Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Sociologia
Programa de Pós-graduação em Sociologia

MAURÍCIO HIROAKI HASHIZUME

A Formação do Movimento Katarista

Classe e Cultura nos Andes Bolivianos

São Paulo
2010

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Sociologia
Programa de Pós-graduação em Sociologia

A Formação do Movimento Katarista

Classe e Cultura nos Andes Bolivianos

Maurício Hiroaki Hashizume

Dissertação apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre

Orientador: Prof. Dr. Leonardo G. Mello e Silva

São Paulo
Novembro de 2010

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Hashizume, Maurício Hiroaki
A formação do movimento katarista: classe e cultura nos andes bolivianos / Maurício Hiroaki Hashizume ; orientador Leonardo Gomes Mello e Silva. – São Paulo, 2011.
220 f. ; il.

Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Sociologia. Área de concentração: Sociologia.

1. Movimentos sociais - Bolívia. 2. Camponeses – aspectos sociopolíticos. 3. Índios - Bolívia. 4. Sindicatos - Bolívia. I. Título. II. Silva, Leonardo Gomes Mello e.

CDD 301.153

RESUMO

HASHIZUME, Maurício ***A Formação do Movimento Katarista – Classe e Cultura nos Andes Bolivianos.*** 208 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010

O protagonismo social de camponeses e indígenas na Bolívia é comumente associado à "particular" composição étnico-cultural da população do país vizinho. O exame do katarismo - nome herdado do índio insurgente Tupac Katari, que liderou rebelião contra os colonizadores espanhóis no final do século XVIII -, especialmente em sua fase inicial (1969 a 1985), permite uma compreensão mais ampla e complexa do processo de formação, mudança e consolidação da classe trabalhadora boliviana. Antes disso, o trabalhador era representado pela figura do operário mineiro. A partir do surgimento de corrente político-ideológica de valorização étnico-cultural nos grandes centros urbanos e do fortalecimento de novas lideranças do sindicalismo no campo (como Jenaro Flores e Raimundo Tambo), os camponeses-indígenas se consolidam, em um intervalo de aproximadamente 15 anos, como os principais atores sociais das classes populares na Bolívia e reforçam o seu papel no que se refere à organização da sociedade. Ao assumir a problematização da dialética entre os rasgos tradicionais (ou pré-modernos) e as características tipicamente modernas que compõem o movimento, são enfocados os elementos de classe, de um lado, e os antecedentes mais ligados à etnia, de outro. A obra de E. P. Thompson acerca da centralidade das classes sociais é utilizada como referência, juntamente com contribuições de outros autores como Marx, Fernandes, Stavenhagen, Wood e Sewell, para ajudar a decifrar essa combinação entre mobilizações de cunho tradicional e aspectos ligados à modernidade, com especial destaque para a opção katarista pela disputa institucional dentro da estrutura sindical. Nesse sentido, fatores subjetivos (como a "teoria dos dois olhos") se imiscuem com a concretude do racismo e do paternalismo, em meio a choques e influências decorrentes da relação com outras correntes de pensamento. Além da questão territorial, também são abordadas as práticas do cotidiano como a atuação das igrejas, o futebol, a rádio e o comércio popular com significados próprios dos povos originários. A análise da formação do katarismo permite um olhar privilegiado de como as estruturais por trás da classe social moderna "ideal" podem se articular com costumes, tradições e valores étnico-culturais "reais" dentro de um complexo contexto de país subdesenvolvido.

Palavras-Chave:
Bolívia, katarismo, camponeses, indígenas, sindicatos

ABSTRACT

HASHIZUME, Maurício ***A Formação do Movimento Katarista – Classe e Cultura nos Andes Bolivianos.*** 208 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010

The social protagonism of camponeses e indígenas na Bolívia é comumente associado à "particular" composição étnico-cultural da população do país vizinho. O exame do katarismo - nome herdado do índio insurgente Tupac Katari, que liderou rebelião contra os colonizadores espanhóis no final do século XVIII -, especialmente em sua fase inicial (1969 a 1985), permite uma compreensão mais ampla e complexa do processo de formação, mudança e consolidação da classe trabalhadora boliviana. Antes disso, o trabalhador era representado pela figura do operário mineiro. A partir do surgimento de corrente político-ideológica de valorização étnico-cultural nos grandes centros urbanos e do fortalecimento de novas lideranças do sindicalismo no campo (como Jenaro Flores e Raimundo Tambo), os camponeses-indígenas se consolidam, em um intervalo de aproximadamente 15 anos, como os principais atores sociais das classes populares na Bolívia e reforçam o seu papel no que se refere à organização da sociedade. Ao assumir a problematização da dialética entre os rasgos tradicionais (ou pré-modernos) e as características tipicamente modernas que compõem o movimento, são enfocados os elementos de classe, de um lado, e os antecedentes mais ligados à etnia, de outro. A obra de E. P. Thompson acerca da centralidade das classes sociais é utilizada como referência, juntamente com contribuições de outros autores como Marx, Fernandes, Stavenhagen, Wood e Sewell, para ajudar a decifrar essa combinação entre mobilizações de cunho tradicional e aspectos ligados à modernidade, com especial destaque para a opção katarista pela disputa institucional dentro da estrutura sindical. Nesse sentido, fatores subjetivos (como a "teoria dos dois olhos") se imiscuem com a concretude do racismo e do paternalismo, em meio a choques e influências decorrentes da relação com outras correntes de pensamento. Além da questão territorial, também são abordadas as práticas do cotidiano como a atuação das igrejas, o futebol, a rádio e o comércio popular com significados próprios dos povos originários. A análise da formação do katarismo permite um olhar privilegiado de como as estruturais por trás da classe social moderna "ideal" podem se articular com costumes, tradições e valores étnico-culturais "reais" dentro de um complexo contexto de país subdesenvolvido.

Palavras-Chaves:
Bolívia, katarismo, camponeses, indígenas, sindicatos

AGRADECIMENTOS

Sem as inspirações, o apoio e a colaboração dos que estiveram ao meu lado - sempre, ao longo da minha vida, ou circunstancialmente, por ocasião desta jornada acadêmica -, esta dissertação não existiria.

Agradeço especialmente: à minha esposa Paula, pela terna paciência e pelo apoio incondicional; aos meus pais Akio e Elena Akiko, com os quais venho aprendendo lições e compartilhando conquistas desde que vim ao mundo; ao meu orientador Leonardo Gomes Mello e Silva, que, com sua cumplicidade e compreensão, contribuiu para qualificar o conteúdo que vem a seguir; e às famílias, comunidades e povos que tão bem receberam este curioso estrangeiro na Bolívia.

Não poderia deixar de agradecer particularmente todas e todos que, de forma gentil, atenderam aos meus pedidos e concederam as entrevistas que compõem este trabalho. Para além das gravações, foram também fundamentais o convívio que tive e as conversas informais que travei com personalidades e grupos de distintos segmentos da sociedade boliviana. Assim como o suporte direto e indireto que recebi, ao longo do percurso, de pessoas e entidades das mais diferentes origens e nacionalidades que guardam ligação com os movimentos camponeses-indígenas nos Andes bolivianos.

Que o resultado deste esforço contribua para que a organização e os processos sociais do nosso país vizinho possam ser cada vez mais estudados e entendidos no Brasil.

ÍNDICE

Introdução.....4

Capítulo 1) O Katarismo em perspectiva histórica

1.1) Antecedentes.....8
1.2) Indianismo.....19
1.3) Trotskysmo e Movimentismo.....24
1.4) A Revolução de 1952.....29
1.5) Pacto Militar-Camponês.....32
1.6) Nova geração.....34
1.7) Partidos políticos kataristas.....39
1.8) CSUTCB.....41

Capítulo 2) Classe e cultura: E. P. Thompson e o Movimento Katarista

2.1) Balanço geral do debate sobre mobilizações sociais na Bolívia...46
2.2) O "fazer-se" da classe trabalhadora.....47
2.3) A Inglaterra de Thompson : cultura da plebe 52
2.4) Sobre a formação da classe.....55
2.5) Thompson, Katarismo e Classe Social.....63
2.6) Classe Social no Florestan de 48: Durkheim *versus* Thompson...68
2.7) Classes em sociedades rurais.....79
2.8) Thompson na literatura boliviana.....83

Capítulo 3) Classe social e cultura originária

3.1) Sindicalismo katarista.....88
3.2) Os "dois olhos" do Katarismo.....92
3.3) Entre mineiros e indianistas.....101
3.4) Racismo e Paternalismo.....113

Capítulo 4) O Cotidiano do Movimento Katarista

4.1) A Província Aroma.....125
4.2) Futebol e rádio.....135
4.3) Igrejas.....144
4.4) Economia indígena e comércio popular originário.....155

Conclusão.....170

Anexos

1) Manifesto de Tiwanaku (1973).....179
2) Tese política - CSUTCB (1983).....188
3) Fotos (2008 e 2009).....203

Referências Bibliográficas

Livros, Artigos e Periódicos.....212

Introdução

O processo de transformações sociais e políticas na Bolívia tem sido objeto de muitas pesquisas dentro e fora do meio acadêmico. Não faltam abordagens relacionadas aos estudos dos novos movimentos sociais, da relevância da territorialidade, da função dos discursos e dos aportes e limitações colocadas ao jogo democrático institucional que envolve o Estado. O presente trabalho assume um desafio particular: analisar o processo de mudanças na Bolívia do ponto de vista das classes sociais.

Em um intervalo de aproximadamente 15 anos, a imagem simbólica da classe trabalhadora boliviana mudou significativamente. Até o final dos anos 1960 e início dos anos 1970, a representação do trabalhador era essencialmente a do operário mineiro. Em 1985, após grandes agitações e mobilizações promovidas pelo katarismo – nome herdado do insurgente indígena aymara Tupac Katari, que liderou as lendárias rebeliões contra a coroa espanhola do final do século XVIII[1]; 'katari', aliás, significa 'víbora', que simboliza o terremoto e a revolução a partir de baixo -, a classe trabalhadora boliviana deixou de lado a imagem associada ao proletariado mais "clássico" do setor da mineração e assumiu com fervor as suas tradições, práticas e identidade de origem camponesa-indígena[2]. A partir daí, nunca mais deixou de exibir *poncho*[3] e *wiphala*[4].

Desconhecido fora do círculo de especialistas nos estudos latino-americanos, o katarismo permite uma análise privilegiada de como aspectos estruturais ligados à classe social moderna do tipo "ideal" podem se articular com costumes, tradições e valores étnico-culturais "reais" na complexa realidade de um país subdesenvolvido.

---

[1] Tupac Katari e sua companheira Bartolina Sisa comandaram um dos mais impressionantes levantes populares de que se tem notícia durante o período colonial. Indignados com a imposição de impostos reais e a opressão aos povos indígenas, formaram um exército rebelde de dezenas de milhares que cercou, por duas vezes, a cidade de La Paz. Interromperam, assim, o abastecimento geral da cidade como sinal de força. Há diversos relatos que se tornaram célebres acerca da fome que se abateu sobre os moradores. Além dos cercos, a ação indígena foi reforçada pela construção parcial de uma barragem na parte alta (onde atualmente está situada a cidade El Alto) para conter as águas do Rio Choqueyapu. A represa tornaria concreta a ameaça de uma inundação trágica e devastadora de La Paz, caso os rebeldes decidissem abrir as comportas. Mas a obra não chegou a ser concluída (houve até a liberação das águas, mas elas não chegaram a se acumular na quantidade suficiente para destruir a cidade). E com a ajuda de alguns traidores, os espanhóis conseguiram capturar Tupac Katari. O líder foi preso em 12 de novembro e, em 15 de novembro, foi esquartejado num povoado chamado Peñas. Prenderam pés e mãos em quatro cavalos para arrancar os membros do corpo. Sua cabeça ficou exposta na cidade de La Paz.

[2] Neste trabalho, que busca justamente mostrar as combinações entre elementos de classe e cultura, usaremos o termo "camponês-indígena" - não porque tenhamos a pretensão de colocar a identidade camponesa antes da étnica, mas porque esse se trata de um referencial bastante utilizado dentro e fora da academia, o que facilita a designação do amplo setor que fortaleceu o seu protagonismo como ator social com a ascensão do movimento katarista, a partir do final da década de 1960.

[3] Vestimenta tradicional em tecido grosso, para manter o calor nos dias frios do Altiplano Andino, e que carrega costuras com formas simbólicas, utilizada pelos indígenas como espécie de capote ou sobretudo.

[4] Bandeira quadriculada e multicolorida que se tornou um dos símbolos do movimento campones-indígena boliviano (ver fotos na seção dos Anexos); sua origem está associada ao indianismo-katarismo.

O presente trabalho pretende, portanto, retraçar o significado do katarismo em uma perspectiva sociológica, abordando esse movimento social como uma manifestação de classes sociais na qual se "misturam" elementos da ação social da classe trabalhadora, da classe dos camponeses ou trabalhadores do campo, e da comunidade dos indígenas, com suas divisões étnicas. No primeiro caso, a principal evidência de uma prática social típica da classe trabalhadora industrial está na apropriação da ação sindical, com seus métodos de mobilização e luta – inclusive as cisões políticas – que estão associados historicamente ao operariado. No segundo caso, é a própria atividade econômica em que está engajada a maioria da população trabalhadora da Bolívia que oferece a principal justificativa para tratar a classe social como sendo "camponesa". Finalmente, no terceiro caso, avulta o peso do componente étnico, que é predominante na composição social da classe, uma vez que o processo de diferenciação entre identidade indígena e identidade civil é muito menos marcado do que em outras nações latino-americanas. A convergência de uma cultura de classe, uma cultura camponesa, e uma cultura originária em uma mesma ação coletiva é, assim, um elemento desafiante para tratar de um ponto de vista analítico, que é o que o caso boliviano permite ao investigador.

Metodologicamente, a análise se valerá de material de fonte primária, obtido por meio de entrevistas realizadas com agentes importantes do movimento katarista e, principalmente, com analistas dele, situados esses últimos no estrato da intelectualidade do movimento. Material publicístico também servirá de apoio. Uma reconstrução do katarismo a partir dos atores da época em que ele esteve mais ativo (final dos anos 1960 até meados dos anos 1980) ressente-se da dificuldade de encontrar, transcorrido um quarto de século de seu apogeu, informantes aptos a oferecer a sua versão dos fatos. No entanto, esse não parece ser um complicador muito sério, uma vez que o aspecto mais sensível da análise que se pretende empreender é medir a inserção do katarismo na memória coletiva do povo comum, ou daquela camada que o historiador inglês Edward Palmer Thompson – principal inspiração teórica deste trabalho - chama de "plebe". Quanto a essa preocupação, há material significativo, ao lado do relato de alguns importantes líderes, teóricos e "rachas" do movimento, como se poderá constatar ao logo da leitura. Quanto à preocupação propriamente teórica, haverá um constante controle da tensão entre "plebe" e classe social, que será apresentada na forma de uma espécie de pontilhamento dos momentos em que as duas noções convergem, e os momentos em que elas se afastam reciprocamente.

Desse modo, cumpre descrever a forma como está divido o texto desta dissertação. No primeiro capítulo, o leitor é servido com um histórico e uma contextualização do katarismo – desde os primeiros registros dos povos aymaras até o período mais efetivo de maturação (do final dos anos 1960 até meados de 1985) a partir do altiplano boliviano -, bem como a posição dele diante de outras correntes.

A discussão do conceito de classe social empregado – inspirado em Thompson - está concentrada no segundo capítulo. Outros autores que trabalharam o conceito de classe social, seja do ponto de vista genérico, seja do ponto de vista latino-americano, são também convocados para dialogar com o legado thompsoniano.

No terceiro capítulo, aplicação da noção de "classe" é feita quando se expõe o papel do sindicato, da cultura indígena e de sua influência nos dilemas de participação e mobilização que confrontam o movimento social, e da identidade étnica dentro dele.

Aspectos da localidade e da comunidade, bem como da sociabilidade (meios de comunicação, lazer, religião) são explorados no quarto e último capítulo.

Esta, provavelmente, é a primeira vez que o katarismo (com toda a sua origem, trajetória, dilemas e desdobramentos na forma de questões relevantes para o conjunto das ciências humanas) é apresentado em português para o público acadêmico e não-acadêmico brasileiro. Documentos importantes - como o Manifesto de Tiwanaku, de 1973, e a Tese Política da Confederação Sindical Única dos Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB), de 1983 – também estão sendo disponíbilizados na íntegra, traduzidos para a língua pátria, de forma possivelmente inédita. Imagens que constam nos anexos compõem o conteúdo do ponto de vista visual.

O resultado é de um trabalho ainda em processo, em que a quantidade de material coletado e informações vão muito além do que aqui está efetivamente apresentado. Tentou-se oferecer uma síntese da pesquisa já feita. Aspectos que surgiram ao longo do trabalho de campo tiveram de ficar de fora, pela necessidade de colocar um ponto final no compromisso acadêmico. O presente texto, pois, é uma consolidação dos resultados empíricos em confronto com uma inspiração teórica determinada. Mas espero ter mostrado que tal confronto pode ser promissor para os estudos de classes sociais, retomando assim uma vertente tradicional da sociologia, atualmente pouco explorada e, muito menos, valorizada.

Capítulo 1

O Katarismo em perspectiva histórica

1.1) Antecedentes

O presente trabalho não tem a pretensão de reunir a totalidade de fatores que possam ter contribuído para a formação do katarismo. Ao assumir a problematização da dialética entre os rasgos tradicionais (ou pré-modernos) e as características tipicamente modernas que compõem o movimento, enfocaremos especialmente os antecedentes de classe, por um lado, e os antecedentes mais ligados à etnia, por outro.

Os antecedentes étnico-culturais remetem à própria história do povo aymara. Os registros dos primeiros aymaras na área do Lago Titicaca datam dos anos 1.100. A região do altiplano andino apresenta condições naturalmente pouco propícias para o desenvolvimento da agricultura e da criação de animais de forma abundante e em larga escala. Até por isso, os povoados da região sempre transitaram, desde os primórdios, em diversos pisos ecológicos mais propensos para o cultivo e a produção de outros gêneros básicos necessários para a sobrevivência.

> *"A despeito das concentrações humanas mais importantes estarem no Altiplano, os aymaras desenvolveram um controle de outros espaços andinos como os vales, selvas e costas do pacífico, onde mantinham colônias-arquipélagos que lhes davam acesso a uma variada gama de recursos: tubérculos e cereais nas alturas, lhamas na cordilheira, milho, madeira, frutas dos vales; coca, pimenta e plantas medicinais das selvas; algodão da costa; peixes e plantas nos rios, lagos e lagunas"* (HURTADO, 1986: 11-12).

A ampliação e a complexidade desse sistema de controle dos espaços deu lugar, complementa Hurtado, ao "surgimento inevitável de uma crescente divisão do trabalho". Surgiram, então, as elites administrativas – *curacas* ou *mallkus* - e foram estabelecidas organizações sociais com governos multicomunitários: o *ayllu*.

> *"Como os espaços ecológicos e a população não eram muito amplos e numerosos, a divisão do trabalho entre os encarregados da administração que organizava todo o processo de produção e distribuição e a maioria da população ocupada em trabalhos produtivos tinha um caráter recíproco*

bastante horizontal, mas na medida em que passaram a abarcar maiores espaços e população, e a distância física e social entre os produtores e os administradores se ampliava, a reciprocidade se fazia mais vertical, e a elite administrativa se consolidava como casta hereditária e privilegiada". (HURTADO, 1986: 11-12)

Foram formados três grandes reinos: os *Lupaca*, os *Hatunkolla* e os *Pacajes* - que viviam em guerra permanente -, além de outros senhorios. Outros grupos andinos, como os *Uru*, foram subjugados pelo poderio aymara. Essa divisão foi um dos facilitadores para que o império incaico dominasse os indígenas altiplânicos. Foi dessa maneira que os aymaras se incorporaram ao *Tawantinsuyo*. Com isso, as formas de controle vertical foram ampliadas e aperfeiçoadas, tanto por meio da arrecadação de tributos como da assimilação do poder local de *curacas* e *mallkus*, que passaram a exercer a função de intermediários dos incas em nível local.

Desde então, portanto, os aymaras convivem com elementos culturais de outros povos, sem abrir mão das próprias estruturas políticas e culturais mínimas. De acordo com Hurtado (1986, *passim*), o Estado incaico também apresentava um caráter despótico, mas era eficiente em manter "o conjunto da força de trabalho e a população em condições humanas de alimentação e habitat".

O regime colonial, por sua vez, fragmentou territórios comunais, convertendo-os em repartimentos. Durante um período de relativa estabilidade, vigorou uma espécie de acordo entre a coroa espanhola e representantes de povos aymaras do campo que funcionava da seguinte forma: em troca da preservação e da posse pacífica de territórios tradicionais, os camponeses/indígenas aceitavam pagar os tributos e a *mita* (trabalho como forma de retribuição)[5]. Porém, com o passar do tempo, os espanhóis passaram a cobrar mais dos indígenas para financiar a disputa com outras metrópoles europeias. Tudo isso foi organizado com base no sistema político espanhol dos *corregimientos* e

[5] PLATT, 1982.

cabildos[6]. O próprio levante liderado por Tupac Katari[7] e Bartolina Sisa[8] foram motivados, entre outros fatores, pelo aumento de impostos exigidos pelos colonizadores.

A Independência não rompeu com a velha ordem colonial. Primeiro presidente da República da Bolívia, Simón Bolívar (agosto a dezembro de 1825) decreta a propriedade individual e legitima a usurpação e desconhecimento da propriedade comunal da terra. Esse primeiro ato permitiu que *patrones*[9] e *criollos*[10] viessem com tudo para tomar as terras das comunidades tradicionais. O esforço estatal foi reforçado por medidas tomadas por Mariano Melgarejo (1864-1871). No poder, Adolfo Ballivián (1873-1874) reforçou essa tendência com máximas como: "o Estado é dono da terra e os índios só a possuem como inquilinos".

Foram símbolos dessa época: a licitação de terras públicas (1876); e a famosa Lei de *Exvinculación* (1874), que concedeu títulos de propriedade individual aos membros da comunidade (garantindo o "direito de vender e exercer todos atos de domínio") e declarou "extintas e ilegais as comunidades". A partir disso, foram instaladas Mesas Revisitadoras[11] (1881), que representavam a ameaça aos territórios dos povos originários.

As "reformas agrárias" de 1874 e 1876 foram promovidas para facilitar a expansão da *hacienda*[12] como modelo de propriedade rural. Podem ser considerados como os passos iniciais para o que viria a se amalgamar com a reforma agrária, em 1953: a tentativa de conversão dos camponeses-indígenas bolivianos em proprietários individuais de uma terra parcelada, tornando-os cidadãos especialmente pela integração ao mercado interno, dentro do paradigma da modernização. Esperava-se que, com isso, a identidade comunitária seria "furtada" e abriria espaço para a condição de pequeno proprietário rural.

---

[6] Formas de administração local do poder que equivalem a prefeituras.

[7] Firmou posição contrária à Coroa em massivas e radicais rebeliões que cercaram La Paz. Organizou dois cercos consecutivos de março a outubro de 1781 (o primeiro de 184 dias, e o segundo de 75 dias). Propôs a eliminação das autoridades coloniais e – apesar de reconhecer (taticamente) a autoridade do Rei da Espanha, se colocou como vice-rei e propugnou um governo dirigido pelos próprios índios. Reivindicou o aymara como língua obrigatória e condenou todos os membros do clero católico, mesmo se dizendo cristão.

[8] Companheira do líder rebelde, assumiu a função de autoridade militar na ausência de Tupac Katari. Foi feita prisioneira em 5 de setembro de 1782, Foi enforcada e despedaçada.

[9] Proprietários das chamadas *haciendas* - por isso também chamados de *hacendados* – concentravam poder no meio rural para exercer a autoridade neste espaço de organização social, explorando recursos humanos (camponeses) e naturais (atividades agropecuárias) com anuência dos governantes constituídos.

[10] Mestiços descendentes de espanhóis.

[11] Organizadas pelo governo para revisão permanente de títulos de posse das terras.

[12] Estrutura que se assemelha com a fazenda brasileira, mas que está bastante associada a formas de domínio e controle da população camponesa-indígena por meio da imposição de obrigações à camada subalterna.

No entanto, a reação veio a cavalo. Em 1899, Pablo Zarate Willka, também nascido na Província Aroma, como Tupac Katari e Bartolina Sisa, organiza uma grande rebelião para emitir um inequívoco alerta de insatisfação do setor. No contexto da Guerra Civil entre liberais e conservadores (1898), o apoio dado pelos camponeses-indígenas foi um dos fatores determinantes para a vitória dos liberais, que inclusive transferiram a capital do país de Sucre para La Paz.

Inspiradas por Tupac Katari e Zárate Willka, manifestações de rebeldia localizadas na "fronteira comunitária que a expansão do latifúndio ameaçava transbordar permanentemente"[13] ressurgiram novamente entre 1910 e 1930. De acordo com Rivera, a "extinção jurídica da comunidade e processo de usurpação de terras por parte do latifundismo *criollo* conseguiu gerar um efeito contrário. Para resistir à arremetida da *hacienda*, as comunidades geraram um mecanismo de defesa da revitalização dos sistemas de autoridade comunal tradicional".

Com isso, *mallkus*[14]e *jilakatas*[15] voltaram com força à cena. A própria Lei de *Exvinculación*, em certa medida, colaborou para esta tendência. Os autores da legislação não contavam com a existência de títulos comunitários da época da colônia mantidos pelas lideranças tradicionais comunitárias. Principalmente no altiplano, a resistência aberta se desatou quando se percebeu os efeitos ameaçadores da Revisita (Mesas Revisitadoras).

Diante dessa conjuntura, os chamados caciques apoderados[16] ingressam novamente no sistema de relações políticas institucionais e passam a servir como intermediários entre as comunidades e o Estado. Muitos deles se utilizam do expediente de buscar documentos de registro de terras em Lima, no Peru, como forma de manifestação pública de direitos adquiridos. Surpreendentemente, comunidades camponesas-indígenas obtêm êxitos nos tribunais com alguns desses títulos concedidos na época colonial. Os reconhecimentos desagradam os governantes de plantão, que

---

[13] RIVERA, 1984: 78.

[14] Que significa literalmente condor, na língua aymara, e equivale ao *kuraka* quechua ou cacique, termo importado do Caribe pelos espanhóis. É uma autoridade tradicional no nível das instâncias organizativas mais amplas ou *ayllus* maiores (RIVERA, 1984: 79).

[15] Encarregado maior (aymara). É uma autoridade de menor hierarquia, seja porque corresponde a *ayllus* menores ou porque formam parte de um *ayllu* maior, sendo também comumente uma autoridade rotativa das estâncias – unidades de residências patrilocais – que forma parte dos *ayllus* (RIVERA, 1984: 80).

[16] Representantes de *ayllus* e comunidades que intercediam em nível jurídico-legal com poder de decisão na defesa das terras comunais, pressionadas pela expansão das *haciendas.* Iniciaram a luta pela soberania comunal contra o monopólio comercial. Os principais caciques apoderados foram Santos Marka T'ula, Martín Vásquez, Rufino Willka, Mateo Alfaro, Leandro Nina Quispe, Faustino e Marcelino Llanqui, Francisco Tancara, Dionisio Phaxsi Pati, Feliciano Condori, entre outros. (TICONA e ALBÓ, 1997).

passam a reprimir os levantes indígenas cada vez mais animados com o ressurgimento étnico-cultural.

Em 1914, o cacique Martín Vásquez lidera uma rebelião na região da Província Pacajes, mais especificamente na Mina de Corocoro, que também se estendeu para a Província Aroma[17]. Grande agitações foram registradas nas cidades de Calamarca, Patacamaya, Sica Sica e Ayo Ayo, todas situadas em Aroma. A movimentação também teve repercussão em espaços urbanos, pois Aroma é um lugar estratégico que interliga o campo com centros urbanos como La Paz, Oruro e Cochabamba.

Três caciques participantes da insurreição de Pacajes foram presos em abril de 1914 e a mobilização massiva foi desarticulada em seu nascedouro. Já naquela ocasião, Vásquez lança as bases de algumas demandas que viriam a ganhar mais força nas décadas seguintes: "os camponeses não seriam obrigados a trabalhos forçados e os cantões[18] e vice-cantões[19]. seriam dirigidos por camponeses nomeados entre eles" (RIVERA, 1984: 84). A faísca serviu, contudo, de bases para a reorganização do movimento aymara, que continuará crescendo nas décadas seguintes.

Na sublevação em Caquiaviri (1918), além das questões territoriais, os participantes declaravam também como um dos motivos da revolta a busca pelo braço cortado de Tupac Katari, enterrado na região. Tudo isso foi visto com espanto e penetrou no imaginário do mundo *criollo*, concentrado nas áreas urbanas.

Uma das rebeliões mais importantes do período foi a de Jesus de Machaca (1921), que se baseou num decálogo moral interno aymara com conteúdo ético (não vender terras, não prestar serviços militares, enterrar os traidores de bruços etc.), sob o alicerce da fusão do mito com a realidade. Episódios de abusos de poder (morte de membro da comunidade nas celas do *corregimiento*[20]) e a reivindicação da posse da terra foram o estopim, mas a insurreição obedeceu a um duplo sentido mais amplo – relacionado com elementos "de fora" (propriedade, escola, mercado) e "de dentro" (tradição das lutas anticoloniais e pensamento simbólico andino).

Em Jesus de Machaca, lembram Ticona e Albó (1997), chegou a ser proclamado o governo comunal e até a autonomia de territórios tradicionais aymaras. Intensifica-se, nesse período, o contato entre caciques que reclamavam o acesso à educação e o reconhecimento de suas autoridades e de suas terras com setores da esquerda urbana,

[17] Como se verá nos capítulos seguintes, a Província Aroma é um território crucial e simbólico para a emergência do movimento katarista.
[18] Unidade de divisão política estabelecida na República.
[19] Subdivisão de cada cantão.
[20] Local de trabalho do *corregidor*, representante oficial de poder local.

que exercitavam uma interpelação carregada de discursos antiescravistas moderno-ocidentais.

No poder, o presidente Batista Saavedra (1921-1925) opta por decretos que confirmam leis sociais - jornada de oito horas diárias e indenização por acidente de trabalho. Ele inclusive "tolera e legaliza a greve na tentativa de ampliar os sistemas clientelistas restritos à 'democracia' oligárquica, 'plebeizando' os modos habituais de fazer política" (RIVERA, 1984: 92). Com Hernando Siles (1926-1930) no poder central, as tensões se agudizam. Assim como fez Saavedra, Siles busca ampliar a base social elitista e excludente: funda seu próprio partido com membros da nova geração de militares e intelectuais desvinculados dos partidos oligárquicos. No campo econômico, favorece a penetração de capital dos EUA e desnacionaliza fontes de recursos do Estado.

Diante de uma grave crise econômica (marcada por refluxos no comércio internacional e pela ascensão interna dos barões do estanho), a convulsão social transbordava da área rural para cidades e centros mineiros. O massacre de mineiros de Uncía (1923), a socialização do processo de trabalho nas grandes empresas mineiras e as primeiras lutas operárias pela organização sindical eram evidências do que ocorria naquele momento. O próprio republicanismo criara as condições para mobilizações populares.

O Estado enfrentava um colapso de legitimidade quando decidiu embarcar num enfrentamento bélico contra o Paraguai, na chamada Guerra do Chaco, em 1932.

> *"Foi a Guerra um intento desesperado da oligarquia na tentativa de se colocar à altura da imagem que tinha de si mesma e apagar o pesadelo de um país em quebra e sitiado pelo populacho".* (RIVERA, 1984: 93)

A "solução pela via do desastre"[21], da Guerra do Chaco, empreendida pelo presidente Daniel Salamanca (1931-1934), teve como saldo dezenas de milhares de perdas (desertores, mortos, feridos e prisioneiros) em três anos de combates que esgotaram as reservas humanas do país. O Estado se expôs, assim como a elite detentora do poder.

A guerra foi relevante na definição dos rumos do campesinato indígena e da

[21] A derrocada na disputa com o Paraguai pela região do Chaco Boreal (onde foram descobertas reservas minerais de petróleo, na base da Cordilheira dos Andes) impediu inclusive que a Bolívia tivesse acesso ao Oceano Atlântico pelo Rio Paraguai.

organização da sociedade boliviana. O prolongado contato entre a maioria de combatentes índios e recrutas de origem mestiço-*criolla* nas trincheiras reforçou uma aguda consciência crítica a respeito dos problemas não resolvidos do país. Pela primeira vez, a convocatória para uma guerra incluía explicitamente os índios. Assim, quando voltaram da Guerra do Chaco, camponeses-indígenas tiveram argumentos mais legítimos para fazer valer os seus direitos perante seus ex-camaradas *criollos*, especialmente sobre a posse da terra.

> *"A derrota do Chaco operou como uma sorte de ruptura violenta do muro de contenção com a qual a oligarquia protegia a sua legitimidade e liberou um caudal de forças contestatórias, em princípio desarticuladas, que socavaria a ordem oligárquica por dentro e que a encurralaria por fora"* (RIVERA, 1984: 94).

Dessa feita, a Guerra do Chaco teve relevância para a consolidação de uma nova consciência de classe entre os mais pobres e historicamente excluídos da Bolívia (ZAVALETA MERCADO, 1967). Forjou-se uma aliança entre ex-combatentes e a classe trabalhadora, com destaque para o engajamento dos mineiros, próximos de intelectuais e ideários trostkystas (ver item 1.3 deste capítulo). David Toro (1936-1937) e German Busch (1937-1939) partem, então, para uma outra linha de governo, com vistas ao atendimento de alguns anseios dos mineiros. Toro nacionaliza a multinacional do setor de hidrocarbonetos *Standard Oil*, e cria o Ministério do Trabalho, para o qual nomeia o dirigente operário gráfico Waldo Alvarez. Um decreto de sindicalização obrigatória, de inspiração corporativista, também acabou contribuindo para acelerar a organização do operariado.

Nesse mesmo período, foram formados os primeiros sindicatos de colonos da *hacienda* em Cochabamba. O objetivo principal desses primeiros grupos era arrendar terras de propriedade eclesiástica e municipal para produção agropecuária. Na sua minuciosa análise do processo, Dandler revela como a população rural cochabambina, que já não se organizava mais em comunidades tradicionais, teve facilidade no contato com "intermediários" como professores, ex-combatentes, trabalhadores das minas e cidades, dentro de uma lógica em que o sindicato rural assumia as feições tipicamente modernas.

Os camponeses de Cochabamba formaram inclusive a instituição escola-*ayllu*

"Ana Rancho", dirigida por Elizardo Pérez e inspirada na experiência de Warisata[22] (1931), que teve o reconhecimento e apoio governamental durante os governos de Toro e Busch.

> *"(...) a política tolerante dos governos de Toro e Busch, cujo discurso desconhecia explicitamente os fundamentos ideológicos da ordem oligárquica, contribuiu para revelar o caráter formal e ambíguo de suas propostas civilizadoras, ampliando o espaço de interpelação para as reivindicações populares. Pode-se dizer que a partir da Guerra do Chaco, o ´povo´ de converte pela primeira vez em interlocutor do discurso politico"* (RIVERA, 1984: 96-97).

Os caciques apoderados das zonas comunitárias aymaras do altiplano e o movimento sindical dos colonos cochabambinos de origem predominantemente quechua começam a chamar a atenção de parte da intelectualidade de classe média e de outros segmentos, como operários, estudantes e professores. Há um contraste, porém, entre os vales de Cochabamba (onde havia menos fricções inter-étnicas por causa da mobilidade social e do mercado mais aberto) e a região do altiplano (onde a organização na forma de comunidades originárias permanece sendo praticada e as discriminações e diferenças étnico-culturais não são facilmente "apagadas").

Depois da Guerra do Chaco e da fase Toro e Busch, partidos tradicionais perdem força e emergem novos partidos populares e de esquerda. No fim de 1930 e meados de 1940, múltiplos núcleos de discussão política, de heterogênea filiação ideológica, convergem em novos partidos. Os mais importantes são o Partido Operário Revolucionário (POR) trotskista; Partido da Esquerda Revolucionária (PIR) stalinista, e o Movimento Nacional Revolucionário (MNR) que, segundo Rivera, se formou em cima de uma "ideologia antioligárquica de safra mais propriamente local, que expressava com acerto esse vago, mas intenso sentimento de frustração nacional que saiu das trincheiras do Chaco" (RIVERA, 1984: 97-98).

O principal suporte orgânico do MNR foram as associações de ex-combatentes – que deram acesso não só a nova geração militar, mas também ao emergente sindicalismo operário e camponês em distintas regiões do país. Membros deserdados da

[22] A escola de Warisata, em Achacachi (Província Omasuyos), marcou história por ser uma das primeiras a incorporar elementos étnico-culturais aymaras no processo educacional.

velha elite dominante que foram integradas aos quadros dirigentes do MNR foram capazes de captar o grosso setor das camadas médias dissidentes dos partidos oligárquicos.

Em resposta aos novos partidos, liberais, republicanos e conservadores formam a "Concordância", que atua basicamente como agentes políticos da *rosca*[23] mineira e proprietária de terras. Desmoralizada, porém, a coalizão perde o controle do exército e do sistema eleitoral. Setores contestatórios intensificam atividades junto ao campesinato indígena, que é visto pela primeira vez não como ameaça, mas como uma "potencial qualidade política". Partidos e sindicatos se voltam para a tarefa organizativa dos camponeses-indígenas, sem claras definições programáticas, valendo-se de vários tipos de vínculos contraditórios (RIVERA, 1984: 99).

Esse relacionamento gerou uma nova forma de luta camponesa, com clara referência de corte operário. É emblemática, durante esta fase, a figura do cacique apoderado Santos Marka T´ula, que chegou a representar as comunidades como um todo nesta passagem da República. No final da década de 1930, ele e Antonio Alvarez Mamani organizam a greve de braços cruzados dos camponeses, que suspendem temporariamente o trabalho nas *haciendas*. Os dois circulam por vários departamentos e travam contato com operários e estudantes. Trata-se de uma prova do intercâmbio entre mobilizações sociais de setores do campo e da cidade. Por sinal, Marka T´ula chegou inclusive a ser membro da Federação Operária Sindical de Oruro, como "secretário de assuntos indígenas".

Em agosto de 1942, realiza-se o Primeiro Congresso de Indígenas de Fala Quéchua, em Sucre, com forte suporte das federações operárias e universitárias de Sucre e Oruro. De acordo com relatos da imprensa, "camponeses e operários em um abraço fraterno fizeram causa comum de suas aspirações e propósitos emancipatórios" (RIVERA, 1984: 98).

O governo de Enrique Peñaranda (1940-1943) restaura o ciclo militar mais repressivo e age energicamente contra a "agitação comunista do campo". Em fevereiro de 1943, ele assina um decreto supremo de cancelamento "com caráter geral de todos os artigos e incisos" de todos os estatutos de agrupações operárias e sindicais com aspectos relativos ao trabalho agrário e a atividades camponesas. Peñaranda estabelece ainda um escritório jurídico de defesa gratuita dos indígenas para limitar a influência dos

[23] Na linguagem popular, *rosca* é sinônimo de oligarquia. As famílias (Patiño, Aramayo e Hochschild) que dominavam as minas de estanho e o círculo de concentração de poder econômico e político em trono delas eram conhecidos popularmente como *rosca.*

assessores legais de organizações políticas e sindicais anti-oligárquicas.

Para completar, emite um decreto de Segurança de Estado com sanções a agitadores infiltrados nas *haciendas* e comunidades que "perturbem o trabalho agrícola, incitem e contribuam ao abandono de trabalhos ou à resistência passiva".

Enquanto isso, aymaras ex-combatentes da Guerra do Chaco organizavam e armavam colonos da *hacienda* Chijjcha (Província Pacajes, Departamento de La Paz) e as greves de braços cruzados se intensificavam em Ayopaya (Departamento de Cochabamba) e em outras províncias do Departamento de Oruro. O Segundo Congresso de Indígenas de Fala Quechua é realizado novamente em Sucre, em agosto de 1943. Uma centena de caciques (de Oruro, Cochabamba, Potosí e Chuquisaca) se reuniu para apoiar as greves e a busca de acordos com operários das cidades, até em virtude do estreito contato com ativistas do PIR, radicados em centrais operárias e federações universitárias.

O golpe de Gualberto Villaroel (dezembro de 1943) e a constituição do co-governo incomum composto pela Razão da Pátria (Radepa) – organização simpática ao fascismo que funcionava como uma seita secreta dentro do exército – e o MNR foram o estopim de um processo em que a capacidade de pressão dos movimentos populares aumenta cada vez mais e que culminará na Revolução de 1952.

> *"No governo Villaroel, o ascenso do movimento popular chega a seu ponto mais alto, feito que não tem correlato nem em suas vacilantes medidas, nem no modesto programa de modernização estatal que encarnam seus aliados civis"* (RIVERA, 1984: 100).

Após denunciar com veemência o Massacre de Catavi (1942)[24] e interpelar os ministros da "Concordância", o MNR angaria o apoio de mineiros. Depois de adiamentos, prisões e exílio, as lideranças camponesas conseguem apoio estatal para a realização do Primeiro Congresso Indígena, em La Paz, em maio de 1945. Centenas de *mallkus* e *jilakatas* se aglomeram e ingressam livremente na Praça Murillo[25]. Villaroel é

[24] A mina de Catavi fica em Llallagua, na Província Bustillos, Departamento de Potosí. Junto com a mina de Siglo XX, faz parte de um dos principais complexos mineradores da Bolívia. A área pertenceu a Simón Patiño, que ficou conhecido como "Rei do Estanho", e foi um dos pólos da temida Federação Sindical dos Trabalhadores Mineiros da Bolívia (FSTMB), fundada justamente em 1942. Na revolução de 1952, foi estatizada e passou a ser controlada pela Corporação Mineira da Bolívia (Comibol).

[25] Praça principal de La Paz, onde está localizado o Palácio Quemado, sede atual do governo boliviano.

aclamado como *tata*[26]. Para Rivera, o "efeito ideológico" desse "conclave índio", realizado na sede do governo e na presença das mais altas autoridades do Estado foi quiçá "mais importante que qualquer das medidas e conclusões aprovadas no mesmo".

1.2) Indianismo

A participação das milícias armadas formadas por camponeses-indígenas foram fundamentais para que o exército oficial e a oligarquia da "Concordância" fossem derrotados de vez na Revolução de 1952 (leia mais no item 1.8 deste mesmo Capítulo). O MNR toma a frente do processo, com forte amparo dos trabalhadores da FSTMB (principal organização dos trabalhadores da época), e aplica o programa que enquadra os povos indígenas na categoria de camponeses e estabelece o padrão do sindicato como instituição representativa das comunidades rurais.

A negação da identidade e representações originárias e os diversos outros fatores relacionados (que serão apresentados com mais detalhes nos Capítulos 3 e 4) propiciam a formação de grupos de camponeses e filhos de camponeses aymaras, com passagem pela educação formal *criolla* nos centros urbanos. Especialmente em La Paz, conforma-se um ambiente para a disseminação de agitações no campo étnico-cultural.

A história pessoal de Constantino Lima pode ser entendida como uma espécie de síntese desses novos grupos que floresceram na capital boliviana. Constantino chegou a lutar contra membros de sua própria comunidade, pois servia o exército boliviano na época da Revolução de 1952 (mais detalhes no item 3.4 do Capítulo 3). Depois de muitos encontros para discutir as suas origens, ele e seus colegas aymaras dos colégios urbanos foram se organizando cada vez mais para montar um grupo formal que pudesse defender as bandeiras étnico-culturais diante do racismo enraizado que experimentavam diariamente. Constantino[27] não esquece, por exemplo, que houve até uma greve geral dos alunos *q´aras*[28] para que fosse proibida que índios frequentassem as escolas.

Depois de muitas reuniões clandestinas em lojas de comerciantes simpatizantes de La Paz, os jovens aymaras decidiram fundar a primeira entidade política de promoção dos valores, tradições e éticas tradicionais. Em 5 de novembro de 1960, Lima, à época com 27 anos de idade, e outros 21 indígenas formaram o Partido Autóctone Nacional (PAN).

[26] "Pai", tanto em aymara como em quechua.
[27] Entrevista concedida ao autor em março de 2009.
[28] Descendentes de espanhóis, *criollos* e mestiços.

É possível designar o PAN como a primeira entidade efetivamente indianista. Também fazia parte desse grupo pioneiro[29] Raimundo Tambo – figura central para a formação do katarismo, cuja trajetória será esmiuçada a seguir neste presente trabalho. Em 1962, os militantes do PAN recebem um reforço decisivo: o intelectual Fausto Reinaga passa a orbitar em torno do grupo fundador do Indianismo, que prega, *grosso modo* e resumidamente, a autonomia dos povos indígenas por meio do resgate da civilização pré-colonial e a extinção da forma Estado-nação imposta por meio dos europeus.

Reinaga tinha uma carreira catedrática universitária. Foi um dos fundadores do PIR e também do Partido Comunista Marxista Leninista (PCML). Participou também do MNR, como parte do esforço para derrubar a oligarquia representada pela *rosca*. Lima conta que, ainda quando estava no MNR, Reinaga, descontente com os rumos da Revolução de 1952[30], entrou em contato com o jovem líder aymara para uma conversa.

Os dois passariam a se encontrar todos os domingos para conversar sobre a política e o indianismo na casa da irmã de Reinaga. Tomavam café-da-manhã, almoçavam e jantavam juntos, conforme relata Lima. Reinaga se incorpora oficialmente ao grupo, após, nas palavras de Lima, ter "captado a doutrina", mas perseguições políticas e algumas diferenças internas impedem que haja maiores avanços.

Já com Reinaga, o PAN se converte primeiro em Partido dos Índios do Qollasuyo[31] (PIQ), e depois em Partido dos Índios Aymara Quechua (PIAQ). O novo partido foi fundado em 15 de novembro de 1962, dia da morte de Tupac Katari no ano de 1871, na localidade de Peñas, no mesmo local onde Katari fora esquartejado. Esse período foi marcado pela crise de governança do MNR - que já não tinha o apoio dos mineiros organizados na Central Operária Boliviana (COB)[32], que se afastaram do co-governo em 1956, e inspirava cada vez menos confiança entre os camponeses, ou seja, perdeu substantivamente o apoio popular – e culminou com o golpe militar do astuto general René Barrientos, no ano de 1964.

---

[29] Também faziam parte, entre outros, Juan Condori, José Ticona, Ángel Limachi e Manuel Tarqui

[30] Ele chegou a descreditar toda a sua produção intelectual *cholista*, com a declaração cabal de que gostaria que "ela não existisse…" "Em minhas obras de 1940 a 1960, eu buscava a assimilação do índio pela tutela branco-mestiça. E nas que publiquei de 1964 a 1970, busco a libertação do índio e a prévia destruição da tutela branco-mestiça e luto pela Revolução índia" (REINAGA, Fausto *La revolución india*, La Paz Ediciones Partido Indio de Bolivia, 1969: 463).

[31] Território tradicional indígena do qual a Bolívia faz parte, e que não segue a divisão política oficial.

[32] A COB, principal organização dos trabalhadores do país, foi fundada ainda em 1952, no mesmo contexto da Revolução de 1952. Neste início, tinha como núcleo os operários mineiros da FSTMB.

Dois anos depois, em 1966, o PIAQ se converteu no Partido Índio de Bolívia (PIB). Ainda em meio a perseguições do regime militar, Reinaga é nomeado para presidir o PIB, junto com uma nova direção[33], na qual Raimundo Tambo aparecia como secretário geral e vice-presidente. Fica muito evidente a influência de Reinaga desta fase inicial na formação de Tambo, um dos principais líderes do sindicalismo katarista, fundador também do Movimento 15 de Novembro (ver mais no item 4.1 do Capítulo 4).

