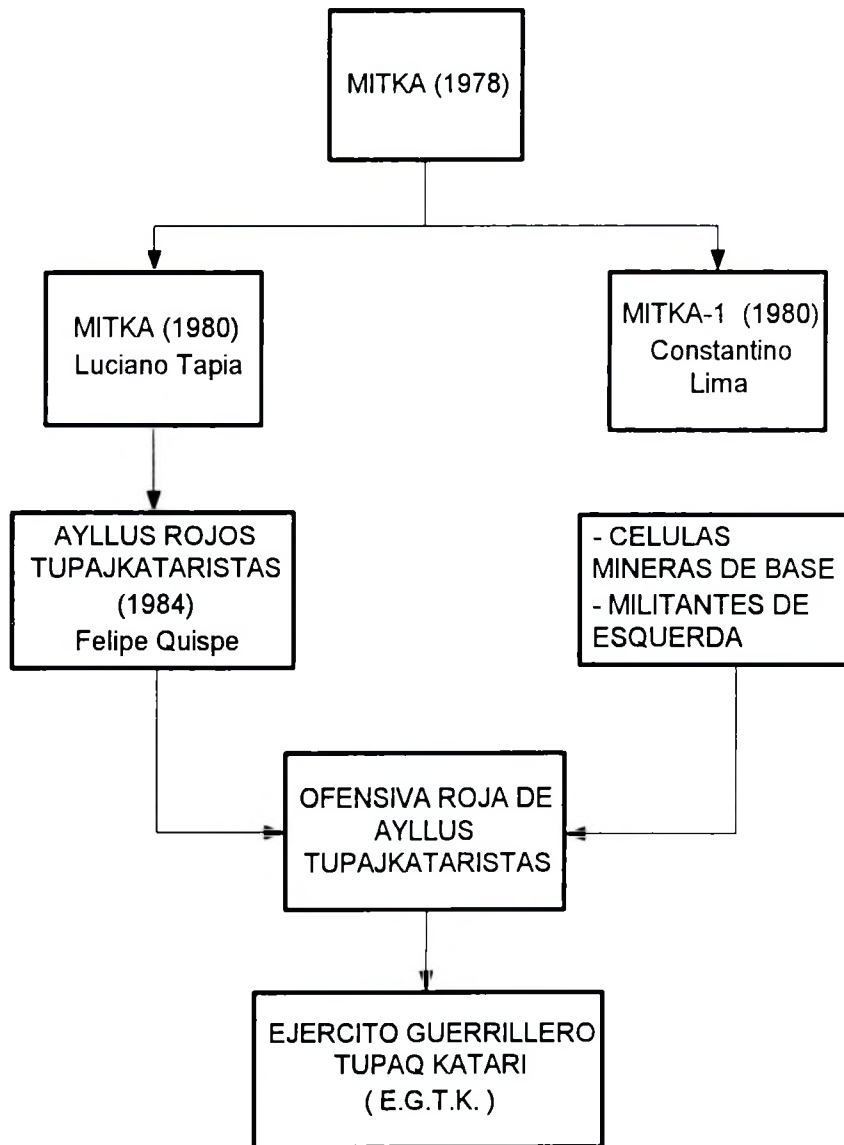
De acordo com essa linha de pensamento, na atualidade o elemento mais importante para a revolução socialista no país não seria a propriedade sobre a terra em função das conseqüências da Reforma Agrária de 1953. O elemento importante seria o “trabalho coletivo e combinado” que poderia tornar-se base da reprodução e apropriação coletiva que ressalta o socialismo. (Pacheco, D. 1992: 101)

O início das atividades do EGTK está relacionado com a comemoração do “V Centenário” da chegada dos espanhóis ao continente e a volta do “*Pachakut'i*” (retorno do tempo), que o grupo guerrilheiro considera como o momento da mudança ou ruptura da estrutura. De acordo com os estudiosos da cultura andina a cada 500 anos, para os indígenas, produzem-se grandes mudanças; isso explicaria a vitória, relativamente fácil, dos espanhóis sobre os exércitos do *Inka* e a posterior alteração da ordem no mundo andino.

Na madrugada do 21 de junho de 1991 (ano novo andino), o EGTK anunciou o começo da “guerra comunaria” contra o Estado boliviano pendurando três galos vermelhos em um poste, isto é, utilizando o símbolo da declaração de guerra na cultura Aymara. A partir do 4 de julho começou o desenvolvimento das atividades com a destruição de algumas torres distribuidoras de energia elétrica da cidade de La Paz. Foram, no total, 48 atentados em diferentes pontos do país contra sedes de partidos políticos, estações de água, luz, oleodutos, gasodutos, instalações de instituições públicas e outros. Essas atividades são consideradas “propaganda armada” visando chamar a atenção do movimento popular. (Iturri, J. 1992: 72)

Durante o período de atividades do EGTK o governo mobilizou todas as instituições de inteligência e segurança com intuito de desarticular, segundo as autoridades governamentais, a mais importante organização armada dos últimos anos. Em virtude disso, aos poucos foram capturados alguns ideólogos, líderes e membros do grupo. Finalmente, em 19 de agosto de 1992, com a detenção do líder mais procurado pelo governo, o dirigente camponês Felipe Quispe, apontado como chefe importante do grupo, as atividades do EGTK foram interrompidas.

EVOLUÇÃO DA GUERRILHA AYMARA



CONSIDERAÇÕES FINAIS

O declínio eleitoral dos partidos índios e a interrupção das atividades do EGTK marcam o fim de outro ciclo no processo de expressão política do movimento índio. O ciclo que começou no pós-guerra do Chaco mostra inovação e progresso do movimento expresso na presença da população índia no cenário político-social dominado pelos setores chamados “criollos”. Presença através de formas “ocidentais” de organização, isto é, sindicatos e partidos.

A consolidação da presença étnica e cultural no debate político marca o começo de um novo ciclo no desenvolvimento dos movimentos étnicos no nível regional e internacional.

O debate sobre o “problema indígena”, isto é, a problemática das culturas originárias, dos povos indígenas, das nações que existem dentro dos Estados Nacionais na atualidade, tornou-se, tema obrigatório na maioria dos países da América Latina. Foram vários os fatores que colocaram a temática no debate político. Assim por exemplo, no contexto do atual cenário “neoliberal”, a perda do papel principal dos “operários” dentro do movimento popular e a busca do novo “sujeito social” que possa tornar-se expressão das demandas da sociedade; o amadurecimento político da população indígena; o tema da ecologia impulsionado pelos países europeus visando a “conservação” do *habitat* das nacionalidades, etnias, etc. Desta forma a presença das nacionalidades como ator político, sujeito social e movimento social torna-se importante no cenário pós-guerra fria.

No debate teórico sobre a problemática étnica cada conceito adquire um significado diferente de acordo com o ponto de vista do protagonista, do interlocutor, do intelectual, do político, do dirigente, etc. Assim, no desenvolvimento do presente trabalho evidencia-se a existência de conceitos e definições ainda muito polêmicos e que podem ser objeto de um estudo particular merecendo aprofundamento. Os conceitos cultura, identidade, etnia, camponês, indígena e comunidade, por outro lado, as discussões teóricas sobre nação,

Estado-Nação, território, autodeterminação, entre outros, talvez sejam as mais polêmicas. Em virtude disso, percebe-se que o marco teórico para o estudo da etnicidade no campo da Ciência Política não possui uma estrutura conceitual de consenso ou convencional. Portanto, faz-se necessária, no contexto da problemática, uma reflexão teórica e uma avaliação das formas de sua abordagem. Apesar disso, o debate e o estudo empírico permite a construção das linhas gerais ou uma aproximação metodológica baseada na abordagem interdisciplinar.

Por outro lado, constata-se que a etnicidade, além de ser um processo dinâmico, constitui uma experiência social intemporal ou em outras palavras um processo histórico-social ligado aos conflitos culturais e de classe.

Na Bolívia, a constante mobilização da população índia da região andina e da região oriental (Amazônia), gerou o debate sobre a participação desses povos nas tarefas de organização, orientação e na tomada das decisões políticas e sociais do país. Porém, o Estado e suas instituições e também as organizações da sociedade civil não possuem estrutura orgânica adequada a essa realidade. Este fato impede a participação direta da população índia mediante seus mecanismos de representação política.

O Estado boliviano foi criado a partir das mudanças econômicas externas e separado dos interesses histórico-culturais da comunidade multiétnica do território da “Audiência de Charcas”, ou seja, diferente do processo desenvolvido na Europa. Assim, o Estado sem ter o consenso e a representatividade das nacionalidades, etnias e dos outros setores da sociedade não conseguiu sua plena realização. Em virtude de serem excluídos da representação, participação e na tomada de decisões emergem os movimentos das nacionalidades, classes e regiões expressando reivindicações políticas, econômicas, culturais e sociais.

O movimento das nacionalidades baseado na “memória coletiva” de suas comunidades tradicionais objetiva a reforma ou substituição desse Estado que os discrimina e os exclui. Neste sentido, o questionamento ao Estado e sistema político-social possui uma trajetória histórica com diferentes matizes.

A sistemática ingerência desenvolvida pelo Estado, a igreja e forças políticas de todas as tendências sobre o movimento índio nos diferentes períodos históricos teve, muitas vezes, efeitos negativos.

Os partidos políticos não-índios criados no pós-guerra do Chaco formularam o “problema indígena” desde a ótica do indigenismo. Em função disso, tentaram a incorporação ou integração do índio à sociedade nacional de uma forma vertical. Este fato percebe-se por exemplo com o MNR, que tentou organizar a população indígena em sindicatos camponeses. A mesma atitude foi desenvolvida pelos regimes militares através do Pacto Militar-Camponês. Os partidos de esquerda tentando implantar, nos indígenas, a “consciência de classe”.

A ingerência dos partidos políticos, entre outros, foi determinante para provocar o refluxo do movimento índio no plano político e sindical. Dessa maneira, a autonomia ideológica da CSUTCB foi diminuindo até desaparecer, dando espaço, apesar do discurso culturalista, ao controle e subordinação política às tendências de esquerda.