Em 1968, conta Lima[34], redescobre-se a *wiphala*[35], bandeira quadriculada multicolorida que veio a se tornar o símbolo da mobilização camponesa-indígena. Para unir os diversos grupos de caráter étnico-culturais que tinham sido formados nos anos anteriores, os militantes conseguiram promover a unificação, no ano de 1968, no Movimento Nacional Tupac Katari (MNTK).

O período de 1969 a 1970 foi marcado pela abertura política dos militares Alfredo Ovando (1969-1970) e Juan José Torres (1970-1971). No final dos anos 1960 e no início dos 1970, o Indianismo ganha mais força com a penetração nos círculos culturais universitários por meio do Movimento Universitário Julian Apaza (Muja), com forte atuação na Universidade Maior de San Andrés (UMSA), que também tinha em Tambo e Lima dois dos participantes mais ativos. Nesse momento, a própria presença de Tambo nos dois movimentos revela a ausência de significativas diferenciações do que seria propriamente o indianismo ou o katarismo.

Entre os acontecimentos de relevo para a corrente indianista-katarista no período, duas se destacam. A bandeira *wiphala* apareceu hasteada em 6 de junho de 1970, no dia do professor, em Corocoro (Província Pacajes), por ocasião de um encontro de camponeses. E no dia 15 de novembro de 1970, a *wiphala* também flamejou na cidade de Ayo Ayo (Província Aroma) diante de cerca de 30 mil camponeses-indígenas que compareceram para homenagear Tupac Katari. Esteve presente o presidente Torres e outras autoridades bolivianas, como o prefeito de La Paz, José Maria Centellas, da ala da esquerda do MNR, e Jenaro Flores (mais detalhes nos

[33] Outros membros da diretoria do PIB: Juan Condori (secretário de relações), Claudio Payi (secretário de imprensa e propaganda), Manuel A. Suca (secretário de organização), Armando Choque (secretário de fazenda), Tania Cruz (secretária de vinculação feminina) e Walter Torres (secretário de atas).

[34] Em entrevista concedida em março de 2009.

[35] A *wiphala* não teve desde sempre o mesmo desenho. Foi sendo aprimorada por jovens militantes do indianismo-katarismo durante a década de 1970. O próprio Constantino destaca que Germán Choquehuanca, um dos informantes do presente trabalho, foi um dos colaboradores nesse sentido.

itens seguintes), que já era então secretário-executivo da Confederação Nacional dos Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CNTCB)[36].

Em 1972, Constantino Lima é preso. Do cárcere, ele soube do lançamento do Manifesto de Tiwanaku, em 1973 (consultar íntegra do documento nos Anexos desta dissertação), que apresentava, segundo ele, muitas das bases fundamentais discutidas no universo dos indianistas. Apesar das coincidências, a combinação entre aspectos da luta de classes com a valorização e reconhecimento cultural passou a diferenciar o katarismo do indianismo. Este último refutava peremptoriamente, como se viu, qualquer intersecção com demandas classistas.

De 15 a 21 de outubro de 1973, 40 dirigentes camponeses se reuniram em encontro organizado pela Comissão de Justiça e Paz, formada por setores progressistas da Igreja Católica (mais detalhes no item 4.3, no Capítulo 4). Na reunião, ficou patente a diferença que havia entre dois grupos: aqueles mais ligados ao indianismo que priorizavam o fator étnico, e aqueles que já faziam parte do katarismo, que buscavam combinar os elementos de classe e etnia.

A cisão entre esses dois grupos, porém, não consistia propriamente em choques ou disputas fratricidas. Por exemplo, o conhecido historiador aymara Roberto Choque sugeriu ao katarista Centro de Coordenação e Promoção Campesina Mink´a[37] que indicasse o indianista Constantino Lima como representante no Primeiro Congresso Mundial de Povos Indígenas, ocorrido em outubro de 1975, no Canadá.

Porém, a inevitável separação entre esses dois movimentos político-ideológicos deu origem, nos anos seguintes, a duas agremiações distintas. Em janeiro de 1975, começou a se formar a facção indianista em torno do Movimento Índio Tupac Katari (Mitka)[38]. A formalização do Mitka foi realizada no primeiro congresso da entidade em Cidade de Pedra (Pacajes), no ano de 1978. No encontro mesmo, os participantes decidiram concorrer às próximas eleições. O primeiro deputado índio do Mitka foi Julio

[36] Um dos fatores de diferenciação entre katarismo e indianismo foi a opção dos kataristas pela disputa por dentro da estrutura sindical camponesa institucional. Sobre isso, é sintomática a tentativa fracassada de Raimundo Tambo, notório participante dos dois movimentos (era, ao mesmo tempo, do sindicato camponês e do PIB), de emplacar o Bloco Indígena Camponês (BIC) sem disputar as bases do sindicalismo por meio da comunidade tradicional aymara. Com o passar do tempo, Tambo deixou os companheiros indianistas e se juntou á iniciativa katarista, liderada por Jenaro Flores.

[37] Organização cultural indígena fundada por notórios militantes kataristas.

[38] Além de Constantino Lima, também compuseram este fase inicial do Mitka: Luciano Tapia, Jaime Apaza e Felipe Quispe, entre outros.

Tumiri, na gestão 1979-1980. Em 1982, o próprio Constantino é eleito[39] pelo Mitka ao Parlamento.

Para ilustrar as bases do pensamento indianista, vale sublinhar declaração do *mallku* Felipe Quispe acerca das bases político-ideológicas em questão:

> *Na Europa, o patrão é branco, o trabalhador é branco e o escravo também é branco. Há luta de classes. Aqui não. Você vai a Santa Cruz de la Sierra e vê grandes e poderosos proprietários que tomaram terras. Não tinham nada. São estrangeiros que se fixaram na parte oriental. Eles são* patrones *e quem trabalha efetivamente lutando todos os dias são os índios. Aqui é diferente. Na Europa, eles pensam que é igual em todo o mundo. (...) Sou um ator político e o meu enfoque é a de que são teorias elaboradas no Ocidente"*[40].

Pelo lado do katarismo, foi formalizado o Movimento Revolucionário Tupac Katari (MRTK), no ano de 1978 (detalhes a seguir no item 1.7 deste mesmo Capítulo). A divergência entre os blocos não impediu que o katarista Jenaro Flores obtivesse o apoio de Reinaga, Constantino e do conjunto de lideranças do indianismo para derrotar os dirigentes mais vinculados ao governo na ferrenha disputa no Congresso da Confederação Nacional dos Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CNTCB), em Potosí, também em 1978.

No final dos anos 1970, o indianismo e o katarismo se mesclavam em grupos como a segunda geração do Muja. Germán Choquehuanca é um dos expoentes dessa época:

> *"Na universidade, defendemos nossos princípios ideológicos do indianismo e do katarismo, porque todos levamos o nome de Tupac Katari. O katarismo foi o reflexo do indianismo milenar iniciado por Manco Inca [Yupanqui, índio rebelde que enfrentou os colonizadores no século XVI] frente a Francisco Pizarro. Esse Indianismo que surge como uma*

[39] Lima declara ter sido o primeiro deputado índio que entrou com *poncho*, representando a sua raça. Ele conta que, em seu primeiro discurso, assim disse: "Eu não sou boliviano, sou cidadão do Kollasuyu". Destaca também que, apesar dos poucos recursos financeiros, o Mitka teve mais de onze mil votos, muito mais do que os conquistados por outros partidos de esquerda: o Movimento da Esquerda Revolucionária (MIR) recebera três mil e o Partido Socialista, de Marcelo Quiroga Santa Cruz, oito mil.

[40] Entrevista concedida em março de 2009.

contraposição ao Colonialismo e aos conquistadores espanhóis. Nós nos organizamos e participamos das eleições da Federação Universitária Local (FUL), entidade que aglutina os estudantes universitários. Éramos poucos naquela época. O índio não havia ingressado totalmente na universidade. A partir disso, lutamos, combatemos, fizemos propaganda e creio que fomos um dos primeiros a formar escolas nas ruas. Fomos agitadores".

Pela declaração acima, contudo, é possível notar uma prevalência do indianismo nesse grupo de jovens. Na sequência, não por acaso, Germán e os participantes da segunda geração do Muja vieram a fundar o Partido Índio (1979), mais abertamente indianista, juntamente com Ramón Conde, Sebastián Mamani e outros.

1.3) Trotskismo e Movimentismo

Antes da emergência do katarismo, uma mistura entre marxismo clássico e nacionalismo social-democrata vinha exercendo notável influência sobre a classe trabalhadora boliviana, com especial ênfase a partir da década de 1930, por meio de partidos políticos como o Partido Operário Revolucionário (POR) e o Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR), artífices da Revolução de 1952.

Esse período, que antecede o surgimento oficial do katarismo, caracterizou-se por uma forte instabilidade política e pela falta de uma coesão maior no setor camponês-indígena. Daí o importante papel desempenhado por outras instituições que buscavam representar as classes populares naquele momento, especialmente as lideranças mineiras e os partidos mais tradicionais da esquerda. A instabilidade se fazia sentir também tanto intra como entre as facções das classes dominantes: o Exército, os partidos de maior influência, e a própria elite econômica.

A crescente oposição ao domínio da *rosca* acabou fortalecendo as correntes de orientação marxista e movimentista[41], que ganharam impulso com o fracasso boliviano na Guerra do Chaco[42]. Exilados por conta da guerra, que se estendeu de 1932 até 1935, militantes marxistas bolivianos da Argentina, Chile e Peru atenderam à convocação de expoentes como José Aguirre Gainsborg e Tristán Marof e se reuniram, em dezembro

[41] O termo "movimentista" refere-se ao Movimento Nacional Revolucionário (MNR).
[42] A derrocada na disputa com o Paraguai pela região do Chaco Boreal (onde foram descobertas reservas de petróleo, na base da Cordilheira dos Andes) impediu que a Bolívia tivesse acesso ao Oceano Atlântico pelo Rio Paraguai.

de 1935, na cidade argentina de Córdoba, para fundar o Partido Operário Revolucionário (POR). Dentro da Bolívia, tendências de classe média (professores universitários, jornalistas, advogados e intelectuais) aumentavam o volume das contestações contra o republicanismo liberal de plantão, visto como "antinacionalista" face aos problemas sociais e econômicos. A guerra forjou ainda a "Geração do Chaco", formada por veteranos da própria corporação militar que vieram a emergir com mais destaque no governo Germán Busch.

Por tudo, a Guerra do Chaco acelerou o ocaso do presidente Daniel Salamanca. Ele foi substituído por Tejada Sorzano. Militares que se destacaram durante o período bélico, David Toro, Carlos Quintanilla, Enrique Peñaranda e Germán Busch ganharam projeção neste período. Tejada Sorzano não resistiu às pressões e foi substituído por David Toro e Germán Busch. Os dois iniciaram o período denominado de "socialismo militar", em que oficiais se aproximaram dos movimentos dos trabalhadores e de camponeses-indígenas. Em 1937, sob a gestão de Toro, foram confiscadas propriedades da estrangeira *Standard Oil*, e criada a *Yacimientos Petrolíferos Fiscais Bolivianos* (YPFB), empresa estatal de exploração de hidrocarbonetos.

Iniciado em junho de 1937, o governo Busch promulgou uma constituição mais progressista e criou o Código do Trabalho, que atendia parte das demandas dos operários. O estreitamento da relação do presidente com as classes populares descontentou os barões do estanho da *rosca*, que atuaram para fragilizar Busch.

Paralelamente, a primeira divisão entre lideranças do POR, partido já incorporado ao ambiente boliviano, estava em curso. Em 1938, Tristan Maróf[43] - que representava o marxismo indigenista do peruano José Carlos Mariátegui e defendia o retorno à tradição incaica do povo boliviano, aliada à concepção materialista-dialética da análise da realidade – se desligou do POR e criou o Partido Socialista Operário Boliviano (PSOB). A saída de Maróf do POR abriu caminho para posicionamentos mais ortodoxos, como o de José Aguirre Gainsborg, que se alinhava com o marxismo-leninismo e postulava a distribuição de armas ao proletariado com vistas à revolução socialista, e o de Guillermo Lora, adepto do trotskismo, ideologia que encontrava cada vez mais abrigo no movimento operário boliviano[44].

Pressionado, o presidente Busch acabou se suicidando em 1939. O governo passou às mãos do general Carlos Quintanilla Quiroga, aliado da *Rosca*. Temendo a

[43] Nascido Gustavo Adolfo Navarro, diplomata, escritor, ensaísta, jornalista e político.
[44] PERICÁS, 1997, passim.

acumulação de poder pelo general Quintanilla, setores das próprias Forças Armadas articularam a convocação de novas eleições em 1940, que foram vencidas por outro militar, Enrique Peñaranda. Também em 1940 foi fundado o Partido da Esquerda Revolucionaria (PIR). Liderado pelo sociólogo José Antonio Arze, o PIR - assim como o POR - inspirou o influente MNR. Mais adiante, já em 1950, o PIR foi cindido para dar origem ao Partido Comunista Boliviano (PCB).

A permanência de Peñaranda no poder foi fortemente abalada com o Massacre de Catavi, em 21 de dezembro de 1942. O capítulo foi marcado pela ofensiva do Exército contra uma marcha de mineiros que havia partido da mina chamada "Século XXI" para a localidade de Catavi, onde estava localizada a gerência da reserva mineral de estanho. Dezenas de operários, mulheres e crianças morreram metralhados. O local do Massacre de Catavi foi batizado de "Campo Maria Barzola", nome de uma das mulheres assassinadas na marcha que carregava uma bandeira. A partir do ocorrido, os bolivianos passaram a celebrar todos os anos o "Dia do Mineiro" em 21 de dezembro.

Uma articulação entre o MNR (fundado em 1941), a Razão da Pátria (Radepa) - jovens oficiais ligados ideologicamente ao ex-presidente Busch que criaram um grupo paramilitar secreto atuando como partido clandestino – e o abertamente fascista Falange Socialista Boliviana (FSB) derrubou Peñaranda em 1943 e apoiou a ascensão de Gualberto Villaroel. Houve eleições legislativas em 1944 e o MNR, liderado por Victor Paz Estenssoro, Hernán Siles Zuazo e Carlos Montenegro, elegeu a maioria e demonstrou força. Similar ao governo Busch, o governo Villaroel deu suporte para a formação da Federação Sindical dos Trabalhadores Mineiros da Bolívia (FSTMB), e para a organização do I Congresso Nacional Indígena, exemplos da abertura aos camponeses-indígenas e ao movimento operário.

Em 21 de julho de 1946, porém, os setores mais conservadores afastaram o presidente Villaroel (enforcado em praça pública) e retomaram o poder. Vários líderes do MNR, incluindo Paz Estenssoro, foram exilados. Dentro do POR, o trotskista Guillermo Lora ampliava a sua ascendência. Lora foi um dos principais responsáveis pela aprovação, por parte da FSTMB, das "Teses de Pulacayo". Pela primeira vez, uma representação de massa da América Latina aceitava oficialmente as idéias da Revolução Permanente de Trotski. As "Teses de Pulacayo" demonstram com clareza a concepção de classe e cultura por parte da relevante corrente marxista radicada no POR. Destacamos alguns trechos das "Teses" que são importantes para ilustrar como as

lideranças dos mineiros entendiam sua relação com os outros membros das classes populares

> *1) O proletariado, na Bolívia, como em outros países, constitui a classe social revolucionária por excelência. Os trabalhadores mineiros, a mais avançada e combativa seção do proletariado do país, determina a direção da luta da FSTMB;*
> *2) A Bolívia é um país capitalista periférico; no interior da economia boliviana coexistem diferentes estágios de desenvolvimento e diferentes modos de produção, mas o modo capitalista é qualitativamente dominante e as outras formas socioeconômicas são uma herança do nosso passado histórico. A proeminência do proletariado na política nacional advém desse estado das relações(...);*
> *6) Os países periféricos estão subjugados à pressão imperialista. O desenvolvimento desses países se deve a uma combinação simultânea entre as formas econômicas mais primitivas e a última palavra na tecnologia e civilização capitalista. O proletariado de países periféricos é obrigado, portanto, a combinar a luta pelas tarefas democráticas burguesas com a luta por demandas socialistas (...);*
> *8) A classe média ou a pequena burguesia compõem a classe mais numerosa, mas o seu peso na economia nacional é insignificante. Os pequenos comerciantes e proprietários, os técnicos, os burocratas, os artesãos e os camponeses não foram capazes até agora de desenvolver uma política independente de classe e serão cada vez mais incapazes de fazê-lo no futuro. O campo segue a cidade e por isso a força líder é o proletariado. A pequena burguesia segue os capitalistas em tempos de "paz entre classes", e quando a atividade parlamentar floresce. Ela cerra fileira por trás do proletariado em momentos agudos de luta de classes (por exemplo, durante uma revolução) e quando é convencida de que apenas assim pode encontrar o caminho para a sua própria emancipação (...);*
> *9) O proletariado é a única classe que possui força suficiente para alcançar não apenas os seus próprios objetivos, mas também os de outras classes. O seu enorme peso na vida política é determinado pela posição que ocupa no processo de produção e não por sua fraqueza numérica. (...).*

Já nas "Teses de Pulacayo", portanto, o POR e o FSTMB deixam claro a forma como os mineiros e os militantes partidários encaravam a participação dos camponeses-indígenas no contexto boliviano. Para os primeiros, estes últimos não passavam de parcela da pequena burguesia tradicional que precisa ser guiada pela classe proletária, a única que pode de fato enfrentar a elite econômica e política comprometida apenas com interesses próprios e estrangeiros.

Ancorados nessa plataforma nacionalista com inspiração socialista, o POR e o MNR conquistaram espaço significativo no espectro político, de 1946 a 1952, a despeito dos ataques dos presidentes Enrique Hertzog e Mamerto Urriolagoitia, que demitiram e massacram trabalhadores, principalmente mineiros. A proximidade entre os dois pólos (POR e MNR) se reforçou com a emergência da figura do líder sindicalista Juan Lechín, presidente da FSTMB, que havia aprovado as "Teses de Pulacayo" (ou seja, mantinha boas relações com o POR), mas era ao mesmo tempo filiado ao MNR. Ele transitava entre o segmento burguês moderno e urbano, por um lado, e as bases de orientação mais radical, por outro.

Os movimentistas lideraram um levante civil – também conhecido como Guerra Civil de 1949 – e estabeleceram um governo paralelo na cidade de Santa Cruz de La Sierra. Houve repressão pelas forças oficiais e parte dos rebeldes foi executada. Em 1950, o MNR encabeçou outra revolta em La Paz, que também foi desestruturada pelo governo. Em 1951, os movimentistas participaram das eleições presidenciais com Paz Estenssoro e obteve 43% dos votos. A vitória eleitoral do MNR não foi reconhecida pelo Congresso (que deveria intervir, pois o vencedor não conquistara 50% + 1 para assumir diretamente a presidência), e uma junta militar, liderada por Hugo Ballivián, tomou o poder.

Juntos, MNR, POR e a FSTMB, com apoio dos camponeses-indígenas, lideraram milícias de trabalhadores que montaram barricadas e forçaram a junta a se render em abril de 1952[45]. O POR ainda teve um papel importante na criação da Central Operária Boliviana (COB), nova federação nacional de sindicatos de trabalhadores,

[45] Depois de destruir o exército, de ocupar toda a cidade, fazendo retumbar as causas da nacionalização das minas e da reforma agrária, os operários "tiveram o triunfo surrupiado por aqueles que tinham a palavra, suficiente organização e uma desmedida vontade de poder" (HURTADO, 1986: 21). A COB, que sempre ultrapassou os limites do estritamente sindical e nasceu investida de poder político, formou parte fundamental do sistema de poder político junto ao Executivo, ao legislativo e às Forças Armadas. MNR não teve opção e deu espaço à COB no que ficou conhecido como "co-governo". Em 1956, grande parte das organizações mineiras já tinha abandonado completamente o "co-governo" com o MNR

ainda em 1952, com a adesão massiva da FSTMB e a participação significativa dos trabalhadores da estatal Corporação Mineira da Bolívia (Comibol).

Durante toda a época que antecedeu a Revolução de 1952, o apoio dos camponeses-indígenas foi disputado por diversos segmentos. Apesar das aproximações pontuais, foi na organização das milícias e da derrota do exército que o peso desse grupo social ficou mais evidente, e possibilitou certa estabilização política.

1.4) Revolução de 1952

O MNR chega ao poder pela primeira vez com Victor Paz Estenssoro (1952-1956). O êxito do levante deu-se graças a uma coalizão heterogênea formada por ex-combatentes da Guerra do Chaco (grupos de dentro e de fora do exército), intelectuais urbanos dissidentes, operários mineiros (representados pela COB) e lideranças camponesas. A aliança entre MNR e COB passa a se traduzir numa espécie de co-governo, com amplo poder de veto dos sindicalistas mineiros entre a classe operária.

A Revolução de 1952, que começou como um clássico golpe de estado, mas terminou em uma surpreendente insurreição operária e popular, colocou em prática mudanças institucionais, tais como a reforma agrária (1953), a instauração da educação gratuita e obrigatória, o direito de participação política dos indígenas mediante o voto universal (1954), e o fim do *pongueaje* econômico[46].

Os movimentistas priorizaram ainda a educação sem distinção étnica (*mestiçagem* ou *castelhanização*) e o incentivo ao modelo de desenvolvimento econômico com base no controle estratégico dos setores de mineração e energia.

Tentou-se, portanto, a partir do ponto de vista daqueles que estavam no comando do processeo, desmantelar o quadro histórico de subordinação indígena. A reforma agrária libertou núcleos familiares indígenas do campo na relação com os *patrones*[47].

A Confederação Nacional dos Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CNTCB) foi criada e o nome de Ñuflo Chávez Ortíz como secretário-geral da entidade, imposto. A distribuição de títulos de propriedade da terra em nome do MNR, fazendo o partido parecer como o grande benfeitor e redentor do "indígena convertido em camponês", foi um simbólico e eficaz jogo de cena que calou fundo no imaginário camponês.

[46] Espécie de servidão, prestação gratuita de serviço ao dono da terra.
[47] Latifundiários instalados no campo como parte da colonização espanhola.

A reforma agrária do MNR, analisa Hurtado, apontou para o ressurgimento da "empresa privada" e, no contexto de atraso e dependência da Bolívia à época, não foi além de pauperizar ainda mais o campesinato. Os produtos camponeses terminaram beneficiando, pelos seus baixos preços, o setor capitalista que se aproveitou da "barata reprodução da força de trabalho assalariada".

Concomitantemente, dirigentes da coalizão MNR-COB investiram pesado na incorporação dos indígenas à sociedade de classes. A "cidadania de 52" instaurou uma nova contradição: para chegar à paridade baseada na igualdade liberal, o índio teria que incorporar a noção de que "deixará de ser discriminado quando deixar de ser índio".

Mas em regiões particulares como na Província de Aroma (Departamento de La Paz), as comunidades originárias rurais com base nos chamados *ayllus*[48] - em contraste com outras regiões, como na Província de Omasuyos, em que a organização já estava baseada nas chamadas *haciendas*[49] - continuaram mantendo resistência à nova estrutura invocada pela Revolução de 1952.

No poder, o MNR impôs ainda a sindicalização obrigatória dos camponeses (1953). A existência dessas comunidades, destaca Hurtado[50], será um fator importante no surgimento do movimento katarista. De acordo com ele, "onde havia fazendas, a reforma agrária levantou com facilidade os sindicatos; mas mais tarde eles caíram também com igual facilidade sob o domínio do MNR. "Diferentemente, as comunidades originárias, que em 1952 foram mais impermeáveis à influência do Estado e do MNR, lutaram mais decididamente pela sua independência sindical e política", completa. [51]

Nas comunidades, a aceitação do sindicato encontrava um obstáculo: a existência da *jilaqatura*[52]. A duplicidade de funções originada pela introdução da forma sindical foi resolvida com a eleição da mesma pessoa para ambos os cargos. Isto se sucedeu sobretudo no caso de quem já era *jilaqata*[53], que passou a acumular a função de secretário-executivo do sindicato camponês. Nos cargos inferiores, a tendência foi a de manter a separação entre os dois sistemas de organização. Com isso, os ocupantes de cargos tradicionais assumiram mais os trabalhos de rituais e de cerimônias, enquanto os

[48] Unidade que conforma determina território (aspectos geográficos, cultura e tradições) na tradição Aymara
[49] Divisão de terra com base em títulos de propriedade outorgados pela Coroa Espanhola
[50] HURTADO, 1986: 28.
[51] Idem, ibidem.
[52] Forma de organização política tradicional Aymara, em que membros da comunidade assumem determinadas funções de comando, de forma rotativa, por determinado período de tempo.
[53] Liderança tradicional da vez (por causa da rotatividade na ocupação do posto).

componentes da base do sindicato[54], se dedicavam mais à interface com a burocracia estatal.

O MNR chegou a proibir a organização e o uso de vestimentas tradicionais sob o argumento de que simbolizavam o regime oligárquico e a opressão do sistema de *haciendas*. Mas ainda no final da década de 1950, indígenas voltaram a utilizar *ponchos.* Com a "mão esquerda", o Estado de 52 promoveu a reforma agrária, mas com a "mão direita" levantou a agroindústria do oriente boliviano; indenizou os barões do estanho; sangrou a Comibol, a YPFB e o Tesouro da Nação para "dar a luz a empresa privada a partir de proveta estatal" (HURTADO, 1986: 21).

Nesse contexto, o controle do setor indígena era fundamental para o MNR. As milícias, fator simbólico e efetivo da força operária e camponesa, foram sendo desmontadas pouco a pouco. Sem o apoio efetivo dos mineiros desde meados dos 1950, os ocupantes do poder foram, segundo o mesmo Hurtado, "perdendo progressivamente o caráter democrático e popular e assumiram um caráter mais autoritário, apoiados no controle vertical do campesinato, nos aparatos burocráticos e na reconstrução das Forças Armadas [a partir de cooperação com os EUA]".

A insatisfação de parcela dos camponeses-indígenas com o governo do MNR ganhou mais consistência com a chamada "*Ch'ampa Guerra*", conflito entre as cidades de Cliza e Ucureña, na planície de Cochabamba, no segundo governo movimentista (1956). O enfrentamento colocou sindicatos agrários e *caudillos* regionais ligados ao MNR em lados opostos. O "remédio" contra a guerra foi gestado dentro do próprio governo por assessores norte-americanos do MNR, que tiveram a habilidade de impulsionar a criação da Ação Cívica das Forças Armadas.

A despeito dos sangrentos enfrentamentos na área rural, as Forças Armadas ingressavam na área rural "dando presentes como camisetas e bolas de futebol, pratos, copos e latrinas; doações que exigiam a reciprocidade camponesa para criar essa vinculação estratégica" com os camponeses (HURTADO, 1986).

O general René Barrientos surgiu como regente da orquestra dessa nova aliança de classes entre camponeses, camadas médias urbanas e a burguesia, que, de acordo com Hurtado, "brandia um raivoso anticomunismo".

Com a decomposição do MNR e alianças com setores movimentistas alijados e alguns partidos de esquerda, Barrientos consumou o seu assalto ao poder e conseguiu

[54] Os sindicatos se multiplicaram no nível das comunidades. Calcula-se que foram formadas 1,2 mil subcentrais e 15 mil sindicatos camponeses em toda a Bolívia.

promover a sua enérgica "pacificação". Seu êxito frente aos camponeses se deveu mais ao seu carisma pessoal. Era filho de uma mulher de *pollera*[55] e falava fluentemente o quechua; conversava abertamente com o povo em seus festejos, era galante com as *cholitas*[56] e generoso com as crianças.

O "general do povo" – como foi chamado por seu biógrafo – "herdou" as organizações sindicais camponesas do esquema montado pelo MNR.

1.5) Pacto Militar-Camponês

O período que se sucedeu ao golpe militar de 1964 do general Barrientos foi marcado por uma reaproximação entre determinados setores camponeses e Estado. O ditador engendrou e conduziu o "Pacto Militar-Camponês", forma de tutela mais direta e vertical do campesinato. Promoveu as Forças Armadas por cima do Ministério de Assuntos Camponeses (Maca); em cada departamento e região do país, os quartéis vieram a comandar a coordenação dos sindicatos. Os jovens filhos de camponeses eram obrigados a cumprir o serviço militar por dois anos e meio, enquanto os filhos dos *q´aras* ficavam apenas por oito meses. No Exército, eram treinados por militares norte-americanos que, além de promover treinamentos para profissões (como pedreiro, motorista, carpinteiro etc.), incutiam na cabeça dos jovens bolivianos uma formação marcadamemente anticomunista.

Barrientos promoveu ainda uma divisão dentro do sindicalismo camponês ; criou múltiplas federações especiais, centrais, subcentrais e tratou de eliminar a comunicação horizontal entre as organizações de base, que perderam força em favor de uma relação direta e servil ao "líder máximo do campesinato"[57] – como ele se autoproclamava.

Em outro flanco, Barrientos abriu as portas para a entrada da *Gulf Oil*, empresa norte-americana do setor de petróleo. O controle dos recursos naturais pelas próprias populações era uma das bases de reivindicação do movimento indígena. Em conseqüência, as decisões do ditador Barrientos passaram a encontrar grande resistência por parte do movimento camponês-indígena. À sombra do "Pacto Militar-Camponês", segmentos independentes em oposição ao sindicalismo "oficialista" encontraram terreno

[55] Vestimenta (saia) tradicional usada pelas mulheres indígenas.
[56] Moças camponesas-indígenas
[57] Quando o guerrilheiro Che Guevara mantinha a sua campanha na Bolívia, em 1967, Barrientos utilizou muito bem essa conjuntura para encher a boca de nacionalismo contra a intervenção estrangeira. "O campesinato constitui a base fundamental para desenvolver uma furiosa campanha anticomunista apontada sobretudo contra os trabalhadores mineiros" (HURTADO, 1986: 25)

fértil. Estava aberta a brecha para a disseminação do programa político-ideológico do katarismo. Os dirigentes "amarelos" da FDTCLP e da CNTCB viam crescer à sua volta (em locais como Ingavi, Pacajes e Los Andes) a insatisfação com relação a atuação deles. Dentro da estrutura institucional, a nova leva de sindicalistas de Aroma tomou conhecimento da prática da corrupção. Dirigentes de centrais e até de pequenas subcentrais recebiam diversos tipos de propina de órgãos públicos – de verbas de ministérios e bônus diretos da Presidência da República até recursos do Estado Maior, do Conselho Nacional de Reforma Agrária, do setor de Desenvolvimento de Comunidades e de outras repartições. Além disso, muitos "amarelos" cobravam ainda uma espécie de taxa de comissão para cada demanda ou trâmite que solicitavam em nome das comunidades (HURTADO, 1986: 37).

Surgiu, então, um movimento espontâneo nas províncias, comandados pelos dirigentes de Aroma e de Loayza que tomou as dependências da FDTCLP. Mais de dois mil camponeses mobilizados cobraram a trooca dos dirigentes departamentais e resolveram convocar um congresso para eleger democraticamente os seus novos dirigentes. Nessa ocasião, os dirigentes de Aroma já eram conhecidos como kataristas. Em 27 de maio de 1969, residentes aymaras em La Paz – entre os quais Mario Gabriel, cunhado de Jenaro Flores -, criaram o Centro de Coordenação e Promoção do Campesinato – Mink'a[58].

No final dos anos 1960, quando Barrientos tenta instituir o Imposto Único Agropecuário (aumentando as obrigações dos camponeses para com o Estado), esses setores mais independentes intensificam as críticas aos chamados "dirigentes amarelos" - em referência aos representantes sindicais vinculados ao governo. Mesmo que relegados a funções assistenciais, os sindicatos camponeses mantiveram, durante esse período, margens de autonomia frente ao controle estatal. Sob influência das comunidades originárias, dirigentes eram eleitos de forma direta (HURTADO, 1986: 36), conforme normas que mesclavam formas tradicionais com modernas (mais detalhes no Capítulo 3). Além disso, os ocupantes de cargos no sindicato estavam permanentemente submetidos ao controle social cotidiano.

O katarismo reincorporou a questão da identidade étnica, desprezada nas décadas anteriores, "sem romper o esquema dos sindicatos" (BALDERRAMA, 2001).

[58] Em 15 de novembro de 1970, este centro - com a colaboração de José María Centellas e Juan Chambilla (ambos do MNR) e a presença do presidente Juan José Torres -, inauguraram em Ayo Ayo um monumento de Tupac Katari em comemoração ao 189º aniversário da morte do lendário líder aymara

Depois da tentativa de uniformização dos cidadãos da Revolução de 1952, o discurso "camponês" e "sindical" dos 1950 e 1960 passou a ser cada vez mais influenciado por um conteúdo de natureza "étnica" – que retoma formas de organização, autoridade e representação tradicionais fundadas em valores originários.

1.6) Nova geração

A partir de 1965, começaram a se realizar atos cívicos e religiosos (que demonstram a aliança de determinados setores da Igreja Católica com novas lideranças indígenas) como meio para refrescar a memória coletiva das comunidades originárias na Província de Aroma. Uma missa passa a ser celebrada em 15 de novembro em homenagem a Tupac Katari, na cidade de Ayo Ayo, onde ele nasceu.

Paralelamente, jovens indígenas de Aroma (e de toda a Bolívia) já freqüentavam escolas e alguns começaram a ingressar em universidades. Estudantes oriundos da zona rural passaram a formar importantes contingentes nas cidades. Em La Paz, os jovens de Aroma tinham preferência pelo Colégio Gualberto Villaroel, situado numa área de grande concentração Aymara. Raimundo Tambo, por exemplo, que depois veio a desempenhar papel de proa na estruturação do katarismo, estudou nesse colégio.

Em meados de 1960, Tambo funda o Movimento 15 de Novembro, juntamente com outros estudantes que vieram do campo. O movimento funcionava como uma espécie de "seita secreta dedicada ao estudo e discussão do próprio passado" (HURTADO, 1986: 32). Passam, então, a reinterpretar a história boliviana a partir do ponto de vista indígena: "redescobrem" a figura de Tupac Katari, Bartolina Sisa e Zarate Willka, e a partir disso, elaboram reflexões sobre a discriminação cotidiana que sofrem na cidade.

A "redescoberta" de que líderes máximos da lutas anticoloniais de 1780-1781, tais como Katari e Sisa, pertenciam às mesmas comunidades de onde vieram os estudantes - Província de Aroma, - , ajude talvez a explicar a convicção com que a nova geração do movimento camponês abraçou os símbolos do passado.

O Movimento 15 de Novembro se deparava com setores do MNR que pregavam, com uma posição abertamente paternalista, a "redenção do indígena" e sua "integração à vida nacional" (caso de Carlos Montenegro). Esse tipo de abordagem era recebida de forma bastante crítica pelos líderes do movimento. Em contrapartida, eles liam muito os escritos de Fausto Reinaga, que abre a discussão sobre o problema indígena. Ainda no

início da década de 1960, Reinaga funda o Partido Índio Aymara Kechua (PIAK), logo convertido no Partido Índio da Bolívia (PIB), no dia 15 de novembro de 1962.

Raimundo Tambo e o seu grupo acabam se aproximando de Reinaga. Em 1965, Tambo já aparece assinando alguns documentos como secretário-geral do PIB e, no dia 8 de outubro de 1968, vários integrantes do Movimento 15 de Novembro são eleitos oficialmente para o comitê executivo central do Partido.

Vale ressaltar que na segunda metade da década de 60 – especialmente entre 1969 a 1971, enquanto o governo permaneceu sob as rédeas dos generais Alfredo Ovando (que agregou inclusive muitos nacionalistas de esquerda do MNR, e marxistas independentes, em seu governo) e Juan José Torres - houve certa abertura política que conferiu uma trégua temporária nos conflitos entre militares e camponeses. Esse foi o período em que houve a morte de Che Guevara na selva boliviana, o que forçosamente garantiu mais espaço para segmentos ligados à esquerda até mesmo dentro dos governos militares.

Desde esse período, porém, foi criada uma divisão entre dois grupos. Um deles, que se reunia em torno de Constantino Lima, enfatizava o aspecto indianista e dava prioridade ao aspecto racial. Sem abandonar as causas indígenas, o outro grupo - justamente puxado por Raimundo Tambo - buscava trabalhar também o problema camponês a partir de uma perspectiva de classe. Na realidade, essa dupla influência já podia ser verificada desde o início do movimento 15 de novembro.

Essas duas correntes passaram a se denominar, respectivamente, Indianismo e Katarismo. Ambas passaram a se constituir e a organizar suas fileiras, tanto no plano sindical como no partidário, com base em uma identificação étnica de acentuado cunho andinocêntrico (CALLA, 1993). O Katarismo e o Indianismo vieram a ser "frutos", ambos, da Revolução de 52, a partir de duas perspectivas: produto das conquistas parciais das medidas implementadas (reforma agrária; educação universal e participação política) e produto também do caráter inconcluso dessas mesmas conquistas (TICONA, 1996). As conquistas abriram horizontes e despertaram novas expectativas. Mas como não foram concluídas, geraram uma frustração que fez ressurgir a "memória larga"[59] do enfrentamento de muitos séculos com o Estado.

É necessário, porém, fazer uma distinção entre o Katarismo e o Indianismo. Este último se articulava em torno da autodeterminação dos povos originários como única

[59] Os temas da "memória larga" e da "memória curta" como propulsores de ação social, serão abordados com mais detalhes nos próximos capítulos.

possibilidade real de pluriculturalidade; enquanto que o primeiro interpelava o Estado pelo reconhecimento pluricultural, defendendo a necessidade de reformá-lo.

Liderança política emergente, Raimundo Tambo termina o ensino secundário e tenta ascender via Colégio Militar, mas é expulso com apenas oito meses de aulas. Matricula-se então na Faculdade de Direito da Universidade Mayor de San Andrés (UMSA). Junto com outros ex-participantes do Movimento 15 de Novembro – Juan Rosendo Garcia, que estudava Sociologia, e Clemente Ramos, que freqüentava o curso de odontologia - ele funda o Movimento Universitário Julian Apaza (Muja). Ao mesmo tempo em que se propunham a combater o preconceito e a discriminação racial no meio acadêmico e na cidade de La Paz, os jovens do Muja também denunciavam os problemas enfrentados pelas comunidades camponesas da Bolívia.

Nesse mesmo tempo, um outro estudante de nome Jenaro Flores, também aluno do Colégio Gualberto Villaroel, passou a se aproximar dos ideais kataristas cultivados pelos universitários. Um dos principais contato de Jenaro foi com Fidel Huanca Huarachi, locutor que veio a organizar um festival de música autóctone na Radio Mendez. Como muitos estudantes indígenas, Flores retornava periodicamente à Província de Aroma para temporadas de plantio e colheita, participava de festas e celebrações tradicionais, até que voltou definitivamente à sua comunidade de origem.

"A circulação de jovens entre a cidade e o campo, a presença das comunidades originárias, a tradição de luta da região e o processo de modernização constituíram uma combinação peculiar, a qual permitiu a emergência de uma nova geração que se incorporou à luta sindical e política com idéias renovadoras", define Hurtado (IDEM, 1986: 34).

Este fenômeno, ainda segundo Hurtado, "não se deu no resto do Altiplano com características parecidas". Via de regra, estudantes eram recebidos pelas comunidades de origem como médicos, advogados ou engenheiros e "convertiam-se logo em exploradores de seus pares"[60]. O processo de diferenciação, modernização e acumulação era estimulado por determinadas correntes religiosas (igrejas e seitas evangélicas), que pregavam um tipo de "ética protestante", reforçando assim o caráter empreendedor e individualista dos Aymaras, apartando-os de suas tradições culturais.

Em Aroma, porém, o cívico e o religioso se misturavam na figura de Tupac Katari. Na localidade em questão, a Igreja Católica, por meio do Monsenhor López de Lama, bispo da Prelazia de Coro Coro, e seguidor da Teologia da Libertação, incentivou

[60] Idem, p. 34.

esse tipo de celebração. Com o retorno desses jovens kataristas para Aroma, teve início a ruptura com o velho sindicalismo da Revolução de 52.

De braços dados, lideranças como Jenaro Flores (dirigente de massas) e Raimundo Tambo (da banda mais intelectual[61]) passam a se concentrar nas denúncias das condições de exploração econômica e opressão cultural e política sofridas pelos camponeses Quechuas e Aymaras. Em vez de criar novas organizações à parte das já existentes, o movimento katarista opta por trabalhar para conquistar as organizações sindicais camponesas já existentes, desde o nível local até a direção nacional. Esta tripla dimensão - sindical, política e cultural (LEBOT, 1982: 155-65) - continuará nos anos seguintes a caracterizar o katarismo, e a distingui-lo tanto de outros componentes do sindicalismo, como das formas mais radicais do movimento indígena.

As disputas internas do MNR, entre setores mais identificados com a esquerda e os defensores do regime militar, estimulavam novos conflitos e davam espaço para mais discussões políticas. O katarismo também se aproveitou dessa contenda generalizada e manteve forte influência sobre os estudantes indígenas nas cidades.

"Ou nos tratam como índios e deixam que nos governemos (como era a velha proposta das 'duas repúblicas'), ou sejamos de uma vez cidadãos de verdade, não nesse termo mediano, que não é nem um e nem outro (e que muitas vezes significa a alienação total do índio)"[62] – esse é o discurso que passaram a pregar aqueles grupos indígenas.

Um dos principais alvos do katarismo era o *pongueaje político*, forma de relação paternalista que desembocava no clientelismo. Esse tipo de prática reproduzia o hábito servil do índio de "abaixar a cabeça" e pedir "o favor".

Forjados por essa *intelligentsia* urbana que retornou ao campo, os kataristas adotaram uma postura de relacionamento "de igual para igual" para com outros segmentos sociais , e o *pongueaje político* foi alvo de duras críticas. À clássica trilogia *ama suwa, ama llulla, ama qhilla*, (não seja preguiçoso, não seja mentiroso, não seja ladrão), os dirigentes kataristas adicionaram um quarto preceito: *ama llunk'u*: não seja servil, nem adulador.

O combate ao *pongueaje político* do Pacto Militar-Camponês acaba valorizando a dignidade no universo indígena. No início, os kataristas assumem o comando de alguns sindicatos (cidades de Ayo Ayo, Sica Sica) na província de Aroma. O passo maior dos kataristas veio num congresso convocado pelos próprios dirigentes do "Pacto

[61] Refere-se ao chamado *Conselho de Amautas*, uma entidade tradicional que reúne lideranças para definir formas de atuação espiritual e política.
[62] ALBÓ, TICONA e ROJAS, 1995.

Militar-Camponês", adversários na disputa sindical, quando os kataristas conseguem tomar a Federação Departamental dos Trabalhadores Camponeses do Departamento de La Paz (FDTCLP).

Jenaro Flores se aproveitou inclusive da organização de campeonatos de futebol para ganhar mais espaço e influência na Província Aroma e erodir o discurso dos dirigentes sindicais "oficialistas". Sob o pretexto de promover um grande torneio regional, Flores visitou comunidades e arregimentou lideranças para o fortalecimento da oposição sindical[63].

A mobilização das bases fez com que o presidente militar da época, Juan José Torres, inaugurasse um monumento em homenagem a Tupac Katari, em 1970, em Ayo Ayo. Nesse mesmo período, foi formada a União dos Camponeses Pobres (Ucapo), que surgiu por iniciativa do Partido Comunista Marxista Leninista. Muito ligada ao maoísmo, a Ucapo gerou expectativa de atores mais ligados à esquerda partidária, mas não conseguiu se disseminar pelas comunidades rurais da Bolívia. Uma experiência prévia ao katarismo foi a constituição do Bloco Independente Camponês (BIC), um grupo de novas lideranças que já defendiam então uma posição contrária ao oficialismo, mas que não prosperou[64]. Um dos participantes do BIC foi justamente Raimundo Tambo, que depois veio a se unir a Jenaro Flores para fundar o katarismo.

O movimento katarista, depois da união de Jenaro Flores e Raimundo Tambo, se organizou para conquistar os sindicatos locais e avançou para a direção da entidade departamental, em março de 1971, realizado na cidade de La Paz. A partir da vitória de Jenaro, a FDTCLP assume oficialmente "Tupac Katari" em seu nome (FDTCLP-TK), justamente para diferenciá-la das outras federações departamentais oficialistas. Segundo relatos, a alegria dos camponeses foi tamanha que, ao término do evento, saíram todos pela cidade levando Jenaro Flores nos ombros. No comando, os novos dirigentes organizaram ocupações de terras (que, durante o regime de Barrientos, tinham sido "devolvidas" aos *patrones* ou antigos moradores ou simplesmente tomadas por pessoas que tinham algum respaldo do governo) em várias províncias. A reforma agrária, quase 20 anos depois, não havia chegado aos rincões do próprio departamento de La Paz.

---

[63] A utilização de elementos da comunidade e da vida cotidiana do grupo é um traço muito recorrente na abordagem de E.P.Thompson sobre a cultura plebéia e a classe social.

[64] Tratou-se de uma tentativa - anterior à difusão do katarismo – de formação de um bloco independente dentro do sindicalismo camponês. Ocorre que, em vez de fazer a disputa interna, por dentro das estruturas, o BIC propôs a criação de uma estrutura paralela, que não veio a prosperar. A ideologia indianista era muito forte dentro do BIC, o que motivou inclusive essa tentativa primeira de facção dentro do sindicalismo camponês.

Em 2 de agosto de 1971, os kataristas chegaram à secretaria-executiva da Confederação Nacional de Trabalhadores Camponeses de Bolívia (CNTCB) no congresso nacional da entidade, realizado em Potosi, com apoio do segmento independente da Ucapo e de setores indianistas próximos a Fausto Reinaga. Exatamente 19 dias, o general Hugo Banzer promove um novo golpe de Estado.

Ameaçadas por mudanças na conjuntura, lideranças kataristas e de partidos de oposição vão para o exílio. No Chile, Jenaro Flores se une à efêmera Frente Revolucionária Anti-imperialista (FRA), composta por gente do POR, MIR, Partido Comunista Marxista-Leninista (PCML) etc.

Ainda que atrapalhados por Banzer, os kataristas não são contidos. Pouco depois, em 1972, o governo distribuiu "convite religioso" às províncias de La Paz, ao estilo tradicional, em homenagem ao *caudillo* indígena Julian Apasa: Tupac Katari. Ao prestar homenagem ao mártir aymara, os próprios militares reconheciam oficialmente a *jilaqata* e todos os símbolos tradicionais indígenas reivindicados pelo katarismo.

Os esforços pela organização independente indígena ganham força extra em 1973. O Manifesto de Tiwanaku, de 1973 (a íntegra documento está nos anexos), pode ser considerado como um dos principais documentos de exposição das teses que orientam o katarismo boliviano. Lançado mais precisamente em 30 de julho de 1973, o manifesto apresenta reivindicações de direitos culturais, econômicos e políticos, e condena a continuidade da opressão das classes subalternas.

1.7) Partidos políticos e katarismo

Durante o período de 1969 a 1971, nas administrações de Ovando e Torres, houve, na prática, um hiato democrático importante para a rearticulação dos agrupamentos político-ideológicos de oposição que foram combatidos duramente ao longo da ditadura de Barrientos. Foi durante esse período anterior ao golpe de Banzer que a COB e os partidos de esquerda montaram a Assembléia Popular, gestada ainda na época em que as lideranças da oposição ao governo estavam exiladas.

Mas uma das principais fragilidades da Assembléia, na qual os trotskystas tiveram uma participação intensa, foi a limitadíssima participação camponesa[65].Não foi

[65] Do total de 218 delegados, 23 eram camponeses (52 eram da "classe média" e 132 eram operários). Dos 23 camponeses, nem todos eram realmente da área rural e pouquíssimos tinham alguma representatividade real; a maioria foi alçada à condição de delegado por Lechín (COB) e pelos outros

permitido o ingresso dos kataristas sob a alegação de que a questão étnico-cultural era arcaica, com claro receio de que os camponeses-indígenas que não estavam vinculados com eles pudessem tomar o espaço político por eles criado. Participou da Assambléia Popular, por exemplo, a Federação Nacional de Colonizadores (FNC), ligada à COB. No interior desse processo se deu também o surgimento da União de Camponeses Pobres (Ucapo), impulsionada pelo PCML, que protagonizou várias ocupações de terra ao norte de Santa Cruz.

Outro grupo mais próximo da COB era o Bloco Independente Camponês (BIC), que tinha Raimundo Tambo como um de seus integrantes, formado também por ex-integrantes da Falange Socialista Boliviana (FSB).

O BIC não prosperou. E seu erro consistiu em que abandonaram precocemente a organização oficialista, sem lutar no seu interior contra as direções impostas e assim disputar o apoio do conjunto das bases. O sindicato das comunidades aymaras pertencia desde o seu nascimento a esse único aparato estatal sindical e arrancá-lo requeria um processo de luta mais prolongado e profundo. O BIC criou um organismo paralelo à CNTCB, ligado à COB; "programaticamente muito avançado, mas sem bases" (HURTADO, 1986: 35). Os dirigentes do BIC se emanciparam da tutela estatal, mas caíram em outro velho esquema de dependência com relação à burocracia da COB e aos partidos de esquerda.

Em janeiro de 1978, uma parcela dos kataristas cria o partido político "indígena": o Movimento Revolucionário Tupac Katari (MRTK) [66] prolongamento da organização sindical puxada por Jenaro Flores e Raimundo Tambo (falecido em 1975). Ainda em 1978, é criado também o Movimento Indígena Tupac Katari (Mitka), mais próximos aos ideais do indianismo, cuja figura principal foi e continua sendo o *mallku* Felipe Quispe. Em 1979, o Mitka obtém 10% dos votos em algumas províncias do altiplano e elege um representante ao Parlamento sob a bandeira de que "não é o camponês o sujeito da história, mas o índio (...)", e "os índios não são uma classe social em busca de alianças de tutores, mas acima de tudo uma nação oprimida com sua própria cultura, um passado milenar e uma alternativa de civilização específica"[67].

---

partidos que participavam da Assembléia. Foi até criada uma entidade paralela do setor chamada de Federação Nacional de Camponeses da Bolívia (FNCB), em 1971.

[66] Integrante da União Democrática Popular (UDP) de 1978, o partido se dividirá em dois em 1979. O MRTK acaba por fazer alianças que desestruturam e desqualificam seus princípios políticos..

[67] Periódico *Kollasuyo*, La Paz, 2 de junho de 1978.

O período de reabertura democrática dos anos 1980 é marcado pela consolidação do sindicalismo camponês em ruptura com os sindicatos governistas, distantes da tutela estatal/militar e cada vez mais próximos do movimento operário, ou seja, da COB.

O sindicalismo katarista rejeita o enquadramento dos camponeses como mais um grupo da classe dos "operários", mas ao mesmo tempo fortalece laços com setores urbanos. Diferentemente dos indianistas, a relação mútua entre grupos do campo e da cidade enriquece o debate e as propostas kataristas. O katarismo se expandiu para todo o país sem contestar a nação boliviana, buscando se inserir nas instituições existentes.

1.8) CSUTCB

A conclusão do Manifesto de Tiwanaku, de 1973, já deixava claro que o objetivo maior do katarismo naquele momento era unificar e fortalecer o sindicalismo rural. O Pacto Militar-Camponês, inscrito no esquema do *pongueaje político*, funcionou melhor como forma de cooptação apenas no seu princípio, mais pela atitude pessoal de Barrientos, mais cortês dentro de seu aberto autoritarismo. O Pacto começou a implodir quando Barrientos decidiu cobrar mais impostos da população rural. Foi perdendo ainda mais força quando outros militares, pouco sensíveis à dignidade indígena, voltaram a tratar os camponeses como recrutas. O desmonte foi acelerado por atos de violência direta contra os camponeses-indígenas, complementado pela ascensão definitiva do katarismo como força consistente dentro do sindicalismo rural.

A ditadura militar mandou executar manifestantes que ocupavam estradas em protesto contra assassinatos, desaparições, prisões e perseguições nos episódios que ficaram conhecidos como massacres de Epizana, Melga e Tolata (1974), no Departamento de Cochabamba. As mortes coletivas também desmoralizaram o "oficialismo" da Central Obreira Boliviana (COB) e injetaram ainda mais gás no movimento katarista. Em 1977, várias subcentrais sindicais da CNTCB, até então a maior organização camponesa, se desligaram de direções vinculadas ao governo. Os descontentes se aproximaram de Jenaro Flores.

Ainda em novembro de 1977, os camponeses -indígenas organizam uma reunião em Ayo Ayo, e aprovam uma declaração que reforça as bases do katarismo. No início de 1978, a realização do IX Congresso da Federação de Trabalhadores Camponeses de La Paz Tupac Katari, após a greve de fome de 1,3 mil pessoas pelo restabelecimento das liberdades sindicais, marca mais uma demonstração de força da nova corrente.

Ainda à sombra da COB, o 1º Congresso de Unidade Camponesa toma corpo em 26 de junho de 1979. Os participantes inauguram na ocasião, a Confederação Sindical Única de Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB). A nova organização enfrenta provas de fogo logo de cara: sai às ruas em defesa da democracia, em novembro de 1979, e posteriormente organiza uma paralisação nacional contra o pacote de medidas de ajuste econômico receitadas pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) da presidenta interina Lidia Gueiler, em dezembro do mesmo ano. A CSUTCB adotou como princípio a análise dos problemas e a busca de soluções com "dois olhos": como camponeses, junto com toda a classe social explorada, e como Aymaras, Quechuas, Ayoreos, Moxeños, etc., junto com todos os povos indígenas do país (ALBÓ e BARNADAS, 1984).

Em junho de 1983, com sua tese política, a CSUTCB de certa forma conclui o seu programa político, que pode ser sintetizado no seguinte trecho:

> *"Nosso pensamento não admite uma redução unilateral de toda nossa história a uma luta puramente classista nem puramente etnicista. Na prática, dessas duas dimensões reconhecemos não apenas nossa unidade com os operários, mas também nossa personalidade própria e diferenciada".*

A demanda pela retomada das autoridades originárias fortalece a corrente katarista. O sindicalista urbano Daniel Calle[68] admitiu o erro de não ter recuperado logo de início esta prática real que existia nas comunidades, captada por kataristas como Raimundo Tambo e Jenaro Flores. Sobre a importância dos aspectos originários, declarou Calle:

> *"Constatamos a existência desta autoridade na prática e começamos a dar uma virada, a dar força para retomar esta organização, para que seja uma base social e política dos Aymaras e dos Quéchuas... Muita gente e muitas organizações não estavam de acordo (...) No movimento sindical, recebemos toda uma instrução e capacitação do sindicalismo urbano. Quando queríamos praticar toda essa teoria na comunidade, impúnhamos à comunidade e esse intento fracassava. Na prática, aprendi que essa teoria*

[68] ALBÓ, TICONA e ROJAS, 1995

recebida nos cursos não me serviu porque era outra a prática na comunidade".

Outras manifestações como a do Ano Novo Aymara (21 de julho), às sombras de Tiwanaku, repetem-se em outras áreas, inclusive entre Quechuas. Encontros de autoridades originárias em Oruro e Potosí também foram realizados. A respeito do renascimento indígena, salienta Jenaro Flores:

> *"Não foi difícil fazer com que retomassem. Bastou recuperar o que sempre foi deles" (...) Não estamos importando dos Estados Unidos ou da Rússia.* [Os partidos] *injetam idéias para o povo: 'o sindicato é o melhor', 'a jilaqata no passado tinha relações com o patrão'... Não é assim. A luta é agora"*[69].

[69] Idem.

Datas e fatos marcantes do movimento katarista (1969-1985)

Data	Fatos
1969	Morre o general Barrientos, principal articulador do Pacto Militar-Camponês. Jovem líder Jenaro Flores assume o comando do Sindicato Camponês de Antipampa (Aroma)
1970	Presidente J. J. Torres inaugura monumento em homenagem a Tupac Katari em Ayo Ayo (Aroma) em 15 de novembro, com presença de mais de 30 mil camponeses-indígenas
1971	No Congresso Nacional da CNTCB em Potosí, Jenaro Flores é eleito secretario-executivo. Após 19 dias, Bánzer assume o poder por meio de golpe militar. Exílio de lideranças
1973	É lançado, durante a clandestinidade, o Manifesto de Tiwanaku, 1º documento político-ideológico que estabelece bases do movimento. Igreja dá suporte para encontro de líderes
1974	Massacre do Vale em Cochabamba. Centenas de camponeses que protestavam contra o governo ditatorial de Banzer são assassinados nas localidades de Epizana, Tolata e Melga
1977	CCTK lança o II Manifesto de Tiwanaku. Bispo Monseñor López de Lama celebra missa em Ayo Ayo em memória a Tupac Katari. Ato cívico, religioso e político reúne milhares
1978	Greve de fome pressiona pela concessão da anistia. Congressos: FDTCLP/TK e CNTCB. Formam-se dois partidos camponeses-indígenas: o katarista MRTK e o indianista Mitka
1979	Ciclo de eleições diante da alta impopularidade do governo central. Sindicalismo katarista entra oficialmente para a COB. Movimento funda a CSUTCB, em substituição à CNTCB
1980	Criada a Confederação Nacional de Mulheres Camponesas Indígenas Originárias da Bolívia - Bartolina Sisa (CNMCIOB-BS), presidida por Lucía Mejía de Morales
1983	Tese política da CSUTCB propõe o "Estado plurnacional". Após bloqueio de estradas, é instituída o braço económico da Coraca. Apoio ao governo da UDP, encabeçado por Zuazo
1984	CSUTCB conclui proposta de "Lei Agrária Fundamental", formulada para "atualizar" a reforma agrária de 1953. Inclui universo de 204 artigos sobre varios temas ligados ao campo
1985	Siles Zuazo sofre golpe e assume Victor Paz Estenssoro, do MNR. Implementa pacote económico de ajuste estrutural neoliberal recomendado pelo Banco Mundial e pelo FMI

Capítulo 2

Classe e cultura: E. P. Thompson e o Movimento Katarista

2.1) Balanço geral do debate sobre mobilizações sociais na Bolívia

A literatura sobre as mobilizações étnicas na América Latina contemporânea oferece algumas contribuições relevantes. Para autores como Albó (que cunhou a expressão "o regresso do índio"[70]) e Van Cott (1994, *passim*), o fenômeno social é resultado indireto do fim do regime comunista da União Soviética, representado pela queda do Muro de Berlim, em 1989. Na visão compartilhada pelos dois, a consagração do modelo capitalista foi um golpe na mobilização de classe na América Latina: partidos políticos de esquerda passaram a assumir crescentemente um discurso para além da oposição clássica entre classe trabalhadora e classe burguesa, e que privilegia o uso de novas representações sociais, entre elas a representação indígena.

Já Yashar (1996) atribui a emergência indígena nesta região do mundo às mudanças provocadas pelo neoliberalismo na política agrária, que desmantelaram as redes corporativas de proteção aos camponeses, fato que incentivou o abandono da identidade de classe para a adoção da representação étnica.

Há também aqueles que entendem o ressurgimento étnico como resultado involuntário da penetração de atores alheios ao mundo indígena. Rivera (1980) destaca que as estruturas sindicais fomentadas na Bolívia pelo Estado – tanto no contexto da Revolução de 52, sob as rédeas do Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR), quanto pelos sucessivos regimes militares na Bolívia (por meio do "Pacto Militar-Camponês") - serviram paradoxalmente como apoio organizacional, a partir do qual foi construído o *Katarismo*, principalmente a partir do final dos anos 60.

Trejo (2000), contudo, aponta algumas inconsistências relacionadas às explicações listadas. Primeiro, o processo de renascimento do movimento indígena latino-americano precede a guinada neoliberal no campo e o próprio colapso do comunismo. Segundo, a tese da influência involuntária estatal perde força quando tomamos o caso do Peru, onde, mesmo com políticas indígenas específicas, não houve o "regresso do índio".

O pensamento marxista, por seu turno, está geralmente associado às causas para o desaparecimento, e não para o ressurgimento das identidades indígenas. O conflito dentro do capitalismo, na visão de um marxismo simplista, se daria em termos de luta

[70]ALBÓ, 1991: 299-331.

de classe e não de etnia, essa última nada mais que uma identidade pré-moderna condenada ao desaparecimento. Assim como os teóricos da modernização, que previam a extinção das identidades "tradicionais" com o desenvolvimento das redes de comunicação, as etnias seriam substituídas por coletividades fundadas por grupos de interesse de convivência não conflituosa, mas sim tolerante.

A partir de algumas das referências firmadas por Rivera (1980) e de uma pesquisa empírica sobre o *Katarismo*, porém, este trabalho busca mostrar a centralidade da simbiose entre mobilização étnica e conflitos de classe, nos moldes do pensamento do historiador Edward Palmer Thompson[71], a fim de entender a emergência de um movimento social com características da classe trabalhadora.

2.2) O "fazer-se" da classe trabalhadora

A emergência do *Katarismo*, em especial na sua fase inicial (1965 - 1985), fornece alguns elementos preciosos para o estudo da formação da classe trabalhadora.

O paradigma estrutural da constituição das classes sociais segundo o marxismo clássico é, para dizer o mínimo, ambíguo. Em passagem célebre de "O Dezoito Brumário de Luis Bonaparte", a classe social está ligada tanto aos aspectos econômico-estruturais quanto à representação e ação política. Em uma análise da posição e da ação sociais da pequena burguesia camponesa francesa em meados do século XIX, Marx deixa entrever duas possíveis interpretações para a classe: uma que deriva de sua relação com outras classes no modo de produção, e outra que deriva de sua relação com outras classes na formação social. No primeiro caso, os pequenos camponeses seriam uma classe no sentido de que eles *não* possuem as mesmas características das classes proletária e burguesa – portanto, uma definição de classe *em negativo* ou por exclusão. No segundo caso, eles não se constituiriam como classe por não atuarem como ator político autônomo (como classe), e por conseqüência, sem uma representação própria. Ora, nessa passagem, Marx permite-se uma definição que, ao explicitar o caso dos pequenos camponeses franceses, acaba desvencilhando-se de uma definição estritamente estrutural da posição das classes sociais na sociedade, e desloca-se para

[71] THOMPSON, 1984. Thompson é também autor de obras que já se tornaram clássicas tanto para a História Social quanto para a Sociologia História e Comparativa, tais como *A Formação da Classe Operária Inglesa*, *Costumes em Comum* e *A Miséria da Teoria* (editadas em língua portuguesa). No entanto, para os propósitos deste trabalho, a principal referência é o artigo acima.

uma definição que é essencialmente relacional: os pequenos camponeses, embora não sejam uma classe na acepção ideal do *Manifesto Comunista*, por exemplo, o são quando comparados tanto com a burguesia quanto com o proletariado. Nesse sentido, eles seriam individualistas, isolados, provincianos e sem pendor para a ação coletiva, enquanto as outras duas classes fundamentais tenderiam a desenvolver uma consciência de classe.

"Os pequenos camponeses constituem uma massa monstruosa, cujos membros vivem na mesma situação, mas sem entrarem em múltipla relação entre si. Seu modo de produção isola-os de um intercâmbio mútuo. O isolamento é aumentado pelos péssimos meios de comunicação franceses e pela pobreza dos camponeses. Seu campo de produção, a pequena propriedade, não permite qualquer divisão de trabalho, nenhuma aplicação de métodos científicos, nenhuma diversidade de desenvolvimento, nenhuma variedade de talento, nenhuma riqueza de relações sociais. Cada família camponesa individual quase basta a si mesma, produz imediatamente ela mesma a maior parte de seu consumo e consegue, assim, os meios de subsistência mais em trocas com a natureza do que em intercâmbio com a sociedade. A pequena propriedade, o camponês e a família; ao lado da outra pequena propriedade. Outro camponês, outra família. Uma ninhada disso constitui uma aldeia e uma ninhada de aldeias constitui um departamento. Assim, a grande massa da nação francesa é formada através da simples adição de grandezas homólogas, assim como batatas em um saco de batatas. À medida que milhões de famílias vivem sob condições existenciais-econômicas, que separam o seu modo de vida, seus interesses e sua formação cultural dos das outras classes e as antepõem hostilmente, elas constituem uma classe. À medida que entre pequenos camponeses existe apenas uma conexão local e a mesmidade de seus interesses não cria entre eles não cria entre eles nenhuma comunidade, nenhuma ligação nacional e nenhuma organização política, eles não constituem uma classe. São conseqüentemente incapazes de fazer valer seu interesse de classe em seu próprio nome (...) Não podem representar-se, têm que ser representados. Seu representante tem, ao mesmo tempo, que aparecer como seu senhor, como autoridade sobre eles, como um poder governamental ilimitado que os protege das demais classes e que, do alto, lhes manda o sol ou a chuva" (Marx, 1997).

Uma das principais referências no debate sobre classe social é o historiador E. P. Thompson. Em suas obras, ele contesta uma definição de classe social como derivação

imediata e automática da estrutura econômica e dos modos de produção (Meiksins-Wood, 1990). Com Thompson, a classe social ganha a companhia de insinuantes aspectos de caráter subjetivo, como valores, culturas e tradições. Quando se trata da organização de camponeses e indígenas da Bolívia, base do movimento katarista, essa abordagem ganha toda a sua atualidade.

Em seus estudos, Thompson não discute diretamente os camponeses (nem a questão da etnia – que é chave para o estudo da Bolívia), mas sobretudo a formação da classe trabalhadora industrial. No entanto, o tratamento que ele dispensa à classe social dos trabalhadores, questionando seus postulados objetivistas, fornece o quadro teórico para se pensar a situação das outras classes. Com Thompson, a cultura política passa a ser parte da definição da classe social. Por exemplo: uma cultura política individualista, pouco propensa a ações coletivas e com fraco apelo em termos de identidade nacional seriam características da classe social dos pequenos camponeses franceses da época do Dezoito Brumário, tal como desenhada por Marx.

No caso do movimento katarista, a derivação do ensinamento thompsoniano é a seguinte: o katarismo pode ser entendido como classe social não apenas por *exclusão*, ou seja, por não se encaixar estruturalmente nem no proletariado, nem na burguesia, nem tampouco na pequena burguesia. Ele pode ser visto como um movimento de classe por causa de sua cultura política, forjada em sua herança cultural, de solidariedades, mobilizações coletivas e alianças, e que acaba afetando também a estrutura de classes do país, em seu aspecto relacional e político. Em termos dos antagonismos sociais e políticos na história recente da Bolívia, o katarismo assume uma posição de proa porque, diferentemente do isolacionismo, da fragmentação e da inapetência a fazer-se representar por si mesmo (características da pequena burguesia camponesa retratada por Marx), ele intervém junto com sindicatos, operários e outros atores sociais no que poderíamos chamar de uma modernidade possível (ordem social competitiva) naquele país.

"*A classe é definida pelos homens ao viver a sua própria história, e, ao final, é a única definição"*. (THOMPSON, 1987)

Esse talvez seja um dos trechos mais reproduzidos do Prefácio que compõe "A Formação da Classe Operária Inglesa", e que discorre sobre a movimentação social nos submundos da sociedade inglesa de 1780 a 1832. Neste mesmo Prefácio, Thompson explica a opção intencional pela utilização do termo "*making of*" como sendo aquele

que expressa o sentido de "fazer-se": "porque é um estudo sobre um processo ativo, que se deve tanto à ação humana quanto aos condicionamentos"[72].

"A classe operária não surgiu tal como o sol numa hora determinada. Ela estava presente ao seu próprio fazer-se" (*op. cit.*), reitera Thompson. Segundo o autor, a concepção marxista que vincula classe social à estrutura econômica é essencial, mas é estática. Tal conceituação subestima o "processo experimental histórico de formação de classes" (*op. cit.*). É possível retomar a caracterização "ambígua" de classe social em Marx, tal como vimos acima (O Dezoito Brumário) a partir das indicações contidas na obra de Thompson, que alarga as possibilidades de usar produtivamente a tensão entre condicionamento pela estrutura econômica e relação com outras classes sociais.

O núcleo das formulações de Thompson sobre formação, experiência e consciência de classe pode ser sintetizado no seguinte excerto:

"A classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra os outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus. A experiência de classe é determinada, em grande medida, pelas relações de produção em que os homens nasceram – ou entraram involuntariamente. A consciência de classe é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas de valores, idéias e formas institucionais. Se a experiência aparece como determinada, o mesmo não ocorre com a consciência de classe. Podemos ver uma lógica nas reações de grupos profissionais semelhantes que vivem experiências parecidas, mas não podemos predicar nenhuma lei. A consciência de classe surge da mesma forma em tempos e lugares diferentes, mas nunca exatamente da mesma forma (...) *Sabemos que existem classes porque as pessoas têm se comportado de modo classista; essas sucessões históricas descobrem regularidades nas respostas a situações similares, e num dado momento (a formação 'madura' da classe) observamos a criação de instituições e de uma cultura com conotações de classe, que admitem comparações transnacionais"* (THOMPSON, 1987: 10).

Para o historiador inglês, homens e mulheres herdam uma cultura e, das expectativas em torno dela, vivem as relações de produção e experimentam situações determinantes dentro do "conjunto de relações sociais". Ao modelar essas experiências, dão vazão a formas culturais com conotações de classe. "Nenhuma formação de classe

[72] THOMPSON, 1987, p. 8

propriamente dita da história é mais verdadeira ou mais real que outra, e a classe se define a si mesmo em seu efetivo acontecer"[73], repisa. Nesse sentido, não há "verdadeira" formação de classe social em determinada "etapa" do desenvolvimento econômico. A classe social, segundo Thompson, também não é uma "exclusividade" moderna. Isso traz atualidade para o tema de nossa pesquisa.

"As classes são formações históricas e não aparecem apenas nos modos prescritos e teoricamente adequados. O fato de que em outros lugares e períodos possamos observar formações de classe 'maduros' (isto é, conscientes e historicamente desenvolvidos) com suas expressões ideológicas e institucionais, não significa que o que se expressa de modo menos decisivo não seja classe", acrescenta o autor (*op.cit*). Com isso, Thompson "alarga" as perspectivas moldadas *a priori* pelo marxismo clássico, e permite abordagens diferenciadas sobre a classe social:

"Não deveríamos ter como único critério de julgamento o fato de ações de um homem se justificarem, ou não, à luz da evolução posterior. Afinal de contas, nós mesmos não estamos no final da evolução social. Podemos descobrir, em algumas das causas perdidas do povo da Revolução Industrial, percepções de males sociais que ainda estão por curar. Além disso, a maior parte do mundo ainda hoje passa por problemas de industrialização e de formação de instituições democráticas, sob muitos aspectos semelhantes à nossa própria experiência durante a Revolução Industrial. Causas que foram perdidas na Inglaterra poderiam ser ganhas na Ásia ou na África". (THOMPSON,1987: 13)

A América do Sul, em especial, não é citada nominalmente no famoso Prefácio de "A Formação da Classe Operária Inglesa". Mas Thompson enfatiza, nessa passagem, pelo menos dois pontos centrais de seu pensamento: a) não existe uma trajetória histórica infalível e universal, com consequências pré-determinadas, que "evolui" num único sentido independentemente das características dos atores sociais envolvidos, do tempo e do espaço; b) os seus estudos sobre o processo histórico da Inglaterra podem servir para a análise de outros fenômenos, em outros países, embora não de uma maneira determinista.

A partir desses posicionamentos, o autor abre as portas para o exame de manifestações sociais híbridas. Vai-se tentar demonstrar que um movimento social como o katarismo (1965-1985), que chacoalhou as bases de uma nação sul-americana

[73] THOMPSON, 1984, p. 39.

da chamada "periferia mundial", e que contribuíram para a formação da classe trabalhadora na Bolívia[74], pode ser considerada como uma manifestação híbrida da luta de classes e da formação de classes na Bolívia.

2.3) A Inglaterra de Thompson : cultura da plebe

Por meio de uma pesquisa histórica sobre a Inglaterra no século XVIII[75], Thompson empreende uma análise da relação entre a *gentry* (elite ascendente, também chamados de "patrícios") e a multidão de "tipos devassos e turbulentos". O historiador inglês chama atenção para amostras de uma consciência própria da plebe, bem diferente de um modelo idealizado de consciência de classe do operariado industrial (aquilo que Marx achava que os operários *deveriam* ter). As formas de revolta seriam sinais evidentes dessa cultura singular: manifestações anônimas, peças de "contra-teatro" (nas quais a conduta e a ética da *gentry* eram satirizadas e ridicularizadas), e ações rápidas e diretas (espontâneas). São identificados contornos *sui generis* da classe "dominada", que tinha seus próprios objetivos, operando dentro de uma complexa polaridade de forças.

Assim Thompson definiu o quadro social estudado:

"As fissuras características dessa sociedade não se produziam entre patrões e trabalhadores assalariados (como nas classes 'horizontais'), mas pelas questões que dão origem à maioria dos motins: quando a plebe se unia como pequenos consumidores, como pagadores de impostos, como evasores de impostos de consumo (contrabandistas) ou por outras questões 'horizontais', libertárias, econômicas ou patrióticas" (THOMPSON, 1984: 15).

A multidão plebéia inglesa do século XVIII se movia por expectativas e definições "consuetudinárias". A educação básica elementar conviveu com a "velha cultura", marcada pela transmissão de usos e costumes de geração em geração. Essa cultura da plebe transmite e gera formas de comportamento. A mobilidade geográfica, a

[74] Pode-se perceber essa influência por meio da circulação entre lideranças do katarismo com as lideranças sindicais e de trabalhadores urbanos "informais" ou "marginais". Não se pode estabelecer exatamente quando começa uma e termina outra dessas identidades.
[75] THOMPSON, 1984.

diminuição do analfabetismo e os lampejos da modernidade capitalista também acabam ajudando paradoxalmente a tornar mais esparsa a "velha cultura".[76]

A cultura plebéia, realça Thompson, não escapa à regulação social e moral. Não é somente uma "cultura tradicional" estática, mas passa por processos dialéticos no interior da cultura mesma. Pode até ser conservadora nas suas formas (apelam aos costumes e usos tradicionais) - em certas ocasiões, são irracionais (não apelam à razão) -, mas o conteúdo nem sempre é conservador e está ligado à experiência histórica.[77]

Com base no costume, os rebeldes da classe subalterna resistem às inovações e racionalizações econômicas. Para Thompson, "a plebe as experimenta na maioria das ocasiões em forma de exploração, ou expropriação de direitos de aproveitamento tradicionais, ou destruição violenta de modelos valorosos de trabalho e descanso"[78].

A cultura de classe, completa Thompson, ajuda a compreender algumas ações diretas e turbulentas que compõem as formas de resistência da classe subalterna. Ainda que menos articuladas que as ações dos patrícios, as ações da plebe devem ser entendidas. O que aparenta ser apenas concessão do ponto de vista de quem está por cima, pode ser uma conquista do ponto de vista de quem está por baixo.

A cultura da multidão, para o historiador inglês, não está sujeita, em suas operações cotidianas, ao domínio ideológico dos poderosos: a *gentry* não determina a formação da cultura e moral plebéias, diferentemente do que sugerem outras correntes marxistas (que supõem uma relação de superposição entre dominação econômica e dominação ideológica)[79]. Em determinadas circunstâncias, salienta, a elite até aplaude as manifestações da cultura plebéia.

Em suas análises sobre a Inglaterra, Thompson aponta a existência de um equilíbrio estrutural e acordado entre patrícios e plebeus, equilíbrio esse que seria uma das provas do poderio dessa cultura não enquadrada "do andar de baixo". Depois de aproveitar a estrutura feudal que estava no poder para ascender ao topo da pirâmide

---

[76] A convivência do "velho" e do "novo" é, por exemplo, um traço evidente da vida social de um país como a Bolívia, onde os traços da cultura indígena são ainda muito fortes, mesmo hoje. O interesse deste estudo é analisar essa permanência no comportamento das classes populares do país, tendo como foco o movimento katarista.

[77] No caso da Bolívia, os camponeses indígenas são a "plebe" ou "classes populares" que na Inglaterra de Thompson correspondem aos artesãos, aos profissionais de ofício e aos camponeses expropriados.

[78] *Op. cit*, p. 45. Um exemplo desse choque de visões de mundo, no caso da Bolivia, pode ser observado quando se desbruça sobre a questão do *Ayllu* (territorio tradicional indígena), conforme se verá a seguir.

[79] Ver a crítica de Meiksins-Wood na coletânea organizada por KAYE e McLELLAND, 1990.

social - bem como as lacunas e vícios relacionados às instituições do Estado (como a corrupção) -, patrícios a aristocratas pagaram um preço: deram licença à multidão.

Esse tributo simbólico aos plebeus, continua, não era feito com gosto. Os *whigs*, como discorre Thompson, detestavam a multidão. Por meio de leis, tentavam conter o avanço da classe subalterna nessas negociações. Algumas propostas legislativas davam amparo à classe dominante, mas nem todas mudanças extremadas contra os pobres puderam ser de fato aprovadas e colocadas em prática. A *gentry* reconhecia um movimento contrário (a força da plebe) e buscava um ponto de equilíbrio.

"Existe uma mutualidade nesta relação que é difícil não analisar em nível de classe", completa. Os plebeus reconhecem a centralidade da reciprocidade com os patrícios e agem com vistas ao equilíbrio das relações sociais (até o ponto em que tal equilíbrio é rompido pois não pode mais ser mantido: exemplar nesse sentido é o momento em que a plebe se converte em classe trabalhadora industrial). No nível prático, a hegemonia da *gentry* não impedia as manifestações da cultura plebéia. Em troca da deferência dedicada à classe dominante, os pobres impuseram aos ricos certos deveres paternalistas. Na interpretação de Thompson, o resultado dessa negociação propiciava a continuidade da cultura plebéia. Ainda que se constatasse, no interior da plebe, reivindicações de tipo paternalista, isso não significava o completo desaparecimento de práticas não-conformistas ou contestatórias na base.

A hegemonia cultural da elite, salienta Thompson, não é automática e não impede que outras visões co-existam em relativa estabilidade social , em um equilíbrio cultural entre as diferentes morais das classes.

Ocorre que a vontade própria da multidão aparece, em Thompson, na forma de uma espécie de "acordo" tácito entre patrícios e plebeus (estes últimos, um grupo que tinha uma "cultura singular" e não era mero "reprodutor" da cultura burguesa) na Inglaterra do século XVIII.

Cultura de classe, para Thompson, é um sistema de valores com patentes notações de classe, essencial para entender os antagonismos, as adaptações e até as reconciliações dialéticas de classe.

2.4) Sobre a formação da classe

Thompson, como define um comentarista (SEWELL JR., 1990), foi fundamental para o "alargamento do escopo da história da classe trabalhadora". Esse autor destaca uma série de motivos que tornam "A Formação da Classe Operária Inglesa" uma obra tão "inspiradora": a) porque a classe é definida como um fenômeno histórico (as abordagens não-históricas da classe necessariamente distorcem, e provavelmente até obliteram, seus objetos); b) porque a classe surge como derivação não da relação com os modos de produção, mas como fruto da experiência (texturas e significados das vidas da classe trabalhadora são captadas); c) porque os trabalhadores assumem o papel de sujeitos (agentes) ativos e participantes conscientes na formação de classe (em contestação direta a concepções idealizadas de que as "fábricas produziram o proletariado quase tão mecanicamente como os trabalhadores produziram roupas"); d) porque a classe "se faz" pela consciência, no "sentir" e no "articular" a identidade de interesses entre os seus próprios membros.

"A consciência de classe se tornou [em virtude de contribuições como a de E. P. Thompson] não um corolário dedutível da existência real (econômica) de classe, mas mais uma conquista histórica dos trabalhadores que refletem sobre suas experiências e que construíram (com a colaboração de intelectuais simpatizantes) um vocabulário e um quadro-geral conceitual por meio do qual a identidade como classe pôde se tornar verdadeira" (SEWELL JR., 1990).

Interpretação sintética das formulações thomsponianas, o já citado Prefácio de "A Formação da Classe Operária Inglesa" é utilizado com freqüência, chama atenção Sewell, como uma "potente reserva para a validação de abordagens históricas de classe e um argumento pronto contra qualquer determinismo econômico simplista".

Entretanto, o mesmo Sewell enxerga no historiador inglês uma verve "elusiva" (vaga, imprecisa) e "mistificadora" quanto à questão dos argumentos teóricos sobre a formação de classe. Na visão apresentada por Sewell, o principal problema estaria no fato de que o historiador inglês assume, apesar da valorizar elementos subjetivos, a teoria de determinação econômica do marxismo estruturalista, muito próxima do *Manifesto Comunista*. Seguindo essa lógica, a exploração capitalista invoca um processo de lutas, que gera consciência e que pressiona por mudanças. Thompson teria se limitado, portanto, a incluir as "experiências de classe" mais vastas (família, valores,

religião, lazer etc.) no conceito de "luta de classe" marxista. Ou seja, entre as relações produtivas e a consciência, o autor "encontra" várias experiências de classe.

Para Sewell, Thompson nega o modelo metafórico da "base econômica *versus* superestrutura cultural", mas não oferece uma alternativa teórica: relações causais diferentes, para efeito de comparação, não são apresentadas; tampouco leis probabilísticas. Mantida a mesma lógica unitária marxista da "classe em si" para a "classe para si", o determinismo econômico, para Sewell, permanece sendo o "dínamo escondido" dentro da obra de Thompson. A diferença estaria somente no fato de que a base estrutural, apesar de preponderante, é um pouco "mais fraca" por conta das variações de como a consciência surge em diferentes tempos e lugares.

A fraqueza cardeal thomsponiana residiria no que Sewell define com conceito amorfo de "experiência", que faz a mediação entre relações produtivas e consciência de classe, entre a estrutura econômica e sujeitos históricos humanos[80]. Para Sewell, Thompson confere ênfase a outros "sistemas" como parentesco, costume, as invisíveis e visíveis regras de regulação social, hegemonia e deferência, formas simbólicas de dominação e resistência, fé religiosa e impulsos milenares, hábitos, leis, mistificações e ideologias. Como um todo e cada aspecto por si só, essas experiências de classe distintas atuariam exercendo alguma pressão no contexto da formação da classe.

Pela leitura que Sewell faz de Thompson, esses outros "sistemas" históricos da "experiência", uma vez colocados em contraposição à força da "base", não apresentam dinâmica social independente e não se comparam à "força" da relação com os modos de produção. Por conseguinte, seriam apenas "cripto-sistemas" gerados na vida material.

Os cripto-sistemas que fazem a "experiência", conclui Sewell, são eles próprios um meio inerte; são "derivados inteiramente dos modos de produção" (SEWELL JR. 1990: 62). Para Sewell, enquanto Thompson teria só reforçado a sobredeterminação econômica com o adendo da pressão limitada da experiência (por meio dos cripto-sistemas), a obra de Giddens[81] tende a dar conta desse dilema de forma mais satisfatória. Para este último autor, experiência e estrutura estão ligados de forma indissolúvel: a) a estrutura é meio e resultado (conseqüência) da interação humana; b) a estrutura é transformada e reproduzida pelos agentes; c) a estrutura não só determina ou inibe a

[80] THOMPSON, E. P. *A Miséria da Teoria*. (ed. em português pela Zahar ed., 1981) *apud* SEWELL, *op. cit*.
[81] GIDDENS, Anthony Central *Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis* University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1979 *apud* Sewell.

ação, mas permite que ela ocorra; d) agentes sociais não existiriam sem as estruturas que as concretizam (ou não), e as estruturas não existiriam sem os agentes que atuam sobre elas. Na opinião de Sewell, a teoria da estruturação (com base no "monitoramento reflexivo") de Giddens ofereceria um pivô teórico mais consistente para explicar a relação entre estrutura e ação (e os efeitos transformadores da experiência).

Sewell sugere estudos complementares sobre o "cripto-sistema" das alianças políticas entre as diferentes classes, para além da ideologia e da economia, como aspecto relevante na discussão entre estrutura e ação. Mais do que engordar a lista de "cripto-sistemas" que possam influenciar e gerar resultados diferentes no "final", ele defende retratos mais complexos da história da classe trabalhadora, de modo a mostrar como as condições "externas" e a subjetividade influenciam e são influenciadas.

"O que importa é reconhecer a estrutura interna e dinâmica e, por conseguinte, a força natural autônoma de cada um dos [cripto-]sistemas em questão, assim como, é claro, sua influência mútua e inter-relação sistemática. Até que alguns determinantes autônomos e sistemáticos para além do modo de produção sejam reconhecidos e teorizados, qualquer tentativa de transcender o modelo base versus *estrutura é ilusório"* (SEWELL JR., 1990: 73)

O caso do katarismo boliviano (como será visto com mais detalhes nos Capítulos 3 e 4) tem a oferecer diversos pontos de contato para abordagens relativas ao que se chamou de cripto-sistemas. Na realidade, mais do que investir propriamente no estudo de um cripto-sistema em particular, o presente trabalho recorre ao legado de Thompson não no sentido de compartimentar, mas com vistas a ampliar o olhar para o conjunto de aspectos que interagem para a formação da classe trabalhadora na Bolívia.

Essa concepção mais "simultânea" (entre elementos de classe e de cultura) da obra thomsponiana é trabalhada por Meiksins Wood. A autora lembra que, nos calorosos embates sobre a metáfora entre "base" e "superestrutura" dentro do marxismo, os "thompsonianos" aparecem ao lado de "humanistas" e "culturalistas" contra a perspectiva mais ortodoxa apresentada pelos chamados "althusserianos"[82].

Em meio aos ataques que fazem referência ao "reducionismo econômico", de um lado, e à "anomalia" arbitrária e contingente revestida de "impossibilidade teórica", de outro, tanto críticos quanto admiradores frequentemente tem entendido Thompson de

[82] MEIKSINS WOOD, 1990: 125

forma equivocada e tem forçado a inclusão do historiador inglês em uma dessas pretensas duas e úncias categorias disponíveis.

Esse afã para encaixar Thompson em alguma categoria certamente está ligado ao enfrentamento direto que o mesmo manteve com o marxismo de Althusser. Por meio de sofisticadas teorias, este último acaba concluindo que a determinação pelo viés econômico tende a prevalecer como "última instância" para a formação de classe. Um dos conceitos lançados por Althusser para tentar lidar com a crítica de que a dinâmica das classes sociais não pode ser tomada apenas como "pura teoria" é o da "formação social"[83], que tenta agregar elementos subjetivos ao núcleo duro econômico. A própria Meiksins Wood reforça a diferenciação entre a cnstrução ideal e o mundo real:

"Apenas 'formações sociais' impuras existem realmente, e elas contêm diversos modos de produção coexistentes com todos os seus 'níveis' de constituição, ou até diversos fragmentos de modos de produção 'relativamente autônomos'. Os vários elementos que compõem uma formação social podem inclusive estar em etapas distintas umas em relação a outras. Portanto, relações estruturais monolíticas e rigidamente determinadas continuam existindo no modo de produção teoricamente construído; mas no mundo histórico, esse bloco estrutural pode ser fragmentado e recombinado em um infinito número de maneiras". (MEIKSINS WOOD, 1990: 130-131)

Meiksins Wood ressalta, portanto, que Althusser teria "errado" não por tentar dissolver a história dentro da estrutura econômica (como creem alguns), mas por ter feito o contrário ao reservar as operações para a esfera da "pura teoria" e abandonado a realidade cheia de impurezas "mais ou menos por conta própria".

Como lembra a autora, o desafio colocado por Marx era distinto: como compatibilizar a especificidade histórica, assim como a agência humana, ao mesmo tempo em que se reconhece dentro delas a lógica dos modos de produção. Daí o grande "acerto" de Thompson que, ao discordar da ideia da determinação econômica como "última instância", sustenta: ela não está no final, pois "está lá o tempo todo".

O "econômico" é concebido por Thompson, complementa Meiksins Wood, não como uma esfera "regionalmente" separada que é de alguma forma "material" e *seja*

[83] Por causa do conceito de "formação social", Perry Anderson chegou a afirmar que Thompson "planeja convencer seus oponentes de um erro que eles foram os primeiros a nomear" (ANDERSON, Perry *Arguments Within English Marxism* Londres: Verso, 1980: 67)

oposta [grifo da autora] *ao* "social", isto é, a economia, para o historiador inglês, é irredutivelmente social. A "base" – o processo e as relações de produção – não é apenas "econômica" no seu sentido estrito, mas herda e está incorporada por "formas e relações jurídico-políticas e ideológicas que não podem ser relegadas a uma estrutura separada".

Essas proposições salientadas por Thompson, acrescenta a autora, não querem dizer que a "base" inclui a totalidade da "superestrutura" ou que as relações de produção são sinônimos de todas as relações sociais estruturadas pelos antagonismos de classe. Elas querem dizer que a "superestrutura" pertence em certa medida à "base" produtiva e está presente na forma pela qual as relações produtivas são por elas mesmas "organizadas, vividas e contestadas" (MEIKSINS WOOD, 1990: 140).

O que Thompson propõe, portanto, é tratar a "economia" por ela mesma como um fenômeno social, pois "a atividade de produção material é uma atividade consciente". Tal formulação vai ao encontro do que apresentamos com relação à economia indígena e ao comércio popular originário (item 4.4 do Capítulo 4) verificado no caso boliviano. Ainda sobre a obra thompsoniana, conclui assim a autora: "(...) diferentes formas pelas quais as diferentes classes estão relacionadas com o modo de produção, diferentes formas pelas quais suas respectivas instituições, ideologias e culturas 'expressam' o modo de produção". As relações de produção, emenda, "são experimentadas pelas classes subordinadas em suas próprias formas particulares na medida em que podem vir a entrar em contradição com o 'senso comum de poder': e são contradições como essas que produzem as lutas que determinam a reorganização e transformação dos modos de produção".

Dois aspectos da obra thompsoniana - que ajudam a explicar a escolha do pensador inglês no esforço para "decifrar" o movimento katarista - são destacados por Meiksins Wood: um profundo senso de processo, aferível pela "capacidade inigualável de traçar a intricada interação entre continuidade e mudança"; e a habilidade para revelar a lógica das relações de produção não como uma abstração, mas como um princípio histórico visível nas transações diárias da vida social, em instituições e práticas concretas, fora da esfera própria da produção. (MEIKSINS WOOD, 1990: 142).

A capacidade de identificar os significados sociais em mutação no contexto das tradições populares - rastreando as operações de classe nessas mudanças no interior da continuidade – guarda notável semelhança com o esforço aqui empreendido de esmiuçar os elementos tipicamente de classe dentro de um movimento com forte influência

étnico-cultural, como é o caso do katarismo. Nesse sentido, vale recuperar a presmissa thompsoniana de que a luta de classes pode operar como uma força histórica mesmo quando noções integralmente desenvolvidas de classe e a própria consciência de classe ainda não estejam presentes (THOMPSON, 1984).

Diferentemente do que muitos possam supor, Thompson não faz apenas a defesa de uma consciência e formação de classe que não derivam automaticamente da "base". Ele se empenha também em reafirmar princípios materialistas contra teorias da história que negam sua eficácia na explanação do processo histórico.

"Sua [de Thompson] sutil análise sutil (...) classifica como besteira os tratamentos históricos que veem nessas tradições e costumes nada além de reminiscências culturais (...), ou observam sua persistência como uma prova de que a classe não tem relevância para essas sociedades 'tradicionais' e 'pré-industriais' ou até que consideram que a cultura é completamente autônoma das condições materiais". (MEIKSINS WOOD, 1990: 145).

No livro "Culturas de classe", os organizadores sublinham na apresentação (BATALHA *et alli*, 2004) que a classe social - baseada acima de tudo no reconhecimento da existência de diferenças e conflitos fundamentais sobre os quais essa mesma sociedade se estrutura – cedeu espaço para estudos lingüísticos, étnicos e culturais. Para eles, o papel da classe (enriquecido pelas formulações de Thompson sobre processo cultural e consciência de classe) precisa ser problematizado, mas não negligenciado. Num dos artigos da mesma obra, Mike Savage[84] discute os problemas intelectuais referentes ao conceito de classe.

No esforço para superar a dificuldade de especificar uma base estrutural precisa para as relações de classe, Savage admite como traço distintivo não o processo de trabalho (marxista), nem o mercado de trabalho (weberiano), mas a insegurança estrutural, uma vez que os trabalhadores sofrem mais e têm menos acesso à estabilidade. Por não dispor de meios de subsistência, os pobres lançam mão de estratégias para lidar com a incerteza diária. Essa referência diferenciada explica as pressões estruturais sofridas e realça a necessidade de examinar a variedade de táticas pelos trabalhadores. Savage se aproxima, com essa definição, do que, na literatura sociológica brasileira, costumava se chamar de "classes populares"[85].

[84] Em BATALHA *et alli*, 2004: 25-48.
[85] Veja-se, por exemplo, WEFFORT, 1978.

No caso dos atores que compõem o movimento katarista na Bolívia, a definição de "classe" seguindo a linha de *O Dezoito Brumário*, por exemplo, não parece pertinente. A caracterização (econômica-estrutural) dos pequenos proprietários individualizados e dispersos como um "saco de batatas" não é a representação que melhor se adapta ao caso real dos componentes daquele movimento social. Eles mais se parecem com o que E.P. Thompson havia chamado de "plebe", o que ainda poderíamos designar como "povo" ou "classes populares".

"A perspectiva de formação de classe, que obviamente se inspira em E. P. Thompson, não se preocupa em reduzir a mobilização a estruturas de classe, mas em explorar as complexas mediações entre a diversidade dos fenômenos econômicos, naturais e sociais"[86], adiciona Savage. "Não há garantia alguma de que as classes sociais existam na forma de coletividades sociais coesas", completa.

Para problematizar essa questão, Savage realça o peso da mobilidade social, que reforça ou causa erosão na estabilidade coletiva. "Classes estáveis dependem de temporalidades estáveis" (BATALHA *et alli*, 2004: 38), isto é, "o tempo importa" (IDEM: 37). Savage completa: "Uma maior aceitação de que formação de classe é um processo demográfico temporal e cambiante – envolvendo dimensões familiares e ocupacionais – permite, a meu juízo, percorrer um caminho de modo a mitigar as acusações de reducionismo determinista em geral levantadas contra a análise das classes sociais".

Foi possível observar no trabalho de campo sobre a identidade dos membros do movimento katarista que o trânsito entre uma situação de classe (mineiros) e uma situação de camponês, e depois para uma situação de trabalhador informal na periferia dos centros urbanos, não cancela o sentimento de pertencer à "classe popular" ou "povo". Essa permanência é mais determinante do que as clivagens de posição no mercado ou étnicas (aymaras, quéchuas e guaranis).

Para Savage, os papéis do espaço e do lugar são centrais na análise da formação da classe. A rede comunitária é um refúgio nesse cenário de insegurança, e "a formação de uma classe é um processo espacial, em que identidades locais e identidades de classe se podem fundir e combinar", destaca aquele autor (BATALHA *et alli*, 2004: 41).