O crescente interesse da esquerda pelo movimento índio teve origem na crise do socialismo na União Soviética e suas conseqüências presentes na América Latina. Tentando contornar a própria crise os partidos de esquerda, até os mais radicais, começaram a revalorizar e posteriormente apropriaram-se dos temas e reivindicações sustentados pelo movimento indígena com o intuito de torná-los em componentes do discurso revolucionário, subversivo, eleitoral e parlamentar.

As causas do declínio eleitoral e o refluxo do movimento indígena podem-se encontrar, também, na repetição dos erros históricos. Neste caso o relativismo cultural expresso mediante a utilização “mecânica” e sem critério dos valores culturais e sistemas andinos junto com os valores culturais e sistemas ocidentais. Assim, como resultado de um longo processo de mobilizações, o movimento índio criou sindicatos e partidos políticos para expressar as reivindicações culturais e étnicas, objetivando constituir um modelo alternativo de sociedade a partir da cultura andina. Não levaram em conta que estas formas

de organização funcionam sob parâmetros exclusivamente ocidentais e reivindicam interesses diferentes, isto é, interesses de classe.

A adoção destas formas de organização, a utilização e combinação dos conceitos e categorias político-sociais marxistas e indígenas nos discursos foi fundamental para determinar a postura, as vezes, confusa do movimento. Postura que não teve a desejada ressonância nas comunidades indígenas e nas áreas urbanas em virtude da mistura dos valores culturais. Além disso, percebe-se na liderança indígena, a falta de conhecimento profundo dos valores culturais ocidentais e dos próprios valores culturais indígenas. Em função disso os partidos índios e sindicatos camponeses reproduziram os esquemas (estrutura, congressos, encontros, etc.) e também os conflitos internos das organizações ocidentais.

A estratégia de alianças políticas que funcionou positivamente no nível andino sob forma de “reciprocidade” com os setores não-índios funcionou de forma diferente. Assim, durante a conquista, colonização e na república, as alianças dos espanhóis, criollos com os índios foram determinantes para “derrubar” governos ou seja o movimento índio, através das alianças, tornou-se fator de instabilidade política. Por outro lado, a atitude desses setores, longe de favorecer também os aliados indígenas, permitiram consolidar o domínio sobre os próprios indígenas; os antecedentes históricos ilustram a constatação. Nesse sentido, não houve reciprocidade.

Apesar da diferença dos períodos históricos, parece que a situação não mudou. Assim, na atualidade, os pactos sociais e as alianças políticas conjunturais com as diferentes tendências provocaram a divisão, manipulação e a dependência política do movimento índio. Também evidenciam a busca de objetivos (explícitos e implícitos) simplesmente eleitorais.

A presença do campesinato-índio-Aymara no cenário político boliviano consolida-se através da corrente Katarista, com a eleição do professor universitário Victor Hugo Cárdenas do MRTKL como vice-presidente, na chapa de Gonzalo Sánchez de Lozada do MNR, nas eleições nacionais de 1993. No cenário dos acontecimentos internacionais e do

ressurgimento dos nacionalismos, a aliança do MNR e MRTKL expressa a preocupação das elites com o crescimento do movimento índio. Em função disso, o MNR decidiu incluir na chapa eleitoral o dirigente katarista Cárdenas como representante da população camponesa-índia. Será também outra forma de cooptação ou simplesmente uma presença simbólica dos índios no poder? Além disso, com a introdução dos temas sobre a diversidade étnica e cultural, a luta contra a discriminação racial, o discurso do MNR e dos outros partidos busca tornar-se “moderno”.

Com as diferenças apontadas, o MRTK e o MITKA são as organizações mais presentes na política boliviana e que expressam a ideologia indianista. Ideologia que precisaria de um estudo mais específico e aprofundado. A presença desses partidos no cenário político representa uma inovação. Assim, no debate político foram introduzidos temas como a tolerância, o pluralismo étnico e cultural e a concepção da Bolívia como “Estado plurinacional”. Por outro lado, foi questionada a visão, a estrutura e o desempenho dos partidos políticos de esquerda e de direita.

Percebe-se que o movimento índio não é homogêneo. No seu interior existem diferentes posturas políticas diante do “problema indígena”. Primeiro, temos o setor que reivindica a autonomia das nacionalidades e etnias dentro do Estado boliviano. Em seguida, o setor que reivindica o poder índio para reconstituir a unidade das nacionalidades separadas com a colonização e a independência das colônias espanholas ou seja o *Tawantinsuyu*. Finalmente, a postura separatista que propõe a criação de Estados índios (Aymara, Quechua, etc.). A busca de alianças com as diferentes tendências políticas também são decorrentes da postura assumida.

Nos últimos anos o campesinato-índio como setor sindical majoritário reclama o direito de maior participação na direção da organização sindical dos operários, isto é, a COB. Assim, discute-se se o movimento popular deve ser liderado pelos operários ou pelos camponeses. Nessa discussão percebe-se o interesse de tornar compatível a problemática étnico-cultural com o problema social ou de classe. A combinação das categorias classe e cultura expressam a particularidade conceitual das relações do movimento índio com o

movimento operário. Desta maneira, o campesinato-índio tenta afirmar uma aliança a partir de sua própria identidade.