Savage elabora três proposições concretas: a) levar em conta a insegurança estrutural como conceito de classe em termos amplos e inclusivos: para examinar

[86] Em BATALHA *et alli*, 2004: 34.

estratégias e fazer análises contextualizadas; b) incluir o tempo e o espaço; c) tomar o tempo e espaço não apenas como um pano de fundo, mas fundamentalmente como parte intrínseca do próprio processo de mudança histórica.

Também nesse mesmo sentido (de extrair e investigar a contínua interação e a correlação de forças), é possível encaixar o pensamento de Hobsbawm, quando este autor afirma: "Se intitulei este capítulo de 'O fazer-se da classe operária inglesa' não é porque eu pretenda sugerir que a formação desta ou de qualquer outra classe seja um processo com início, meio e fim, como a construção de uma casa. As classes nunca estão prontas no sentido de acabadas ou de terem adquirido sua feição definitiva. Elas continuam a mudar" (HOBSBAWM, 1987).

Hobsbawm se opõe às leituras predominantemente estreitas e prefere quadros holísticos mais integrados na análise das classes, pautados pela mutualidade, pelo coletivismo e pela consciência. A contínua centralidade da família e da unidade doméstica no movimento operário entre 1870 e 1914 na vida do trabalhador refletia a sua formação socioeconômica, e favoreceu a expansão (ou o "refazer") do sentido de consciência de classe, adiciona Hobsbawm.

Ao citar trabalhos como os de Hobsbawm e Thompson - que mostram que tradição e costume não foram totalmente eliminados -, Kirk (2004: 49-70) considera que a cultura operária constitui um lugar importante para "re-despertar" a consciência de classe. Kirk frisa também que a percepção de classe fortalecida pelo movimento operário comportou-se como contrapeso "a divisões étnicas desgastantes e outras divisões" da classe trabalhadora. Ora, temos a oportunidade, neste estudo, de testar a hipótese contrária, isto é, de como as diferenças étnicas e de situação econômica não foram um obstáculo para a formação de classe - mesmo que essa classe não seja rigorosamente urbano-industrial, como no caso do capitalismo nascente na Inglaterra – mas, em sentido inverso, contribuíram fortemente para "dar liga" a essa classe.

2.5 Thompson, Katarismo e Classe Social

A defesa que Thompson faz da classe social como "categoria histórica" – que "deriva de processos sociais através do tempo" (THOMPSON, 2001: 270) – consiste em

passo fundamental para o questionamento da visão de classe como derivação da estrutura econômica. Depois de Thompson, a necessidade de análise de elementos subjetivos na formação da classe ganhou outro *status*. A influência do movimento katarista para o conjunto da classe trabalhadora na Bolívia é um exemplo histórico de que a classe não é uma categoria "automática" sobredeterminada pelos modos de produção. O que ocorreu na Bolívia mostra como a experiência e a cultura populares têm um peso significativo na formação de classe, como enfatiza Thompson.

Nesse sentido, diversos autores já mencionados até aqui (Savage, Kirk e Neville) confirmam a idéia central de Thompson de que a classe social "se faz" conforme uma consciência própria e independente. Nesse ponto, o movimento katarista recusou o pensamento dos "patrícios", mas também não seguiu os estandartes da esquerda partidária, que encontrou terreno fértil no sindicalismo mundo afora. Ou seja, formularam eles mesmos, os kataristas, uma "interpretação" do mundo e um manifesto cultural-político que não só confronta a distribuição dos recursos dentro da lógica capitalista, mas chega até a questionar a matriz civilizatória-ocidental (já tendo inclusive experimentado uma matriz diferente historicamente, no caso: as civilizações andinas antes da colonização européia).

O conceito de "economia moral" de E. P. Thompson resume bem esse processo de um posicionamento próprio da classe popular - ou dos "plebeus". "Os últimos anos do século XVIII presenciaram um esforço desesperado do povo para reimpor a economia moral mais antiga, em detrimento da economia livre de mercado", descreve o historiador inglês (THOMPSON, 1987:71). Os rompantes culturais da multidão eram encontrados na sanção, no intercâmbio ou na motivação "não-econômica". No século XVIII, a lógica capitalista e o comportamento tradicional "não-econômico" se encontram em conflito ativo e consciente. São diversos os casos de resistências ao modelo de consumo, disciplina do tempo, inovação técnica, etc. Trata-se da chamada "economia moral", código não-escrito diferente da lei "que ensinava ser imoral qualquer método desonesto de aumentar os preços dos alimentos para se aproveitar das necessidades do povo" (THOMPSON, 1987:70). "As 'leis' divinas da oferta e da procura, segundo as quais a escassez necessariamente levava à alta de preços, não conseguiram de jeito nenhum ser aceitas pela mente popular, nas quais ainda persistiam noções mais antigas da barganha direta", acrescenta Thompson (1987: 66).

A revolta e a resistência fazem parte da caracterização thompsoniana da classe trabalhadora inglesa do século XVIII. O que os kataristas da Bolívia nos mostram é que a possibilidade de constituição de uma cultura popular "de baixo para cima" pode não ser apenas tolerada pela cultura burguesa, como também é capaz de impor uma cultura diferente com base em outra matriz de organização social e até de civilização.

O paternalismo e o ideal da República, por exemplo, são refutados frontalmente pelo movimento katarista. A "experiência" de classe para Thompson, alvo de tantas críticas, ganha outro *status* no caso boliviano. Por meio de sucessões de episódios cotidianos de opressão, o katarismo formula não apenas estratégias de pilhagem e sabotagem em relação ao "sistema", mas vai além: contesta a matriz e o padrão civilizatórios ocidentais e os pilares da modernização, embaralhando o jogo social no qual o conflito de classes se desenrola.

A influência dos aspectos subjetivos, quando se trata do movimento katarista da Bolívia, extrapola as configurações da "marginalidade" e dos "traços rebeldes" presentes nos escritos de Thompson. Estabelece um paradigma distinto do próprio conceito de história, com base nas antigas sociedades andinas, especialmente a Inca.

Nesse sentido, fica evidente que o katarismo não se constitui como um movimento que se restringe ao caráter (ou "cripto-sistema") étnico. Embora haja uma forte predominância em termos proporcionais de aymaras e quéchuas, existem na Bolívia, trinta e dois povos distintos.

Apenas as relações com os meios de produção não são capazes de explicar a repercussão do movimento katarista na organização popular boliviana. O que se verifica, aliás, é uma apropriação das organizações classistas (os sindicatos camponeses) para o fortalecimento da classe trabalhadora que, nos Andes, assumem feições muito particulares em termos da participação dos povos indígenas. A utopia da "revolução do proletariado"[87], mesmo com os inúmeros conflitos, em certa medida influenciou e foi influenciada pelo ideal de "descolonização" de um território sagrado e único, em prol dos povos originários.

A separação teórica entre o tradicional e o moderno, que está na raiz do pensamento da sociologia, não se verifica na prática, no caso da Bolívia. Líderes

[87] Na Bolívia, o peso dos partidos de esquerda trotskystas é proporcionalmente grande, e um número razoável de organizações de orientação marxista disputa a preferência do "povo", e em especial entre a classe operária mineira.

tradicionais comunitários dizem exercer a mesma função, seja na condição de representantes originários, seja como sindicalistas camponeses. Sindicatos urbanos aderem a mobilizações étnicas e refutam determinadas teses formuladas pela esquerda partidária. Essa é uma forma *sui-generis* do katarismo de penetrar nos vários grupos sociais, estejam eles no campo ou na cidade, assim como na intelectualidade e mídia, e que formam aquilo que poderíamos chamar de "plebe".

Isoladamente, o indianismo radicalizado e a esquerda internacionalista não foram muito longe na Bolívia. Quem misturou as peças - e não aceitou a regra do "ou um ou outro" – acabou rompendo as estruturas seculares e permitiu a abertura e consolidação de novos discursos e movimentos de classe. Justamente por fundir classe e cultura (enquanto modelo de civilização), os kataristas contestaram as raízes de organização social vigente e abriram uma "brecha" singular na estrutura social do país.

O movimento katarista da Bolívia se ancora nas heranças étnico-culturais. Na prática, isso coloca um problema para a teoria das classes sociais, tanto aquela baseada em Marx - em que a estrutura econômica é "desreificada" – como a baseada em Weber – ao propor uma espécie de "reencantamento" do mundo pela valorização dos registros históricos de uma civilização que não a moderna-ocidental (grupos de *status*, estamentos, ordens etc. que permanecem em instituições, mesmo no interior de uma sociedade predominantemente "de mercado").

As bases do processo de modernização também são alvejadas pelo movimento katarista, que recusa veementemente a matriz universal "vinda da Europa"[88] e pleiteia uma ordem social fundada na diferença (pluralidade, diversidade etc.). Esse conflito "civilizatório" conduz a luta de classes para um outro patamar. O que está em disputa não é apenas um quinhão maior de poder e de controle dos recursos, mas a própria mudança da lógica por trás dos conflitos sociais.

Além das próprias dicotomias campo *versus* cidade e classe *versus* etnia, o katarismo enfrenta a dicotomia mudança (teoria dos conflitos, em especial a teoria marxista) *versus* conservação (organizada a partir do funcionalismo estrutural que celebra a estabilidade diante das desigualdades) e dá um passo adiante (no sentido da complementaridade ao invés da exclusão recíproca tipo "ou...ou") para a compreensão da relação entre estrutura e ação social, conferindo ainda mais importância à cultura.

[88] Essa fala faz parte do discurso nativo, como se verá nos próximos capítulos.

Curiosamente, quem critica Thompson também não oferece respostas para o "problema principal" da relação base x superestrutura na formação de classe: se as características do agente (e suas formas de socialização) contribuem para a formação de classe, como isso se dá efetivamente? Sewell se concentra nessa dificuldade (ao apontar a "mistificação" da experiência de classe), mas não encara o desafio colocado. Afinal, qual é a influência do "viver", do "cotidiano" e dos "costumes" na configuração da classe social?[89] Savage abre uma brecha para a análise de fatores conjunturais (tempo e espaço), além das "tensões e combinações" inter-classes e da relação com o Estado. Esses últimos fatores, mencionados por Savage, e que impulsionam a ação (muito além da estrutura), estão bastante presentes no caso do katarismo.

Mas o que surge com força a partir da pesquisa empírica do movimento katarista é o poder surpreendente da "memória" na formação de classe. Tupac Katari liderou um levante contra os espanhóis em 1781 e sua imagem continua pendurada em qualquer sala de sindicato agrário ou de organização indígena. Nesse ponto, é interessante a articulação da memória com o registro dos meios de comunicação mais modernos, tais como rádios e cartilhas populares, além do papel do futebol.

Outro elemento muito saliente no estudo do katarismo é o racismo, a exclusão étnica e o preconceito contra os indígenas ao longo do tempo. Esse sentimento compartilhado deixou marcas profundas nos camponeses indígenas e explica a indignação, a radicalidade e a combatividade do movimento.

Historicamente, o regime colonial ibérico cristalizou uma divisão em dois estratos abismais, na qual um sempre estave sobreposto ao outro: a elitista "república dos espanhóis [e mestiços]" mandando na subalterna "república dos índios".

"Vocês têm as suas autoridades e nós temos as nossas. E nós, os espanhóis, mandamos em vocês índios". "O melhor índio é o peão da fazenda sem terra própria, pois [quem está nessa condição] pode aprender algo de seu patrão branco"[90]. Ao londo dos séculos, afirmações como essas se perpetuaram na Bolívia, sem profundas ou significativas alterações na transição entre o domínio espanhol e o modelo republicano.

Um terceiro fator determinante é a questão geracional. Sobressai, na análise do katarismo, a relevância da transição de um grupo de dirigentes indígenas diretamente favorecidos por relações clientelistas e paternalistas, mais acostumados aos acordos de

[89] As mesmas objeções lançadas por Sewell a Thompson podem ser endereçadas a esse mesmo autor, uma vez que ele também não define a influência exata dos "cripto-sistemas" para a formação da classe social.
[90] ALBÓ, TICONA e ROJAS, 1995: 190.

subordinação diante da classe dominante, para outro coletivo disposto a romper com a lógica vigente e fazer valer o seu ponto de vista, inclusive acima dos conflitos que estruturavam o campo direita *versus* esquerda.

Esse terceiro item remete à relevância do papel de uma *intelligentsia* independente. Ao circular entre as diferentes realidades, unindo o campo e a cidade, a cúpula intelectual que deu consistência ao katarismo cristalizou um pensamento enraizado nas culturas tradicionais, que não descartou inspirações estrangeiras.

Um dos alvos preferenciais de Thompson sempre foi a chamada "vanguarda" intelectual - e sua idéia de "falsa consciência" da massa de trabalhadores. "De um modelo estático de relações capitalistas de produção são extraídas as classes que lhes devem corresponder a 'consciência', que deve corresponder às classes e à sua respectiva inserção. Em uma forma comum, geralmente leninista, isso fornece uma boa justificativa para uma política de 'substitutivos', como aquela de uma 'vanguarda' que saberia mais que a própria classe quais seriam tanto o interesse verdadeiro quanto a consciência mais conveniente a essa mesma classe" (THOMPSON, 2001: 271-72). Ainda segundo o mesmo autor, "(...) os intelectuais sonham amiúde com uma classe que seja como uma motocicleta cujo assento está vazio. Saltando sobre ele, assumem a direção, pois têm a verdadeira teoria. Essa é uma ilusão característica, é a 'falsa consciência' da burguesia intelectual. Mas, quando semelhantes conceitos dominam a inteira *intelligentsia*, podemos falar de 'falsa consciência'? Ao contrário, tais conceitos terminam por ser cômodos para ela" (IDEM: 281).

No caso da *intelligentsia* katarista, não é possível identificar o distanciamento criticado por Thompson. Os intelectuais kataristas mantêm uma relação de apoio mútuo com lideranças de base.

Em síntese, Thomspon remexe os registros históricos da Inglaterra para não deixar que a memória perdida dos que foram sufocados seja esquecida. Na Bolívia, curiosamente, a memória, que sempre esteve viva e impulsionou um movimento largo e recente de reivindicação por uma história "própria", permanece esquecida. Se na Inglaterra, os vencedores escreveram a história, na Bolívia, quem está ganhando não foi sequer compreendido, porque as lentes da teoria, na prática, podem confundir aqueles que não reconhecem ainda a diversidade da classe trabalhadora.

Para a formação de classe trabalhadora boliviana, a questão econômica não está acima desses três aspectos – o poder da memória; o racismo; a questão geracional. O que o katarismo coloca, portanto, é que a formação de classe pode, sim, estar condicionada por uma gama de condições subjetivas, e não necessariamente ser completamente determinada pela estrutura econômica.

2.6) Classe Social no Florestan de 48: Durkheim *versus* Thompson

A primeira hipótese deste trabalho é a de que o movimento katarista da Bolívia pode ser considerado um fenômeno social que – em contraste com diversas teorias da modernidade e da pós-modernidade - conseguiu conjugar a posição ocupada na estrutura econômica, por um lado, com a identidade cultural na formação da classe trabalhadora boliviana, caracterizada justamente pela sua intrínseca heterogeneidade, por outro lado. Essa combinação entre elementos de classe e cultura (etnia) é trabalhada nas seções que condensam a pesquisa empírica (Caps. 3 e 4).

Mais ligada ao campo teórico, a segunda hipótese seria a seguinte: as formulações e as ações do movimento katarista permitem não só a compreensão de aspectos sociais chaves que permeiam a história contemporânea da Bolívia, como também reacendem questões relativas à formação das classes populares em países em desenvolvimento, espaços em que a efetivação dos paradigmas da modernidade esteve muito distante da completude e da realidade.

A preocupação acerca da formação da classe popular em países periféricos, assim como a indicação da necessidade de estudos mais específicos e aprofundados, aparecem com destaque em diversos estudos sociológicos. Além de E P Thompson, diversos autores - como Marx, Tönnies, Florestan Fernandes, Stavenhagen e Poulantzas[91] – abordaram, direta ou indiretamente, e cada um à sua maneira, essas questões.

A já citada imagem do "saco de batatas", utilizada por Marx para caracterizar os camponeses ("incapazes de fazer valer seu próprio interesse de classe") na França de meados do século XVII, talvez seja uma das referências mais clássicas e conhecidas da

[91] As obras de referência desses autores são as seguintes: K. Marx; "O Dezoito Brumário de Luis Bonaparte; F. Tönnies, "Comunidade e Sociedade"; F. Fernandes: "Análise sociológica das classes sociais (1948)"; R. Stavenhagen: "Las classes sociales em las sociedades agrarias", México, Siglo Veintuno (1970); N. Poulantzas, "As Classes Sociais" *in* R.B. Zenteno (org.) "As classes sociais na América Latina" (1977).

relação entre o que podemos chamar de camponeses e a questão de seu pertencimento a uma classe social. A notória passividade dos camponeses, associada aos valores culturais e tradições dos pequenos produtores agrícolas franceses, analisados por Marx, pode não se reproduzir em outros contextos.

Em obra do final do século XIX, Ferdinand Tönnies adota uma perspectiva dicotômica entre Comunidade (*Gemeinschaft*) e Sociedade (*Gessellschaft*) para examinar o comportamento dos agentes sociais: a vontade essencial ou natural (*Wesenvill*e), ligada a elementos orgânicos da Comunidade; e a vontade arbitrária ou racional (*Kurville*), que se refere ao que ele entende como Sociedade. Para Tönnies, o entendimento da Comunidade, de sua essência, passa pelo estudo dos lares e das famílias. Esse esforço seria como o estudo das células para se compreender os princípios fundamentais da Biologia e da vida. O sociólogo estabelece três tipos de laços comunais: consanguíneos (casa), habitação/moradia (aldeia) e espírito/amizade (cidade). Segundo ele, existem muitos conflitos internos dentro de núcleos familiares, mas há também alto grau de reciprocidade, posto que a união, nesse caso, estando vinculada a consensos e a linguagens comuns, é real e orgânica.

Já a Sociedade de Tönnies remete a um paralelismo com o Capítulo I do livro "O Capital", de Karl Marx. É nesse trecho que o autor de "Comunidade e Sociedade" pavimenta conexões diretas da Sociedade com construções como o do "fetichismo da mercadoria" e não se furta em fazer ressalvas:

> *"A teoria da sociedade constrói um círculo de homens que, como na comunidade, convivem pacificamente, mas não estão essencialmente unidos senão essencialmente separados e, ainda que na comunidade permaneçam unidos apesar de todas as separações, na sociedade permanecem separados apesar de todas as uniões"* (Livro Primeiro, Capítulo II, § 19, pág. 65).

A valorização da comunidade como contraponto à relação societária/moderna/capitalista distingue a obra de Tönnies. Ele enfatiza a necessidade de se preservar as relações comunitárias. Na avaliação de Marx, o capitalismo tende a se expandir – numa analogia, o preço baixo das mercadorias seria capaz de derrubar as muralhas da China, marcando o avanço inexorável do capitalismo sobre o pré-capitalismo. Tönnies também vê um avanço do que Weber veio a denominar "ordem econômica", mas não concorda que haja uma expansão irrefreável das relações

econômicas sobre as outras. Por isso, reforça a dicotomia Comunidade *versus* Sociedade.

Ao insistir nas questões relativas à Comunidade, Tönnies dá ênfase a outros elementos - como os aspectos culturais e identitários - que podem não ser captados pela prevalência econômica do marxismo estrutural. De acordo com ele, há nichos que limitam essa "monetarização". Trata-se da tentativa de se estabelecer espaços comunitários no seio do capitalismo, nos quais prevalecem as relações diretas, que não se limitam ao laço mediado pelo dinheiro, e que estrutura o discurso-base dos direitos sociais. O autor não chega a projetar que o incentivo à associação comunitária possa reverter e "zerar" as relações societárias do capitalismo. Defende, contudo, a Comunidade não como "coisa do passado", de resgate do período pré-capitalista, mas como um tipo de associação atual da qual o sindicato dos trabalhadores e as cooperativas poderiam ser exemplos práticos.

A ênfase dada pelo katarismo a elementos étnico-culturais (que remetem à comunidade originária dos camponeses-indígenas) dentro dos sindicatos corrobora, em certo aspecto, a centralidade que a Comunidade ocupa no conjunto dos escritos de Tönnies. Este último, ao valorizar o modo de vida e as ações coletivas relacionadas ao cotidiano, aproxima-se não apenas das próprias bandeiras do movimento katarista, mas também do registro thompsoniano da classe social como categoria essencialmente história.

Como destaca Florestan em artigo de 1948, Tönnies apresenta um esquema que correlaciona a transição da estrutura comunitária para a societária "à atuação concomitante dos processos de secularização da cultura, de urbanização e de individualização" (FERNANDES, 1948). Sempre que questões mais amplas de identidade e cultura (no sentido moral, das tradições e dos valores) são valorizadas no tabuleiro da organização social, como no caso da obra de Tönnies, abre-se uma janela para o diálogo com o pensamento thompsoniano das classes sociais para além da economia, evidente também nas formulações ideológicas e nas ações práticas dos kataristas.

No artigo em que Tönnies é citado, aliás, Florestan se dedica a um exame dos cuidados no que se refere à utilização da categoria sociológica das classes sociais.

"Só existem classe sociais em sociedades cuja organização social é altamente complexa e diferenciada: sociedades em que a ordenação das

atividades e relações sociais promove a distribuição dos indivíduos por camadas sociais, distinguidas na base de um sistema de graduação social, mas relativamente permeáveis, e nas quais as probabilidades de participação da cultura, de disposição de ócio e de exercício de autoridade, bem como as oportunidades de especialização profissional, de acumulação de riquezas e de aquisição de prestígio são diretamente condicionadas pelo agrupamento dos indivíduos em camadas sociais. Entretanto, poucos povos possuem os caracteres típicos de uma "sociedade de classes"; e entre eles apenas os países ocidentais, após o aparecimento do capitalismo, apresentam os caracteres típicos". (FERNANDES, 1948: 95)

As advertências finais do trecho selecionado – a de que "poucos povos possuem os caracteres típicos de uma 'sociedade de classes'" e a de que "apenas os países ocidentais, após o aparecimento do capitalismo, apresentam os caracteres típicos [da chamada 'sociedade de classes']" – não são recepcionadas, por este trabalho de dissertação, como barreiras que possam invalidar a tentativa de emprego das noções de classe social no entendimento de fenômenos com características similares ao do katarismo, ocorridos em países pobremente ocidentalizados como a Bolívia. Em nações assim periféricas, os caracteres típicos da sociedade de classes se caracterizam mais pela sua ausência do que pela sua presença. Em nenhum momento, Florestan invalida tentativas nesse sentido. Muito pelo contrário. Como veremos a seguir, ele próprio incentiva estudos que aceitem o desafio de estabelecer conexões entre postulados teóricos e práticas sociais, trazendo contribuições ao incremento das ciências humanas.

Já os apontamentos iniciais feitos pelo autor no excerto acima destacado merecem análise mais detida. Primeiro, ele ressalta a possibilidade de existência de classes sociais apenas em sociedades "cuja organização social é altamente complexa e diferenciada" e "em que a ordenação das atividades e relações sociais promove a distribuição dos indivíduos por camadas sociais, distinguidas na base de um sistema de graduação social, mas relativamente permeáveis". Essas características se encaixam sem maiores problemas ao cenário boliviano do final da década de 1960 até meados da década de 1980, período em que o movimento katarista ganhou corpo e relevância.

É importante notar que há um terceiro apontamento feito pelo sociólogo brasileiro: para ele, as classes sociais só são possíveis em sociedades "nas quais as probabilidades de participação da cultura, de disposição de ócio e de exercício de

autoridade, bem como as oportunidades de especialização profissional, de acumulação de riquezas e de aquisição de prestígio são diretamente condicionadas pelo agrupamento dos indivíduos em camadas sociais*"*. Os elementos de interação política (participação da cultura, exercício de autoridade e aquisição de prestígio) e econômica (disposição de ócio, especialização profissional e acumulação de riquezas) aparecem, portanto, segundo esse último autor, condicionados à clivagem principal das classes sociais. Um dos objetivos deste trabalho é justamente demonstrar a centralidade da classe em situações que , a princípio, não se reduzem a ela.

Para recordar as origens da construção e as particularidades do conceito-típico ideal de classe social, Florestan recorre a Marx n´*O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. O sociólogo brasileiro destaca três pontos do estudo feito pelo pensador alemão acerca do papel dos camponeses da França nas eleições de 10 de dezembro de 1948 e no golpe de Estado de 2 de dezembro de 1952: 1) a classe social é compreendida como um tipo de estrutura social: os indivíduos estão ligados dentro dela por liames sociais resultantes da existência de interesses comuns e de atividades conjugadas características e exclusivas da classe como um todo ("consciência de classe" e "organização de classe"); 2) a morfologia e a dinâmica das classes sociais dependem das condições de existência econômica: o gênero de vida, os interesses sociais e a participação da cultura variam de uma classe para outra tanto quanto as possibilidades de disposição de riquezas e de exercício da autoridade; 3) o emprego do conceito a situações concretas independe da presença ou não de certos traços típicos:

> *"Em nossa sociedade, indivíduos pertencentes a classes sociais distintas realizam uma série de ações e atividades análogas; e, inversamente, indivíduos que participam da mesma classe social realizam ações e atividades discrepantes. Isso significa que as barreiras e as diferenças existentes entre as classes sociais são irrelevantes ou que, ao contrário, é preciso descobrir um ponto de referência objetivo para correlacionar os caracteres típicos das classes sociais?"*. (FERNANDES 1948: 96)

Florestan anota que, para Marx, a "situação de uma classe social" é definida pela "posição ocupada em conjunto pelos seus membros no processo de produção econômica":

"Colocando grupos de indivíduos em condições econômicas fundamentalmente semelhantes, a situação de classe favorece o desenvolvimento de um paralelismo de interesses e dá origem a ações convergentes ou análogas, que podem inclusive assumir a forma de atuação consciente (organização parcial ou total das atividades de classe)" (IDEM)

Apesar do papel preponderante conferido ao "processo de produção econômica" quando da retomada do conceito típico-ideal de classe social marxista, Florestan imprime um tom aparente mais conflitante, mas essencialmente mais conciliatório, entre as esferas classista e cultural, nas comparações feitas da utilização do conceito de classe social na antropologia e a sociologia. O sociólogo faz questão de salientar as diferenças entre os dois tipos de abordagem: os antropólogos, segundo ele, são mais dedicados "ao conteúdo cultural dos processos e estruturas sociais, deslocando o *focus* analítico do sistema organizatório para a cultura":

"Por isso, em vez de considerar as diferenças culturais como consequência do tipo de estratificação social, [o antropólogo] *descreve a estratificação social em termos das diferenças culturais evidenciadas no comportamento dos membros das classes sociais em presença".* (IDEM: 101)

Por vezes, os antropólogos chegam a estabelecer uma equivalência conceitual entre "classe social", "camada social" e "estrato social", adiciona Florestan. Tal alargamento do conceito originalmente sociológico é classificado pelo autor como uma "violência conceitual autêntica", na medida em que a fidelidade à "experiência intelectual" com pretensões de objetividade – tal como parece ser o empreendimento antropológico – perde a conexão com a estrutura social oculta, para além da experiência. Nesse sentido, "classe", "camada" e "estrato" podem ser, eventualmente, aproximadas na descrição, mas devem ser separadas na explicação.

O conceito de "classe" já indica uma necessidade de articulação entre a cultura e o local (que tem suas regras e lógicas próprias) com o que acontece em âmbito mais geral; não ver tal articulação significa perder o verdadeiro sentido do termo. Ora, no caso da Bolívia, estamos diante de um desafio parecido: a tentação de limitar-se ao aspecto cultural-étnico é grande (como é o caso, discutido por Florestan, do empreendimento antropológico); no entanto, há muitas indicações práticas de que tal

aspecto cultural-étnico está completamente contaminado pela problemática da modernidade capitalista, com seus personagens típicos: classe operária, sindicalismo, camponês expropriado, burguesia, corporação militar, igreja e informalidade/marginalidade. Em suma, o que ocorre na Bolívia, não é um "problema de índio" – a despeito de cerca de 62% da população ser declaradamente indígena – mas um problema de classe.

Ainda segundo Florestan, o sociólogo "correlaciona manifestações de idéias, sentimentos e ideais à situação social comum em que se encontram os membros de uma classe social". Para reforçar ainda mais a diferença de pontos de vista entre sociólogos e antropólogos, o mesmo autor conclui:

> *"Por isso, a noção de 'posição social' tem grande importância na análise sociológica das classes sociais; assim referida, a noção exprime objetivamente um conjunto de probabilidades de atuação social, seja nas relações sociais dos membros de uma classe entre si ou com membros de outras classes, seja no desencadeamento e realização de 'ações de massas' com objetivos classistas. Em poucas palavras, o sociólogo esclarece 'o contraste das possibilidades da vida' e os movimentos coletivos em uma sociedade de classes pela posição ocupada pelos indivíduos e grupos de indivíduos na estrutura social dessas sociedades".*

No quadro comparativo exibido por Florestan, o antropólogo acolhe o princípio de que "status e papéis sociais são definidos por padrões de comportamento" e o sociólogo "atribui a observância dos padrões de comportamento à posição relativa ocupada na estrutura social por indivíduos ou por grupos de indivíduos". Ambas, segundo o autor, oferecem "***gradações*** na explicação do comportamento humano e da organização social" [grifo meu].

Esse potencial de complementaridade, no entanto, não evita a interrogação sobre "qual seria o valor explicativo real das diferenças culturais em uma sociedade de classes". Ou, como traduz Florestan, perseguindo a mesma interrogação: "as modalidades de participação da cultura explicam o aparecimento de estruturas sociais, ou são estas que determinam as formas sociais da transmissão da cultura?". Uma forma, dentro da tradição teórica das classes sociais, de responder a essas questões, é recorrer à obra de Thompson. Mesmo a Bolívia estando muito longe da Inglaterra – tanto

temporalmente quanto espacial e culturalmente -, essa foi a maneira de tentar resolver o dilema classe e cultura, presente também em trabalhos importantes do historiador inglês.

Outra resposta possível vem de uma apreciação crítica da maneira como a sociologia tradicional encara o dilema entre classe e cultura. Nesse caso, o próprio Florestan pode ser uma boa base de observação, na medida em que relembra os pressupostos básicos da sociologia durkheiminana (FERNANDES, 1948). Ele recorre a *Da Divisão do Trabalho Social*, para enfatizar como as modificações descontínuas da estrutura social são responsáveis pela emergência de novos valores sociais (secularização) e pelas transformações operadas na socialização dos indivíduos. Durkheim supõe que a diferenciação econômica se processa em primeiro lugar e é acompanhada por mudanças paralelas na ordem social, no direito e no Estado. Florestan comenta o pensamento durkheimniano:

> *"A diferenciação 'ético-espiritual' repousaria nestas transformações, acentuando-se à medida que as camadas sociais detentoras das riquezas e do poder político substituíssem os conhecimentos religiosos pela ciência, tipo de saber somente acessível a elas."* (IDEM: 103)

O processo anunciado por Durkheim não se realizou por completo na Bolívia. A repercussão do movimento katarista mostra, aliás, como a "ciência" monopolizada pela elite política e econômica não teve a capacidade de substituir os "conhecimentos religiosos" das classes populares. Ao retomar elementos tradicionais étnico-culturais, os kataristas conduziram a subjetividade a um novo patamar - articulado com a luta de classes - que dificultou e impediu o desaparecimento da identidade camponesa-indígena no processo de modernização. A contestação engajada, operada pelos kataristas, do caráter supostamente pacífico, inescapável e consensual que estaria contido na "diferenciação 'ético-espiritual'" rumo à secularização moderna e capitalista, tal como pensada por Durkheim - e assumida por Florestan - faz parte, também, por sinal, do núcleo fundamental da crítica à teoria da modernização, presente na obra de Thompson (1987: 11).

O que Florestan pinça da obra de Durkheim é o entendimento de que os elementos culturais que definem as classes sociais "não encerram nenhuma força motora" e são "produtos de atividade social", ou melhor, "constituem a matéria a que se

aplicam as forças vivas da sociedade, mas não produzem nenhuma força viva" (Durkheim, *As Regras do Método Sociológico* apud FERNANDES, 1948: 104). Revisitado por Florestan, o raciocínio de Durkheim designa a interação dos seres humanos - e não a cultura - como principal "fator ativo" para explicar os fenômenos sociais. Thompson e, por tabela, o movimento katarista – tal como analisado neste trabalho - não atribuem à moral e à cultura o papel privilegiado de "fator ativo" determinante para a organização e desorganização da sociedade. Dessa forma, ambos não estariam em desacordo com o elementar do raciocínio sociológico, que é o de colocar a estrutura social como móvel das manifestações coletivas (o que incluiria cultura, valores, condutas etc.). Mas, ao mesmo tempo, adicionam que os mesmos elementos (cultura, valores e condutas etc.), por exemplo, podem assumir papéis de proa, de destaque em determinados meios sociais. O tratamento dessa questão é complexo, mas toca em um ponto essencial do pensamento sociológico – relação entre sociedade, cultura e mudança – que o objeto de nosso estudo fez aflorar.

Na citação sobe a diferenciação ético-espiritual acima, fez-se menção à substituição dos conhecimentos religiosos (tradicionais) pela ciência (secularização), os quais seriam concomitantes com a passagem do tradicional ao moderno (processo social mais amplo; lugar da estrutura social). O que se está discutindo com o exemplo katarista – e para o que a obra de Thompson é bastante adequada - é exatamente a pertinência da *substituição moral* pressuposta.

Na verdade, o próprio Florestan oferece vias para se abordar a questão da *substituição moral* de uma maneira menos normativista-teleológica, como faz a teoria da modernização que se apropria de Durkheim.

Florestan reconhece a validade de investigações que utilizam a cultura e a análise empírica para complementar o entendimento da categoria ideal das classes sociais. Segundo ele, "as probabilidades de conhecimento da realidade social e, portanto, inclusive das classes sociais, dependem da capacidade revelada pelo pensamento científico de aumentar a acuidade de inteligência através de novas combinações de métodos e de técnicas de investigação sociológica".

Daí a sugestão do sociólogo para que seja aproveitada a contribuição específica da antropologia cultural, cujas investigações "lançaram uma luz enorme e colocaram sob novo ângulo os problemas envolvidos pela participação da cultura e pela organização da personalidade":

"Quebrando a rotina especulativa, que se instalara na orientação metodológica de outras ciências sociais, como a economia, a política e a sociologia, os antropólogos recolocam o problema dos fatos e da atitude científica diante da realidade empírica". (FERNANDES, 1948: 106)

A familiaridade dos antropólogos "com os fatos em si", emenda Florestan, consiste em meio adequado para afastar os "perigos da razão". Para o autor, "a adoção de preocupações teóricas como fundamento de apreciação lógica de conceitos científicos e de processos de investigação científica implicaria a consagração do indeterminado como critério do pensamento científico". Por conseguinte, o processo de crescimento intelectual que resulta das investigações acadêmicas mais fundadas na pesquisa empírica – e, portanto, nem tanto "ideais" e "puras" - possui algumas vantagens incontestáveis.

Já, de outro ponto de vista, haveria riscos também em desprezar o tratamento teórico – estrutural – dos "fatos em si": Florestan menciona os "inconvenientes paralelos" na abordagem antropológica (objeto de seu ensaio de 1948):

"(...) supervalorização do 'trabalho de campo' e menosprezo pela 'teoria'; acumulação crescente de conhecimentos especiais sobre povos tribais e civilizados ou sobre situações histórico-sociais, sem conexão explícita com conhecimentos gerais sobre a natureza da sociedade, da cultura (...)".

Ora, o katarismo encaixa-se bem no dilema florestaniano. Afinal, trata-se de um movimento com acentuados traços étnico-culturais e que mantém simultaneamente forte conexão com a estrutura de classe. O katarismo é um movimento popular e de massa que combina valores dos povos camponeses-indígenas, considerados tradicionais, com as instituições modernas (sindicato). Seu lado thompsoniano está no fato de ser uma experiência social e política da qual podemos extrair relevantes reflexões sobre a classe social fora dos países centrais do sistema capitalista.

No entanto, é preciso esclarecer que o ponto de partida teórico de Florestan sobre classes sociais é bem preciso[92] (já a propósito de Thompson[93], não se pode fazer a

[92] "(...) os sociólogos tendem a restringir o emprego do conceito de classes sociais a sociedades letradas e que apresentam, como os povos ocidentais, estruturas sociais altamente diferenciadas" (FERNANDES, 1948: 109)
[93] Vide discussão dos itens anteriores deste Capítulo.

mesma afirmação), que é o de estarem elas associadas diretamente às sociedades ocidentais e ao sistema capitalista (por causa disso, Florestan elege a tarefa de estabelecer "critérios de conversão" capazes de aproveitar sistematicamente a contribuição de investigações mais dedicadas aos aspectos culturais como "estratégia especial" do sociólogo em chegar até as classes sociais). O sociólogo, segundo Florestan, concebe as classes sociais como estruturas sociais típicas do modo de produção capitalista[94], embora com formas concretas de integração das relações e atividades humanas e com variados e peculiares regimes de classes, que podem diferir empiricamente uns em relação aos outros. Ainda levando em conta tais diferenças, o sociólogo mantém o recurso a uma interpretação sintética do fenômeno.

A interpretação que E P Thompson fornece para o mesmo problema é um pouco diferente. Para ele, as lutas de classes não brotaram em decorrência do firmamento do capitalismo como modo de produção e, menos ainda, do processo de industrialização. Thompson recorda que em Marx as relações sociais entre dominantes e dominados eram substituídas, na manufatura, pela "relação monetária entre o trabalhador e o capitalista" (THOMPSON, 1984). No campo e nas pequenas cidades, segundo aquele autor, essas relações continuavam tendo cores patriarcais e paternais.

No período anterior a 1840, reforça Thompson, a vida em modestos aglomerados populacionais, ou no perímetro rural, era a realidade da maioria inglesa. Ele contesta a impressão de que vigorava uma espécie de "quantum social mágico", praticado todos os dias nesses espaços sociais, que era forte o bastante para inibir qualquer ensaio de confrontação de classe. Apenas assim, seria possível supor que "a industrialização trouxe a luta de classes a reboque consigo". O historiador diverge dessa linha que confina as classes sociais apenas ao processo industrial ocidental.

> *"Antes que isso ocorresse, não existia uma classe operária com consciência de classe, nem conflito de classe algum desse tipo, a não ser simplesmente fragmentos do proto-conflito; a classe operária não existia como o agente histórico e, assim posto, a tarefa tremendamente difícil de tentar descobrir qual era a verdadeira consciência social dos pobres, dos trabalhadores e suas formas de expressão seria tediosa e desnecessária. Convidam-nos a pensar sobre a consciência do ofício mais que de classe, sobre divisões*

[94] (...)"a compreensão sociológica das classes sociais como fenômeno histórico é algo distinto da explicação histórica das classes sociais". (FERNANDES, 1948: 100-101)

verticais mais que horizontais. Podemos inclusive falar de uma sociedade de 'uma classe'" (THOMPSON, 1984: 15)

2.7) Classes em sociedades rurais

Mais dedicado especificamente à questão das classes sociais e da estratificação social nas sociedades agrárias (como é o caso da Bolívia), Rodolfo Stavenhagen chama atenção para os "pouco sistemáticos" esforços para aplicar o conceito de classes sociais ao estudo das sociedades não ocidentais e dos países subdesenvolvidos. E emenda:

> *"(...) nos países industriais, a análise das classes tem-se limitado com frequência ao marco social industrial e urbano. Em comparação ao número de obras que tratam da sociedade industrial, poucos são os estudos sobre as classes rurais que, em geral, se encontram na literatura marxista".* (STAVENHAGEN, 1970: 20)

No tocante à definição da classe social, Stavenhagen se aproxima do historiador inglês E P Thompson ao defender a classe social como "categoria histórica" (IDEM: 287).

No entanto, o autor ressalta que o problema que mais tem dividido as diversas correntes sociológicas é o do critério ou dos critérios que servem para distinguir as diferentes classes em uma determinada sociedade, isto é, "o das bases sobre as quais se constituem as classes sociais".

> *"Desde que Max Weber distinguiu as dimensões econômica, política e social, certos autores só reconhecem no conceito de classe uma base econômica, e é esta geralmente a posição que se atribui, equivocadamente, ao marxismo. Para alguns autores, as semelhanças culturais, mentais, morais e de conduta dos membros de uma classe social se devem à base objetiva de posições ocupacionais, econômicas e legais semelhantes de seus membros. Para outros, desejosos de eliminar toda implicação econômica do conceito de classe, deve-se levar em conta somente a base política, tomada em seu sentido amplo, isto é, de relações de poder e de dominação."* (IDEM: 31)

Sobre o problema dos critérios, Stavenhagen reforça enfaticamente o papel central da relação com os modos de produção para o conceito de classe social:

> *"O modo de produção de uma sociedade determinada, que é o que distingue uma estrutura socioeconômica da outra, impõe a determinados grupos humanos suas características específicas e o tipo de relações que mantém com outros grupos de mesma índole. Estes grupos são as classes, e estas relações são as relações de classes. Só quando se toma a relação com os meios de produção como o critério fundamental para a determinação das classes sociais é que é possível ligar estas com a estrutura social e chegar à análise estrutural da sociedade e à explicação sociológica e histórica. (...) Os autores que tomam outros critérios, isolados ou combinados, e que ignoram este critério fundamental [a relação com os meios de produção], falam, certamente, de 'classes', mas não conseguem estabelecer um conceito analítico que sirva para a análise estrutural e a explicação histórica".* (IDEM, ibidem)

É importante notar que Stavenhagen censura "autores que tomam outros critérios, isolados ou combinados", mas não faz menção a autores que, como E. P. Thompson, porventura tomam o mesmo critério da relação com os meios de produção, porém buscando combiná-lo com outros aspectos – com destaque para o papel de tradições culturais e da memória coletiva na formação de classe.

Em termos da relação com os modos de produção, os camponeses-indígenas protagonistas do movimento katarista poderiam ser encaixados, após o reforma agrária de 1953, na categoria de pequenos proprietários rurais. Fundamentais para a derrota do Exército oficial, que tornou possível a Revolução de 1952, e ainda mobilizados em torno de suas principais reivindicações mesmo depois da tomada do poder, os camponeses-indígenas do Altiplano conseguiram extrair do MNR a prometida reforma agrária e o fim do serviço rural com características servis (*pongueaje*) nas *haciendas* – como já sublinhado no 1º Capítulo deste trabalho.

Com pequenas parcelas de terras particulares, asseguradas teoricamente pela lei, e desobrigados da mão de obra caracterizada pela servidão nos latifúndios dos *patrones,* os camponeses-indígenas poderiam tender a se "afastar" das classes

populares, se fosse levado em conta apenas o aspecto econômico da formação das classes sociais. Em essência, afinal, esse contingente, especialmente na região andina, experimentou uma mudança significativa da condição de explorado. No entanto, mesmo como pequenos proprietários rurais com perspectiva de integração à ordem econômica moderna, os camponeses-indígenas não se acomodaram como integrantes da classe média e optaram decisivamente pelo engajamento em lutas tipicamente de classe – muito próximas do estilo da passagem de "classe em si" para 'classe para si", geralmente concebida para caracterizar o proletariado industrial. Nesse caso, pequenos proprietários rurais na Bolívia não tomaram a via da individualização e da distinção, que são disposições atribuídas às classes médias (sejam elas tradicionais ou "novas")[95]; agiram como classe social popular.

É preciso destacar de antemão que a reforma agrária de 1953 foi, de fato, relevante para garantir a segurança das famílias sobre a posse do território aymara. Nesse sentido, porém, o "Estado de 52" não fez nada mais do que confirmar um direito historicamente exercido – mesmo que sob ameaças e pressões contínuas e intensas, desde a remota época incaica[96]. Na prática, a titulação das áreas do Altiplano em favor dos camponeses-indígenas pode até ter ajudado a minimizar o risco e o grau das violências sofridas pelas comunidades, mas não foi capaz de instaurar uma atmosfera tão pacífica quanto se possa imaginar.

Mesmo liberados do sistema de trabalho servil nas propriedades rurais e donos de pequenas parcelas de terra, os camponeses-indígenas continuaram economicamente explorados – direta ou indiretamente - de outras formas, no campo e na cidade. Nas áreas rurais, as condições para a atividade agrícola continuaram rudes. Ou seja, a reforma agrária não veio acompanhada de investimentos maciços com o objetivo de incrementar a produção local e familiar (mais detalhes no item 4.4 do Capítulo 4). A política pública do Estado se limitou basicamente ao reconhecimento da legitimidade da propriedade das populações que tradicionalmente viviam na área rural andina. Paralelamente, um grande contingente, atraído pela oportunidade de avançar na educação formal e em busca de melhores condições de vida, mudou-se para as cidades. Uma vez nos perímetros urbanos, também experimentaram a exploração econômica das mais diversas maneiras - ao se sujeitarem, por exemplo, a subempregos e tarefas pontuais, os conhecidos "bicos".

[95] POULANTZAS, 1977.
[96] Ver entrevista com o padre Fernando Pérez, no Capítulo 3.

Uma das hipóteses centrais deste trabalho é a de que outros aspectos - para além das relações com os meios de produção, sem, no entanto, em momento algum descartá-las – exerceram uma função importante na formação da classe popular boliviana a partir do final da década de 1960. Além da exploração econômica, os camponeses-indígenas que migraram para as cidades[97] experimentaram doses cavalares e diárias do mais puro racismo. Essa discriminação dos *q´aras*[98] não se restringia ao pertencimento étnico tradicional andino, mas se estendia às heranças culturais – valores, práticas e tradições de povos numericamente majoritários como quéchuas e aymaras. O desprezo absoluto para com as culturas originárias por parte dos outros grupos populacionais bolivianos foi um dos pontapés fundamentais para plasmar o surgimento de uma poderosa mobilização étnica que acabou tomando traços classistas.

A incompatibilidade cultural também veio à tona na área rural. Inicialmente aceito como uma conquista coletiva, a repartição do território tradicional dos *ayllus* em propriedades privadas foi, pouco a pouco, sendo cada vez mais repelida pelos camponeses-indígenas. A semente da crescente insatisfação com os resultados da cidadania prometida pelo "Estado de 52" começou a germinar em La Paz – o primeiro registro foi a organização do Movimento 15 de Novembro, resultado da união de estudantes do Colégio Gualberto Villaroel. O encontro de representantes desse grupo – que foi muito influenciado pelo também emergente Indianismo[99], mas que tinha uma visão menos radical que os Indianistas no que se refere à necessidade de reconstituição das civilizações pré-coloniais – com a constituição de um bloco de oposição ao sindicalismo oficialista camponês deu origem ao Katarismo.

2.8) Thompson na literatura boliviana

Para compreender o katarismo, é preciso transpor as barreiras do conceito "puro" de classe social e avançar nas análises relativas ao papel do aspecto étnico-cultural para a dinâmica social. O presente trabalho encontrou na obra de E. P. Thompson uma série de referências para auxiliar o entendimento desse fenômeno.

[97] No caso mais específico dos aymaras que viviam nas regiões do Altiplano, houve um significativo êxodo rural para as cercanias da capital La Paz.
[98] Brancos e *criollos*, com alguma ascendência espanhola.
[99] Vide a parte que se refere ao Indianismo, no Capítulo 1.

Reconhecidos autores bolivianos também já se referiram a contribuições thompsonianas para compor as respectivas leituras que fazem do complexo processo no qual o movimento katarista, em seu período de formação (1969-1985), está inserido.