Por outro lado, evidencia-se a emergência da nova geração de intelectuais e dirigentes do movimento índio. Na corrente Katarista temos por exemplo o “Movimiento Katarista Nacional” (MKN) sob liderança de Fernando Untoja, docente da universidade de La Paz. Sobre o Katarismo atual o dirigente Untoja expressa: “...somos um movimento urbano e não queremos o confronto racial, queremos o respeito à diferença cultural”; a partir disso “buscamos o encontro dos povos que vivem neste território chamado Bolívia”, para construir “uma alma nacional” (La Razón, La Paz 11/04/1993,p.12). Comparando as propostas e o discurso das primeiras organizações políticas com as atuais percebe-se que houve mudança; não se fala mais em guerra contra a cultura e raça branca. Mas, apesar disso, continua a concepção da Bolívia como simplesmente um “Estado territorial” e não como um “Estado-Nação”.

Atualmente todas as organizações políticas de esquerda, populistas, liberais, cristãs, etc., conclamam “intenções” e “promessas” de lutar pelas reivindicações dos indígenas e freqüentemente utilizam os símbolos da cultura andina como complemento (tempero) dos discursos e das manifestações políticas e eleitorais. Mas, na prática, essas intenções não foram traduzidas no reconhecimento dos direitos dos indígenas. Assim, no que se refere às demandas mínimas de reformas institucionais tais como o reconhecimento oficial das línguas nativas, a educação bilíngüe e intercultural e as reformas profundas como a constituição de Estado plurinacional e pluricultural houve pouco avanço.

O movimento atual das nacionalidades e etnias possui duas vertentes: por um lado, o movimento Aymara-Quechua na região andina. Por outro, o movimento dos povos indígenas da região oriental (Amazônia boliviana), tendo ambos os movimentos prioridades diferentes diante dos problemas comuns como colonialismo interno, autodeterminação política, território e outros.

Desta maneira, tenta-se efetivar a unidade de ambos os movimentos através dos encontros da CSUTCB com a “Confederación Indígena del Oriente Boliviano” (CIDOB), a

“Central de Pueblos Indígenas del Beni” (CPIB) e a “Asamblea del Pueblo Guarani” (APG), isto é, organizações que representam, mais ou menos, 32 nacionalidades e etnias da Amazônia boliviana. O objetivo é a articulação de um instrumento de representação e participação político-social e a consolidação da ideologia indianista.

A Bolívia é um país com grandes problemas, e as soluções simples ou convencionais não conseguem resolvê-los. Os desafios atuais e futuros para índios e não-índios também são grandes. Por exemplo, é necessária a busca de um “mecanismo” para conciliar as instituições da “democracia representativa e participativa”, no contexto das identidades diferenciadas, com os representantes do poder local das nacionalidades e etnias dentro do mútuo reconhecimento, respeito e tolerância. Trata-se de uma busca importante para a consolidação da democracia e a convivência pacífica de todos os setores (índio e não-índios) que integram a sociedade boliviana.

A reconquista dos direitos das nacionalidades e etnias é uma luta política e cultural com características próprias. Daí, a necessidade de uma estratégia adequada. A estratégia deve estruturar-se a partir do conhecimento profundo e “crítico” da própria cultura índia tentando melhor entender os tipos de relações estabelecidas na civilização índia. Mas, também é preciso o conhecimento profundo e a assimilação de outros valores culturais dentro da universalidade atual para evitar o relativismo cultural.