Autor das disseminadas teses sobre a formação *abigarrada*[100] (misturada) da sociedade boliviana e da "crise como método"[101], Zavaleta Mercado cita[102] a "economia moral" da multidão de Thompson para tonificar a explicação sobre o comportamento "amotinado" das camadas populares diante do descontentamento referente à restritiva democracia formal boliviana. No ensaio em que Zavaleta Mercado trata das manifestações coletivas ocorridas em dezembro de 1979 (em meio a recorrentes e variadas considerações sobre as posições de facções do MNR e dos líderes operários da COB), a CSUTCB, que atuou no *core* (núcleo gerador) das revoltas, simplesmente não é sequer citada. Além da evidente indisposição do exame mais detalhado do katarismo por meio de seus próprios participantes, Zavaleta se vale do legado thompsoniano apenas para justificar a rebeldia das massas, mas ignora os pressupostos referentes à classe formulados pelo historiador inglês.

Sobre a questão das classes, o próprio Zavaleta Mercado oferece outro trabalho anterior, bem mais direto e conciso[103], acerca da concepção movimentista sobre a participação dos camponeses-indígenas na formação de classes. O proletariado mineiro aparece como ator social privilegiado e revolucionário para a constituição da legítima "classe nacional" boliviana, enquanto o vasto campesinato se resume a um bloco "historicamente marginal, ossificado e enclausurado numa perplexidade sem saída". Na realidade, o autor chega a afirmar que o segmento dos proletários mineiros é resultado da "seleção humana do setor mais tradicionalmente nacional que é o campesinato" e se apresenta como único capaz de enfrentar diretamente a classe oligárquica, tipicamente antinacional e desnacionalizadora. Nas projeções do autor, o camponês boliviano, à medida que conseguisse enriquecer por meio do incentivo e da ativação do mercado em consequência das bases lançadas pela Revolução de 1952, tenderia a criar um mundo

---

[100] O autor enxerga na democracia boliviana uma formação *abigarrada*,(misturada) de várias etapas de distintas transições dentro do "Estado de 52" capitaneado pelo MNR, partido ao qual o autor foi filiado. Nesta formação *abigarrada*, estariam superpostas diferentes épocas econômicas (feudalismo e capitalismo), tempos e línguas diferentes. Segundo ele, quando se trata da Bolívia, o problema não reside propriamente na falta de estatísticas, mas na falta de unidade convencional do objeto a ser estudado. Com isso, ele pretendeu se contrapor à teoria que diferencia países "inteligíveis" de "ininteligíveis".

[101] Para Zavaleta Mercado, a crise consiste no núcleo preeminente do conhecimento de uma sociedade atrasada como a Bolívia. A história - como economia, como política e como mito - se oferece como algo concentrado na crise.

[102] ZAVALETA MERCADO, 1983.

[103] ZAVALETA MERCADO, 1967.

conceitual em torno da propriedade da terra, e se aproximaria, cada vez mais, das características das camadas médias, assim como ocorreu na Europa.

> *"Não no campo dos latifúndios e semifeudal, mas nas minas, mecanizadas e capitalistas e nas cidades, é onde se realiza a luta revolucionária. Localização essa que concentra e acelera os feitos tanto como explica algumas diferenças entre a Revolução Mexicana, cujo caráter é dado pelas guerras camponesas, e a Revolução Boliviana, que é um movimento encabeçado pelo proletariado mineiro. É provável que o ponto de partida da Revolução Boliviana tenha abreviado o tempo da luta e reduzido seu custo humano: parte, na realidade, do centro do processo da produção, que são as minas e rompe o poder político do Superestado em seus eixos, que são as cidades, e assim toma o nevrálgico do país, em lugar de se esgotar na extensão da guerra territorial. Mas esta velocidade tem seus próprios defeitos. O camponês recebe uma libertação pela qual não luta, pelo menos não diretamente"* (ZAVALETA MERCADO, 1967).

A comparação do autor revela a visão como a questão das classes sociais foi utilizada no estudo da Bolívia. No horizonte de Zavaleta Mercado, não haveria possibilidade para o surgimento e popularização de um fenômeno como o katarismo.

Também bastante influente, o sociólogo Álvaro García Linera[104] se inspira em reflexões de Thompson para desenhar o "retorno da Bolívia plebéia"[105]. Em vez de enxergar a formação de uma classe trabalhadora que assume uma essência camponesa-indígena a partir do katarismo, García Linera eleva a "morte da condição operária" – marcada por uma marcha organizada pelos mineiros em agosto de 1986 - como fato principal que divide a história social boliviana em dois segmentos distintos.

> *"[A marcha] foi o alarido mais desesperado não só de quem como nenhum outro sujeito coletivo acreditava na possibilidade da nação e fez tudo o que foi possível para inventá-la por meio do trabalho, da assembleia e da solidariedade; foi o ato final de um sujeito social que, como nenhum outro,*

[104]Político com formação em matemática, é filiado ao Movimento Ao Socialismo (MAS) e exerce atualmente o cargo de vice-presidente da Bolívia. Fez parte do Exército Guerrilheiro Tupac Katari (EGTK) juntamente com lideranças como o *mallku* Felipe Quispe.
[105]GARCIA LINERA, 2000.

abraçou os componentes mais avançados e dignificantes da modernidade como cultura de risco, a adesão por convicção e não por filiação sanguínea, a cidadania como autoconsciência e não como dádiva e uma ambição expansiva territorializada, não familiarizada, da gestão do público que resultam de uma interiorização cosmovisiva e crítica da subsunção real do trabalho ao capital" (GARCÍA LINERA, 2000).

A mobilização, em reação à Nova Política Econômica (1985) que exterminou os empregos de cerca de 20 mil mineiros de uma só vez, foi detida em Calamarca (Província Aroma) "na ponta de baionetas e impotências históricas como medos e cálculos", confirmando o que García Linera definiu como a "extinção dos únicos portadores coletivos de uma sensibilidade moderna expansiva".

"Os mineiros do século passado foram o mais positivamente moderno que teve este país onde (...) a modernidade se enclausura em um jogo de fantoches da elite mediante o qual alguns tentam impressionar e se distinguir dos populares. (...) Os mineiros (...) foram o mais autêntico e o mais socializado do pouco de subsunção real que se implantou nestas terras; e em seus desplantes coletivos frente ao poder estatal. Frente à tradição filial e ao conservadorismo do existente, praticaram, sem necessidade de desejá-lo nem exibi-lo, uma segurança ontológica na história que não têm paralelo na vida republicana" (GARCÍA LINERA, 2000).

O uso que García Linera faz[106] da contribuição da obra do historiador inglês também está relacionado à "economia moral" e às negociações interclasses que envolvem direitos e concessões (mais sobre o paternalismo para Thompson e para os kataristas no item 3.4 do Capítulo 3).

Desse modo, Zavaleta Mercado e García Linera se aproximam no sentido de atribuir ao proletariado mineiro o papel de protagonismo na formação da classe social trabalhadora na Bolívia. Especialmente nos textos selecionados, ambos desviam o foco do papel do katarismo para a reconfiguração da sociedade de classes e preferem

[106] GARCIA LINERA, 2000: 55

concentrar suas reflexões no operariado das minas, diferentemente de Rivera[107], que prioriza as lutas do campesinato aymara e quechua entre 1900 e 1980.

A alusão a Thompson na obra de Rivera, contudo, também recupera um aspecto específico (a negação do propalado caráter espasmódico das lutas populares, que advém normalmente de uma visão unilateral dos processos sociais), sem mergulhar na questão fundamental das classes sociais. É inegável, aliás, a ênfase que Rivera confere a aspectos étnico-culturais, sem se dedicar propriamente aos elementos "classistas" da construção do movimento katarista.

O presente trabalho se propõe a utilizar a obra de Thompson de forma mais ampla e completa, com destaque para as formulações sobre a classe social. Por meio de pontos levantados pelo historiador inglês na Inglaterra do século XVIII, diversos aspectos relativos ao katarismo são problematizados. Mais do que uma teoria para situações ideais hipotéticas, os pensamentos thompsonianos contribuem para o entendimento de situações concretas, repletas de imperfeições, confusões e contradições.

[107] RIVERA, 1984: 79

Capítulo 3

Classe Social e Cultura Originária

3.1) Sindicalismo katarista

A fase inicial do katarismo (1969-1985) é marcada pela ascensão de novas lideranças sindicais dentro das estruturas rurais institucionalizadas. Essenciais para o projeto do Movimento Nacional Revolucionário (MNR), que protagonizou a Revolução de 1952 e que buscava integrar os camponeses/indígenas à sociedade tipicamente moderna, os sindicatos rurais passaram a se consolidar como espaços de exercício democrático a partir da emergência do Katarismo.

Os padrões da modernidade contemporânea costumam classificar levantes inspirados em costumes e valores étnico-culturais, por um lado, e organizações fundadas na divisão e na luta de classe, por outro lado, como fenômenos sociais incompatíveis e até antagônicos. Sindicatos rurais do Altiplano boliviano se converteram, contudo, em foco de resistência e formulação de novas idéias a partir da combinação entre elementos de cultura e tradição com aspectos "modernos" de classe social.

Neste capítulo são apresentados depoimentos colhidos *in loco* que detalham a centralidade do sindicalismo na maturação e consolidação do representativo bloco camponês/indígena na história recente da Bolívia. O katarismo valorizou a reciprocidade entre sindicato e as autoridades tradicionais indígenas, e cimentou a complementaridade entre pólos aparentemente antagônicos.

Estudiosos e pesquisadores consultados pelo autor nas suas duas passagens pela Bolívia (fevereiro de 2008 e março de 2009) referendam esta particular simbiose entre ativismo sindical e mobilização étnica.

Autora de influente obra[108] sobre o período, Rivera traça amplo panorama que propiciou a articulação encabeçada por lideranças sindicais emergentes, e que vieram a impulsionar o katarismo, tais como Jenaro Flores e Raimundo Tambo. Com o correr dos anos, após a Revolução de 1952 (com a coalizão MNR-COB à frente do processo), destaca a socióloga e historiadora, houve uma "frustração de setores Aymaras" que "sentiam que a cidadania oferecida era uma cidadania de segunda classe, e que as formas de organização estatal dos sindicatos eram muito clientelistas".

[108] RIVERA, 1984.

"*Era um sistema de partido único no qual as comunidades originárias eram vistas como atrasadas e os membros dos sindicatos camponeses tinham que seguir as diretrizes dos mestizos [descendentes de colonizadores europeus que comandavam o sistema político]. Tudo isso resultou em formas muito verticais de organização e de comando, hierárquicas, clientelistas; houve muita corrupção, muitos benefícios indevidos* (...) *Para as comunidades, entretanto, era como repartir migalhas".*

Esse mal estar crescente contribuiu para a formação de uma nova geração Aymara que já não tinha tão forte a mesma dívida de gratidão perante o MNR do que a geração anterior, que viveu a reforma agrária de 1963. "A reforma agrária significou o fim das *haciendas* [como eram chamadas as grandes propriedades rurais, especialmente na região andina] e do *pongueaje* econômico [forma de servidão camponesa]. Havia, portanto, um sentido de gratidão e de submissão em relação aos responsáveis pela promoção da reforma agrária", adiciona Rivera. A geração que antecedeu os kataristas estava presa à *memória curta*[109] de que a terra pertencia aos *hacendados* [fazendeiros]. Mas no Altiplano ainda havia uma *memória larga*[110] que concebia a terra como usurpada pelos mesmos fazendeiros. "Essa *memória larga*, de quando eles não tinham patrões, foi muito importante e recuperou ainda as noções de povos indígenas, noções anticoloniais baseadas na história dos líderes de rebeliões anteriores como Zarate Wilka e Tupac Katari".

As idéias da autora sobre essa conexão entre uma tradição de lutas passada e uma que se desenrola no presente – tendo a memória como mediação de uma geração à outra – é uma noção muita cara a E.P. Thompson, e que pode ser observada nesse caso do amálgama de uma forma de luta e reivindicação "tradicional" com outra, de tipo "moderno".

Além da importância da memória, outro fator que contribuiu para a consolidação de um novo bloco camponês-indígena foi a transição geracional das lideranças. Esse ponto também é ressaltado por Rivera[111]: já nos anos 1960, é possível identificar uma disputa interna pelo comando dos sindicatos camponeses. Os antigos dirigentes ligados ao MNR mantiveram a forte vinculação com as estruturas do Estado, o que foi criticado pela nova geração. Havia no ar o sentimento de que mudam os donos do poder, mas não

[109] Conceito desenvolvido com mais detalhes pela autora na obra referida na nota anterior.
[110] Idem.
[111] RIVERA, 1984.

a relação dos camponeses-indígenas com esse mesmo poder. O símbolo mais evidente disso foi o Pacto Militar-Camponês. Desse modo, foi fortalecida uma consciência de que existia uma negação generalizada da própria identidade indígena na sociedade boliviana, o que fez aflorar a idéia de que os camponeses-indígenas eram inferiores e discriminados.

Uma sociologia política deve explicar por que mudanças que operam apenas no nível institucional não são suficientes para explicar o sentimento de subordinação de uns grupos em relação aos outros. O movimento katarista recupera uma noção de que a igualdade jurídico-política não é suficiente para sanar injustiças históricas e culturais.

> *"Os líderes jovens já admiravam Che Guevara; tinham leitura e contato com os meios de comunicação. A rádio era muito importante. Havia muitos programas de rádio em Aymara que se ocupavam de fazer um trabalho de recuperação histórica. Houve uma novela que durou meses, por vários capítulos, que se chamava 'Tupac Katari'. Os Aymaras têm uma estrutura e um pensamento metafórico, então foi possível facilmente estabelecer uma analogia entre os colonizadores espanhóis e os militares: a ditadura colonial foi traduzida numa consciência frente à ditadura do presente, que era a ditadura militar. A história tinha una importância muito grande"*[112]

Houve, então, uma ruptura entre as forças operárias, que eram muito vinculadas aos partidos trotskistas e comunistas, e as organizações rurais comunitárias que tinham como uma espécie de "fermento ideológico próprio" contestador. Nesse período, os alicerces do Pacto Militar-Camponês estremeceram com o saldo de mais de 80 camponeses mortos nos massacres de Epizana, Tolata e Melga. Eles participavam de um bloqueio de estradas em protesto contra medidas econômicas de arrocho, pediram a presença do presidente, e acabaram dispersados pela ação de tanques e metralhadoras. Rivera define desta maneira a escalada do sindicalismo katarista:

> *"A partir da semi-clandestinidade, os kataristas se valem deste contexto e começam a reorganizar os sindicatos com uma visão mais autônoma contra o* pongueaje *político, contra a manipulação militar. Tudo isso termina num processo por baixo, por dentro da estrutura do sindicalismo paraestatal*

[112] Entrevista com Silvia Rivera, fevereiro de 2008.

que era a Confederação Nacional de Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CNTCB). Os sindicalistas ligados ao katarismo tomam a CNTCB e elegem Jenaro Flores como máximo dirigente da entidade[113].

O golpe militar de Hugo Banzer, em 1971, também favorece o processo de radicalização, pois militantes de oposição são perseguidos e executados. Vários dirigentes camponeses indígenas são confinados ou exilados. Durante esse período, a agitação ganha corpo dentro dos sindicatos rurais até que, em 1978, Banzer é obrigado a renunciar e a convocar novas eleições em função de uma enorme greve que contou também com a participação de dirigentes sindicais camponeses indígenas Aymaras. A partir desta greve pela redemocratização do país, surge com força a proposta de convocação de um grande congresso de entidades camponesas, o que acaba ocorrendo na capital La Paz. Nessa ocasião, a Federação de Trabalhadores Camponeses do Departamento de La Paz (FTCDLP) adota o nome de Tupac Katari (TK). "É o início de todo um processo de reorganização sindical e de liquidação do Pacto Militar-Camponês", assinala a socióloga. Ela analisa essa passagem da seguinte forma:

"O sindicato camponês ligado ao Estado (primeiro com o MNR e depois com os militares) 'entrava' em muitas comunidades para fazer desaparecer símbolos tradicionais como os ponchos. *A ordem era 'temos que nos civilizar; já não podemos estar como ´animais´ vestindo* ponchos*'. Então, toda essa simbologia originária indígena também se tornou meio clandestina. Mas os kataristas recuperam isso e fazem uma simbiose entre sindicato e organização étnica. Historicamente, as formas indígenas de organização são diferentes da organização sindical. Mas os sindicatos kataristas acabaram adotando a direção rotativa e as assembléias por aclamação, métodos conhecidos e usualmente empregados nas comunidades (...) O sindicalismo katarista resgata a memória curta da organização dos trabalhadores em prol de uma universalidade cidadã e, ao mesmo tempo, resgata a memória larga das lutas anticoloniais*[114].

[113] Idem.
[114] Idem.

A importância do katarismo para a formação de um sindicalismo independente é reforçada pelo depoimento do pesquisador e membro do governo do presidente Evo Morales desde 2005, Raul Prada. Para ele, a ruptura com o Pacto Militar-Camponês equivale a uma espécie de corte do "cordão umbilical" da classe popular com o Estado, principalmente após os já citados Massacres de Epizana, Tolata e Melga (1974).

> *O que ocorre primeiro é o movimento gigantesco que se reúne e se funda em Ayo Ayo* [provincia de Aroma]. *E esse movimento se converte no sindicato camponês, ou seja, o sindicato é a instancia mais orgânica do Katarismo (...) O Katarismo se desenvolve como movimento sindical camponês em várias instancias - sindicato, federações e confederações - e parte para a disputa dentro da COB* [Central Operária Boliviana]*, o que não ocorria antes com os sindicatos sob a tutela dos governos (...) Posteriormente, o mesmo movimento também vai dar lugar a vários partidos. O sindicato era o mais consistente, e os partidos ajudavam a retroalimentar o sindicato.*[115]

3.2) Os "dois olhos" do Katarismo

Outro informante, autor de vários livros sobre o mesmo período, o antropólogo jesuíta Xavier Albó, em entrevista concedida na mesma época, confirma a natualidade da articulação entre o sindicalismo camponês e formas de organização comunitárias – das quais o katarismo é um resultado: a militância em sindicatos não implicava em abdicar do modo de vida comunitário. Os valores e práticas tradicionais permaneciam "camuflados" na roupagem de instituições modernas, como o sindicato.

Albó recorre a um episódio recente para exemplificar a forma como se dava a relação dos kataristas com o sindicato:

> *Um grupo de camponeses indígenas do norte de Potosi que nunca havia se organizado em sindicatos de trabalhadores rurais esteve num encontro em La Paz e declarava com ênfase que 'eram genuínos e autênticos povos tradicionais porque não tinham sindicato'. Os kataristas responderam enfaticamente com o argumento de que, ainda que tenha sido criado em*

[115] Entrevista com Raul Prada, março de 2009.

outro lugar, o sindicato serviu na prática para ajudar o grupo de variadas formas, como no estabelecimento de vínculos em níveis mais ampliados[116].

A ascensão que os kataristas protagonizaram, a partir de suas comunidades na Província de Aroma até o comando de uma organização sindical nacional, foi meteórica. A estrutura sindical era um atalho muito forte, ainda mais quando se tem como base uma rede organizada já estabelecida: a própria comunidade.

Diferentemente de determinados povos do Brasil, que travaram contato com o mundo ocidental apenas há algumas décadas, muitas comunidades interagem com não índios desde os tempos coloniais.

> *"O nome 'comunidade' também vinha de fora* [assim como o sindicato]. *No entanto, todos aceitaram muito bem o termo. Transcorridos todos esses anos desde a reforma agrária de 1953, 'sindicato' soava natural e como uma coisa boa. Foram mais propriamente alguns militantes de tipo intelectual urbano que começaram a questionar o nome de ' sindicato', mas as 'comunidades' camponesas consideravam tudo aquilo muito normal: eles eram 'comunidade' e eram 'sindicato'. Era um tipo de vínculo que, sem deixar de ser o que eram, ampliava o raio de ação dos camponeses indígenas com uma organização grande que antes não existia* [refere-se à CSUTCB, central de alcance nacional que passou a reunir, a partir de 1979, o conjunto dos sindicatos camponeses da Bolívia][117].

O depoimento do sindicalista Jenaro Flores Hijo, filho de Jenaro Flores (um dos principais expoentes desta fase inicial do katarismo), corrobora a existência desta fórmula original colocada em prática pelos seguidores de Tupac Katari:

> *"O sindicalismo chegou à Bolívia como uma estrutura alheia, dos colonizadores. Nós temos, por exemplo, uma organização política. A base é o* mallku*: autoridades nomeadas pela comunidade que são rotativas, com sua própria complexidade. Com o passar do tempo, o que se fez foi sincretizar essas atividades, essas funções. (...) Sob a denominação de*

[116] Entrevista com Xavier Albó, fevereiro de 2008.
[117] Idem.

sindicalismo também se colocou o mallku *e a* jilakata. *Então existe como uma dualidade de funções, mas com um só nível. Não são atividades diferentes. Quando a comunidade precisa recorrer a uma instância qualquer e a exigência é que seja o sindicato, apresenta-se então sindicato. Se a exigência é que seja o originário, apresenta-se então a* jilakata. *O que é nosso, o que é próprio, não se perde, e é mantido.*[118]

Um dos testemunhos mais consistentes captados pela pesquisa com importantes protagonistas do movimento foi o do padre católico de nacionalidade espanhola Gregório Iriarte, da Ordem dos Oblatos, que participou diretamente dos primórdios do katarismo. Ele conta que uma liderança sindical que estava sendo perseguida se apresentou solicitando apoio. Era justamente Jenaro Flores, que, em meio a agruras da clandestinidade, se escondia e pedia abrigo ao religioso. O Manifesto de Tiwanaku, considerado como um dos primeiros documentos com algumas das bases ideológicas do katarismo, foi redigido na oficina da paróquia de Iriarte. Segundo ele, nem mesmo os grupos especiais de inteligência do governo foram capazes de descobrir o esconderijo porque as atividades do sindicato se davam por trás de programas ligados a cooperativismo e aos direitos humanos.

"[Jenaro Flores] *representava um sindicalismo independente dos governos, sem cair tampouco em indigenismos puros. Era um sindicato que se dedicava sobretudo à luta pelo reconhecimento dos direitos dos cidadãos. Insistia-se muito na educação; no direito a ter uma educação de qualidade. Jenaro tinha uma personalidade muito concreta, que via que o campo era totalmente abandonado e que a atuação deles tinha de ser para mudar tudo aquilo* (…) *Era uma autêntica promoção da organização, e na questão também das comunicações, do reconhecimento dos seus valores culturais, da língua etc. Mas sem nenhum divisionismo, mesmo diante daquela situação tão dura. Eram muito valentes – e também muito pobres. Não tinham recursos para nada. Era necessário pagar a viagem para um, para outro, e para os demais. Depois creio que algumas ONGs* [organizações não-governamentais] *apoiaram os kataristas, bem como os outros*

[118] Entrevista com Jenaro Flores Hijo, fevereiro de 2008.

dirigentes sindicais que já tinham feito parte antes dos esquemas ligados ao poder[119]*."*

O katarismo acabou sendo acolhido por parte da igreja com orientação progresista. Observou-se uma convergência de discursos entre o movimento e a Igreja Católica, ligada à area da Teologia da Libertação[120], o que emprestou legitimidade e apoio institucional (traduzido em apoio logístico e material, por exemplo) ao primeiro, especialmente em sua fase inicial de estruturação. Isso pôde ser observado na provincia de Aroma (que faz parte do Departamento de La Paz). O Padre Irriarte é um representante desse movimento de convergencia, e que demonstra a penetração social do katarismo.

A opção do katarismo pela luta sindical camponesa foi também examinada pelo sociólogo e professor da Universidade Pública de El Alto (Upea), Pablo Mamani, em depoimento[121] ao autor. Ele observa que, antes do katarismo, a visão corrente dos militantes de sindicatos sobre os *ayllus* era a de que essa forma de organização "não servia" por se basear nas tradições, por não ter capacidade de sustentar um novo projeto político, e porque "em muitos casos, apenas servia aos patrões". Da parte das comunidades, a experiência dos sindicatos dependentes do Estado dava a impressão de que essas estruturas ligadas ao mundo do trabalho seguiam sendo tão coloniais e opressoras com relação aos povos originários. Muitos dirigentes se apropriaram dos sindicatos camponeses para se impor como nova hegemonia. E deixaram de fora os *ayllus*. No modelo do sindicato de trabalhadores rurais ordinário, a autoridade indígena era vilipendiada e rebaixada: não tinham valor político nem prestígio.

"Os sindicatos kataristas, por sua vez, passam a incorporar valores dos ayllus*. E, por outro lado, os* ayllus *adotam lógicas práticas típicas de sindicatos. O elemento sindical aportou agressividade no discurso e ousadia nas ações dos indígenas. O* ayllu *não tinha isso. Era mais conciliador, mais amável. Houve um ganho de combatividade. De outra*

[119] Entrevista com Gregório Iriarte, fevereiro de 2008.
[120] A Teologia da Libertação foi uma corrente dentro da Igreja Católica, muito influente na América Latina a partir do final da década de 1960 e durante os anos 1970, e baseava-se no princípio da "opção preferencial pelos pobres" Uma das estratégias de aproximação dos representantes dessa corrente com as classes populares era valorizar a história e a cultura dos povos andinos, e, com isso, atrair o maior número de pessoas para as paróquias, aumentando a sua influência social.
[121] Entrevista com Pablo Mamani, em fevereiro de 2008.

parte, o sindicalismo katarista deixou de reconhecer apenas o homem [no sentido de gênero masculino], aquele que fala melhor e que faz mais alianças [de cúpula]. No ayllu*, o território masculino e o território feminino devem coexistir obrigatoriamente. Sem isso, não existe* ayllu*, não existe civilização, não existe sociedade. São duas metades complementares que só fazem sentido juntas" (...)*[122].

A mescla entre valores da civilização moderna e cultura originária fica bem evidente nessa fala de um representante da *intelligentsia*, mas também pode ser encontrada no discurso tanto de dirigentes de base, quanto de dirigentes nacionais do movimento (veja-se o trecho da entrevista com Jenaro Flores Filho, acima, assim como o de Luciano Nina, mais à frente). O esperado confronto entre formas tradicionais de vida e padrões modernos de comportamento, no caso da Bolívia, foi contido pela combinação bem sucedida no cotidiano das comunidades rurais.

"Não se trata do sindicalismo das grandes indústrias da Alemanha e da Inglaterra. É outra coisa. Depois da Revolução de 1952, a estrutura dos sindicatos 'modernos' se sobrepôs sobre outras formas de organização. Pareciam 'modernos' se comparados ao ayllu*, até por conta de suas atas e hierarquias. O sindicato foi um elemento modernizador, mas não quebrou a questão da autoridade originária. Reforçou a legitimidade das duas autoridades, a 'Teoria dos Dois Olhos'".*[123]

Recorrente nos registros históricos sobre o katarismo boliviano, a "Teoria dos Dois Olhos" traduz de forma simbólica essa combinação de códigos (ocidental/moderno e originário/tradicional) que caracteriza o sindicato katarista, como se vê no depoimento do economista e cientista político Fernando Untoja, um dos intelectuais e fundadores do movimento:

"Nós, kataristas, não vemos as coisas simplesmente de um único ângulo. Assumimos que temos uma formação ocidental – tanto aqui dentro da Bolívia como lá fora. Temos códigos, estruturas e pontos de vista

[122] Idem.
[123] Idem.

ocidentais, mas também temos nossos pontos de vista, que são marcados pelo código cultural. Nós vemos as coisas, portanto, simultaneamente, tanto da forma ocidental quanto segundo a cultura Aymara. Podemos apreciar coisas no mundo ocidental e podemos analisar as mesmas coisas com o olhar do nosso próprio mundo. Chamamos isso de pensamento da simultaneidade. Esse pensamento nos permite estar nos dois mundos: sem condenar o outro, nem o nosso, mas estar presente e analisar as coisas para melhor se situar nesses dois mundos."[124]

Longe de ser um discurso estereotipado da liderança intelectual do movimento katarista, ou um artificio de legitimação, a "teoria dos dois olhos" pode ser observada em lances concretos, e em situações práticas. O comércio popular originártio e a Corporação Agropecuária Camponesa (Coraca) são exemplos disso, conforme será visto à frente. O integrante do katarismo lembra que o movimento logrou grande êxito principalmente entre camponeses aymaras a partir dos primeiros anos da década de 1970, quando então o sindicalismo katarista passa a se consolidar.

O "segredo" desta combinação virtuosa entre classe e etnicidade está no nível em que ela se dá, conforme esclarece o argentino Pablo Regalsky, do Centro de Comunicação e Desenvolvimento Andino (Cenda).

"Essa confluência entre classe e etnicidade não se dá por cima, mas se dá muito por baixo, no nível da comunidade. Também é possível dizer que a comunidade consiste numa organização de classe. Não que seja um sindicato operário, mas há uma relação do trabalhador camponês com outras camadas da sociedade que fazem a intermediação deles com o restante da sociedade, que por sua vez os exploram e os usam como mão de obra barata, aproveitando-se da produção agrícola dele. Há aí uma posição de classe (...) A definição étnica como povo originário tampouco é excludente com relação aos processos de aglomeração em classes. Porque o étnico também se divide. Não existe apenas a nação Quechua ou somente a nação Aymara. São múltiplas identidades étnicas e cada um decide sobre a sua própria. Ou seja, não existe apenas uma única identidade para nada.

[124] Entrevista com Fernando Untoja, fevereiro de 2008.

Então, a identidade de classes sociais permite a aglomeração dessas identidades numa força social que não é permanente, mas é histórica[125]*."*

Pode-se notar a "teoria dos dois olhos" de uma maneira prática, como uma apropriação cotidiana e quase "natural" da população que está sob a influência do katarismo. As respostas do camponês Luciano Nina para os questionamentos acerca das possíveis diferenças e semelhanças entre as responsabilidades de um dirigente sindical e de *jilakata* evidenciam essa combinação, por assim dizer, "por baixo", entre o originário e o moderno[126]. Nina atua como liderança de base do Sindicato Agrário da Comunidade Calacota Baja, em Sica Sica, Província de Aroma, filiado à Federação dos Trabalhadores Camponeses do Departamento de La Paz - Tupac Katari (FTCDLP-TK). Ele também já atuou como *jilaqata* do território tradicional de Patacamaya:

As duas coisas [direção do sindicato rural e jilakata*] são praticamente o mesmo. Há sempre congresos, reuniões ampliadas, encontros departamentais e provinciais. Aí é preciso comparecer, saber das coisas que serão tratadas e das coisas que serão decididas. O [ocupante da função de]* jilakata *tem muita responsabilidade, tanto quanto o secretário-geral do sindicato. Na próxima quinta-feira, por exemplo, como membro do sindicato, participarei de uma reunião provincial sobre o tema da eletrificação rural (...) A função de* jilaqata *é vigiar toda a comunidade, como um chefe. Mas é preciso obter informações e estar sempre atento com relação às necessidades [no que diz respeito ao abastecimento de insumos básicos]. Sempre tem que estar à disposição; é um chefe que representa a comunidade para o restante da sociedade. Por isso, está sempre com o seu* poncho*, seu chapéu, seu chicote*[127]*.*

O uso da indumentária indígena atesta a consciência da identidade originária, mesmo em situações nas quais é o papel "civilizado" que deva ser exercido. A diferenciação entre "dois mundos" (um tradicional, e outro moderno), que para um

[125] Entrevista com Pablo Regalsky, março de 2009.
[126] Não seia muito adequado apresentar tal combinação como sendo entre o elemento "originário" (indígena), por um lado, e o elemento "civilizado", por outro lado, porque os informantes fazem questão de apresentar a sim mesmos como "civilizados" – ainda que se trate da "civilização Aymara ou Qechua.
[127] Entrevista com Luciano Nina, março de 2009.

estrangeiro, é tão evidente, não se aplica no interior das classes populares bolivianas. A observação do movimento katarista permite tal conclusão.

Um dos dirigentes[128] da CSUTCB - que representa os interesses de um universo aproximado de 2,5 milhões de pessoas especialmente nos Departamentos de La Paz, Potosi e Sucre – é enfático: os camponeses-indígenas, que reaprenderam e devem continuar a valorizar suas tradições étnico-culturais, não podem abrir mão do "conhecimento técnico-científico", até para aprofundar a prática da interculturalidade. De acordo com ele, a formação marxista ocidental é mais uma forma de conhecimento que ajuda a matizar os problemas e permite "compreender melhor o mundo" e "olhar mais longe". *Até por isso, completa, os direitos do universo urbano – educação, saúde, saneamento – também devem estar na pauta da central dos trabalhadores camponeses.*

A contribuição do katarismo para o sindicalismo camponês, sublinha Eduardo Cabrera[129], da Universidade Maior de San Simón (UMSS), não se restringe apenas à defesa da autonomia, mas também se estende a uma iniciativa organizatória (política) de abrangência nacional, que é a criação da CSUTCB, em 1979. Desse modo, pode-se notar o quanto a cultura está imbricada com a atividade política, como enfatiza Thompson.

Mais do que dar nome a um movimento específico, o katarismo é um fenômeno político e ideológico, que orienta não apenas a ação, mas também o cotidiano, a maneira como as pessoas vêem o mundo. Não se trata apenas de um movimento social reivindicatório que tem um papel de postulante diante do Estado.

Quando fundam a CSUTCB como confederação de sindicatos camponeses, salienta o pesquisador Jorge Viaña, o grupo de Jenaro Flores enfatiza uma visão camponesa, e faz inclusive uma autocrítica aberta e pública sobre esse processo. "Jenaro aportou muito para a história recente da Bolívia e é muito interessante", analisa.

> *"Além dos grupos mais sindicais, como o de Jenaro, e outros mais interessados desde o início na formação de partidos políticos, é preciso ver todas as especificidades deste movimento: desde os pequenos grupos de agitação até aqueles grupos mais culturais que vão surgindo, como o Movimento Universitário Julian Apaza (Muja)"*[130].

[128] Entrevista com Eduardo Zebello, secretário de relações da entidade, em fevereiro de 2008
[129] Entrevista com Eduardo Cabrera, fevereiro de 2008.
[130] Entrevista com Jorge Viaña, fevereiro de 2008..

Há, portanto, um elo entre a afirmação étnica e um sentido modernizador no movimento katarista (inclusive do ponto de vista cultural), o que pode aproximá-lo de outros movimentos modernistas latinoamericanos, como o brasileiro (pela valorização de elementos nativos).

> *"Lembro-me da primeira vez que saímos às ruas. Experimentamos fazer agitação com panfletos, reuniões, debates. Não no estilo da esquerda, mas no nosso estilo índio, mostrando e defendendo nossa cultura. Todos os sábados, entre o final da manhã e o início da tarde, saíamos da universidade para fazer essa agitação em pontos de La Paz. Alguns se encontravam em frente à Igreja de São Francisco – onde até hoje persistem, à noite, as escolas de discussão. Isso foi influência do Muja. No domingo pela manhã íamos até a Praça Liberdade, onde há un monumento a Tupac Amaru. Todos os domingos fazíamos trabalho de agitação diretamente nas ruas. Não tínhamos muitos recursos para realizar campanhas na rádio ou na televisão, mas de todo o modo, acho que conseguimos influir (...) Durante as agitações, apareciam muitos representantes de partidos, de associações sindicais e de organizações culturais. Faziam chacota, tiravam nossos gorros, nossos chapéus e puxavam nosso cabelo. E nós lutávamos e mantínhamos a* whipala*"*[131].

Uma das conquistas importantes no flanco da disputa mais ligada à agitação política-cultural foi a internalização, por parte das universidades públicas, de estudos e trabalhos de pesquisa que vinham sendo realizados por iniciativa dos grupos civis.

> *"Também por causa das nossas manifestações, a UMSA teve de mudar conteúdos curriculares. Naquela época, a universidade estava muito envolvida pelos marxistas, os leninistas, os trotskistas e gente socialista de todas as tendências. Mas nós éramos muito diferentes. (...) Eles sempre nos questionavam dizendo que éramos anti-históricos, antidialéticos. Entravam inclusive em confronto conosco. (...) Deu-se início ao curso de Arqueologia e Antropologia na UMSA, entre outros que tinham relação com o aymara e*

[131] Entrevista concedida por Germán Choquehuanca, março de 2009.

com questões culturais históricas. Quando as coisas começaram a mudar, as pessoas passaram a entender um pouco mais"[132].

Ainda com respeito a esse aspecto ao mesmo tempo político e cultural do movimento, temos a confirmação vinda de um outro informante:

"Mas o mais interessante era o movimento político cultural – que era maior que o sindicato, e maior que os partidos. E isso, de alguna maneira, abriu todo um horizonte de interpretações históricas e de interpretações ideológicas, que passa a propiciar toda uma sorte de disposições e mobilizações por parte dos camponeses e indígenas, das comunidades frente à República Boliviana. Consolida-se um posicionamento crítico à República Boliviana. Os índios endurecem as críticas contra a República e o Estado colonial. Esse é o posicionamento katarista[133]*."*

3.3) Entre mineiros e indianistas

As sucessivas conquistas dentro da estrutura do sindicalismo camponês permitiram que o katarismo se firmasse como uma "ponte" entre o Indianismo mais culturalista (representado por lideranças como Fausto Reinaga e Constantino Lima) e o sindicalismo operário representado pela COB e dominado pelos mineiros.

Nesse sentido, os depoimentos[134] de Victor Ortiz Quispe - que atuou como dirigente sindical dos trabalhadores mineiros - e do próprio Constantino Lima – líder político da corrente Indianista - demonstram a relevância do movimento katarista entre esses dois segmentos.

Oriundo da cidade de Puerto Acosta, na Província de Eliodoro Camacho (Departamento de La Paz), Quispe revela que a sua vida está ligada às minas de estanho desde os cinco anos de idade. Os pais dele escolheram uma vila mineira para morar. No ambiente das minas, constituiu família e despontou como liderança sindical. Os primeiros passos dele como sindicalista mineiro foram dados após o regresso do serviço militar, quando ele teve que retornar à casa dos pais, nos idos de 1976/1977. Começou, então, a trabalhar como mineiro "já que não tinha oportunidade de estudar". A partir de

[132] Idem.
[133] Entrevista com Raul Prada, março de 2009.
[134] Entrevistas concedidas em março de 2009.

1978, passou a atuar no interior do movimento sindical, mais especificamente na Federação Sindical dos Trabalhadores Mineiros da Bolívia (FSTMB), que faz parte da COB. Ali fez parte da organização de atos de resistência contra os golpes de Estado dos militares[135].

Quispe admite que, de início, os mineiros viam a expansão do sindicalismo katarista com desconfiança e não compactuavam da importancia dos aspectos étnico-culturais para o fortalecimento da consciência e da luta de classes:

> *"Era um pouco a falta de experiência dos camponeses. Havia certa desconfiança de que eram ingênuos, todas essas coisas. Além disso, não tinham nenhuma formação teórica. Havia mesmo uma certa desconfiança. Por isso, sempre os mineiros estavam encabeçando a COB. Os mineiros estavam lá porque sempre estiveram nas lutas, sempre enfrentando os governos – militares ou democráticos -, sempre pela melhora dos salários, pela melhora das condições de vida. Os camponeses, por sua vez, sempre permaneceram mais estáticos, mais dedicados à terra e à questão do plantio e da colheita. Não havia, digamos, uma incursão dos camponeses [nas disputas de ordem política]. Então, eram como que um pouco submissos. Mas, pouco a pouco, o campesinato deu passos adiante*[136].

O ex-sindicalista mineiro descreve, porém, que essa postura de desconfiança foi-se enfraquecendo à medida que o sindicalismo katarista camponês conquistava um espaço maior, o que significava ao mesmo tempo uma contestação da postura de dependência com relação ao Estado. Isso acabou culminando no rompimento com o Pacto Militar-Camponês:

> *"A partir principalmente da década de 1970, o movimento em torno do katarismo começa a ganhar espaço, sob liderança de Jenaro Flores. Mas havia pouco espaço e escassa penetração nos centros mineiros, porque nós tínhamos uma outra escola, a escola da esquerda tradicional, do*

[135] Foram cinco trocas na Presidência boliviana em apenas três anos: Juan Pereda Asbún (de 21 de julho de 1978 a 24 de Novembro de 1978); David Arancibia (de 24 de novembro de 1978 a 8 de agosto de 1979); Wálter Arze (8 de agosto de 1979 a 1 de novembro de 1979); Alberto Busch (de 1 de novembro de 1979 a 16 de novembro de 1979); Lidia Gueiler (de 16 de novembro de 1979 a 17 de julho de 1980); e finalmente Luis García Meza (de 17 de julho de 1980 a 4 de agosto de 1981).

[136] Entrevista com Victor Ortiz Quispe, março de 2009.

proletariado, do marxismo e do leninismo. Nós recebíamos outro tipo de educação. (...) Durante muito tempo, não se levou em conta o que era o katarismo, ou seja, a parte indígena era considerada diferente da luta do proletariado. Era muito diferente. (...) Começamos a usar os dois braços, tanto o proletariado como o campesinato. (...) A partir daí, as lutas começam a se unir, atraindo também os filhos dos operários e os filhos dos camponeses nas universidades.[137]*"*

Quispe reconhece ainda o papel exercido mais específicamente pelo líder Jenaro Flores, na esteira do sindicalismo katarista. Para ele, é preciso "recuperar o que é de Jenaro": "se não fosse ele, talvez não tivéssemos recuperado a origem naquele momento".

"Desde que chegaram, os espanhóis tomaram nossas riquezas, abusaram de nossas mulheres e tomaram nossas terras. O camponês sem terra não é nada. Jenaro tomou essa base - a recuperação da nossa identidade e de nossas terras - e começa a formar sua linha política. (...) Era novo falar sobre katarismo. Muitos ideólogos e muita gente interessada, seguramente calcularam que algum dia o 'proletariado' acabaria. Era preciso então apostar em outra forma de fazer política, não? Aí é que surge o Katarismo. Estudam e descubrem mais. Foi como uma injeção que, ainda que não tenha dado resultados imediatos, proporcionou muito mais adiante. (...) A teoria marxista também nos serve. É experiência. Nossos avós tinham suas próprias estratégias de luta. Por exemplo: cercar La Paz. Tupac Katari teve a ideia de cercar a cidade. Também nós, trabalhadores, aprendemos, não? Cercar uma empresa de alguma forma. A ocupação das minas é uma estratégia, é igual tomar as cidades. Parece-me que Tupac Katari já tinha alguma escola também, alguma idéia de como era a ação política. São realmente experiências que ficam. Ao fim e ao cabo, as duas coisas vão se juntando[138]*."*

[137] Idem
[138] Idem.

Já o depoimento de Constantino Lima – eleito, ainda nos anos 1980, como deputado pelo Mitka e é considerado uma das principais lideranças históricas do Indianismo boliviano, revela como o grupo sindicalista de Jenaro Flores também atraiu e firmou um movimento de sinergia com segmentos urbanos mais ideológicos:

> *"Em certos momentos, o irmão Jenaro [Flores] nos respaldou muito bem. Defendemos as mesmas coisas juntos em diversos momentos, mas em outros acabamos ficando em lados opostos. Ele queria estar conosco, mas os padres e o MIR [Movimento da Esquerda Revolucionária] de Jaime [Paz] Zamora, eles influíram para que [Jenaro] agisse como nosso inimigo. Eles estão à parte, eles formaram o Movimento Revolucionário Tupac Katari (MRTK), que fala de revolução. Para nós, [revolução] não conta porque tem a ver com os esquerdistas. De todos os modos, de uma ou outra maneira, temos compartilhado com Jenaro. Ele sabe entender. Já discutimos dias inteiros e jamais houve uma coincidência completa entre nós do ponto de vista político. Mas somos amigos. Seja o que for, sou agradecido a Jenaro, pois, de toda forma, temos compartilhado. Eu sou índio, nunca neguei, como Victor Hugo Cárdenas[139] sempre negou. Mas nós colaboramos com eles [o grupo do sindicalista katarista de Jenaro Flores] e eles colaboraram conosco. (...) Políticamente, nós temos colaborado em muitas coisas, e eles têm colaborado sindicalmente. Não éramos sindicalistas e nunca fomos sindicalistas, porque o sindicalismo é europeu. Não é nosso sistema. Algumas reuniões mistas entre cúpulas [dos indianistas e dos sindicatos kataristas] foram feitas. Houve inclusive uma oportunidade em que cooperamos diretamente com ele [Jenaro Flores]. Estávamos com o Muja e estivemos em Potosí quando eles realizaram um Congresso Nacional de Camponeses (CNTCB). Fomos praticamente como militantes do movimento universitário para ajudar Jenaro que, naquele momento, era dirigente departamental. Alçamos [Jenaro] a dirigente nacional, e esse foi o nosso trabalho. Foi a primera vez na história que a nossa tese política saiu ganhando da tese da direita e das teses da esquerda."*

[139] Victor Hugo Cárdenas fundou o MRTK com Jenaro Flores. Posteriormente, acabou se associando como vice-presidente na chapa encabeçada por Gonzalo Sanchez de Losada na coalização que venceu as eleições presidenciais em 1994.

Percebe-se com clareza a recusa da estrutura sindical como uma instituição "que não é a deles" (por causa da identidade indígena mais proeminente) - afinal, o sindicato "é europeu" - e ao mesmo tempo o reconhecimento tácito de que a "colaboração" entre indianistas e sindicalistas kataristas foi positiva, inclusive para o pólo mais, digamos, "étnico" do movimento, representado por Constantino.

O caso da Bolivia permite observar um amálgama entre movimento social (representado pelo katarismo) e sindicalismo, que, paradoxalmente, nunca foi tão problemático quanto nos países latino-americanos mais "adiantados", do ponto de vista da modernização. Enquanto nesses últimos, o sindicato tenderia a acompanhar um processo de industrialização e urbanização, e conseqüentemente, de diferenciação social (com o proletário se diferenciando socialmente do pequeno produtor rural ou, eventualmente, do imigrante)[140], percebe-se que quanto mais "atrasada" está a formação social em relação ao pólo moderno, mais acelerado é o processo de fusão de dessa instituição com outros movimentos sociais – processo que só ocorreu, por exemplo, no Brasil após o período de redemocratização e de emergência dos chamados "novos movimentos sociais"[141].

Ainda segundo o mesmo informante:

> *"Nossa comissão elaborou uma tese e solicitou que ele, Fausto Reinaga [principal intelectual da corrente indianista] redigisse uma com base na nossa, o que resultou num texto de sete páginas, nada mais. Mandamos um documento para ele utilizar como base. Ele disse para levarmos a nossa própria tese para o Congresso porque tinha sido feita por índios e ele era mestiço. Isso foi ele quem disse. Dessa maneira, a tese foi para Potosí, ganhamos, e também elegemos o irmão Jenaro Flores Santos como executivo principal sindical de toda a nação. Houve cooperação[142]."*

Essa relação entre Indianismo e Katarismo foi também comentada pelo sociólogo Pablo Mamani. Para ele, apesar de isso não estar muito claro no Indianismo (que teve como exporentes Fausto Reinaga e Constantino Lima), a impressão era de que os

[140] A obra d referência quanto a esse aspecto no Brasil é a de LOPES (1964).
[141] Veja-se a obra de referência sobre a emergência de novos movimentos sociais no Brasil: SADER (1988).
[142] Entrevista concedida em março de 2009.

indianistas apostaram em instituições sindicais sem estar convencidos de que elas poderiam ser um elemento sustentador de uma nova organização social. O Indianismo sempre apostou em outras estruturas, tais como a *marka*, o *ayllu*, a *capitania* e a *tenda*. Nos discursos eles não fazem referências aos sindicatos como elemento renovador, e colocam os elementos originários, que vêm dos incas e aymaras, como opção política.