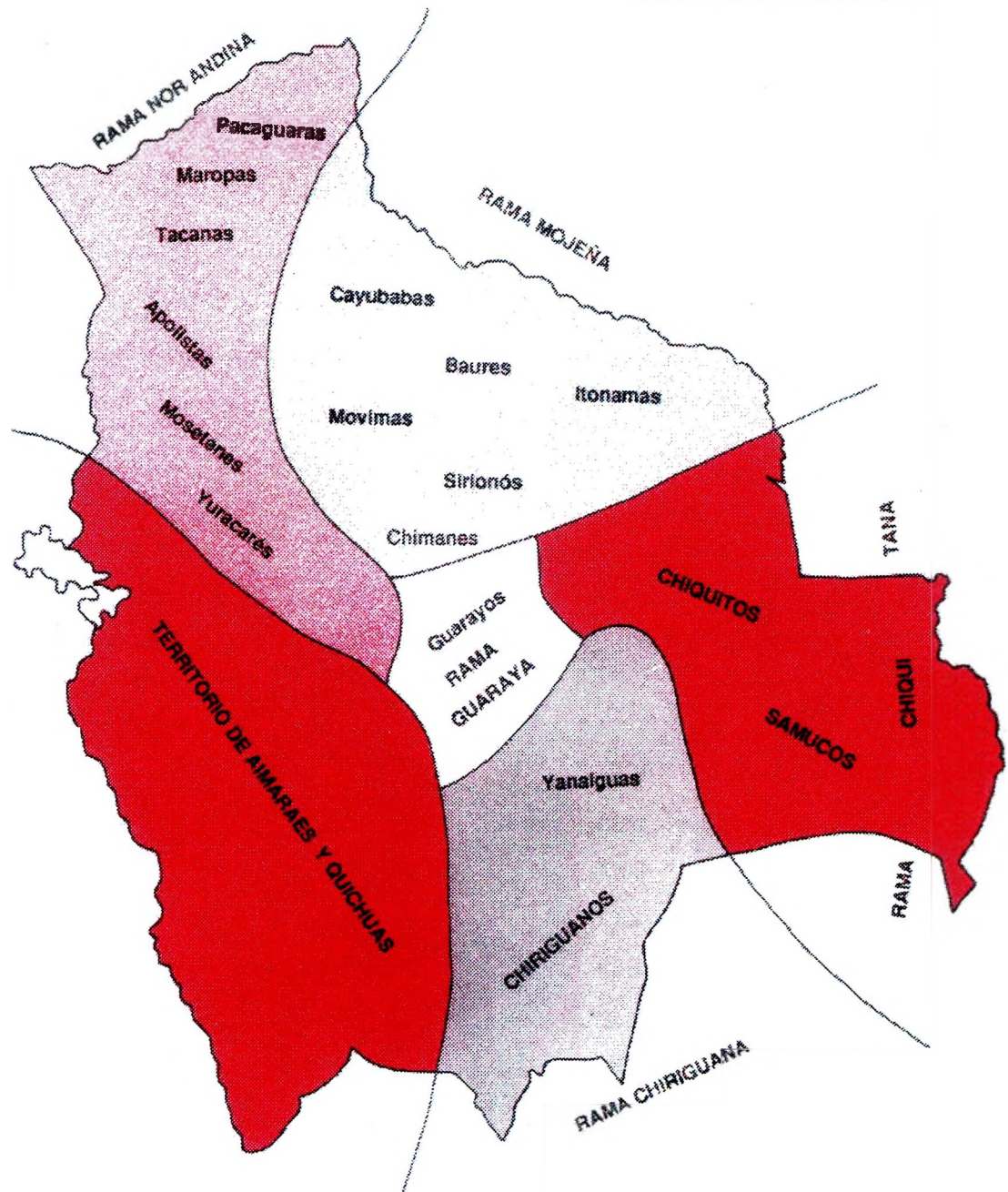
O aprofundamento dos trabalhos acadêmicos de cientistas sociais e intelectuais, índios e também os não-índios, sobre a cultura indígena vai contribuir para sistematizar as propostas das nacionalidades e etnias, isto é, torná-las propostas teóricas e orgânicas mais adaptadas ao contexto da globalização mundial. Intelectuais que possam resolver questões teóricas como a reformulação de alguns conceitos como por exemplo “hegemonia”. Hegemonia entendida como o domínio de uns sobre todos. Neste sentido, parece pertinente lançar a questão: é possível a “unidade” dos grupos humanos “diferentes” sem hegemonia? Outro problema a encarar é a constituição de uma organização que possa expressar a diferença e ao mesmo tempo a unidade.

A partir desse novo panorama político-social todos os partidos políticos pretendem atrair a presença e o apoio índio nas disputas eleitorais. Pode-se pensar que esse interesse atual é o reconhecimento da importância da diversidade étnica e cultural na vida política boliviana. Trata-se, portanto, de temática importante para o desenvolvimento da Ciência Política contemporânea e da própria democracia na Bolívia.

DIVISIÓN POLÍTICA DE BOLIVIA



ABORÍGENES



DISTRIBUICION DE LOS GRUPOS ÉTNICOS EN BOLIVIA		
ETNIAS	LENGUA	UBICACION EN DEPARTAMENTOS
Baure	Arahuaco	Beni
Ignaciano (Moxo)	Arahuaco	Beni
Trinitario	Arahuaco	Beni
Itene (Moré)	Chapacura	Beni
Taimana (Mosetén)	Mosetén	Beni
Chacobo	Pano	Beni
Pacahuara	Pano	Beni y Pando
Chimanes	Tacana	Beni
Cavineño	Tacana	Beni
Reyesano	Tacana	Beni
Ese Eija (Chama-Huarayo)	Tacana	Beni-La Paz
Sirionó	Tupí-Guaraní	Beni
Pauserna	Tupí-Guaraní	Beni
Cayabuba	No Clasificada	Beni
Itonoma (Saramo)	No Clasificada	Beni
Movima	No Clasificada	Beni
Yaminahua	Pano	Beni
Araona	Tacana	La Paz
Tacana	Tacana	La Paz
Callahuaya	No Clasificada	La Paz
Leco	No Clasificada	La Paz
Aimará	Aimará	La Paz, Oruro, Potosi y Cochabamba
Quíchua	Quichua	Cochabamba, Potosi, Oruro, Chuquisaca, Tarija y La Paz
Chipaya	Macro Maya	Oruro
Guaraní (Izozeño-Chiriguano)	Tupí-Guaraní	Chuquisaca y Santa Cruz
Yuqui (o Sirionó)	Tupí-Guaraní	Cochabamba e Santa Cruz
Yuracaré	Yuracaré	Cochabamba
Ayoreo (Ayore-Morotoco)	Zamoco (Zamukú)	Santa Cruz
Chiquitano	No Clasificada	Santa Cruz
Mataco	Mataco-Maca	Tarija
Tapiete (Guasurango)	Tupí-Guaraní	Tarija
Chulupi	Tupí-Guaraní	Tarija

fonte: Nueva Geografia de Bolivia, 1992: 196

BIBLIOGRAFIA

ALARCÓN, Jesús. La reconstrucción de la nación Aymara contemporánea, in Naciones Autoctonas Originarias. La Paz, Ediciones C.A.D.A., 1993.

ALCINA Franch, José. Introducción, in Indianismo e Indigenismo en América. Compilador José Alcina Franch. Madrid, Editorial Alianza, 1990.

ANDERSON, Benedict. Nações e Consciência Nacional. São Paulo, Editora Ática, 1989.

ARZE Aguirre, Rene. Participación popular en la independencia de Bolivia. La Paz, Editores Fundación Cultural Quipus, 1987.

ALBÓ, Xavier. Sociedades libres precolombinas, in La cara india y campesina de nuestra historia. La Paz, Editado por UNITAS/CIPCA, 1990.

_____ Nuestra identidad a partir del pluralismo en la base, in Autodeterminación No4. La Paz, Abril, 1988.

_____ Quienes Somos? Identidad localista, étnica y clasista en los Aymaras de hoy, in Revista indígena No3. Mexico D.F. Instituto Indigenista Americano, julio-septiembre 1979.

AUZIAS, Jean Marie. A Antropologia Contemporânea. São Paulo, Editora Cultrix, 1978.

BARNADAS, Joseph. La colonia, in La cara india y campesina de nuestra historia. La Paz, Editado por UNITAS/CIPCA, 1990.

BONFIL Batalla, Guillermo. La teoria del control cultural en el estudio de procesos étnicos, in Anuário Antropológico 86. Brasília, Editora UNB/Tempo brasileiro, 1988.

_____ Do indigenismo da revolução à antropologia crítica, in Antropologia e Indigenismo na América Latina. Org. Carmen Junqueira/Edgard de A. Carvalho. São Paulo, Editora Cortes, 1981.

BRANDÃO Rodrigues, Carlos. Identidade e Etnia. São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.

BARRE, Marie-chantal. Ideologias indigenistas y movimientos indios. 2a Edición. México, Editorial Siglo XXI, 1985.

BAUER, Otto. O conceito de nação, in Questão Nacional e Marxismo. Org. Jaime Pinski. São Paulo, Editora Brasiliense, 1980.

BER BOROCHOV. Os interesses de classe e a questão nacional, in *Questão Nacional e Marxismo*. Org. Jaime Pinski. São Paulo, Editora Brasiliense, 1980.

BARTH, Fredrik. Los grupos étnicos y sus fronteras. México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1976.

BALANDIER, Georges. Antropologia Política. São Paulo, Editora USP, 1969.

COMAROFF, John. Humanidade, etnia, nacionalidade: perspectivas conceituais e comparativas sobre a URSS, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais* No 22. São Paulo, Edição ANPOCS, 1993.

CRESPO, Alberto. De conquistadores a encomenderos, in *Cuadernos de Historia*. La Paz, Editado por Universidad Andina Simón Bolívar e Instituto de Estudios Andinos y Amazonicos, 1993.

CHOQUE, Roberto. II Historia, in *La cosmovisión Aymara*. Compiladores Hans Van Den Berg/Norbert Schiffrers. La Paz, Editado por Hisbol/UCB, 1993.

CAJIAS, Fernando. La sublevación general de índios: 1780-1782, in *Cuadernos de Historia*. La Paz, Editado por Universidad Andina Simón Bolívar e Instituto de Estudios Andinos y Amazonicos, 1993.

CALDERON Jemio, Raúl. La guerra con el Paraguay y su impacto, in *Cuadernos de Historia*. La Paz, Editado por Universidad Andina Simón Bolívar e Instituto de Estudios Andinos y Amazonicos, 1993.

CAMARA Balbachano, Fernando. Identidad y Etnicidad histórica, in *Indianismo e Indigenismo en América*. Compilador José Alcina Franch. Madrid, Editorial Alianza, 1990.

CARDENAS, Victor Hugo. La lucha de un pueblo, in *Raíces de América: El mundo Aymara*. Compilador Xavier Albó. Madrid, Editorial Alianza/UNESCO, 1988.

CAMPBELL, Leon. Ideology and Factionalism during the Great Rebellion, 1780-1782 in Resistance, Rebellion, and consciousness in the Andean Peasant World, 18 th to 20 th centuries. Edited by Steve J. Stern. The University of Wisconsin Press. USA 1987.

COHEN, Abner. Antropologia Política: El analisis del simbolismo en las relaciones de poder, in *Antropologia Política*. Compilador José Llobera. Barcelona, Editorial Anagrama, 1979.

_____. O Homem bidimensional. Rio de Janeiro, Editora Zahar, 1978.

COHEN, Ronald. Ethnicity: Problem and focus in Anthropology, in Annual Review of Anthropology. Vol 7. Palo Alto-California, 1978.

COMAS, Juan. Os mitos raciais, in Raça e Ciência. Vol 1. São Paulo, Editora Perspectiva, 1970.