No entanto, o depoimento de Constantino Lima mostra como, mesmo em duas frentes distintas, o Indianismo e o sindicalismo katarista se apoiaram reciprocamente:

> *"Eles nos respaldavam em certas coisas sindicalmente e nós também dávamos respaldo a eles. Mas não havia uma coisa orgânica. Não tínhamos nada específico para esta relação. Nós não estávamos muito bem organizados. Então, era complicado. Nós nos acomodamos um pouco. Eles também. Eram de ideologia esquerdista porque os padres terceiro-mundistas da Teoria da Libertação, e os MNRistas se faziam como esquerdistas que sequer eram esquerdistas. Nós, diferentemente, somos indianistas convictos. A ideologia nos separava um pouco, mas havia um entendimento automático. Não mais do que isso".*

A intuição de que "havia um entendimento automático" entre tradições distintas traduz uma identidade difusa das classes populares que deixa em segundo plano, nesse momento em que se manifesta políticamente, uma clivagem muito marcada entre classe e etnia no interior da população boliviana. Em termos thompsonianos, esse fenômeno estaria próximo de uma "união" de movimentos e de tradições culturais distintas que converge para a idéia de classe social, ao invés de uma pluralidade de movimentos, como parece ser o caso da interpretação de Sader (1988) para os novos movimentos sociais no Brasil.

Continua Lima:

> *"De todo modo, esta colaboração ajudou a elevar a questão indígena. O sindicalismo katarista impulsionou essas ideias porque sempre pudemos participar dos encontros deles e conversar com os nossos irmãos. Jenaro [Flores] sempre nos abria a porta. Faziam alguns cursos e nos convidavam para fazer a exposição. E nós fazíamos exposições indianistas. Isso deu muito resultado porque todos massivamente falavam sobre o assunto e isso*

nos dava grande satisfação. Era uma mútua colaboração que se dava realmente na prática, de fato, porque nessas ocasiões as pessoas praticamente se convertiam em indianistas".

Relatos como o do informante acima, bem como dos outros entrevistados que contam sobre o desenrolar cotidiano do movimento, seus lances de aliança, motivações e até preconceptos recíprocos, ajudam a entender o "como se faz", ou se "forma" uma classe, tal como no espírito da "formação da classe trabalhadora" de E.P. Thompson. Nesse trabalho, estamos nos concentrando basicamente na instituição sindical, e de como ela atrai um feixe múltiplo de "representações" (indianismo, igreja e as várias matizes da esquerda). Tal atração pode funcionar como o conversor conceitual para a idéia de ***experiência***, de que Thompson se vale para descrever as situações concretas vividas pela classe popular na Inglaterra.

"Em Potosi, foi a primeira vez que a nossa tese venceu sindicalmente. Foi em 1978. Mas já vínhamos colaborando políticamente antes. Em 2 de agosto de 1970, quando estava o governo militar ditatorial de Juan José Torres[143], eu e Fausto Reinaga preparamos um documento para o discurso do presidente. Juan José Torres leu o discurso e nós nos felicitávamos porque ele dizia: o índio com títulos ou sem títulos é dono dessas terras! E repetia isso. Nós rimos [de alegria e de satisfação], e quem nos abriu essa porta foi Jenaro Flores também. E assim foi. Eles nos abriam a porta de alguna maneira e nós ingressávamos. Era muito interesante e foi muito benéfica a relação com os sindicalistas kataristas. Houve uma concatenação[144]".

Apesar da convergência demonstrada pelas falas acima, o sindicalismo katarista também enfrentou oposição. Personagem de destaque nessa fase inicial do katarismo, o padre oblato[145] Gregorio Iriarte oferece mais elementos que mostram a repulsa inicial da Igreja Católica e do sindicalismo operário (fundado essencialmente na atuação dos mineiros) com relação ao sindicalismo katarista. Espanhol, Iriarte contou que chegou à

[143] Juan José Torres foi um dos presidentes militares que mais permitiu atividades d organizações populares. Para tentar se sistentar à frente do governo, aproximou-se das principais centais sindicais do país, e adotou uma estratégia de diálogo, em vez de apostar e se valer da mera repressão.
[144] Entrevista concedida em março de 2009.
[145] A Ordem dos Oblatos compartilha da noção de uma "opção preferencial pelos pobres".

Bolivia no ano de 1964. Logo de cara, enviaram-no para gerir a Radio Pio XII, no entorno da importante mina de estanho de Siglo XX:

> *"No início, a tensão principal era entre a paróquia e o sindicato mineiro. Na paróquia, havia uma mentalidade um pouco fechada que considerava que toda organização ligada aos trabalhadores era comunista [antes da cegada de Iriarte]. Então, havia um choque muito forte. (...) Pelo lado da paróquia, quem estava à frente era o padre Lino, que havia inclusive fundado a Rádio Pio XII. E o sindicato de Siglo XX, por sua vez, era muito forte, com Federico Escobar e Ireneo Pimentel. O choque, portanto, era muito forte. Ao final, teve que sair o padre Lino porque a oposição a ele era muito grande. Foi aí que eu cheguei. A primeira coisa que percebi foi que essa tensão era artificial, pois realmente o que queriam os sindicatos era que a rádio apoiasse suas demandas sociais, que se unisse com eles na luta por justiça. Por exemplo, havia muitas mortes por silicose, mau atendimento no hospital, o abastecimento local era precário, os sistemas de segurança eram nulos, o salário era baixo. O principal era tratar dos problemas. (...) Então chegamos a uma certa união. Tanto é assim que os mineiros passam a dizer que a rádio é deles. Uma rádio da Colômbia, com muita influência naquela época, que se chamava 'Sutatenza', começou com a questão da alfabetização de indígenas. Nós também começamos justamente a fazer programas de alfabetização. Daí veio o contato mais direto com todas as organizações camponesas/indígenas[146]".*

Nesse contato direto com os sindicatos, Iriarte passou a presenciar não só a tensão entre a instituição que ele representava (Igreja Católica) e as organizações mineiras, como também atritos entre os diferentes movimentos de representação dos trabalhadores – especialmente entre camponeses e mineiros.

> *"Por circunstâncias especiais, um dos líderes perseguidos, que se chamava Jenaro Flores, me procurou. Acabei forjando amizade com ele, que estava na clandestinidade. (...) Com ele, começamos a pensar o Katarismo, que tinha Katari como líder. Ele [Jenaro] já tinha contatos pessoais muito*

[146] Entrevista concedida em fevereiro de 2008.

fortes com alguns "vermelhos" [da esquerda partidária e sindical urbana]. A dificuldade maior que houve foi a opressão do governo [MNR e COB, na época da Revolução da 1952; e depois os militares instituídos por golpes de Estado]. Começando por Juan Lechín, que dizia que os camponeses-indígenas eram pequeno burgueses, que eram traidores. Os mineiros acusavam [principalmente por causa do Pacto Militar Camponês] os camponeses-indígenas de estar com o governo. Diziam que os operários tinham que ser a vanguarda e que eles [camponeses-indígenas] não poderiam ser. (...) A esquerda clásica não aceitava. Nos dizíamos: 'mas eles são trabalhadores mais pobres que vocês…'. Mas era a mentalidade derivada do Pacto Militar Camponês. Eles diziam que [os camponeses-indígenas] estavam sempre com os governos ditatoriais. Diziam que eles não eram consequentes e que trairiam [os outros trabalhadores]."

Mesmo com esses mal-entendidos, o Padre Iriarte, Jenaro Flores e algunas ONGs indigenistas (início dos anos 1970) se uniram na tarefa de construir um documento que pudesse condensar as ideáis do grupo, que ganhava cada vez mais espaço dentro da estrutura sindical camponesa. O resultado desse esforço está presente no Manifesto de Tiwanaku.

"Foi uma luta. Neste contexto, foi elaborado o Manifesto de Tiwanaku. No primeiro momento, esse documento, que foi redigido no escritório da paróquia, ficou meio oculto, mas depois teve muita importância. Deu uma base um pouco mais 'ideológica' ao movimento".

Pablo Regalsky, pesquisador argentino e autor do livro "Etnicidad y clase", apresenta elementos adicionais sobre essa complexa relação entre sindicalistas mineiros e lideranças camponesas do katarismo:

"Para os camponeses, o Pacto Militar-Camponês era uma coisa séria. Não era simplesmente um "slogan". Ademais, o campesinato era a base social sobre a qual o Estado foi reconstruído a partir da Revolução de 1952. O Estado se reconstrói sobre a base de apoio do campesinato em troca do

recebimento da terra pela reforma agraria. Há uma aliança entre Estado e campesinato"[147].

O Pacto Militar-Camponês foi muito importante para a estabilização da ordem social boliviana após a tomada do poder pelos presidentes militares, que assumiram após o golpe de 1964. A ascensão de Hugo Banzer desestabiliza o equilibrio político anterior. Em repressão a protestos populares, Banzer faz uso da força e dá margem para a configuração de um cenário mais favorable para a atuação dos kataristas.

> *"Então, o movimento camponês, que nestes 500 anos jamais havia tido uma direção unificada, de repente encontra uma direção nacional. É um fenômeno massivo e completamente inesperado, porque nunca existiu uma coisa assim: o movimento camponês se unindo em torno básicamente de objetivos de classes, mas com uma direção que reclama uma identidade étnica. Essa é uma combinação muito forte. Isso é muito chamativo.* (…) *Todas as demandas dos camponeses no bloqueio de 1979 eram demandas econômicas e claras. Nenhuma demanda étnica. Digamos que essa confluência urbano-rural é o mais interessante e gerou essa possibilidade de aglomeração, de confluência, não só entre campo e cidade, mas também dentro do campo mesmo. Porque o rural, por si, não tende a confluir. Se não tivesse havido essa confluência externa urbana, provavelmente não haveria confluído da manera como confluiu. (...)"*

As ideáis de Regalsky confirmam a tese central deste trabalho. Segundo aquele autor, o rural tende a ser localista e segmentário, enquanto que o urbano tende a conter elementos mais ideológicos e definidos. O apelo de classe estaria mais próximo do segundo do que do primeiro. O katarismo, porém, promoveu a confluência e a unificação dos pólos rural e urbano na Central Operária Boliviana (COB). Após um momento inicial de estranhamento (até a constituição efetiva da CSUTCB, em 1979), Juan Lechín, na ocasião o principal líder da COB, passou a "proteger" a partir de então o segmento sindical camponês-indígena. Havia, portanto, uma direção de classe muito forte que, até 1985, manteve-se como a direção indiscutível de todo movimiento social na Bolivia. Segundo Regalsky, "não é possível colocar em discussão jamais a

[147] Entrevista concedida em março de 2009.

hegemonia política da COB". Ele também contesta a tese de que Lechín tenha desprezado Jenaro Flores, líder do sindicalismo katarista:

> *"[Jenaro] fez parecer depois que a COB não aceitava os camponeses-indígenas, mas isso é uma história posterior; uma reconstrução da história baseada no famoso episódio em que Lechín mandou que ele [Jenaro] comprasse cigarros. [148]Mas nos anos 1970, ele era como um 'criado' de Lechín. Lechín era uma figura muito dominante, não só em relação aos camponeses, mas a todos os operários."*

Essas anedotas e "casos" – meio verdadeiros e meio exagerados – são parte do folclore das classes populares. Elas permancem na memória popular como uma espécie de patrimônio coletivo, e mostram a influência da cultura na política, como marcas expresivas que dão o suporte social para os discursos de tipo político e ideológico. O embate simbólico entre Lechín e Jenaro é uma espécie de "guerra de deuses", cada um representanto um patrimônio próprio: o primeiro representando os valores da classe (universais), e o segundo representando os valores étnicos (particulares).

> *"No início, a influência exercida pela COB definia o caráter que tomava a CSUTCB como tal. Mas [é] lógico que a base que Jenaro tinha não lhe permitia se submeter incondicionalmente aos ditados de Lechín. (...) Lechín queria impor sua linha de forma incondicional. Isso ficou muito claro no bloqueio de 1979. Durante o episódio, Lechín disse aos camponeses: "Não compliquem a minha vida. Como é isso de que quererem preços altos dos produtos agrícolas? Eu sou operário e assim vocês vão acabar comigo porque os preços altos dos alimentos prejudicarão toda a minha base operária". Então, ele pediu a Jenaro Flores que levantasse os bloqueios e que negociasse com o governo a construção de um mercado bonito para a venda dos produtos camponeses. Não era nem mercado, era um galpão. [Lechín] aplicava uma pressão enorme sobre Jenaro para que as pessoas levantassem os bloqueios, mas as pessoas não queriam levantá-los."*

[148] A estória é a seguinte: em uma reunião política entre mineiros e camponeses-indígenas, Lechín teria então pedido a Flores para que comprasse cigarros. Desgostoso, Flores teria dito que compraria, sim, desde que Lechín primeiro lutrasse os seus sapatos. Para além da anedota, o que se sabe é que os dirigentes camponeses não-kataristas que eram tradicionalmente mais ligados a COB atendiam costumeiramente a pedidos dessa mesma natureza do todo-poderoso dirigente Lechín.

O relato mostra muito bem que o "embate de deuses" na verdade joga também com interesses materiais de classe bem definidos – sendo que, dependendo para onde pende o prato da balança, o perfil que a classe vai tomar (mais indígena-camponês *ou* mais operário-mineiro) afetará tanto a pauta de reivindicações que vai fornecer o conteúdo de classe do "povo", quanto as políticas propriamente do Estado (como por exemplo, o caso do preço dos alimentos, o que implica um discussão sobre impostos, subsídios etc.). Ou seja, ele mexe com a base da sociedade. Por meio do caso curioso, há uma profunda fotografia da estrutura de classes da sociedade boliviana.

Continua o mesmo relato:

> *"Jenaro estava preso entre a pressão de cima e de baixo. Era um mediador. Não era o dirigente que levava as massas, mas era mais uma espécie de mediador. E isso foi o que acabou com eles [refere-se aos sindicalistas kataristas], porque, como mediadores, trataram de construir seu próprio aparato burocrático que lhes permitiram reforçar esse papel de mediadores, de mediação, e não de liderança. Nunca, na realidade, exerceram um papel programático de dizer: "bom, temos um programa e isso é o que vamos fazer". Eles nunca tiveram isso. O máximo que tiveram foi a Coraca, que era justamente armar un imenso aparato burocrático econômico-social[149]."*

3.4) Racismo e Paternalismo

Os reflexos de elementos considerados subjetivos (no sentido étnico-cultural) na contribuição do katarismo para a formação da classe popular se explicam, em larga medida, pelo alto grau de racismo que caracteriza historicamente a sociedade boliviana. O testemunho de Constantino Lima, um dos precursores do Indianismo, é carregado da violenta discriminação racial sofrida pelos camponeses-indígenas na Bolívia. Ele conta ter assumido oficialmente o que chama de "Indianismo comunitário" em 5 de novembro de 1960, quando ajuda a fundar o Partido Autóctone Nacional (PAN). O partido contou inicialmente com apenas 14 membros fundadores, entre eles o próprio Constantino

[149] Entrevista concedida em março de 2009.

Lima e Raimundo Tambo – personagem que, mais tarde, veio a assumir função proeminente para a consolidação do katarismo.

Lima tinha 27 anos em 1960, mas conta que a sua indignação diante da discriminação dos *q'aras* (espanhóis e descendentes de europeus) para com os *collas* (população camponesa-indígena) começou bem mais cedo.

> *"Cresci em rebeldia desde pequeno porque a discriminação racial era terrível. Ainda criança, alguns episódios me chamavam a atenção e, de certa maneira, me traumatizaram. Tanto é que eu, que era o mais novos dos irmãos, cheguei a perguntar ao meu pai por que havia pessoas com pele branca e quais seriam os motivos daquele tipo de tratamento para conosco. Meu pai, que era professor, colocou então todos os filhos sentados e começou a explicar que aqueles que tinham a pele branca vinham da Europa e que nós, com a pele corada, éramos daqui (...). Ele contou que havia uma abismal distância entre os dois continentes, separados pelo mar. Dei-me conta, portanto, de que as pessoas de pele branca não eram daqui. Aí começava a ideologia. Nesta época, tinha sete ou oito anos de idade".*

Um episódio particular ocorrido com Constantino ainda nessa época marcou muito a sua vida. A despeito de ser algo pessoal, o enredo reproduz uma cena ordinária que, em certa medida, foi compartilhada por muitos outros camponeses-indígenas – desde a colônia até o período republicano – e serve de medida para ilustrar o nível do racismo praticado no cotidiano.

> *"Minha mãe e eu saíamos para levar lenha no lombo dos burros para vender aos brancos-mestiços num local chamado Estação Geral Camacho. Havia vários mestiços e brancos morando na vila. A distância até o núcleo de moradores era de mais ou menos 15 quilômetros. Ela me levava para que eu ajudasse a parar os burros e arrumar a carga caso a lenha estivesse prestes a se esparramar pelo chão. Eu era pequenino e ficava agarrado à saia dela. Quando era preciso ajeitar a carga, eu amarrava os burros e minha mãe amarrava a lenha com mais força. (...). Um dia, chegamos à estação e havia adolescentes brancos com cães enormes, de raça. E os animais queriam nos morder. Minha mãe pegou um pedaço de pau para*

nos defender. Um deles, que tinha uns cinco anos a mais que eu [12 ou 13 anos de idade], gritou para a mãe dele. 'Mãe, os cachorros querem comer esses índios! A carne desses índios deve estar boa para os nossos cães!' E a mãe respondeu: 'Sim, sim'. Os jovens vieram para cima e começaram a bater na minha mãe. E eu agarrado na saia dela. Batiam por trás dela, nas nádegas. Diziam insultos: índios e índias, isso e aquilo. Não se preocupavam em amarrar os cachorros e os adultos não davam a mínima. (...) Como esse tipo de violência era constante, minha mãe resolver se queixar com o corregidor [representante do poder local], que também era branco. Então ele pediu que voltássemos outro dia para uma audiência em seu escritório. Noutro dia, fomos de novo vender a nossa lenha e depois fomos para o compromisso. Entramos e a mãe dos garotos que nos ameaçavam com os cães estava lá, sentada. O corregedor sequer anunciou o assunto que seria tratado e o que havia ocorrido. Simplesmente começou a dizer que aquela mulher branca que estava ali sentada merecia respeito e que os índios deveriam aguentar tudo o que fosse feito com eles. Recomendou à minha mãe ainda que nunca mais se queixasse contra aquela senhora. Se se queixasse novamente, poderia ser colocada atrás de grades. Assim terminou a coisa".

O efeito da história foi tão grande para o pequeno Constantino que até mesmo os detalhes ficaram guardados na cabeça do senhor de olhos vibrantes que, quando da entrevista para este trabalho (em março de 2009), estava com 76 anos.

"Como não houve justiça, minha mãe saiu meio chorando daquela sala. Isso era constante e havia em mim uma cólera enorme. Pensava em revidar, mas os outros eram bem maiores do que eu. Era difícil..."

A forte incidência do racismo ajuda a explicar por que o projeto da revolução de 1952 de integrar os camponeses-indígenas como pequenos proprietários rurais ordinários dentro de um paradigma da modernização capitalista acabou frustrada. Mesmo com a "libertação" do lado econômico com o fim do *pongueaje* (servidão) e a aplicação da reforma agrária (que, dentro do contexto da América Latina, foi certamente uma das mais ousadas no sentido de distribuir terra a famílias pobres), a inclusão desse

setor na cidadania boliviana era negada na prática pelo intenso racismo que, paradoxalmente, acabou cultivando o terreno para a valorização e emergência de valores e costumes étnico-culturais de reafirmação da identidade camponesa-indígena.

> *"As palavras do meu pai ficaram gravadas na minha memória: os brancos são da Europa e nós somos daqui. Pensava assim: eles têm direito lá de onde vieram e, na realidade, não têm nenhum direito aqui; aqui, nós somos os donos. Isso sempre foi forte em mim e cresci em rebeldia. Quando era criança, não sabia ler nem escrever, mas a minha ideologia e a política começaram aí. Meu pai sempre dizia: 'Nunca se metam com política, meus filhos! Nunca se metam com política porque sempre vamos perder. Assim como aconteceu com a mãe de vocês, que foi se queixar e saiu perdendo. As coisas só tendem a piorar. Melhor ficar longe da política'".*

Na prática, porém, Constantino contrariaria as recomendações do pai. Sua trajetória tem início quando deixa a Província Pacajes para estudar em Cochabamba. A verve política ganhou ainda mais musculatura quando ele serviu o Exército e teve de pegar em armas para lutar contra amigos conhecidos camponeses-indígenas no bojo da Revolução de 1952. Curiosamente, ele chegou a enfrentar membros de sua própria comunidade, tendo sido derrotado. Em La Paz, para onde se deslocou para prosseguir os estudos, passou a ter mais contatos com lideranças aymaras descontentes. Desses encontros clandestinos – já na época da ditadura de Barrientos (1964-1969) - foram surgindo formulações político-ideológicas que serviram de inspiração ao katarismo.

A própria movimentação clandestina de militantes determinados em transformar o sistema altamente racista em vigor na Bolívia remete imediatamente às atividades subterrâneas registradas por Thompson para sublinhar a resistência de caráter popular contra as imposições da classe dominante, na época representada pelos patrícios, na Inglaterra do século XVIII.

As declarações de Felipe Quispe, que esteve junto com Constantino Lima na fundação do Movimento Índio Tupac Katari (Mitka), já em 1978, reforçam o peso determinante do racismo na base das reivindicações dos camponeses-indígenas.

> *"Desde 1532, quando os espanhóis aqui chegaram, o branco é respeitado. Por mais que seja ignorante, o branco tem valor. Todos os índios, por sua*

vez, são humilhados. Tratam-nos como animais. (...) Os brancos, por exemplo, não foram para os quartéis, em confrontos militares. Só nós fomos. (...) Desde essa perspectiva, sempre foi ridículo dar voto a um índio. Era ridículo ser militante de um partido índio".

O racismo aparece ainda embutido na questão do serviço militar, como destaca o "mallku" Quispe. Como já vimos (no Capítulo 1), a Guerra do Chaco resultou no extermínio de muitos camponeses-indígenas. Eram eles que faziam parte da linha de frente das batalhas da Bolívia contra o Paraguai. Da mesma forma, na derrubada do Exército que propiciou a Revolução de 1952, também os camponeses-indígenas exerceram um papel fundamental por meio de milícias armadas. Esse aproveitamento da população rural como "bucha de canhão" nos enfrentamentos bélicos produziu situações extremas que marcaram a vida de muitos daqueles que viriam a colaborar para a formação do Katarismo. Constantino Lima, como vimos acima, foi obrigado a lutar, como membro do Exército Nacional, contra forças organizadas camponesas de sua própria comunidade no enfrentamento da Revolução de 1952. Jenaro Flores também serviu o Exército como cabo e atuou, por ordem dos militares de plantão que atuavam na repressão contra a chamada "ameaça comunista", na repressão das mesmas milícias armadas camponesas que continuaram resistindo muito após a Revolução de 1952. Acrescenta Felique Quispe:

"Os brancos têm complexo de superioridade. (...) Eles são donos dos meios de comunicação, da imprensa falada e escrita. São donos de tudo e não permitem que possamos 'surgir'. (...) Não é uma teoria, vemos com nossos olhos, sentimos em nosso corpo. Somos tratados como macacos."

Apesar de consistir em aspecto determinante para a formação da classe, o racismo pode até explicar o Indianismo, mas não justifica, por si só, a origem do katarismo, como discorre o economista e cientista político aymara Fernando Untoja. Segundo ele, esse discurso de resistência, de valorização da cultura indígena, tem grande importância no primeiro momento, especialmente nas áreas urbanas e no meio universitário. Mas um dos grandes méritos do katarismo foi associar esse pensamento de mobilização contra o racismo com um processo correlato de organização da massa camponesa-indígena por

meio da estrutura sindical. Nessa transição, Untoja identifica um processo de "politização" que aproxima a exclusão racial com a consciência de classe:

> *"Dentro do movimento camponês, o katarismo não só responde a essa pressão racista, como também obtém um grande êxito 'comunicante': vai se politizando cada vez mais por meio de ações concretas, como os bloqueios de caminhos. (...) Eles encontram em Tupac Katari um estandarte político e simbólico próprio que transmite o seguinte recado: podemos avançar com a nossa gente; não é preciso se espelhar em algo ou alguém de fora".*

O preconceito racial era acompanhado também de um preconceito cultural-religioso, como relata Germán Choquehuanca, participante engajado na segunda formação do Muja, movimento que foi bastante ativo em âmbito universitário no final da década de 1970. Naquela época, tanto militantes de partidos de direita, quanto de esquerda concebiam os kataristas como adversários:

> *"Eles tinham uma visão ruim a nosso respeito. Éramos o contrário do que acreditavam os seguidores de Mao Tse Tung. Eles diziam que desapareceríamos com a revolução cultural. Perguntávamos: 'Mas como?', 'Por quê?' E eles respondiam que nós éramos muito espirituais e muito religiosos. Diziam que, para eles, a religião era ópio. Nós respondíamos, então, que a religião cristã até poderia ser ópio. Eles atacavam todas as religiões. Eram adversários teóricos".*

Outra forma de relação que merece um cuidado mais detido na revisão do movimento katarista é o paternalismo. De maneiras distintas, o "paternalismo" é sublinhado tanto por Thompson como pelos kataristas, mais do que qualquer outra coisa, como um elemento de diferenciação de classe. O historiador inglês recorre ao conceito para demonstrar a existência de um acordo tácito de convivência e conveniência entre dois pólos distintos – os patrícios e os plebeus –, cada um deles com distintas éticas e culturas. A compreensão das negociações por trás do paternalismo permite, para Thompson, uma leitura mais acidentada da ordem política e social, em termos de lutas de classe, ao longo do século XVIII. Mais do que o domínio incontestável da *gentry* sobre a plebe, o que se entendia como "paternalismo" fundava-

se na necessidade de aceitação, por parte dos dominadores, de certas lógicas e tradições comuns entre os dominados. O comportamento das classes populares não teria sido, portanto, apenas de assimilação e submissão diante das novas regras estabelecidas durante o período de transição, mas também de contestação e de promoção de ações políticas concretas de enfrentamento.

Para o movimento katarista da Bolívia, o paternalismo era a forma historicamente conhecida pela qual, desde a colônia, os detentores do poder costumavam se relacionar com os camponeses-indígenas. A franca oposição às relações de caráter paternalista consistiu em um dos principais motores de propulsão do discurso katarista. Referências aos danos resultantes desse tipo de dependência podem ser encontradas nos manifestos e teses que nortearam as mobilizações dos militantes no campo e na cidade, a partir do final dos anos 1960. Vejamos, por exemplo, as três referências feitas no Manifesto de Tiwanaku (1973) (a íntegra do documento consta nos anexos), que marca os primórdios do Katarismo:

> *"Queremos o fim do paternalismo e não esperamos mais ser considerados cidadãos de segunda classe. Somos estrangeiros no nosso próprio país. (...) Não acreditamos que essa situação [economicamente injusta, na qual os camponeses sempre saem perdendo] possa ser superada pela intervenção de um governo paternalista ou por pessoas esclarecidas*. (...) *Mas nada tem causado tanto prejuízo como o paternalismo – a expectativa inocente de que soluções vêm de fora, de cima. Somos nós camponeses que precisamos desenvolver o país - e particularmente as áreas rurais - por nós mesmos. Politicamente, eles tentaram nos tratar como crianças e tanto o governo quanto os maus líderes sempre tentaram nos oferecer 'presentes' ou 'caridade', os quais, na realidade, nos afastam da justiça.*" [grifo meu]

É possível notar, portanto, que tanto a abordagem katarista quanto a thomsponiana sobre o paternalismo – fenômeno que normalmente aparece como meio de união entre as classes sociais, no sentido da ascendência de um segmento da sociedade sobre o outro, e que tende à convergência – reforçam, ao contrário, justamente a clivagem social e a existência de "morais" diferentes e divergentes dentro de um contexto de aparente estabilidade.

O paternalismo é geralmente entendido como parte de uma visão da sociedade como ordem sociológica, abstrata, que se auto-regula, como se fosse possível uma organização "pura", na qual os conflitos de valores estivessem ausentes. Esse tipo de entendimento do paternalismo, que seria auto-explicativo porque não demonstra *por que* ele existe e se mantém, tenta atribuir um ar de cientificismo para a dinâmica social. Desse modo, o paternalismo é visto como sendo patrimônio de sociedades ditas "tradicionais" pré-capitalistas, onde predominam relações familiares, de domínio e dependência. A relação dentro de um "círculo de rostos amados e familiares" (THOMPSON, 1984: 15) faria com que houvesse uma reprodução, na sociedade, de atitudes que transcorrem na "unidade doméstica".

Tal compreensão se assemelha às descrições de determinados proprietários de terra do século XVIII que adoravam imaginar que a sociedade como um todo poderia ser sintetizada no ambiente da casa grande e do solar. Desse prisma, a descrição da *gentry* inglesa, uma fazenda escravocrata no Brasil, uma *campagna* da Antiga Roma ou uma propriedade de escravos na Virginia, nos EUA, seriam muito semelhantes, assim como qualquer sociedade em que a autoridade econômica e social, poderes judiciais, sumários etc. estivessem unidos num só ponto (THOMPSON, 1984: 16). Paternalismo, adverte o historiador inglês, pode ser justamente isso: a concentração da autoridade econômica e cultural que impede o entendimento mais amplo de outros aspectos, tais como o exercício do poder etc.

Essa visão do paternalismo derivada de um ponto de vista unilateral - e que faz querer crer que é possível uma sociedade "de uma só classe" – é, no parecer de Thompson, uma descrição das relações sociais vistas de cima que não capta "a vida da paróquia além da casa grande". Ele observa que outras coisas consideradas "laterais" dentro desse esquema de paternalismo poderiam estar ocupando muito mais a cabeça dos pobres do que o mero ímpeto na obtenção de posses.

> "*A Justiça poderia ser concebida não como um 'baluarte', mas como um tirano. Sobretudo, poderia existir uma radical dissociação – em algumas ocasiões, até antagonismo – entre a cultura e incluso a 'política' dos pobres e aquelas dos grandes"* (THOMPSON, 1984: 17).

O mesmo paternalismo tem implicações normativas: sugere calor humano, numa relação mutuamente admitida em que prevalece o conforto social típico das famílias.

Chega a inspirar até um sentimento de perda e de prejuízo, quando extinta. O término desse tipo de conexão faz confundir atributos reais e ideológicos. O paternalismo como mito ou ideologia olha quase sempre para trás, saudoso da "idade de ouro" que não volta mais. Essa concepção idealizada, que ganha mais nitidez quando vista pelo "retrovisor" é assim definida pelo historiador inglês:

> *"A realidade do paternalismo aparece sempre retrocedendo até um passado ainda mais primitivo e idealizado"* (THOMPSON, 1984: 19).

Thompson menciona Eugene Genovese para frisar que o paternalismo é um "termo descritivo impreciso" que, "por si mesmo, não pode caracterizar um sistema de relações sociais". Há uma poderosa corrente de interpretação da Inglaterra do século XVIII que afirma que a libertação da mão de obra, mesmo que tenha provocado uma mudança substancial, não chegou a representar uma "crise" da ordem antiga, marcada pela hegemonia cultural da *gentry* e das velhas estruturas de poder. Ainda que tenha implicado em consequências significativas à vida política e cultural da nação, a mão de obra sem amos não teria sido suficiente, segundo essa corrente, para erodir as formas consolidadas de controle paternalistas, que não chegaram a ser de fato ameaçadas.

A linha defendida por Thompson diverge dessa última corrente. Por meio de um verdadeiro trabalho de garimpagem de documentos e arquivos, tenta recuperar o cotidiano daquele período que antecedeu a pujança da Revolução Industrial. Ele frisa a existência de sinais de reciprocidade na relação entre patrícios e plebeus. Essa espécie de "acordo" firmado entre as partes, dentro do raciocínio thompsoniano, seria uma demonstração de que o poder e o domínio paternalistas dos membros do andar de cima sobre os do andar de baixo eram bem relativos:

> *"Existe uma mutualidade nesta relação que é difícil não analisar em nível de classe"* (THOMPSON, 1984: 31).

"Classe", nesse caso, refere-se a uma negociação que reconhece as diferenças, os interesses específicos bem definidos e que dificilmente podem ser misturados como sendo parte da, digamos,"agenda do adversário": cultura e visão de mundo próprias - por isso, existiriam, de fato, duas classes.

Diferentemente das manifestações típicas da classe operária industrial, a consciência da plebe assumia formas diferentes de revolta. Talvez por isso, torna-se difícil identificar a classe por trás da plebe. Mas Thompson sustenta que aquela plebe rebelde é também classe trabalhadora. Ora, no caso boliviano, acreditamos que uma apreciação similar pode ser feita quando se confronta a ação dos kataristas, dos indianistas, dos mineiros e dos trabalhadores urbanos.

Com a queda de influência da Igreja na Inglaterra, observa Thompson, a cultura plebéia ganhou espaço e se tornou "extraordinariamente vigorosa". Em vez da organização por meio de sindicatos e partidos, os plebeus preferiam a tradição anônima, o teatro de protesto (contrateatro) e mobilizações populares caracterizadas pela ação rápida e direta.

> *"As fissuras características dessa sociedade não se produziam entre patrões e trabalhadores assalariados (...), mas pelas questões que dão origem à maioria dos motins: quando a plebe se unia como pequenos consumidores, como pagadores de impostos, como evasores de impostos de consumo (contrabandistas) ou por outras questões 'horizontais', libertárias, econômicas ou patrióticas"* (THOMPSON 1984: 31).

A multidão (assim como a "plebe") retratada por Thompson no período pré-industrial tinha características *sui generis*, "com seus próprios objetivos, operando dentro de uma complexa e delicada polaridade de forças em seu próprio contexto". No caso inglês, a chave crítica para entender a existência desta sorte de "equilíbrio estrutural" entre a *gentry* e a multidão está na desconfiança da primeira, economicamente dominante, com relação ao Estado, a qual se estende também à debilidade de seus órgãos e à herança de sua legislação. O preço que os patrícios pagaram em troca de uma monarquia limitada e um Estado débil era dar licença aos plebeus. Thompson reitera, contudo, que a aristocracia não dava essa abertura "com gosto", já que a elite econômica (a *gentry*) detestava a multidão: tanto é assim que conseguiu aprovar diversos atos legais - tal como o *Riot Act* - que impunha proibições a protestos populares, além de obstáculos para a participação no processo eleitoral e o

estabelecimento de mais poder às autoridades para agir no sentido de punir os trabalhadores rebeldes[150].

Esse equilíbrio decorrente da interação entre a *gentry* e a multidão desvela negociações que estariam encobertas pela lógica do paternalismo de "uma classe só". Esse acordo, conforme Thompson, diz muito mais sobre o conceito de classe. Em uma sociedade qualquer, acrescenta o inglês, não podemos entender as partes a menos que entendamos sua função e seu papel em relação ao todo. Na realidade, o que se vê como genericamente como mero paternalismo é, para o historiador inglês, uma espécie de "moeda de troca" que a *gentry* paga à multidão.

Outros traços característicos dos rompantes culturais da multidão podem ser encontrados na sanção, no intercâmbio ou na motivação "não-econômica". No século XVIII, complementa Thompson, o problema é diferente e mais complexo – a lógica capitalista e o comportamento tradicional "não-econômico" se encontram em conflito ativo e consciente. São diversos os casos de resistências ao modelo de consumo, disciplina do tempo, inovação técnica etc.

As formas de manifestação da plebe inglesa guardam muita semelhança com o comportamento dos camponeses-indígenas mobilizados em torno do Katarismo a partir de 1969. Um dos fatores que sustentaram a ascensão do movimento e aceleraram a derrocada do Pacto Militar-Camponês – um meio de "paternalismo" institucionalizado - se deu justamente pelo anúncio de um imposto único que passaria a ser cobrado dos camponeses por parte do ditador René Barrientos. À essa proposta tributária, o sindicalismo katarista emergente reagiu de forma enérgica. Dessa forma, conseguiu expor as mazelas da dependência do setor camponês em relação ao governo e, ao mesmo tempo, denunciou a cúpula dos chamados "dirigentes amarelos", cada vez menos influentes no campo e na cidade.

Com essa abertura proporcionada pela tentativa de imposição do imposto único camponês, o katarismo foi muito mais além e apresentou um novo ideário político-ideológico à sociedade, que acabou se mostrando de amplo alcance. A definição exposta pela socióloga Maria Teresa Zegada mostra como o modelo da tutela paternalista dos camponeses-indígenas foi afetado pela mobilização katarista:

[150] Mais especificamente sobre as eleições, os patrícios articularam a expulsão de não-votantes, facilitaram a fixação de multas e penalidades, e ainda proibiram a exibição de bandeiras.

"Creio que o movimento katarista foi um marco histórico importante na Bolívia porque no momento de sua aparição como ideologia, encarnada ademais em atores concretos, significou uma ruptura importante com o passado em termos do papel do movimento camponês. Antes disso, esse papel era mais bem subordinado ao Estado. O katarismo é um 'divisor de águas' porque desenvolve uma ideologia carregada de um pensamento distinto - que já estava se constituindo com Fausto Reinaga e alguns outros autores prévios – e tem um impacto na política boliviana. Ou seja, aparece como um novo discurso político no cenário nacional"[151].

[151] Entrevista concedida em fevereiro de 2008

Capítulo 4

Cotidiano do movimento katarista

4.1) A Província Aroma

A questão geográfica-territorial é central para entender o desenvolvimento do movimiento katarista. Localizada estrategicamente entre as cidades de Oruro, Cochabamba e La Paz, a Província Aroma, uma das 20 que compõem o Departamento de La Paz, foi palco das primeiras mobilizações kataristas ainda nos anos 1960.

No final de 1969, Jenaro Flores, que viria a ser um dos principais expoentes do katarismo em termos nacionais, assume o modesto sindicato camponês da comunidade de Antipampa, que faz parte da Subcentral de Lahuachaca, que por sua vez, compõe a Central da Província Aroma. A partir daí, assiste-se a uma ascensão meteórica do movimento e de suas lideranças. Em apenas dez anos depois de a CSUTCB ter sido criada, em 1979, os kataristas já exercem a função de uma das maiores forças sociais mobilizadoras do conjunto da classe trabalhadora boliviana.

Mas por que esse fenômeno social veio a surgir justamente em Aroma? Primeiro, é preciso destacar as características da região, ocupada tradicionalmente, antes até da chegada do império inca, pelos aymaras. Batizada pelos índios de Sica-Sica, foi parte, durante o período colonial, do Vice-Reinado de Lima e, mais tarde, do de Buenos Aires. Criada oficialmente por Decreto Supremo (DS) em 23 de janeiro de 1826, a Província Aroma fica no meio da meseta altiplánica e constitui um territorio de passagem entre a cidade de La Paz e outras regiões do país. Por ser uma área de intenso fluxo tanto de pessoas quanto da produção econômica (especialmente a mineral e a agropecuária) para a capital, a região apresenta um histórico pródigo e longo no que diz respeito a conflitos e agitações de massa[152].

Outro traço muito marcante de Aroma é a composição da população local. De acordo com dados do censo realizado em 1976, dos 66,2 mil habitantes, 64,4% falam aymara e castelhano, 32% só falavam aymara, e ínfimos 3,1% só falavam castelhano. Ou seja, nada menos que 97% declararam falar a língua aymara. (HURTADO, 1986: 27)

Nas colinas, serranias e áreas planas banhadas pelo Rio Desaguadero e seus afluentes, as comunidades cultivam batata, quinua e cevada, entre outros, bem como mantêm criações em pequena escala. Até pela composição étnico-cultural, a organização tradicional em Aroma sempre foi muito robusta.

[152] A Batalha de Aroma, em que a Coroa Espanhola foi derrotada por forças que queriam a independência, é considerada como o ato fundador do Exército Boliviano.

De acordo com critérios indígenas, a sociedade aymara separava-se em duas parcialidades básicas: Aransaya e Urinsaya. Cada uma das parcialidades era composta por diversos *ayllus* (territórios tradicionais), os quais reuniam várias comunidades que, por sua vez, eram formadas por um conjunto de estâncias (muitas delas, por sinal, depois viriam a ser convertidas nas chamadas *haciendas*).

Os habitantes de Aroma não possuíam títulos de propriedade outorgados pela Coroa Espanhola. Para que as comunidades pudessem ter acesso à terra, portanto, os varões maiores de 18 anos eram obrigados a cumprir a *mita* (trabalho servil obrigatório) nas minas de Potosí, ao longo de um ano. Divulga-se inclusive um episódio em que, ainda no início do século XVIII, uma delegação de caciques e *jilakatas* se dirigiu com 15 lhamas carregadas de moedas ouro até os espanhóis para "comprar" a propriedade das terras de Urinsaya e conseguir a liberação do pagamento da *mita*. O "pagamento" não impediu que, anos mais tarde, as *haciendas* outorgadas pela própria Coroa passassem a ocupar grandes extensões de territórios aymaras da região.

O padre espanhol Fernando Pérez Méndez, da paróquia de Ayo Ayo, faz um mergulho na história para detalhar a condição dos povos originários de Aroma. De acordo com ele, os próprios incas, antes da colonização espanhola, isolaram os aymaras em rincões áridos e desfavoráveis à agricultura no altiplano. O *chuño*[153] teria sido um produto desse duro isolamento e se converteu em alimento para garantir a sobrevivência dos aymaras. Os incas vindos do Peru teriam preferido os vales, em Cochabamba e Potosí, onde "sempre foi mais fácil viver".

> *"Pode-se dizer que esses aymaras convivem pressionados há muito tempo e vêm cultivando enorme força para resistir. Essa pressão foi mantida com os espanhóis, assim me contou um antropólogo religioso. Ele dizia que havia lideranças do tempo dos incas (...) que se chamavam* curacas*. Eram incas que estabeleciam a* mita*, que era a obrigação de trabalhar por um tempo nas minas sem receber nada. E os espanhóis, o que fizeram? Aproveitaram-se dos* curacas*, que eram de origem inca e não aymara. Isso ajuda a explicar porque esta zona [altiplânica ocupado pelas comunidades aymaras] seja a mais conflitiva. A exploração foi muito grande. Isso foi mantido com os* patrones*, com a República (...) Um indígena daqui era*

[153] Batata desidratada que pode ser conservada por muito mais tempo sem que se torne inadequada ao consumo.

como um servo feudal da Europa na Idade Média. Um servo não pode sair da hacienda*, não pode viajar a outro lugar. Viveram sempre concentrados aqui. A instituição dos incas foi mantida, simplemente por comodidade, porque foi possível manter [o mesmo sistema]*[154]".

Mesmo com todas as pressões, a estrutura das comunidades tradicionais foi mantida, a despeito de todo o processo de parcelamento. Esse fator, na visão de Hurtado, foi importante para o surgimento do movimento katarista a partir do processo de reforma agrária implementada na Revolução de 1952. Em regiões como a Província Omasuyos, onde a divisão por *haciendas* desagregara a lógica das comunidades, a reforma agrária foi capaz de implantar com certa facilidade o modelo dos sindicatos camponeses, que também facilmente foram dominados pela orientação do MNR. "(...) As comunidades originárias, que em 1952 foram mais impermeáveis à influência do Estado e do MNR, lutaram mais decididamente pela sua independência sindical e política" (HURTADO, 1986: 28).

A tese defendida por Hurtado é a de que a continuidade em Aroma das formas de organização em comunidades tradicionais – menos dependentes com relação aos *patrones* das *haciendas* – foi um elemento que tornou bem mais complexa nessa área a onda de sindicalização no campo. Essa mesma resistência ao sistema imposto pelo MNR em 1953, por seu turno, também teria forjado, segundo esse mesmo autor, as bases para o enfrentamento com os sindicalistas comprometidos com o Estado.

Um dos alicerces para a manuteção do esquema comunitário na Província Aroma, mesmo depois da reforma agrária de 1953, pode ser encontrado no poder da memória cultural e da simbologia que é transmitida de geração para geração. Aroma é legendária por sua tradição, cultura e luta social. As populações locais descendem de um reino aymara belicoso, muito temido pelos espanhóis desde o começo do domínio colonial. O nível de organização e o sistema de governo praticado em Aroma foram replicados inclusive em outras regiões da Bolívia.

Mais ainda: Aroma é reconhecida principalmente por ser o berço de lideranças camponesas-indígenas de grande expressão. Ícone máximo do enfrentamento anticolonial, Tupac Katari – nome de guerra do aymara Julian Apaza - nasceu na comunidade de Sullkawi, próximo à cidade de Ayo Ayo. Zárate Willka – "o mais tenaz rebelde da época republicana", segundo Hurtado – veio da comunidade de Imilla-Imilla,

[154] Fernando Pérez Méndez. Entrevista concedida em março de 2009.

situada na mesma província. Cacique empoderado, defensor das comunidades originárias, Santos Marka T´ula era descendente do cacique principal de Sica-Sica. Precursor do movimento katarista e peça-chave para o fortalecimento do sindicalismo independente, Raimundo Tambo também nasceu em Sullkawi, assim como o lendário Tupac Katari. Já Jenaro Flores e sua família faziam parte originalmente da comunidade de Antipampa, que fica mais próxima da divisa com o Departamento de Oruro.

Secretária-executiva da Federação Departamental de Mulheres Indígenas Originárias de La Paz - Bartolina Sisa, Jimena Leonardo examina como a questão das origens se reflete em forma de estímulo dentro das organizações:

> *"Importa muito a terra onde o líder Tupac Katari nasceu. Por isso nos apresentamos todos os anos na data de sua morte (15 de novembro), recordamos a sua grandeza e voltamos ao mesmo município de onde ele veio. Estamos sempre presentes para dizer que temos essa fé de reunir energia e força"*[155].

Os camponeses-indígenas de Aroma travaram grandes batalhas e sofreram atrozes massacres, antes e ao longo do período republicano. Como define Hurtado, a expansão do latifúndio esteve "infestada de enfrentamentos". Sugestivamente, Patacamaya, nome de uma das principais cidades da província, tem origem na expressão "Patacamayamara", que significa literalmente "cem mortos". Vidal Condori, um dos secretários municipais de Patacamaya, assim definiu a "gente" de Aroma:

> *"A história mostra que tivemos muito enfrentamentos nesta região do Departamento de La Paz. A gente aquí é muito exigente. No aspecto da atuação política, pronunciam-se com facilidade"*[156].

A relevância política dos valores e costumes culturais em Aroma foi combatida veementemente pelo MNR, desejoso de cimentar uma base de apoio formada por camponeses parceleiros, donos de pequenas propriedades e mantenedores de produção reduzida. A tentativa dos movimentistas de tentar passar por cima das tradições teve um

[155] Entrevista concedida em março de 2009.
[156] Entrevista concedida em março de 2009.

efeito reverso e também ajuda a entender o fortalecimento da comunidade indígena entre os moradores da província.

> *"Diferentemente de outras zonas aymaras, os camponeses-indígenas de Aroma não apagaram de suas memórias estas tradições de luta que sobrevivem como lendas que os anciãos transmitem aos mais jovens, como parte de sua educação comunitária; sobrevivem também como cerimônias, como costumes que acompanham a vida cotidiana, o trabalho agrícola e pastoril ou as largas caminhadas até as suas* q'allpas[157]*"* (HURTADO, 1986: 28).

Uma das providências do governo que assumiu após a Revolução de 1952 foi a proibição da organização tradicional e o uso de vestimentas regionais com o argumento de que simbolizam o regime oligárquico e a opressão da *hacienda*. De acordo com relatos da época (HURTADO, 1986: 29), houve até registros de que o próprio Ministério de Assuntos Camponeses e Agropecuários (Maca) teria utilizado formas coercitivas no sentido de enquadrar a ação dos sindicatos camponeses. A Central Agrária de Lahuachaca (a mesma que será conquistada pelo katarista Jenaro Flores, no início dos anos 1970), por exemplo, emitiu as seguintes orientações a seus afiliados: a) defender o governo do MNR; b) preocupar-se com a educação das crianças; c) encarregar-se da restituição de todas as terras usurpadas pelas ex-*haciendas*.

Na prática, os camponeses-indígenas organizados em comunidades tradicionais abriram mão da substituição completa da *jilakatura* pela matriz sindical. Conforme discutido no item 3.1 do Capítulo 3, o que ocorreu foi uma espécie de mescla entre o sistema originário e o do sindicato, solução essa que foi amplamente difundida pelo movimento katarista nas décadas seguintes.

> *"A duplicidade das funções que originou a introdução da forma sindical com a jilakatura se resolveu elegendo a mesma pessoa para ambos os cargos. Isso ocorreu sobretudo no caso do secretário-executivo. Em níveis inferiores, a tendência geral foi manter os dois sistemas separados, com os*

[157] Terras cultivadas anteriormente e prontas para novos cultivos que são de uso coletivo, cuja produção é utilizada para bancar gastos relativos à comunidade como um todo ou para dividir irmamente entre os membros. A semelhança com os campos comuns ingleses deve ser registrada aqui.

[representantes] *tradicionais assumindo mais as funções rituais e cerimoniais"* (HURTADO, 1986: 30).

A pressão governamental serviu, assim, para legitimar - e não descartar, como planejado pelo MNR – o modo de vida tradicional. Já no final dos anos 1950, os camponeses-indígenas voltaram a utilizar o *poncho* em atos públicos.

Sobretudo a partir de 1965, passaram a ser realizados atos cívicos e religiosos que contribuíram para reacender a memória coletiva das famílias e dos agrupamentos populacionais da região. No dia 15 de novembro daquele ano, uma grande missa em memória a Tupac Katari é celebrada na cidade de Ayo Ayo.

O próprio incremento do comércio teria ajudado a fortalecer os laços comunitários. Antes de 1952, a economia de autoconsumo, tanto nas comunidades originárias como nas *haciendas*, quase não dava margem à comercialização. A feira da região era realizada aos domingos no núcleo urbano de Sica Sica, onde prevalecia a troca (mais do que a venda por quantia em dinheiro) de gêneros alimentícios, como a carne de ovelhas ou parcos sacos de batata e chuño.

A partir de 1952, o mercado foi ampliado rapidamente e as estruturas fusionadas de sindicatos e organização tradicional se encarregaram de organizar mais espaços comerciais. A dinâmica da circulação de mercadorias criou muitas feiras (Lahuachaca, Puente Belén, Jaruma), que eram frequentadas principalmente por mulheres camponesas-indígenas com pequenas quantidades de produtos para trocar ou dispostas a comprar pequenas quantidades de açúcar, arroz, pimenta e condimentos trazidos de outros pisos ecológicos. Esse intercâmbio comercial por meio das feiras - como veremos no item 4.2 (Futebol e Rádio) - não segue apenas a lógica do modo de produção capitalista, mas obedece a algumas regras de origem comunitária, o que acabava naturalmente por reforçar valores étnico-culturais.

Todos esses fatores compõem um amplo quadro de razões para que Aroma pudesse despontar como vértice do katarismo. Mas como essa orientação prática, política e ideológica, marcada por fortes traços étnico-culturais, acabou se expandindo para além da área de predominio aymara no altiplano andino e conseguiu influenciar praticamente todo o setor camponês-indígena da Bolívia?

Parte da resposta para essa questão está na migração dos filhos de Aroma para estudar nas cidades. A Revolução de 1952 transformou completamente o acesso à escola. A importância dada na província à educação pode ser atestada pelas escolas

semiclandestinas instaladas na comunidade de Antipampa, ainda na década de 1930[158]. Anos depois, muitos camponeses enviaram seus filhos à escola de Sica Sica, mas os estudantes foram discriminados tanto pelos professores como pelos *vecinos* dos povoados urbanos e por seus filhos. A partir da Revolução de 1952, esses mesmos *vecinos* começaram a abandonar os núcleos na area rural para migrar a La Paz e Oruro. A partir de então, os filhos de camponeses puderam frequentar as escolas sem ter de enfrentar o racismo dos moradores das vilas.

> *"Em Aroma, como em outras comunidades, sobretudo os varões invadiram as escolas; as famílias relativamente remediadas se permitiram custear os estudos secundários de seus filhos e, em alguns casos, até os estudos universitários. Os estudantes camponeses começaram a formar importantes contingentes nas cidades"* (HURTADO, 1986: 31).

Em La Paz, os jovens residentes de Aroma, já crescidos sob o signo da "terra e liberdade" da reforma agrária de 1953, tinham preferência pelo colégio Gualberto Villaroel, situado numa área de grande concentração aymara. Raimundo Tambo estudou na referida instituição de ensino. Ele, juntamente com outros filhos de camponeses, impulsionou, em meados dos anos 1960, o chamado Movimento 15 de Novembro, que funcionava como um grupo secreto dedicado ao estudo e discussão do próprio passado. Os estudantes começam a reinterpretar a história boliviana *criolla* a partir da perspectiva indígena. Por meio desses encontros, redescobrem as figuras lendárias de Tupac Katari, Bartolina Sisa e Zarate Willka, além de promoverem ampla reflexão sobre a discriminação cotidiana sofrida no "exílio" do meio urbano.

Sentiram-se particularmente ligados à tradição das lutas anticoloniais do período revolucionário de 1780-1781 - comandado por Tupac Katari e Bartolina Sisa - por pertencerem às mesmas comunidades das lideranças históricas, ambos nascidos na Província Aroma. Quiçá isso possa explicar por que o movimento camponês, que se iniciou em Aroma, tomou com veemência essas verdadeiras lendas e suas respectivas façanhas, tornando-as símbolos de identidade e bandeiras de lutas. Melhor que eles, avalia Hurtado (1986), ninguém poderia reclamar ser o continuador direto dessas lutas.

[158] As famílias locais contrataram um camponês alfabetizado de Pacajes, deram um salário e terras por seus serviços de professor, e ele acabou se casando com uma mulher do lugar.

A circulação dos jovens entre o campo e a cidade, a continuidade das práticas tradicionais de comunidades originárias, a tradição de luta, o contato com a ideologia indianista e o processo excludente de modernização constituíram uma combinação peculiar que permitiu a emergência de uma nova geração oriunda da Província Aroma, que incorporou a luta sindical e política com idéias renovadoras. Hurtado chama atenção para o fato de que esse fenômeno não se deu de forma similar no restante do altiplano: jovens de família camponesa-indígena chegaram a se formar na universidade como médicos, advogados e engenheiros e se converteram logo em "exploradores" de seus próprios pares.

No final dos anos 1960, muito desses jovens aymaras de Aroma já tinham cumprido todo o rito para que pudessem assumir posições como dirigentes nas comunidades de origem. Formados pelo ensino médio nos colégios urbanos e calejados pelo serviço militar, alguns tinham até estudado nas universidades quando decidiram regressar ao meio rural e, em muitos casos, formar novas famílias.

Nascido em Aroma, Raimundo Tambo foi um dos componentes da primeira geração katarista. Ao fim do período movimentista com o golpe militar de 1964, ele já atuava como dirigente do sindicato camponês. Naquela época, a maioria dos dirigentes estava comprometida com o comando governamental. Durante o regime ditatorial de Barrientos, Tambo conseguiu galgar posições dentro do corpo do sindicalismo oficial em nível nacional. Nos anos de 1966 e 1967, fez parte das primeiras correntes da ala independente junto com Dionisio Huayñacapo, José Ticona e Paulino Quispe.

Nesse contexto, Tambo e seus colegas formam o Bloco Independente Camponês (BIC), que foi uma espécie de ensaio para o katarismo. Notadamente inspirado em ideologias de esquerda, o BIC propõe a construção de uma linha direta entre os novos dirigentes camponeses e a COB no intuito de driblar as lideranças instituídas do sindicalismo oficial fortemente ligado ao governo. Ocorre que a legitimidade dos envolvidos no Pacto Militar-Camponês não tinha sido abalada a ponto de perder espaço para um esboço de estrutura sindical paralela. Em certa medida, o BIC pode ser entendido como uma experiência na qual a opção por uma postura mais "pura" como classe social (menosprezando a cultura) acabou afastando o setor popular camponês-indígena. Diante do fracasso da iniciativa, Tambo e seu grupo não abandonaram, porém, as organizações de base que, por meio da combinação entre elementos classistas e culturais, foram, mais tarde, a pedra de toque do movimento katarista.

De volta à estrutura da CNTCB e do próprio Pacto Militar-Camponês, Tambo e seus correligionários conseguiram conquistar mais direções sindicais de base, nível em que a abertura era maior e o controle por parte do governo era, em geral, menos rígido. Os membros das comunidades elegiam diretamente os seus dirigentes, sob normas tradicionais ou renovadas e, sobretudo, controlavam-nos cotidianamente. A configuração de um cenário mais favorável ao grupo de Tambo veio mais para o final dos anos 1960, principalmente depois que Barrientos tenta implementar o Imposto Único Agropecuário. O apoio do sindicalismo oficial à medida do ditador causou profunda indignação e abriu uma fratura na massa camponesa. Daí em diante, a alcunha de "dirigentes amarelos" nunca mais abandonou os apoiadores do Pacto Militar-Camponês, que estavam mais bem instalados nas direções nacionais, departamentais, provinciais e até nas subcentrais.

Entre 1968 e 1969, vários dirigentes novatos são alçados nos sindicatos camponeses de Aroma. Nessa época, Raimundo Tambo dirigia a subcentral de Ayo Ayo. Outra nova liderança local começa a ganhar prestígio na comunidade de Antipampa: Jenaro Flores. Jenaro participou, no ano de 1969, como assistente de pesquisa do Comitê Interamericano de Desenvolvimento Agrícola (Cida) com a Universidade de Wisconsin (EUA), auxiliando o trabalho de campo de Ronald Clark, Manuel de Luca e Maurício Mamani justamente na região de Antipampa. No exercício da função, Jenaro teve de circular bastante, associou-se à boa imagem de possíveis projetos de desenvolvimento rural, e se tornou mais conhecido pela comunidade. Isso mostra como fatores por vezes considerados menores podem ganhar importância em termos da organização social. Bem ao estilo de Thompson, é possível notar que segmentos do "andar de baixo" se aproveitam à sua maneira de propostas "vindas de cima" e acabam gerando respostas sociais inesperadas.

A aparição de renovadas lideranças em Aroma coincidiu com a morte de Barrientos[159] em abril de 1969. O que se vê, então, é a abertura de um período de ascensão popular, especialmente no setor mineiro. Em junho do mesmo ano, realiza-se o IV Congresso Nacional da CNTCB, na cidade de Oruro. Inicia-se a desarticulação do Pacto Militar-Camponês e da direção dependente da confederação.

No final de 1969, Jenaro Flores é eleito secretário-geral do Sindicato da Comunidade de Antipampa-Collana. Em poucos meses, ele assume o controle da Subcentral Agrária de Lauachaca. Pelo critério de rodízio, quem deveria assumir era o

[159] O helicóptero em que estava o ditador caiu, em circunstâncias até hoje não totalmente aclaradas.

representante de outra comunidade (Amaypampa), mas Jenaro acaba assumindo sob a perspectiva de "resolver múltiplos problemas e consolidar um núcleo escolar" (ROCHA MONRROY, 2006: 11).

Em março de 1970, realiza-se um congresso na localidade de Ayo Ayo para a escolha da direção da Central da Província Aroma. Mais de mil delegados comparecem e assumem uma posição abertamente anti-oficialista, afastando conhecidos "dirigentes amarelos" como Pascual Lara, Francisco Lima e Angel Morales.

No entanto, a disputa pela secretaria geral provincial colocou frente a frente duas novas lideranças: Jenaro Flores, da Subcentral de Lahuachaca, e Raimundo Tambo, da subcentral de Ayo Ayo. Este último tinha muito mais experiência sindical e política: era quase um advogado e havia sido condutor tanto do Movimento 15 de Novembro como do Muja, no período em que viveu na capital La Paz. Cinco anos mais jovem, Jenaro Flores não apresentava grande experiência no sindicalismo, mas tinha carisma pessoal e, detalhe que depois se mostrará importante, era um amante inveterado do futebol. Em menos de um ano e meio, Flores tinha saltado do sindicato de sua comunidade para a subcentral, e já concorria à central, numa carreira incomum de tão veloz.

A eleição foi disputadíssima, mas as bases de Aroma acabaram elegendo Flores, jovem que era casado e atuava como dirigente de sua comunidade tradicional; o preterido Tambo era solteiro, e não ocupava posição alguma na *jilakatura* (dentro do sistema originário de organização social). Ou seja, numa acirrada disputa tipicamente moderna entre chapas que concorrem para assumir uma central sindical, teria pesado significativamente o fato de que um dos candidatos tinha uma conexão mais efetiva com a identidade e os valores étnico-culturais. Isso mostra que a relação entre classe e etnia não é tão abstrata assim, e que os cruzamentos existem e podem ser detectados em situações concretas.

Conta-se que, após o conhecimento do resultado da disputa, o público exigiu um abraço de unidade entre os dois concorrentes. Sem dar margens para qualquer sinal de que poderia iniciar um racha interno, o perdedor Raimundo Tambo teria reagido com um abraço em Jenaro Flores. A partir daí, começaram a trabalhar juntos. Tambo fazia parte do Conselho de Amautas, que assessorava a Central Agrária de Aroma, e se consolidou como quadro político do katarismo. Enquanto isso, Flores se firmava cada vez mais como dirigente camponês de massas. Hurtado, autor de uma das principais obras de referência sobre o movimento katarista, assinala que "aquele congresso pode

ser considerado como a origem do katarismo em nível sindical" (HURTADO, 1986: 36).

O rápido ascenso das novas gerações a direções sindicais camponesas relevava a inviabilidade de continuação do Pacto Militar-Camponês. Revigoradas pelo hiato democrático, pressões populares sacudiam o Estado militar. O caso de Aroma foi, de longe, o mais notório no que tange à troca da direção sindical camponesa, mas não foi o único. Congressos realizados em outras províncias de La Paz (Murillo, Pacajes, Carnavi e outros), e também em outros departamentos como Oruro e Potosí, foram realizados em condições mais democráticas que de costume, e a composição de suas diretorias refletiram esse fenômeno.

4.2) Futebol e rádio

Para penetrar na base camponesa e quebrar a hegemonia de quase duas décadas do sindicalismo oficialista - chamado pejorativamente na Bolívia de "amarelo" –, o katarismo se valeu de recursos variados, como a utilização de meios de comunicação social (programas de rádio, em especial), a promoção de campeonatos futebol, o apoio de segmentos de instituições religiosas, e até a promoção do comércio carregado de significados étnico-culturais por meio de feiras populares.

Logo no primeiro discurso que fez quando assumiu a Central Agrária de Aroma, em março de 1970, Jenaro Flores citou a promoção dos esportes, especialmente do futebol, como uma de suas principais bandeiras.

> *"Pediram 'que fale Jenaro Flores' e eu falei sobre o que é a juventude, sobre o que é o esporte. Não tinha outra experiência. Então me ofereci para fazer muitas atividades esportivas na Província Aroma, especialmente o futebol. A gente jovem me recebeu muito bem, mas os mais velhos não gostaram nada. Inclusive escutei de um deles: 'o que esse rapaz vai fazer pela província!"* (TICONA, 2000: 54)

Com isso, apesar da desconfiança despertada em alguns anciãos, ele conseguiu, talvez mais com base na intuição pessoal do que na formação política, atingir o objetivo primordial de atrair parcela substantiva da juventude – não raro desinteressada na participação ativa como militantes políticos – por meio da organização de campeonatos

de futebol. Jenaro, ele mesmo um aficionado pelo esporte bretão, incentivou certames desde entre comunidades até o nível provincial. As competições futebolísticas se tornaram um dos principais vínculos entre a direção sindical e a base. Nas palavras do próprio dirigente, os jogos serviam "para alentar o espírito dos jovens e difundir o katarismo" (HURTADO, 1986: 37).

Na condição de principal dirigente camponês da Província Aroma, Flores também exercia simultaneamente a função de secretário de conflitos da Federação Departamental dos Trabalhadores Camponeses de La Paz (FDTCLP), conduzida pelo oficialista Dionisio Osco[160].

Juntamente com o então secretário de esportes, Flores ficou responsável pela organização de um grande campeonato de futebol interprovincial em 1970. A título da promoção do evento, travou contatos com centrais e subcentrais das mais diversas partes do Departamento de La Paz. Nessas andanças, aproximou-se principalmente dos jovens camponeses-indígenas.

E, para angariar recursos para a competição, o dirigente recorreu ao Ministério de Assuntos Camponeses e Agropecuários (Maca), às prefeituras locais, e às associações departamentais de futebol. Ocupava o poder nacional, à época, o general Alfredo Ovando Candia, menos agressivo na política de repressão à atuação sindical do que seu antecessor Barrientos. O governo Ovando incorporara colaboradores da esquerda do MNR e até marxistas independentes. No decorrer das negociações com o governo, aproximou-se de figuras do movimentismo, como José María Centellas, simpatizante do movimento camponês e prefeito de La Paz; H. Olmos, alcalde de Chulumani, e o aymara Juan Chambilla, colaborador de Centellas.

Os políticos do MNR mostraram simpatia com relação às iniciativas apresentadas por Jenaro Flores. Estabelece-se, então, uma relação de reciprocidade que renderá outros frutos no futuro – como a inauguração do monumento em homenagem a Tupac Katari, erguido no ano seguinte (1970) em Ayo Ayo. Para os kataristas, críticos ferrenhos da submissão indígena no bojo do Pacto Militar-Camponês, era interessante manter um bom relacionamento com setores mais democráticos e influentes no interior do governo. Apesar de nova, a geração de Jenaro Flores sabia que esse apoio mútuo significava portas abertas para a solução de futuros problemas que pudessem resvalar nas instituições públicas. Pelo lado dos políticos, o apoio ao katarismo teria grande utilidade: eles certamente viram a possibilidade de estreitar laços com os camponeses-

[160] De quem o general Ovando era padrinho de casamento, razão pela qual estava muito desprestigiado.

indígenas no sentido do clientelismo – modelo já consagrado pelo MNR nos desdobramentos da Revolução de 1952.

De qualquer forma, o suporte decisivo a campeonatos de futebol foi excepcional para que Jenaro ganhasse terreno na batalha interna do sindicalismo camponês. Junto com o apoio a animados e concorridos certames futebolísticos no meio rural, os kataristas adotaram muito oportunamente a seguinte linha de atuação para se diferenciar dos antigos e desgastados representantes da categoria camponesa que faziam parte das colunas oficialistas: "o dirigente deve responder à sua base e não ao governo" (HURTADO, 1986: 37).

Outro instrumento muito efetivo utilizado para propagar idéias e aumentar o grau de influência do katarismo foi a comunicação radiofônica. Ainda pouco antes de entrar oficialmente para as fileiras do sindicalismo camponês, Jenaro Flores teve um encontro dos mais importantes para a sua formação. Em 1968, ele conheceu Fidel Huanca Guarachi - idealizador, fundador e responsável pelo programa "A Voz de Tupac Katari", transmitido em língua aymara através da Rádio Méndez, de La Paz.

Mendieta Parada lembra que, no nível político, é amplamente conhecida a transcendência que a rádio teve nas lutas sindicais mineiras durante as ditaduras militares dos anos 1960 e 1970. Emissoras como "A voz do mineiro", entre outras, constituíram um dos canais mais importantes da expressão política contestatória.

> *"No entanto, neste mesmo período, o poder da rádio foi muito mais além ao se envolver paulatinamente com a realidade social e política do campesinato aymara. Nesse sentido, a comunicação radiofônica, no nível rural, foi adquirindo uma grande importância ao abrir canais de expressão e de contato entre as comunidades indígenas e a realidade nacional"* (MENDIETA PARADA, 2008: 233).

Através das ondas da Rádio Méndez, migrantes aymaras de origem camponesa que viviam em La Paz puderam expandir suas idéias (em plena formação no movimento que veio a adotar o nome de Katarismo) a um público enorme. No mesmo diapasão de iniciativas primordiais como o Movimento 15 de Novembro (ainda no Colégio Gualberto Villaroel) e o Muja, jovens indígenas inauguraram também, ainda nos idos de 1960, entidades complementares como o Centro de Coordenação e Promoção Camponesa Mink´a – constituído, entre outros, pelo cunhado de Jenaro Flores - e o

Centro Camponês Tupac Katari (CCTK), uma das iniciativas mais importantes que Jenaro conseguiu emplacar nos 19 dias em que esteve à frente da CNTCB, entre a sua eleição na entidade (2 de agosto) e o golpe de Banzer (21 de agosto) de 1971. O CCTK foi fundado exatamente em 12 de agosto daquele ano.

Enfraquecido pela ditadura de Banzer e sem sequer um espaço para realizar reuniões, o CCTK encontrou base efetiva de sustentação em um programa diário e em festivais ocasionais de música autóctone que começaram a ser transmitidos pela Rádio Méndez, popular emissora de propriedade do empresário Alberto Méndez. O cruzamento do CCTK com a Rádio Méndez tem muito a ver com o trabalho pioneiro realizado previamente pelo dirigente camponês e músico Fidel Huanca.

Huanca entrou no ar na grade da Rádio Méndez pela primeira vez em 1965, apresentando grupos musicais de música tradicional no programa "Show dos Sábados", que tinha Miky Jimenez como apresentador principal. Logo depois, assumiu funções como locutor, traduzindo notícias para a língua aymara e, na sequência, capitaneou o programa "A Voz de Tupac Katari", que também tinha música aymara e servia como canal de avisos e mensagens da cidade de La Paz para o campo. Essa infiltração permitiu que Huanca passasse a negociar inserções de propagandas de estabelecimentos comerciais ligados ao universo camponês-indígena no meio urbano e rural. Os programas, que começaram com apenas 15 minutos, em questão de meses, passaram a se estender por três horas - das 4h às 7h da manhã (HURTADO, 1986).

Diante da aceitação, Huanca lançou a proposta de realização de festivais de música autóctone aos domingos. Mesmo com reticências, a direção da Rádio Méndez acabou aceitando o projeto. O festival atraiu músicos de todos os cantos e se tornou muito popular: o auditório da emissora se tornou um ponto de encontro de empregadas domésticas, soldados de baixa patente, pedreiros e aymaras que exerciam outras atividades e que só tinham o descanso dominical. Fidel Huanca e seu festival se tornaram muito conhecidos. Começaram com duas horas na programação (das 6h às 8h da manhã) e, no auge da efervescência, o programa se prolongou até às 14h.

Antes até de Raimundo Tambo, Fidel Huanca estudara no Colégio Militar Gualberto Villaroel. Na escola, sofreu tamanha discriminação que foi obrigado a desistir dos estudos. Também cursou a Faculdade de Direito da UMSA (a mesma frequentada por Jenaro Flores), onde descobriu a figura de Tupac Katari. Através de seus programas, recuperou a história de Katari com histórias contadas pelos anciãos da Província Aroma. Paralelamente, Huanca também atuou incisivamente dentro do sindicalismo camponês

durante a abertura política de 1969-1971 até o fatídico Congresso da CNTCB na cidade de Potosí, em 1971 - quando Jenaro Flores e a corrente katarista emergente assumem oficialmente a principal entidade nacional dos trabalhadores camponeses da Bolívia.

De 1971 a 1975, Fidel e a CCTK seguem cultivando por meio da Rádio Méndez a grande popularidade que tinham conquistado junto aos camponeses-indígenas no perímetro urbano e na zona rural. A repercussão fez com que a ditadura militar banzerista atuasse energicamente para reprimir as iniciativas com espírito katarista. Em dificuldades, os promotores fizeram uma aposta ousada e convocaram os ouvintes a apoiá-los com um aporte financeiro de 20 pesos (divididos em duas parcelas). Surpreendentemente, mais de 85 mil ayamaras destinaram recursos para os organizadores que, impedidos de continuar na Rádio Méndez, compraram ações da Rádio Progresso no intuito de continuar transmitindo a programação com fortes traços étnico-culturais. Entretanto, essa mesma emissora foi posteriormente controlada por elementos ligados ao governo ditatorial, e a questão relativa às ações da CCTK dentro da Rádio Progresso acabou sendo escoada para um penoso litígio no âmbito judicial. Independentemente do desfecho dos esforços específicos empreendidos por Huanca e pela CCTK, fica clara a contribuição significativa dos programas aymaras na Rádio Méndez durante o processo de fortalecimento do katarismo.

De acordo com Germán Choquehuanca, integrante do Muja no final dos anos 1970: "Desde o início, a Rádio Méndez sempre nos chamou atenção. Nos domingos, íamos até os estúdios e eles nos apoiavam. Parte da Rádio San Gabriel também nos apoiava".

Autora de artigo específico sobre a influência da radiodifusão na conformação do movimento katarista entre 1969-1978, Pilar Mendieta Parada frisa que uma das características mais notáveis e distintivas da radiodifusão no campo foi a forte influência ideológica exercida pela Igreja Católica que, ao longo desse período, experimentou uma fase em que "renovados conceitos de catequização alternativos, ligados à Teologia da Libertação e à educação popular, tiveram um papel importante" (MENDIETA PARADA, 2008: 234).

A principal expoente nessa seara é a Radio San Gabriel. Juntamente com a Rádio Méndez, a Rádio San Gabriel formava o duo das estações transmissoras de conteúdos sobre a cultura e os valores originários, com ampla audiência na região do altiplano a partir da década de 1960.

A Rádio San Gabriel não ficava em El Alto, onde está até hoje, nem tinha esse nome quando foi criada, ainda em 1955. Chamava-se Rádio Peñas, e ficava justamente no povoado de Peñas, que fica no Departamento de La Paz, no mesmo lugar onde Tupac Katari foi esquartejado no longínquo ano de 1871. Sobre isso, comenta o comunicador e poeta Clemente Mamani Laruta, que começou a carreira de radialista na Rádio Méndez e mantém na San Gabriel, há cerca de duas décadas, o programa "Cultura Aymara", com entrevistas, sociodramas, contos e notas por uma hora e meia:

> *"A Rádio San Gabriel nasceu em Peñas, em 1955. Em Peñas morreu Tupac Katari, que foi esquartejado por quatro cavalos. Então, os movimentos ligados ao katarismo estão ligados a Peñas. A rádio surgiu apoiando estrategicamente a história de Tupac Katari[161]".*

Quando de sua fundação às margens do Lago Titicaca, o veículo dirigido pelo padre local católico (da missão Maryknoll), Bernardo Ryan, tinha dois objetivos centrais: alfabetizar e evangelizar a população aymara. De acordo com Beltran e Reyes (1999), a montagem da Rádio Peñas seguiu o padrão clássico das "escolas radiofônicas" colombianas da Ação Cultural Popular (ACPO)[162].

A emissora enfatizava a alfabetização em espanhol junto com a doutrina católica. Neste início, a rádio, mesmo com o poderoso símbolo de estar sediada no local da morte de Tupac Katari, não atendia às outras necessidades do público nativo nem promovia efetivamente a cultura tradicional. Na prática, a emissora não apoiou as organizações camponesas locais e nem lhes franqueou abertura para participação.

---

[161] Entrevista concedida em março de 2009.

[162] Data dos anos 1940, por setores ligados à Igreja Católica na América Latina, com o intuito de aliviar as necessidades do estrato mais baixo da sociedade: os camponeses e os operários. Na Colômbia, escolas radiofônicas para camponeses foram criadas em uma combinação de radiodifusão especial com pequenos grupos de audiência guiados em nível comunal. Uma estação de curto alcance em Sutatenza veio a ser, em pouco mais de uma década, o maior e mais sofisticado sistema de educação não formal do mundo para o desenvolvimento rural: Ação Cultural Popular (ACPO). Esta destacada experiência colombiana inspirou o estabelecimento de instituições de radiodifusão similares na maioria dos países da região, que formaram, em 1972, a Associação Latinoamericana de Educação Radiofônica (ALER), cuja sede funciona atualmente em Quito, Equador. O modelo da ACPO foi ampla e decididamente reproduzido na Bolívia, com várias adaptações A Igreja promoveu o estabelecimento de mais de uma dúzia de estações educativas no princípio dos 1950. Isto leva a constituir, em 1967, a Educação Radiofônica Boliviana (Erbol), a maior e mais ativa rede desse tipo de estações, que operam por todo o país em espanhol, assim como nas principais línguas nativas do país. Também no início de 1950, outros dois esforços surgiram na Bolívia como iniciativas populares: o estabelecimento da rede de estações fundadas e dirigidas pelos sindicatos mineiros, e a introdução de programas para camponeses na língua aymara em algumas estações comerciais de La Paz.

Em 1972, a planta de transmissão mudou para La Paz e, em 1976, os padres Maryknoll doaram sua estação ao Arcebispado da cidade. Eles transferiram seu manejo aos irmãos das Escolas Cristãs (La Salle). A estação trocou o nome para San Gabriel, mas, de início, não houve grandes mudanças. Depois, a Rádio San Gabriel se converteu no único meio de comunicação massivo totalmente identificado com o povo aymara e totalmente dedicado a servi-lo dia e noite.

Foi permitida ampla participação dos camponeses na condução da estação, desde a planificação até a programação, ao financiamento e à avaliação. Mudou a convencional alfabetização por um novo programa de alfabetização que se expandiu a uma educação integral adequada à cultura camponesa aymara e às necessidades práticas da vida camponesa. Foi chamada de "comunicação educativa promocional", caracterizando-se pelo envolvimento ativo da comunidade, por meio de representantes permanentes.

Foram oferecidas a milhares de camponeses oficinas relacionadas ao desenvolvimento rural, incluindo agricultura, educação e saúde, além de treinamento educacional através de uma rede de centros de capacitação própria – os "IRAs". Em 1980, a ditadura instalada considerou que todas essas atividades eram agitação subversiva, invadiu a estação e destruiu parte de seu equipamento, mas não se atreveu a cancelar seu funcionamento, por temor à reação da influente Igreja Católica.

Sem ter a evangelização como um de seus objetivos principais, a Rádio San Gabriel se torna uma demonstração viva sem paralelo da habilidade do povo para organizar, conduzir e manter uma influente instituição de base para a democratização da comunicação. De três pessoas que estavam, no início, a cargo da produção, agora o *staff* atingiu mais de 100 membros, 95% dos quais são camponeses aymaras. Desfruta a rádio desde 1982 de um confortável local doado pelo bispo de Saint Louis (EUA), além de bons estúdios, uma base de transmissão de 20 kilowatts, uma grande antena, e um auditório com muitas salas para múltiplas atividades; contém também departamentos de pesquisa, programação, roteiro, agricultura, saúde e educação, unidades de entretenimento, seções de radionovela, de concursos, e similares. Diz-se que o noticiário da manhã, a cargo do jornalista e pesquisador aymara Donato Ayma, chega a ter influência sobre 500 mil pessoas, incluindo camponeses aymaras do sul do Peru. Uma audiência que nenhum outro radioinformativo do país tem.

A produção está organizada de maneira coletiva, característica do espírito comunal aymara: cada membro do *staff* tem que desempenhar rotativamente cada cargo

na emissora. Assim, todos são capazes de fazer tudo e a produção é participativa, mas em modo compartilhado, evitando-se a superespecialização. Outra característica é que praticamente todos os membros do *staff* que são camponeses têm que deixar a estação por um tempo, a cada ano, para retornar ao trabalho nas suas comunidades rurais e assim também renovar o contato com sua própria gente. Evita-se a alienação, e os radiodifusores podem seguir familiarizados com a sua realidade original e leais ao seu povo. Em nenhum outro lugar, pelo menos na América Latina, existe uma estação de rádio da natureza e dimensões da Rádio San Gabriel. Recebeu na Espanha, em 1991, o prêmio "Frei Bartolomé de las Casas" em reconhecimento a seus 35 anos de infatigável e frutífera dedicação ajudando os camponeses aymaras a superar o subdesenvolvimento e alcançar justiça.

Sobre a importância da rádio e sua relação com o katarismo, é digno reproduzir as passagens abaixo:

> *"È preciso dizer que a Rádio San Gabriel sempre apoiou os movimentos indígenas originários porque o objetivo da rádio é servir ao povo aymara (...). O Katarismo sempre teve a mão da Rádio San Gabriel, por meio de espaço, através de comunicados, de programas de difusão.* [O veículo] *vem sendo, digamos, um bastião para dar esse impulso massivo de comunicação, de informação".*(...) *O movimento katarista tem identidade, tem base e tem razões históricas, ainda que muita gente não saiba o que é. (...) Durante um período, a CSUTCB e o Katarismo estavam muito sincronizados, fortes e autônomos. No meu programa mesmo, passaram vários kataristas. (...) Sempre demos abertura na rádio a todos os movimentos camponeses e para Jenaro Flores. Eles vinham para a rádio porque era o único meio para anunciar, para mostrar o que é a outra cara do sofrimento. (...) Usaram a rádio porque havia um espaço de diálogo, um campo aberto. Era possível falar e o espaço foi aproveitado. [A rádio] foi um instrumento importante de comunicação para consolidar as aspirações sindicais originárias.* (...) *Vários movimentos indígenas frequentavam a rádio e praticamente surgiram pela rádio, Mas não se pode deixar de fazer um balanço. No interior desses muitos movimentos indígenas que se dizem*

indígenas, também há certas pessoas que se aproveitaram para tomar poder, assumir um cargo. E esse não é o ofício da rádio[163].

Inquieto pela irradiação dos movimentos radicais na Bolívia, o Vaticano estabeleceu em 1959 a estação de Rádio Pio XII no povoado de Siglo XX, encarregando seu funcionamento a uma equipe de sacerdotes oblatos do Canadá. Localizada em instalações especialmente construídas, dotada de equipamento de primeira classe – 2 kilowatts de potência - e operada por um grupo especialmente treinado, doutrinado e pago, a estação significava uma competição para as modestas emissoras sindicais, mas, por outro lado, estimulavam as mesmas a melhorar. Os governos pareciam satisfeitos com esta conservadora intervenção, mas os mineiros ficaram furiosos. No entanto, em 1965, a Rádio Pio XII já estava tão militantemente identificada com a causa dos trabalhadores que é aplaudida por eles e detestada pelas autoridades.

Muitos programas da emissora começaram a ser dirigidos pelos próprios aymaras para que eles pudessem se expressar e se fazer escutar através da rádio. Isso reafirma e dissemina publicamente sentimentos muito íntimos. A forma espontânea como se desenvolvem alguns dos programas populares na língua nativa é significativa, se se considera que a psicologia do ouvinte do campo começa a assimilar emocionalmente a ambientação, mais que os conteúdos específicos. Por isso, só o feito de escutar o seu idioma e sua música em um meio tão difundido ajuda, segundo ALBÓ (1981), a libertá-lo das prisões psíquicas causadas pela estrutura dominante de tipo ocidental.

A rádio, junto com outros fatores, ajuda a revitalizar uma atitude emocional de apreço pelo próprio em grupos sociais mais deprimidos.

"De 52 em diante, o campesinato emergiria lentamente como um sujeito político de primeira ordem do qual não se pode prescindir" (HURTADO, 1986). Sem patrão e pressionados pela explosão demográfica e o minifúndio, os camponeses penetraram na cidade *q´ara* e ali começaram a furar as barreiras racistas da cultura dominante. O acesso à educação permitiu a gestação de uma inteligência aymara que está trabalhando seu próprio passado e começando a afirmar um projeto próprio de sociedade.

A rádio e os transístores, o serviço militar, as frequentes viagens em busca de mercado e trabalho; todo esse complexo processo, a despeito de introduzi-los em novas formas de exploração, também ajudou os camponeses-indígenas a saírem de seu

[163] Entrevista com Clemente Mamani, concedida em março de 2009.

localismo, ampliando a sua percepção de mundo, de sua própria cultura e classe, e de suas novas expectativas econômicas, sociais e políticas (HURTADO, 1986, p. 13-26).

4.3) Igrejas

São diversas - e algumas vezes até contraditórias entre si – as interpretações sobre a relação da Igreja com o katarismo. Existem correntes de pensamento (como o da socióloga Silvia Rivera) que tendem a minimizar a participação dos padres católicos na formação do movimento, e há também aqueles que tendem a conferir uma participação de peso excessivo dos agentes do Vaticano (como o também sociólogo Javier Medina) nesse mesmo processo. A partir das entrevistas e de materiais que já abordaram o assunto, é possível chegar a alguns consensos.

O primeiro deles é que, especialmente na fase bem inicial (1969-1973), houve uma interação que não pode ser minimizada entre alguns párocos mais engajados e a nova geração de dirigentes sindicais kataristas que surgia no altiplano boliviano, em plena ditadura militar barrientista. Um dos principais atores nesse processo foi certamente o padre oblato Gregorio Iriarte (já citado no Capítulo 3), notório adepto da Teologia da Libertação na Bolívia[164].

O segundo consenso possível é o de que essa cooperação incial entre segmentos da Igreja Católica com o katarismo foi se enfraquecendo à medida que este último foi ganhando mais projeção. Quando Jenaro Flores alcança simbolicamente a direção de toda COB, no final dos anos 1970, praticamente não há mais ligação entre o movimento e representantes da Igreja, que suspenderam o suporte dado no começo e, em muitos casos, passaram a tratar as organizações camponesas-indígenas mais como uma iniciativa "subversiva" orientada pelas forças de esquerda, no bojo da "ameaça comunista". Neste período, aliás, há até uma interessante convergência entre o katarismo e a Igreja Metodista (que será abordada neste item tanto pelo militante Germán Choquehuanca, como pelo sociólogo Eduardo Paz Rada).

O presente trabalho procura estabelecer um ponto de equilíbrio que confirma e sublinha o papel exercido pela Igreja Católica nas articulações iniciais do katarismo,

[164] O teólogo Gregório Iriarte adota um manual de fé que questiona as iniqüidades e as necessidades da sociedade boliviana a partir do ver-julgar-agir das pessoas, intitulado de *Análise Crítica da Realidade Boliviana*. Na esteira das diretrizes da Teologia da Práxis, religiosos dessa corrente buscam se solidarizar com o povo excluído (desempregados, pobres e indigentes).

mas também expõe os atritos que fizeram com que esses dois pólos paulatinamente se afastassem.

Para que houvesse a aproximação inicial entre setores progressistas da Igreja e o katarismo, as rádios foram essenciais. Nesse sentido, o testemunho do padre Iriarte acerca do seu primeiro contato com o sindicalismo camponês é bastante demonstrativo:

> *"Uma rádio da Colômbia, com muita influência naquela época, que se chamava 'Sutatenza', começou com a questão da alfabetização de indígenas. Nós também começamos justamente a fazer programas de alfabetização. Daí veio o contato mais direto com todas as organizações camponesas/indígenas[165]".*

Como já destacado no item anterior, a instalação das rádios nas proximidades de minas ou em áreas rurais por parte de instituições católicas fazia parte de uma estratégia inicial de atrair o público de fiéis nos países da América Latina unindo os recursos da educação popular para a alfabetização com a catequização. Na prática, representantes da Igreja deram amparo a movimentações de lideranças camponesas-indígenas a partir do final dos anos 1960, até como forma de proteção dos abusos da ditadura, em regiões em polvorosa do altiplano como as Províncias Aroma e Pacajes (Departamento de La Paz).

Ocorre que esse intento mais pontual e conjuntural como estratégia de aproximação com a massa subalterna dos trabalhadores mineiros e camponeses não tinha como ser desligado do longo processo de aproximações e tensões entre a Igreja Católica e os indígenas da Bolívia, que vinha desde a colonização espanhola. Pároco de Ayo Ayo (Província Aroma), o espanhol Fernando Pérez Méndez chegou à Bolívia em janeiro de 1978. No recorrido que faz acerca da relação da Igreja com os movimentos camponeses-indígenas, ele relembra inclusive que o próprio lendário Tupac Katari foi sacristão da igreja a qual ele comanda atualmente:

> *"Este camponês [Tupac Katari] era daqui, de uma comunidade muito próxima que se chama Sullkavi. (...) Ele se chamava Julian Apaza, conforme o batismo cristão. Era um servidor da Igreja. Esteve aqui como sacristão: cuidava da Igreja (...) Na rebelião que liderou, enfrentou inclusive o padre daqui. O sacerdote desta paróquia foi morto, numa sexta-*

[165] Entrevista concedida em fevereiro de 2008.

feira santa, e Julian Apaza se pôs a rezar a missa, algo que ele sabia porque havia visto. Na sexta-feira santa, o sacerdote tem que lavar os pés de fiéis e Tupac Katari lavou os pés dos camponeses".

Diante de episódios como esse, o padre de Ayo Ayo é irónico ao afirmar que é possível "intuir" que existia entre os camponeses-indígenas um sentimento contrário aos sacerdotes da época. Ele próprio lembra que esses representantes da Igreja Católica eram muitas vezes parentes dos chamados *patrones* e, "de alguma maneira, favoreciam a opressão" - que para ele era "mesmo injusta" - de pessoas e de comunidades como a de Tupac Katari. Recupera o padre Pérez Méndez a história da colonização:

"Investiguei a história da violência do processo de evangelização. (...) Estudei a América Latina. Sabe-se que Cristóvão Colombo queria financiar as grandes navegações e não encontrava apoio. O apoio foi dado pela rainha Isabel de Castela, da Espanha. Colombo convenceu a rainha dizendo que a Bíblia pregava a evangelização das 'ilhas'. Como ela era cristã (...), acabou dando suas próprias jóias - que não eram da Coroa, eram pessoais - para financiar a expedição. Vieram para cá militares de carreira como Hernán Cortez. Ele não veio atrás de dinheiro, porque era rico. Ele também custeou as navegações e, como cristão, saiu a evangelizar com o apoio de uma indígena azteca. Ou seja, a evangelização foi feita por meio de pessoas como militares e crentes, porque não havia sacerdotes. Vinham poucos sacerdotes.(...) Desde a época da chegada dos espanhóis, portanto, foi imposta esta 'lei' pela rainha Isabel: evangelizar. (...) Ela dizia inclusive que, para impedir a continuidade de costumes como os sacrifícios humanos e a antropofagia, era preciso intervir com força".

Essa ênfase na evangelização das terras "descobertas" da América se traduziu, em nível local, no estabelecimento de hierarquias e privilégios, bem como na instituição de formas de dominação que marcaram a organização social nas colônias espanholas. Não foi diferente no altiplano bolíviano, como observa o pároco de Ayo Ayo:

"E como era preciso evangelizar, primeiro era necessário montar as chamadas reducciones. *Este povo aqui de Ayo Ayo é uma* reducción*, isto é,*

um núcleo local ao estilo europeu (com uma praça, uma igreja, um governo) para facilitar a concentração populacional, pois os camponeses viviam em comunidades dispersas. Os leigos tinham que fazer esse trabalho porque não havia sacerdotes. Esses leigos (...) tinham essa recomendação [de evangelizar]; e daí vem a palavra encomienda*, a instituição da* encomienda *(...). Mas de que viveriam esses* encomenderos*? Foi estabelecido que eles teriam direito a ter alimentação e a ter uma casa [às custas dos outros moradores da* reducción*]. Nesta lei colonial ligada às atividades da Igreja Católica, os* encomenderos *não tinham direito a se apropriar das terras. Tinham direito ao alimento e à casa, nada mais. O que ocorreu ao largo da história quando esses núcleos alcançaram a independência por meio da República foi o contrário. Esses* encomenderos *- que não tinham direito, segundo as leis da Coroa, de se apropriar das terras – acabaram se apropriando de áreas. Tornaram-se o que até hoje chamamos de* patrones*. A palavra* patrones *vem de patrocinar, e patrocinar vem de pais [no sentido de tutela]. Converteram-se em gente poderosa. Usaram a palavra falsa".*

Em certa medida, o apoio dado por determinadas paróquias – seja por meio das rádios ou de suporte logístico e de proteção contra atos de violencia - a iniciativas próprias de camponeses-indígenas, já no contexto das ditaduras militares dos anos 1960, também era uma forma de responder à opressão dos séculos anteriores, que se aproveitou inclusive do poderío e da influência da Igreja Católica. Gregório Iriarte frisa, por exemplo, o abrigo dado pela instituição durante o periodo da repressão.

"Creio que os indígenas tinham confiança na Igreja sobretudo como proteção contra os governos duros. Era uma garantia para que pudessem se esconder e se proteger".

Os padres e fiéis seguidores da Teologia da Libertação tiveram de enfrentar situações difíceis durante esse período. No ano de 1970, jovens cristãos seguidores da Teologia da Libertação fundam um grupo armado de luta contra a ditadura militar que ficou conhecida como guerrilha de Teoponte. Entre julho e setembro daquele mesmo ano, 70 deles morrem em confronto com as forças oficiais e o trabalho da Pastoral

Social, ainda em seu início na Bolívia, é reprimido com a prisão de vários sacerdotes progresistas, libertados apenas quando Torres assume momentaneamete a presidência. Com o golpe de Banzer, em 1971, sofrem nova desarticulação. Maurício Lefebvre, um dos principais representantes do grupo, é assassinado. O ciclo de perseguições, confinamentos, exílios, mortes e proibições do trabalho teológico espalha o desalento entre os adeptos do exercício religioso cotidiano que dá "prioridade aos pobres", mas alguns de seus mais insistentes seguidores não desistem de lutar e continuam seu trabalho. Esses mesmos setores progressistas da Igreja Católica fundam a Comissão de Justiça e Paz.

A Comissão denunciou em nível nacional e internacional o massacre camponês de Tolata e Epizana, em 1974, e padres que faziam parte da comissão foram novamente detidos e expulsos. O comando institucional católico chega a dissolver a organização para evitar mais problemas. Mas em 1976, religiosos da Igreja da Libertação e de outras instituições civis criam a Assembléia Permanente de Direitos Humanos (APDH), desvinculada da hierarquia da Igreja. Durante a ditadura de Bánzer, houve invasões de espaços e perseguições de todos os tipos. Em plena ditadura de Banzer, a APDH passa a denunciar violações de direitos humanos. Por meio da bandeira dos direitos humanos, conta Iriarte, foi possível promover a defesa das lideranças sindicais camponesas e urbanas.

Além do incentivo à organização sindical comunitária via rádios populares e da proteção contra possíveis agressões, um outro elemento influiu para essa aproximação entre a Igreja e os movimentos camponeses-indígenas: os catequistas aymaras e quechuas. Apesar da timidez, de acordo com descrição do padre Gregório Iriarte, eles já estavam engajados com o grupo que surgia em oposição à diretoria sindical "amarela" vigente no campo. Segundo Iriarte, eles sempre se manifestavam dizendo: "Somos de Jenaro", mesmo sem que ainda houvesse naquele momento uma definição mais clara do que seria o katarismo. Havia uma concentração de catequistas indígenas na zona de Corocoro (Província Pacajes) e de Viacha (Província de Ingavi) que tinham vinculação com essas novas lideranças da Província vizinha de Aroma. Com Jenaro e outros dirigentes que acabavam de assumir, realizaram algunas reuniões secretas – sempre com a presença de mais de 50 catequistas indígenas - em dependências da Igreja no final da década de 1960 e início dos anos 1970. Influenciou sobremaneira, à essa época, as resoluções comprometidas com a população pobre, do Concílio Vaticano II (1962-65).