CONDARCO, Ramiro. Zaráte, el “temible” Willka. La Paz, Talleres Gráficos Bolivianos, 1965.

DEL VALLE, Maria Eugenia. Historia de la Rebelión de Tupac Catari 1781-1782. La Paz, Editorial Don Bosco, 1990.

DUNN, L.C. Raça e biologia, in Raça e Ciência. Vol 2. São Paulo, Editora Perspectiva, 1970.

ESTEVA-FABREGAT, Claudio. Indígenas, memorias étnicas y sociedades abiertas, in Indianismo e Indigenismo en América. Compilador José Alcina Franch. Madrid, Editorial Alianza, 1990.

FRIED, Morton. A evolução da Sociedade Política. Rio de Janeiro, Editora Zahar, 1976.

GELLNER, Ernest. Nações e nacionalismos. Lisboa, Publicações Gradiva, 1993.

GAULME, François. Tribus, ethnies, frontières, in Africa Contemporaine. Numero special. Paris, 4o trimestre 1992.

GALLARDO, Jorge. La nación postergada. La Paz, Editorial Los Amigos del libro, 1984.

GLAZER, N. e MOYNIHAN, D. Ethnicity: Theory and Experience. Harvard University Press, 1975.

HURTADO, Javier. El Katarismo. Primera edición. La Paz, Editado por Hisbol, 1986.

ITURRI Salmón, Jaime. EGTK: la guerrilla Aymara en Bolivia. La Paz, Ediciones Vaca Sagrada, 1992.

IANNI, Octavio. Raças e classes sociais no Brasil. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira S.A. 1966.

KÖSTER, Guerrit. Los Aymaras: características demográficas de um grupo antiguo en Los Andes centrales, in La Cosmovisión Aymara. Compiladores Hans Van Den Berg/Norbert Schiffers. La Paz, Editado por Hisbol/UCB, 1993.

KLEIN, Herbert. Historia General de Bolivia. Segunda edición. La Paz, Editorial Juventud, 1988.

KEESING, Felix. Antropologia cultural. Rio de Janeiro, Editora Fundo de Cultura, 1972.

KLINEBERG, Otto. As diferenças raciais. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1966.

KRANENBURG, R. Teoria Política. México, Fondo de Cultura Economica, 1941.

LÊNIN, Nikolai. Tesis para la disertación sobre el problema nacional, in Obras completas Tomo 24. Moscu-URSS, Editorial Progreso, 1986.

_____ Notas críticas sobre a questão nacional, in Questão Nacional e Marxismo. Org. Jaime Pinsky. São Paulo. Editora Brasiliense, 1980.

LUXEMBURGO, Rosa. A questão nacional e autonomia, in Questão Nacional e Marxismo. Org. Jaime Pinsky. São Paulo, Editora Brasiliense, 1980.

LEIRIS, Michel. Raça e civilização, in Raça e Ciência. Vol 1 São Paulo, Editora Perspectiva, 1970.

MEDINACELLI, Ximena. El espacio geográfico y la población pre-hispanica, in Cuadernos de Historia. La Paz, Editado por Universidad Andina Simón Bolívar e Instituto de Estudios Andinos y Amazonicos, 1993.

MAYBURRY-LEWIS, David. Vivendo Leviatã: grupos étnicos e o Estado, in Anuario Antropologico/83. Ceará, Edições Universidade Federal do Ceará/Tempo brasileiro, 1985.

MURRA, John. Formaciones Economicas y Políticas del mundo Andino. Lima, Editado por IEP, 1975.

MORANT, G. As diferenças raciais e seu significado, in Raça e Ciência Vol 2. São Paulo, Editora Perspectiva, 1970.

MONTAGU, Ashley. Raça, in Evolução, raça e cultura. Org. Gioconda Mussoline. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1969.

NOLASCO Armas, Margarita. A antropologia aplicada no Mexico e seu destino final: o indigenismo, in *Antropologia e Indigenismo na América Latina*. Org. Carmen Junqueira/Edgard de A. Carvalho. São Paulo, Editora Cortez, 1981.

OVANDO, Jorge. *Indigenismo*. La Paz, Editorial Juventud, 1979.

OLIVEIRA Cardoso, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo, Editora livraria Pionera, 1976.

PORTUGAL Ortiz, Max. Las primeras culturas del altiplano, in *Cuadernos de Historia*. La Paz, Editado por Universidad Andina Simón Bolívar e Instituto de Estudios Andinos e Amazonicos, 1993.

PEÑALOZA Bretel, Marco. La cuestión agrária en el siglo XIX, in *Cuadernos de Historia*. La Paz, Editado por Universidad Andina Simón Bolívar e Instituto de Estudios Andinos e Amazonicos, 1993.

PACHECO, Diego. *El indianismo y los indios contemporaneos en Bolivia*. La Paz, Edición Hisbol/MUSEF, 1992.

PORTUGAL Mollinedo, Pedro. Una experiencia de organización política índia, in *Textos Antropologicos No 1*. La Paz, Edición UMSA, 1989.

QUINTANILLA, Oscar. Del indigenismo a la indianidad, in *Indianismo e indigenismo en América*. Compilador José Alcina Franch. Madrid, Editorial Alianza, 1990.

RIVERA Sundt, Osvaldo. Tiwanaku: Orígenes del Estado, in *Cuadernos de Historia*. La Paz, Editado por Universidad Andina Simón Bolívar e Instituto de Estudios Andinos e Amazonicos, 1993.

ROCHA, José Antonio. Apuntes en torno al planteamiento político Aymara, in *La cosmovisión Aymara*. Compiladores Hans Van Den Berg/Norbert Schiffers. La Paz, Editado por Hisbol/UCB, 1993.

ROMERO Ballivián, Salvador. *Geografía electoral de Bolivia*. La Paz, Edición Cebem/ILDIS, 1993.

REX, John. *Raça e etnia*. Lisboa, Editora Estampa, 1988.

RUBEN, Guillermo. *Teoria da Identidade: uma crítica*, in *Anuario Antropologico*. Brasilia, Edição Universidade de Brasilia/Tempo Brasileiro, 1988.

RIVERA, Silvia. Oprimidos pero no vencidos. La Paz, Edición Hisbol, 1986. *herl*

REINAGA, Fausto. Tesis India. La Paz, Ediciones Partido Indio de Bolivia, 1971.

_____ La Revolución India. La Paz, Ediciones Partido Indio de Bolivia, 1970.

SOTO, César. Historia del Pacto Militar Campesino. Cochabamba, Edición CERES, 1994.

SANTOS Escobar, Roberto. La presencia Inca, in Cuadernos de Historia. La Paz, Editado por Universidad Andina Simón Bolívar e Instituto de Estudios Andinos e Amazonicos, 1993.

SANDOVAL Rodriguez, Isaac. Historia de Bolivia (Desarrollo Historico Social Boliviano). La Paz, Editorial Mundy Color SRL, 1990.

STALIN, Joseph. O marxismo e o problema nacional e colonial. São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Las clases sociales en las sociedades agrárias. México, Editorial Siglo XXI, 1969.

TETZLAFF, Rainer. La etnicidad politizada, in Nueva Sociedad No 129. Caracas, Editorial Texto, 1994.

THOMSON, Sinclair. La cuestión india en Bolivia a principios del siglo: El caso de Rigoberto Paredes, in Autodeterminación No4. La Paz, Abril, 1988.

TERRAY, Emmanuel. O conceito de nação e as transformações do capitalismo, in Descolonização. Seleção de Theo Santiago. Rio de Janeiro, Editorial Francisco Alves, 1977.

VILA NOVA, Sebastião. Introdução à Sociologia. São Paulo, Editora Atlas, 1988.

VALDES, Abraham. El indio (Ensayos). La Paz, Ediciones Isla, 1985.

WEBER, Max. Economia e Sociedade. Vol 1. Brasília D.F. Editora UNB, 1991.

_____ Estruturas de poder, in Ensaio de Sociologia. 2a Edição. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1971.

YOUNG Oran, R. Introdução à análise de Sistemas Políticos. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1970.

DICIONARIOS E OUTROS

Nueva Geografía de Bolivia. 4a Edición. Autores: Graciela Quintanilla, Rosa Espada e German Montecinos. La Paz, Editora PROINSA, 1992.

Dicionário de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, Editora Fundação Getulio Vargas, 1986.

Dicionário de Antropologia cultural. Madrid, Edición Rioduero, 1986.

DOCUMENTOS E OUTRAS PUBLICAÇÕES

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICA DE CHILE: RESULTADOS OFICIALES, CENSO DE POBLACIÓN-1992. SANTIAGO, SEPTIEMBRE, 1993.

MANIFIESTO DE TIWANAKU-1973, in Hurtado, 1986.

CONFEDERACIÓN SINDICAL UNICA DE TRABAJADORES CAMPESINOS DE BOLIVIA (CSUTCB): TESIS POLÍTICA-1983, in Rivera, 1986.

CONFEDERACIÓN SINDICAL UNICA DE TRABAJADORES CAMPESINOS DE BOLIVIA (CSUTCB): PROYECTO LEY AGRARIA FUNDAMENTAL-1984.

CONFEDERACIÓN SINDICAL UNICA DE TRABAJADORES CAMPESINOS DE BOLIVIA (CSUTCB): TESIS POLÍTICA-1987, in Pacheco, 1992.

CONFEDERACIÓN SINDICAL UNICA DE TRABAJADORES CAMPESINOS DE BOLIVIA (CSUTCB): INFORME DE ACTIVIDADES 1983-1987, in Pacheco, 1992.

MANIFIESTO DEL PARTIDO INDIO DE BOLIVIA-1970.

EL DESAFIO DE MANTENER LA UNIDAD. La Paz. Editado por CEDOIN, 1989.

CARTA ORGANICA DEL MITKA-1978, in Pacheco, 1992.

TESIS POLÍTICA DE OFENSIVA ROJA DE AYLLUS TUPAJKATARISTAS, in Debate sobre Documentos Políticos y Asamblea de las Nacionalidades. La Paz. Editado por CEDLA, 1992.

Panfleto del EGTK. La Paz, 1991.

Matutino LA RAZON: La Paz 11/04/93.