Na opinião do sociólogo Javier Medina, que vem acompanhando o katarismo desde o seu início pelas lentes da Hisbol – editora que publicou diversas obras de referência sobre o tema, tais como "O Katarismo", de Javier Hurtado -, o papel da Igreja na estruturação do Katarismo foi fundamental. Ele atribui inclusive um alto grau de intencionalidade no fortalecimento de novas forças que acabou sendo frustrada justamente pela orgânica "teoria dos dois olhos", bastante arraigada na cultura aymara, que ajudou a nortear o movimento katarista.

> *"Havia toda uma corrente da Igreja Católica de apoio aos movimentos camponeses que até aquele momento estavam cooptados pelos governos militares. A ideia básica era fortalecer um sindicalismo independente, não aquele vinculado ao Estado, sobretudo por meio da Igreja e de ONGs. Isso contribuiu para o surgimento do katarismo".*

Firmou-se, conforme destaca Medina, uma relação de apoio mútuo entre o katarismo e segmentos importantes ligados à Igreja:

> "*O katarismo, naquele momento de debilidade frente à ditadura militar, faz uma aliança com a Igreja, com as ONGs, como a Cipca [que é jesuita], com todos eles [ligados à crença católica]. São os dois que se utilizam mutuamente: a Igreja utiliza os aymaras e os aymaras utilizam a Igreja. De boa fé. Há uma coincidência. (...) É uma espécie de encontro de dois interesses que convergem e são mútuos. O Cristianismo trata de inculcar a importancia do sindicato, do partido e de entrar no jogo da democracia a partir de uma visão ocidental. Os aymaras dizem sim a isso tudo. (...) Mas como o modelo aymara é mais complexo que o modelo ocidental, ao mesmo tempo [em que o sindicato vai ganhando força] vai se potencializando a parte mais étnica, que está em pleno processo de transformação e que significa uma revalorização maior do índio, com avanços e retrocesos. Reivindicam assim suas próprias autoridades originárias, suas próprias formas de organização, seus próprios sistemas simbólicos. Isso vai crescendo fortemente e deixa de ter qualquer ligação com o lado eminentemente cristão e estritamente occidental".*

O que esses setores da Igreja não previram, ainda no bojo da concepção sustentada por Medina, foi o despertar de um choque civilizacional ao tentar impor um modelo único universal com recorte cristão monoteísta ocidental, aristotélico, cartesiano, antropocêntrico e capitalista.

> *"Houve uma estratégia por parte da Igreja de ocidentalização do katarismo para que o movimento adotasse padrões mentais de tipo ocidental, antropocêntrico. Os aymaras não aceitaram, pois não se identificavam com esses mesmos padrões.(...) Os ocidentais, os monoteístas, por razões lógicas, não aceitam o outro. Tratam de impor a conversão aos que discordam, pois pensam que é um modelo, um modelo único universal. (...) Os aymaras não têm o mesmo pressuposto epistemológico. Eles têm um pressuposto de complementariedade de opostos [simultaneidade, a base da 'teoria dos dois olhos']. Então qualquer outro modelo é válido e eles aceitam. Não quer dizer que eles entendem da mesma forma que o missionário ou o ocidental. Eles incorporam de outra maneira e relativizam também. (...) O ocidental tende a afirmar uma coisa e negar a outra. Não se pode afirmar as duas coisas ao mesmo tempo. Esse é o modo de pensar aristotélico: o princípio da identidade na contradição. (...) Os aymaras afirmam os dois aparentemente contrários".*

Esse pensamento de aceitação do simultâneo – e aparentemente contraditório, para os padrões consagrados pela teoria ocidental - é absolutamente essencial para entender a própria complementaridade entre classe e cultura que está na raíz do katarismo. Medina realça que a aparentemente hermética "teoría dos dois olhos" espelhava apenas práticas e formas de organização cheias de significados dos *ayllus*.

> *"No fundo, [a teoria dos dois olhos] vem do* ayllu. *Para os aymaras, não se pode pensar a organização com uma só energia. Os antropólogos sabem disso, mas quando passam para a política, se esquecem. Eu, como sociólogo, tento juntar as coisas. Parecía [à Igreja] interesante a teoria dos dois olhos, porque era [uma reivindicação política] complementar [à religião]. Mas havia uma tensão. Eles aceitavam o que era "moderno" [no sentido da cidadania institucional], mas tudo o que não era moderno, o que*

não se falava e o que não se entendia, tinha pouca importância. (...) Sobretudo os missionários apoiaram muito [o novo sindicalismo katarista], sempre e quando as mobilizações se aproximavam do padrão ocidental. Depois, a Igreja na Bolívia entendeu que eles não se converteriam [em massa] ao cristianismo".

Gregório Iriarte reproduz a disputa acirrada dentro da própria Igreja com relação ao apoio aos movimentos ligados à "plebe" boliviana.

"Sempre houve um tipo de argumentação, que teve muito impacto não somente na Bolívia, que era o medo do comunismo. Que se os militares caíssem então viria o comunismo (...) Então, isso assustava muita gente da própria Igreja, que considerava perigosa essa relação com os sindicatos".

Houve, contudo, reconfigurações da conjuntura na etapa subsequente que favoreceram a aproximação da Igreja Católica com o sindicalismo katarista. Ocorreu uma mudança no seio das representações sociais do campo: de uma tendência à passividade ao longo da ditadura de Barrientos (1964-1969) para uma agitação oposicionista no período posterior de Bánzer (1971-1978), mesmo que ambos os governos tivessem operado dentro da lógica de permanência do Pacto Militar-Camponês. O massacre dos vales de Epizana, Tolata e Melga (1974), em Cochabamba, que ceifou a vida de dezenas de camponeses, foi um dos marcos para essa mudança de posicionamento frente aos militares.

Em 1974, depois do massacre, o próprio Jenaro Flores, que havia retornado ao país depois de ter se exilado no Chile com o golpe de Banzer (1971), propos à Cipca - fundada em 1971 por três religiosos jesuítas, entre eles Xavier Albó, adepto da Teologia da Libertação - a organização de um primeiro curso com dirigentes sindicais da Provincia Aroma. Juntamente com conhecidos locais, representantes da Cipca foram clandestinamente de casa en casa para convidar os dirigentes comunitários. Bastava dizer que "Jenaro precisa de você" para que todos se comprometessem a participar (GIANOTTEN, 2006: 72). Uma das atividades chave do curso foi a apresentação de diversos sociodramas sobre os bloqueios de Cochabamba e a repressão militar, seguida de uma larga reflexão coletiva. Esse histórico encontro em Patacamaya foi relevante

para a reestruturação do movimiento katarista desde a clandestinidade. Gregório Iriarte prossegue na descrição da mudança do quadro:

> *"O poder que tinha o Pacto Militar-Camponês foi se debilitando. Eles se distanciaram de Bánzer. Com Barrientos, era mais difícil porque eles [indígenas] tinham ele como um líder. Sobre Banzer, muitos deles começaram a dizer que era um ditador. Isso foi criando uma consciência de que o governante não era um representante deles (...). Este novo segmento estava abertamente contra. Nisso, Jenaro Flores foi muito claro: 'Nada de Pacto Militar-Camponês, ainda que eles possam ceder ou dar qualquer coisa. Não temos que aceitar'".*

Essa margem maior de autonomia dos camponeses-indígenas com relação ao Estado foi acompanhada por mobilizações de grande repercussão de setores católicos ligados à Teologia da Libertação, como a greve de fome do ano de 1977. Quatro mulheres mineiras e alguns religiosos (entre eles, Luís Espinal e o próprio Xavier Albó) suspenderam a alimentação para pressionar o governo banzerista a autorizar o retorno de exilados ao país. Logo, mais de mil pessoas se juntaram a eles, seguindo o mesmo tipo de manifestação. O ato foi corroborado pelo monsenhor Dom Jorge Manrique, então arcebispo de La Paz, o qual ordenou que todas as paróquias fossem fechadas para aumentar o protesto. Depois de 17 dias, as forças governamentais decidem atender as demandas dos grevistas. Fomentada por alguns meios de comunicação (como as rádios e publicações impressas que apoiavam as causas populares[166]), a efervescência gerada pela greve elevou a agenda dos direitos humanos e de ideais democráticos. Até dentro da hierarquia da Igreja Católica, a Conferência Episcopal boliviana - que estava dominada pelo cardeal José Clemente Maurer (de Sucre), muito próximo dos governos da ditadura militar -, começa a dar espaço para outras figuras como o próprio monsenhor Manrique e o bispo da Prelazia de Corocoro, Monsenhor López de Lama. Mesmo com limitações, ares democráticos também ganharam espaço no interior da Conferência Episcopal.

[166] Em 1979, o jesuíta Luis Espinal funda o semanário *Aqui*, que passou a ter influência entre trabalhadores, estudantes e setores de esquerda. As denúncias do veículo sobre crimes da ditadura e do perigo de que eles permanecessem impunes acabam culminando com o assassinato de Espinal, em março de 1980.

Após esse período de apoio mútuo – verificado diariamente pela intensa atividade da Rádio San Gabriel, emissora de propriedade católica -, houve uma certa cisão entre o katarismo e os católicos, que passaram a identificar o risco do aprofundamento de uma tendência étnico-culturalista que acabava por negar não apenas a condição orpimida do camponês-indígena, como também o próprio sistema ocidental como um todo. Ou seja, que acabava por negar a própria Igreja.

A mudança de posição do próprio Gregorio Iriarte é bastante sintomática com relação a esse afastamento. A despeito dos rasgados elogios a Jenaro Flores e à fase inicial do surgimento do movimento sindical camponês independente do Estado, o seguidor da Teologia da Libertação condena o que para ele foi uma transição, dentro do movimiento katarista, de demandas mais ligadas à "luta pela cidadania" para um discurso mais ligado à "autodeterminação dos povos originários".

Iriarte condena o que chama de "radicalismo indigenista" em detrimento da "autêntica promoção da questão de organização, da questão da educação, da questão das comunicações, do reconhecimento dos valores culturais e da língua próprios, mas sem nenhum divisionismo". Nesta passagem, fica evidente a divergência de setores católicos progressistas com relação às propostas do katarismo que mesclam demandas de classe e de cultura. O ponto de vista do religioso progressista é uma admissão dos limites relativos às questões étnico-culturais no combate à pobreza e à exclusão. Javier Medina interpreta, ao seu modo, essa "desconexão" entre setores da Igreja Católica e os camponeses-indígenas organizados em torno do katarismo:

> *"O cristianismo católico interpretou a seu modo [essa relação com os camponeses-indígenas] e por isso agora está estranhando que os índios estão se sentindo fortes e a Igreja é pouco importante para eles. O catolicismo boliviano passou a se multiplicar nas terras baixas de Santa Cruz, onde estão os bolivianos de cultura ocidental. No Altiplano, já levantaram as mãos. Existe um mal entendido de tipo lógico, epistemológico, e isso é muito interesante de ser analisado".*

Neste ponto, Medina leva a sua análise às últimas consequências. Uma das características marcantes do katarismo não é a negação completa da civilização ocidental (que pode ser encontrada na ideología indianista), mas a engenhosa combinação entre elementos tradicionais e recursos tipicamente modernos. A própria

defesa dos direitos humanos, também abraçada por setores progresistas do clero, pode ser enquadrada como uma pauta "ocidental". O choque de culturas existe, mas os integrantes do movimento katarista, amparados pela simultaneidade aymara, mantiveram múltiplas relações com as mais variadas instuições no sentido de enrijecer o apoio aos seus propósitos. O que soa paradoxal ao extremo, no caso do katarismo, pode se combinar - como é o caso das lutas classistas e étnico-culturais.

Há quem entenda essa relação entre católicos e kataristas de maneira um pouco distinta. Para o sociólogo Eduardo Paz Rada, o apoio dos religiosos é dado somente quando eles percebem que essa reivindicação do indígena era inevitável. Antes disso, houve uma oposição cerrada a essa temática dentro do clero. Tanto seria assim que esse suporte, mais puntual, não resistiu por muito tempo. Quanto mais sobressaía a questão étnico-cultural, mais as partes se distanciavam. Ou seja, Paz Rada vê rasgos mais oportunistas por parte da Igreja, enquanto que Medina tende a ver uma escolha pelo distanciamento por causa da incompatibilidade de matrizes ideológicas por parte dos próprios camponeses-indígenas.

Hurtado (1986: 29) também faz uma breve análise sobre a relação do katarismo com as igrejas na formação do movimento. Nas áreas rurais da Bolívia em que a organização comunitária tradicional não era mais praticada, as igrejas e seitas evangélicas estimularam o processo de diferenciação, modernização e acumulação capitalista, pregando "uma sorte de ética protestante" que reforçava o caráter empreendedor e individualista dos aymaras.

Os séculos de contato dos povos originários bolivianos com o catolicismo resultaram em tradições culturais que mesclavam o cívico e o religioso: a memória de Tupac Katari, a missa, o *presterío* e *pasantazgo* (festas religiosas de corte popular) se fundiam de modo *"abigarrado"* (misturado). Na província Aroma, as tradições mescladas com o catolicismo popular sobreviveram com muito mais força. É preciso acrescentar a política do Monsenhor López de Lama (bispo da Prelazia de Corocoro) que deu vigor a esse tipo de celebração. Em 15 de novembro de 1977, celebrou ele mesmo, em Ayo Ayo, uma missa em memória a Tupac Katari.

Outro fenômeno marcante ocorrido em meados dos anos 1970 foi o levante indígena aymara dentro da Igreja Metodista, o que apenas confirma o amplo arco de alianças firmado pelo katarismo no seu esforço de sustentação das bandeiras de classe e cultura. O fenômeno é ressaltado por Paz Rada:

"Sempre os bispos e os principais líderes da Igreja Metodista eram estrangeiros: norte-americanos, uruguaios etc. E a instituição sempre foi considerada uma das mais avançadas. A forma de eleição dos bispos era democrática, inclusive. E entre 1975 e 1976, a maioria indígena aymara que faz parte da Igreja produz uma revolução interna e todos os cargos passam a ser ocupados por religiosos metodistas aymaras".

Essa ação paralela dentro da estrutura metodista surtiu efeitos relevantes na sociedade. Germán Choquehuanca, militante do Muja durante o mesmo período, faz questão de citar o contraste entre a resistência apresentada pela hierarquia da Igreja Católica (já bastante visível no final dos 1970) e a reciprocidade para com setores da Igreja Metodista:

"Alguns da Igreja Metodista nos apoiavam. Zacarias Mamani, influenciado pelos integrantes da primeira etapa do Muja, e Eugenio Poma fizeram um grande movimento entre os metodistas. Tiraram os estrangeiros e fizeram um grande movimento. Nós apoiamos, e inclusive os metodistas publicaram, o nosso calendário para romper com o calendário europeu. Eles difundiram nossas ideias e tínhamos eles como amigos"[167].

4.4) Economia indígena e comércio popular originário

A interface entre o desenvolvimento comercial e a emergência do katarismo proporciona considerações incomuns e interessantes. Sobre o comércio e o modo de produção capitalista, sublinham Marx e Engels no Manifesto Comunista:

"Os preços baratos de suas mercadorias são a artilharia pesada com a qual ela [a produção capitalista] derruba todas as muralhas da China e faz capitular até os povos bárbaros mais hostis aos estrangeiros. Sob a ameaça da ruína, ela obriga todas as nações a adotarem o modo burguês de produção; força-as a introduzir a assim chamada civilização, quer dizer, a se tornar burguesas. Em suma, ela cria um mundo à sua imagem e semelhança" (Marx e Engels, 2007)

[167] Entrevista realizada em março de 2009.

Nesse sentido, após a Revolução de 1952, o que passou a atormentar os indígenas dentro do cenário de incremento do comércio no campo e na cidade foi exatamente os preços baixos dos alimentos determinados pela produção em escala nas terras baixas bolivianas. Ao mesmo tempo em que promoveu a reforma agrária e liberou os camponeses-indígenas do trabalho forçado, o Estado de 52 incentivou a colonização da parte oriental do país por meio de concessão de latifúndios e de diversos outros tipos de facilidades, como frisa Silvia Rivera:

> *"O governo do MNR lança mão do desenvolvimento de um capitalismo selvagem que privilegia as agroindústrias da parte oriental*[168]*, com todo tipo de apoio estatal [concessão de terras, créditos etc.], e não há nenhuma política de apoio à produção das comunidades. Os preços dos alimentos são mantidos muito baixos, sobretudo dos alimentos de origem camponesa. As comunidades indígenas produzem, todavia, cerca de 60% dos alimentos da cesta básica familiar. Naquela época produziam ainda mais. A produção camponesa era um fator chave da sobrevivência urbana, mas não tinha um reconhecimento social nem cultural. Não era valorizada"*[169].

Em grande medida, a disputa comercial entre a produção agropecuária em escala das grandes propriedades orientais e a produção tradicional familiar camponesa-indígena era o embate entre dois modos de vida, entre duas culturas. Ocorre que, contrariando a regra geral na qual as mercadorias mais baratas dominam o mercado e implantam consigo o sistema capitalista, esse choque acabou tocando ainda mais fundo o espírito tradicional dos aymaras do altiplano. O confronto na arena econômico-comercial serviu, portanto, para ajudar a fortalecer o movimento katarista. O elemento "tradicional" reagiu ao "moderno" num sentido que poderia ser interpretado como "regressivo" pela teoria da modernização, mas que pode também ser interpretado como uma proteção da sociedade contra uma força hostil e estranha, sendo que tal embate opunha não apenas duas classes mas dois modos de vida, duas culturas, dois povos.

---

[168] A colonização do Oriente por meio de doações e incentivos públicos a empreendimentos agropecuários de larga escala concentradores de terra e mantenedores da estrutura dos latifúndios gerou poderio econômico – que depois também veio a se traduzir em capacidade de mobilização política da chamada *Meia Lua* (departamentos de Santa Cruz de la Sierra, Beni, Pando etc.).

[169] Entrevista concedida em fevereiro de 2008.

Na Bolívia, o comércio popular tradicional e a circulação de mercadorias entre diferentes ambientes ecológicos bolivianos são práticas ancestrais dos povos indígenas andinos e sempre serviram como um exercício prático de valores e éticas étnico-culturais. Ou seja, o incentivo ao comércio e ao intercâmbio de mercadorias sempre foi entendido pelo katarismo boliviano mais como aproximação do que como afatastamento das tradições. A competição com os produtos da agroindústria baseada no latifúndio mexeu com o ânimo indígena e está na base da avalanche de reivindicações que se seguiram na estruturação do katarismo. O elemento "econômico" da constituição das classes sociais mexe com o grupo social dos camponeses indígenas e ativa a sua identidade cultural, ao invés de dissolver essa última em uma identidade abstratamente "cidadã". Portanto, de um ponto de vista teórico, estamos assistindo a um "fazer-se" de classe (porque o elemento "econômico" está contido em toda forma elementar de divisão do trabalho; então o elemento "estrutural" está forçosamente atuante) que combina os elementos "supra-estruturais" (cultura e identidade étnica) de modo particular, não seguindo nenhuma "lei de desenvolvimento" necessária.

Mesmo que pequenos proprietários, os camponeses-indígenas aymaras continuaram sendo explorados – não mais diretamenta por meio do *pongueaje* nas haciendas, mas por meio das armadilhas do "mercado". Os preços baixos dos produtos agrícolas mantinham as classes populares excluídas. Mesmo sendo "donos" dos meios de produção (no caso, a terra) e não necesariamente tendo que vender a sua força de trabalho para gerar a mais-valia a outrem, os camponeses-indígenas não se integraram à sociedade. A atuação econômica desse contingente sempre se manteve à margem da burocracia e da formalização, o que ia de encontro ao plano movimentista de consolidação de um Estado liberal democrático burguês. O movimento pendular entre campo e cidade era a base para toda uma economia paralela. Mesmo instalados nas urbes, jovens bolivianos de origem camponesa retornavam às suas comunidades para executar os serviços coletivos em épocas de plantio e colheita.

Nesse tocante, vale selecionar trecho do depoimento de Germán Choquehuanca, que participou ativamente do Muja no final dos anos 1970:

> *"Somos filhos de camponeses e muitos eram ainda camponeses naquela época. Não só camponeses, como operários e sindicalistas urbanos. Mas grande parte era formada de filhos de camponeses. Porque a escola, o colégio, não chegava no interior das províncias. Tínhamos que chegar mais*

próximos das cidades e fazer o curso normal para ser professor ou entrar nas universidades para ser um profissional. Mas a nossa relação com nossos pais e com nossos avós se manteve por meio do idioma, da cultura, da comida. Tivemos que lutar contra os alimentos externos e recuperar nossa própria alimentação, comendo a quinua e nossos próprios produtos. O que nos separava era a distância, mas tivemos que entrar nas cidades, indianizar a cidade. Porque o índio não é somente o rural. Muitos de nós já somos profissionais urbanos. E temos contribuído em diferentes organizações. Por isso agora já se fala do indígena, de toda a sua cultura, de toda a sua política. Isso foi levado adiante".

Essa contradição da perspectiva do mundo ocidental capitalista - entre manter a tradição indígena em meio à concorrência econômica e a vida urbana - é trabalhada de forma mais detalhada por intelectuais aymaras como Simon Yampara, que tenta explicar a distinção existente entre os meros negócios materiais e a forma como se relacionam socialmente os indígenas:

"No Ocidente, a materialidade está separada da espiritualidade. A preocupação se concentra naquilo que é quantificável, no visível, no tangível e tudo isso. O intangível, o invisível, aquilo que não é quantificável fica de lado. Creio que, nos Andes, temos a particularidade de que articulamos o material com o espiritual. Há uma interação [entre esses dois aspectos] como se fosse um matrimônio na vida. Uma parte não se separa da outra"[170].

Yampara mergulhou no universo das feiras populares para investigar o que existe por trás do que se apresenta extrernamente como ordinário intercâmbio de mercadorias. Na própria transação comercial envolvendo gêneros alimentícios, pode estar contida uma semente que replica as tradicções étnico-culturais:

"Em El Alto, há o qhatu*, a feira popular ao longo da Avenida 16 de julho. Economistas de estudos mais avançados, com pós-doutorado, classificariam provavelmente a experiência como um mercado informal de*

[170] Entrevista concedida em fevereiro de 2008.

compra e venda de produtos. Posso dizer que a população pobre é diretamente beneficiada graças à forma como funciona o qhatu*, mas não existem categorias [ocidentais] que possam caracterizar o tipo de economia que se faz ali"*[171].

O funcionamento do *qhatu*, de acordo com Yampara, toma como base não só os bens e recursos materiais (na forma de produtos ou de dinheiro), mas também um intercâmbio de energias e cargas espirituais que obedece a um sentido de ordem étnico-cultural-religioso, isto é, há outros aspectos importantes que fazem parte do sistema de trocas que seguem princípios mais ligados à garantia do abastecimento de alimentos básicos de consumo familiar e à integridade da organização comunitária:

"Fiz um estudo sobre isso e encontrei precisamente o jogo duplo da materialidade e da espiritualidade no qhatu*. O que ocorre? Os aymaras e quechuas promovem outro tipo de economia. Não é a economia clássica que todos conhecem. É outra, que não pode se resumir meramente como 'mercado informal'. Querem fazer parecer que não existe mais nada além das normas legais, da Constituição, dos Estado Republicano e da institucionalidade [em termos da legislação de corte liberal e burguês]. Mas por baixo disso tudo, há uma realidade, um modelo de vida, um modelo que está sendo sustentando pela população de origem camponesa e indígena. O que houve foi uma tentativa de corte [desas raízes], uma invasão. Foi imposta [a economia ocidental]. Mas existe outro piso subterrêneo que segue, com sua lógica de economia, sua própria organização política. Há um modelo de vida. Essa diferença, aparentemente inexistente, se expressa inclusive no choque entre paradigmas de vida: uma coisa é o que o* suma qamaña *que, na língua aymara, quer dizer: 'viver bem, todos em harmonia, de maneira integral, individualmente e com todos, de forma interativa, em rede'. Querem comparar isso com desenvolvimento e progresso, que fazem parte de um paradigma ocidental distinto"*[172].

[171] Idem.
[172] Idem.

As considerações acima ajudam a entender como o incremento das trocas e a valorização do comércio popular serviram inclusive para reforçar os alicerces do katarismo, remetendo quase que automaticamente à "economia moral" presente na obra de E. P. Thompson. A partir das considerações thompsonianas sobre a formação de preços (THOMPSON, 1971), é possível traçar um paralelo do que se deu na Inglaterra no século XVIII com as formas de funcionamento da economia boliviana do período em estudo, na qual outros valores "morais" - ou "espirituais" e "intangíveis" tinham importância, como descreve Yampara.

Thompson evoca um conjunto de normas mantidas pela multidão inglesa que conferiam um profundo significado social aos seus atos coletivos, ainda antes que as classes que a compunham tivessem atingido a sua reputada "maioridade política". A isso, ele dá o nome de "economia moral"[173].

Como destacam Ágoas e Neves na Nota de Apresentação da edição portuguesa de *A economia moral da multidão na Inglaterra do Século XVIII* (2008:9), a noção de economia moral contribui para romper com uma visão redutora de que a origem dos protestos e revoltas sociais respondem apenas a simples estímulos econômicos. A abordagem centrada na economia moral se contrapõe a essa visão e apresenta um conjunto mais complexo de motivações, culturalmente mediadas e, como tal, irredutíveis à miséria e à fome.

> *"(...) o conceito de economia moral veio a dar abrigo e dignidade histórica a formas de ação que ultrapassam as dicotomias consagradas do racional e do irracional, do político e do apolítico"* (ÁGOAS e NEVES, 2008: 10).

Determinadas formas de contestação às práticas capitalistas de mercado – como as feiras de intercâmbio de produtos que obedecem a princípios étnico-religiosos - subsistem frequentemente bem mais do que sugerem grandes esquemas históricos em que etapas ou paradigmas se sucedem mecanicamente de modo tão abrupto quanto maciço. O próprio Thompson ironiza a respeito:

[173] Vale lembrar que o uso do recurso thomsponiano da "economia moral" para a análise de sociedades de nações periféricas está longe de ser exclusividade daquele trabalho. Já nos anos 1970, o antropólogo James C. Scott se valeu dos mesmos recursos para estudar os camponeses do Sudeste Asiático. (*The Moral Economy of the Peasants: Subsistance and Rebellion in Southeast Asia* New Haven, Yale University Press, 1976).

> *"(...) nas nossas histórias, a determinada altura, esta criatura social infinitamente complexa, o homem da Melanésia, torna-se o mineiro de carvão inglês oitocentista que leva espasmodicamente a sua mão à barriga e reage a estímulos econômicos elementares"* (*apud* ÁGOAS e NEVES, 2008: 22).

Aqueles que atacam o conceito thompsoniano enxergam nele uma análise essencialmente moralista da expansão do capitalismo como modo de produção, impregnada de sentimentos decadentistas, como recordam Ágoas e Neves (2008: 13). É comum ler e ouvir críticas que associam o conceito de economia moral com uma forte carga nostálgica, de feição pré-moderna.

O presente trabalho, porém, assume a avaliação feita na já citada "Nota de Apresentação" de Ágoas e Neves (2008): mais do que um "passado perdido", a economia moral representa um instrumento crítico que nos remete para a circunstancialidade histórica dos mecanismos de extorsão das práticas de mercado. Mais do que um regresso ao passado, a economia moral nos convida, antes como hoje, a um "regresso ao presente".

Em *A economia moral da multidão na Inglaterra do Século XVIII*, Thompson desqualifica a interpretação de que os motins populares do início do século XVIII ocorriam apenas por uma questão econômica de explícita subsistência, o que inclusive teria rendido a esses protestos as denominações simplistas de "rebeliões de barriga". Segundo esse entendimento, a fome despertaria o instinto elementar da "pilhagem", que se sucederiam uma após a outra, na forma de espasmos.

> *"Através do conceito de legitimação, pretendo afirmar que os homens e as mulheres da multidão acreditavam estar a defender direitos ou costumes tradicionais e, em geral, ter o apoio de um amplo consenso comunitário. Em determinadas ocasiões, este consenso popular era confirmado por algum tipo de resolução da parte das autoridades. Mais frequentemente, porém, o consenso era de tal modo forte que se sobrepunha a sentimentos de medo ou deferência"* (ÁGOAS e NEVES, 2008: 22-23).

Essa legitimação social de condutas e normas, vistas por quem está de fora como irracionais ou resquícios do atraso, compõe um dos cruzamentos entre a economia

moral thompsoniana e o movimento katarista na Bolívia. Tanto o historiador inglês como os militantes do chamado Terceiro Mundo reconhecem a importância dos aspectos econômicos para a formação da luta de classes e a determinação de agendas políticas, mas ambos também adicionam elementos de ordem cultural nesse complicado processo de escolhas por parte da classe popular.

> *"É por certo verdade que os motins eram provocados por grandes aumentos de preços, por práticas abusivas da parte de comerciantes ou pela fome. Mas opróbios como estes ocorriam no quadro de um consenso popular acerca do que eram as práticas legítimas e as práticas ilegítimas do mercado, da moagem, da produção de pão etc. Esse quadro, por seu turno, assentava num sólido e tradicional entendimento acerca das normas e obrigações sociais, e das funções econômicas inerentes aos diversos setores da comunidade, que, no seu conjunto, podem ser descritos como a economia moral dos pobres. Afrontar semelhantes preceitos morais constituía habitualmente um motivo para a ação direta – tanto quanto a efetiva privação"* (ÁGOAS e NEVES, 2008: 23)

Neste ponto, as indicações do pensador inglês parecem fazer uma referência direta àquilo que aconteceu na Bolívia dois séculos após o que ele descreveu para a Inglaterra: estamos nos referindo à tentativa de estabelecimento do Imposto Único Agropecuário pelo carismático ditador militar René Barrientos, em 1969. Mais do que um simples ato de tributação, a medida governamental tocava em aspectos profundos da "moral" camponesa-indígena.

> *"Embora não possa ser descrita como ´política´ em nenhum sentido mais avançado do termo, esta economia moral também não pode ser descrita como apolítica, uma vez que supõe noções definidas do bem comum, que, diga-se, eram apaixonadamente defendidas. Noções a que o povo dava eco tão estrepitosamente que as próprias autoridades se tornavam, em certa medida, suas prisioneiras. Esta economia moral repercutiu assim sobre a política governamental e o pensamento do século XVIII de modo muito abrangente, não emergindo apenas em momentos de perturbação"* (ÁGOAS e NEVES, 2008: 24).

Sem estabelecer propriamente uma teoria, mas apenas "abrindo portas" para arejar o pensamento sobre classes sociais, Thompson desmascara a "pureza" da classe. Mostra que até os tipos tidos como ideais – no caso, o proletariado inglês, em plena Revolução Industrial - são movidos por outros aspectos que não apenas os econômicos. A partir desse prisma, é possível compreender a opção dos camponeses-indígenas bolivianos pela estrutura "moderna" do sindicato. Para ser sindicalista, não era preciso tirar o *poncho*. E para contestar a opressão das classes dominantes, não era preciso encarar o chão de fábrica e se "purificar" como proletariado. A dialética dessas diferentes morais ajuda a reforçar a tese de que a emergência do katarismo, naturalmente vinculado ao aspecto étnico-cultural, também é um fenômeno fortemente ancorado na classe social.

Como parte do esforço para esmiuçar o que entende como economia moral, Thompson continua:

> *"É difícil reimaginar os pressupostos morais de uma configuração social distinta da nossa. Não nos é fácil de conceber a possibilidade de ter existido uma época, no quadro de uma comunidade menor e mais integrada, na qual se considerava ´antinatural´ um homem lucrar com as necessidades dos outros e na qual se entendia também que , em tempos de escassez, os preços dos bens de ´primeira necessidade´ deveriam permanecer no nível habitual – mesmo que fossem menos abundantes"* (THOMPSON, 2008: 113).

Nesse sentido, as próprias instituições religiosas compartilhavam da noção de preço justo e também condenavam a usura. O pobre, segundo alguns desses preceitos que ecoaram por todo século XVIII, tinha o direito de "ser servido de cereal a preços convenientes e caritativos". Os intermediários que faziam parte do esquema apenas como comerciantes de alimentos e muitas vezes obtinham grande lucro no comércio, eram vistos de maneira bastante negativa: "inimigos dos homens, opositores do bem comum, como se o mundo fosse feito somente para eles, apropriar-se-iam da terra e dos frutos, tudo apenas para eles" e "inimigos de Deus e dos homens, opositores quer da Graça quer da Natureza". Para a Igreja, referindo-se à atividade dos comerciantes, a "caridade deveria ser exercida, tal como a justiça".

"Hoje conformamo-nos com os mecanismos de extorsão de uma economia de mercado não regulamentada porque, à maioria de nós, não causam senão inconvenientes e simples privações não muito visíveis. No século XVIII não era assim. A escassez era escassez efetiva. Os preços altos significavam barrigas inchadas e crianças doentes cuja alimentação mais não era do que um pão medíocre feito em farinha deteriorada" (THOMPSON, 2008: 118).

A materialidade apresentada por Thompson se aproxima ainda mais do cenário boliviano quando ele aponta o duplo sentido que o mercado popular ensejava na plebe inglesa. A violenta e impiedosa guerra comercial travada nesses espaços públicos era, sem sombra de dúvida, a constatação de novos tempos regidos pela voracidade e pela concorrência capitalistas. Mas os mercados continuavam simbolizando a moral tradicional fundada em valores outros que não a primazia absoluta à acumulação.

"Mas se era no mercado que, na maior parte das vezes, muitos trabalhadores se sentiam sujeitos à exploração, era igualmente no mercado – especialmente em regiões rurais ou em regiões industriais dispersas – que mais facilmente podiam se organizar. (...) O mercado era o lugar em que as pessoas, em virtude do seu número, sentiam por um momento a força que detinham" (THOMPSON, 2008: 119).

Outro aspecto muito semelhante entre a "economia moral" examinada por Thompson e a Bolívia dos kataristas está na dedicação e no apreço que os integrantes das sociedades rurais concediam às circunstâncias de plantio e de colheita, extremamente valorizadas da perspectiva social e comunitária.

"Poucos rituais populares sobreviveram com tanto vigor ao fim do século XVIII como toda a parafernália associada ao festejo da colheita, com os seus sortilégios e as suas ceias, as suas feiras e os seus festivais. Mesmo em regiões manufatureiras, o ano era ainda cadenciado pelo ritmo das estações e não pelo ritmo dos bancos. Para estas comunidades, a escassez representa sempre um enorme choque psíquico. Quando acompanhado pelo conhecimento das desigualdades, e pela suspeita de que a escassez é objeto

de manipulação, o choque converte-se em fúria" (THOMPSON, 2008: 119-120).

Assim como a massa afetada pelo funcionamento dos mercados, o katarismo tinha diante de si um grande desafio no que tange à questão econômica e comercial. Daí que uma das propostas mais ousadas do katarismo tenha sido a criação da Corporação Agropecuária Camponesa (Coraca). Concretizada já no início dos anos 1980, a Coraca era o braço econômico da CSUTCB. Na descrição do sociólogo Eduardo Paz Rada, era uma "proposta de produção, transporte e comercialização direta de produtos camponeses em mercados próprios" localizados nas maiores cidades da Bolívia.

A CSUTCB conseguiu a aprovação oficial explícita da legalização da Coraca no ano de 1983, após um massivo bloqueio de caminhos que interrompeu a circulação física pelas estradas em três departamentos do país. As entidades se destinavam a oferecer às comunidades camponesas uma série de serviços básicos no comércio, transporte e mecanização da atividade agropecuária, bem como a oferecer insumos para o incremento da produção propriamente dita.

> *"A ideia por trás da Coraca é que uma instituição controlada pelos próprios camponeses assuma a responsabilidade de implementar, em nível regional, uma série de programas que, no passado, dependiam das ineficazes burocracias governamentais"* (HEALY, 1989: 55).

Uma das primeiras tarefas da Coraca foi a provisão de um serviço de tratores para os afiliados, com prioridade para pequenos proprietários. Também como consequência do bloqueio de caminhos realizado pelos camponeses-indígenas em abril de 1983, o Estado promulgou um decreto pelo qual a Coraca passou a obter o controle e a propriedade dos tratores (que, somados, valiam cerca de US$ 50 milhões), no âmbito de um projeto enorme denominado "Porto Norte". (HEALY, 1989: 56). Apesar das desiguais implementações regionais desse amplo projeto nacional, houve casos em que, efetivamente, algumas das comunidades mais despossuídas do país[174] conseguiram ter acesso ao serviço de tratores.

[174] Como na Província Luis Calvo, Departamento de Chuquisaca, onde tratores foram oferecidos para grupos minoritários indígenas que viviam sob um regime de endividamento que tolhia a liberdade dos mesmos perante os grandes proprietários rurais locais.

A Coraca também firmou um acordo com o governo para administrar a distribuição de fertilizantes subsidiados destinados a milhares de camponeses e estabeleceu acordos com governos estrangeiros para canalizar recursos a novos programas de desenvolvimento rural.

A experiência da Coraca representava a disposição do campesinato boliviano em planejar e implantar, entre eles, iniciativas destinadas ao desenvolvimento rural. Na realidade, os camponeses-indígenas reunidos na CSUTCB não se contentavam apenas em promover reivindicações por direitos e interesses de classe como grupo de pressão: eles queriam instituições controladas por eles próprios capazes de desenhar e de executar programas e projetos que não vinham de fora.

Na avaliação de Pablo Regalsky, a Coraca foi instituída para desempenhar um papel de mediação entre o mundo camponês-indígena e a ordem moderna capitalista. Para ele, essa opção pela mediação foi um dos pecados capitais do movimento katarista:

> *"Foi o que acabou com eles [kataristas], porque, como mediadores, trataram de construir seu próprio aparato burocrático que lhes permitiram reforçar esse papel de mediação - e não de liderança. Nunca, na realidade, exerceram um papel programático de dizer: 'bom, temos um projeto [no sentido mais geral, para o país como um todo] e isso é o que vamos fazer'. Eles nunca tiveram isso. O máximo que tiveram foi a Coraca, que era justamente armar un imenso aparato burocrático econômico-social*[175].

A principal queixa de Jenaro Flores Hijo no tocante às limitações de desenvolvimento do movimento katarista tem a ver com o lado econômico:

"*O Katarismo surgiu como um símbolo e como um emblema de luta e depois foi sendo 'demonstrado' pelos feitos. (...) Isso foi sendo plasmado em um movimento liderado pelo meu pai, que esteve presente na fundação da Confederação Sindical Única dos Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB).* (...) *Foi fundado também, em 1978, um instrumento político que tinha essa mesma orientação katarista que se chamou Movimento Revolucionário Tupac Katari (MRTK). Com esse movimento, foram dados passos importantes. (...) O movimento katarista ascendeu. Foi um alerta para os que sempre dominaram tradicionalmente os bolivianos. A verdade é*

[175] Entrevista concedida em março de 2009.

que eles gostariam que a gente não existisse. (...) Porém, pesou muito o lado econômico. Nós, como kataristas, nunca recebemos respaldo econômico suficiente"[176].

[176] Entrevista concedida em fevereiro de 2008.

Painel de entrevistados

Nome	Categoria (local e data)	Descrição
Constantino Lima	participante direto (La Paz, 2009)	Fundador do indianismo e de seus partidos. Foi deputado pelo Mitka e segue na militância política
Felipe Quispe	participante direto (La Paz, 2009)	Também conhecido como "mallku", foi candidato à Presidência pelo MIP. Era do Mitka e fez parte do EGTK
Simón Yampara	participante direto (El Alto, 2008)	É um dos intelectuais aymaras da linha étnico-cultural. Foi ministro em 1983 e candidato (La Paz) em 2010
Fernando Untoja	participante direto (La Paz, 2008)	Político aymara com formação em universidades da Europa. Participou de alianças com partidos tradicionais
Germán Choquehuanca	participante direto (El Alto, 2009)	Fez parte da 2ª fase do Muja, com atuação em prol do katarismo na Universidade Maior de San Andrés(UMSA)
Jenaro Flores Hijo	participante direto (La Paz, 2008)	Filho de Jenaro Flores, esteve à frente da Federação dos Trabalhadores Camponeses (FDTCLP-TK) 2003 a 2005
Gregorio Iriarte	participante direto (Cochabamba, 2008)	Padre oblato que ofereceu suporte inicial do sindicalismo katarista. Ajudou a redigir o Manifesto de Tiwanaku
Jimena Leonardo	participante direta (La Paz, 2009)	Foi deputada (MAS) e dirige a Federação Departamental de Mulheres Indígenas Originárias (FDMIOLP-BS)
Hercilia Bautista	participante direta (Aroma, 2009)	Conselheira cidadã de Patacamaya (Aroma), atua para a instalação de nova unidade local das Bartolina Sisas
Luciano Nina	participante direta (Aroma, 2009)	Membro do Sindicato Agrário da Comunidade Calacota Baja, em Sica Sica (Aroma). Exerceu ainda a jilaqatura
Victor Ortiz	participante direto (La Paz, 2009)	Atuou na Federação Sindical de Trabalhadores Mineiros (FSTMB) e depois se engajou na luta do EGTK
Edgar Patana	participante direto (El Alto, 2009)	Liderança sindical da Central Operária Regional (COR-El Alto), foi eleito prefeito da cidade em 2010
Eduardo Zebello	participante direto (La Paz, 2008)	Sindicalista camponês, atuou como secretário de relações da CSUTCB e defende a independência da entidade
Fernando Pérez	participante indireto (Aroma, 2009)	Padre espanhol da Igreja Católica que está na paróquia de Ayo Ayo (Aroma) desde o final da década de 1970

Nome	Categoria (local/data)	Descrição
Silvia Rivera	an./part. do processo (La Paz, 2008)	Socióloga, acompanha o tema há mais de 30 anos. Fundadora da Oficina de História Oral Andina (THOA)
Xavier Albó	an./part. do processo (La Paz, 2008)	Padre jesuíta com doutorado em Filosofia e Antropologia. Cofundador e pesquisador do Cipca
Pablo Mamani	an/part. do processo (El Alto, 2008)	Sociólogo aymara. Mestre em Ciências Sociais e professor da Universidade Pública de El Alto (Upea)
Lucila Choque	an/part. do processo (El Alto, 2009)	Professora de Ciência Política da Upea e da Universidade Maior de San Andres (UMSA), em La Paz
Raul Prada	analista do processo (La Paz, 2009)	Está no governo e é do grupo Comuna. Foi membro da Ass. Constituinte/MAS. Deu aulas e pesquisou/UMSA
Eduardo Paz Rada	analista do processo (La Paz, 2009)	Professor de Sociologia na UMSA. Foi deputado (1997-2002) /Condepa. É irmão de Andres Soliz Rada*
Pablo Regalsky	analista do processo (Cochabamba, 2009)	Antropólogo, escritor e pesquisador do Centro de Comunicação e Desenvolvimento Andino (Cenda)
Maria Teresa Zegada	analista do processo (Cochabamba, 2008)	Socióloga e professora da Universidade Maior de San Simón (UMSS). È do Centro Cuarto Intermedio (CCI)
Eduardo Cabrera	analista do processo (Cochabamba, 2008)	Professor da UMSS e pesquisador académico de movimentos sociais camponeses
Jorge Viaña	analista do processo (La Paz, 2008)	Pesquisador da interculturalidade /Instituto Internacional de Integração Convênio Andrés Bello (IIICAB)
Javier Medina	analista do processo (La Paz, 2008)	Filósofo, foi editor da casa Hisbol, que publicou diversas obras relacionadas ao katarismo e ao indianismo.
Clemente Mamani	apoiador indireto (El Alto. 2009)	Radialista e poeta, comanda programa que trata da cultura aymara há 20 anos na Rádio San Gabriel
Vidal Condori	apoiador indireto (Aroma, 2009)	Gestor público, atua como secretário municipal da Quinta Seção da Província Aroma (Patacamaya)

Conclusão

"Voltarei e serei milhares e milhares". Não há profecia (política, ideológica e social) mais repetida e lembrada na Bolívia do que a do lendário camponês-indígena Tupac Katari. Proclamada antes da execução do simbólico esquartejamento por parte dos espanhóis, em 1781, a sentença do insurgente aymara se tornou eterna.

Para entender a Bolívia, é preciso conhecer o katarismo. O papel assumido pelos camponeses-indígenas para a configuração da sociedade de classes pode ser dividido em duas fases absolutamente distintas: antes e depois do movimento katarista.

Até o final da década de 1960, os camponeses-indígenas exerciam uma função eminente de resistência contra ameaças externas e eram vistos com desconfiança e desdém inclusive pelas entidades formadas pelos trabalhadores mineiros.

Após a disseminação, a assimilação e a consolidação do katarismo, em meados dos anos 1980, o que se vê é um cenário bastante distinto: camponeses-indígenas no comando da COB, organização-mãe da classe trabalhadora do país.

Esse contraste pode ser ilustrado quando tomamos dois anos: 1969 e 1985. O ano de 1969 é marcado pela morte de um ditador - René Barrientos, um dos principais gestores e mantenedores do Pacto Militar-Camponês - e pelo surgimento de uma nova liderança camponesa-indigena - Jenaro Flores, que assume o comando do modesto sindicato camponês de Antipampa, na Província Aroma. A combinação desses dois fatos permite que sejam dados os primeiros passos do movimento katarista.

Em 1985, chega ao fim o governo de Hernán Siles Zuazo (1983-1985), da UDP, e retorna ao poder Victor Paz Estenssoro, do MNR, do mesmo bloco político que assumira o poder da República três décadas antes, no contexto da Revolução de 1952 – passagem histórica das mais determinantes para a formação do katarismo.

Ainda no conturbado ano de 1985, Estenssoro aplica o receituário neoliberal de ajuste estrutural para enfrentar a crise[177] com o Decreto Supremo 21060, instituindo a Nova Política Econômica - *New Economic Policy*[178], ou simplesmente NEP, na sigla em

[177] Abatida por problemas econômicos internos e externos, a Bolívia viveu uma grave crise fiscal (em novembro de 1984, a dívida do país alcançou US$ 4,1 bilhões, incluindo US$ 3,2 bilhões de desfalque no setor público), o equivalente a 110% do Produto Interno Bruto (PIB) da época. O governo de Siles Zuazo declarou moratória da dívida um ano antes de convocar eleições gerais, e enfrentou uma hiperinflação que alcançou uma taxa anual de astronômicos 23.500%.

[178] A economia boliviana se abriu ainda mais para mercados estrangeiros, removendo várias restrições de importação e exportação, seguindo os ditames do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional (FMI). Com vistas a combater a inflação, o pacote contou com controle de preços, fim dos subsídios, congelamento dos salários do setor público, e a privatização de instituições públicas.

inglês - determinando a demissão de mais de 22 mil operários mineiros[179]. Muitos deles são "relocados" para áreas rurais, em trajetória que simboliza o deslocamento definitivo do núcleo do enfrentamento de classes na Bolívia do operariado mineiro para o setor organizado em torno dos camponeses-indígenas.

Essa posição de protagonismo é comumente associada à mistura explosiva derivada da intersecção da "memória longa" das lutas anticoloniais e antiescravistas com a "memória curta" das reformas discriminatórias e incompletas do Estado de 52 (RIVERA, 1984; ALBÓ, 1991; HURTADO, 1986, *passim*). O próprio Hurtado observa, porém, que essa tese subjetiva dá a entender que o povo aymara "tem uma capacidade inata de elaborar sua memória, de articular tempos e assumir assim a partir de dentro de si mesmo a sua própria práxis revolucionária" (HURTADO, 1986: 230).

> *"Essas explicações agradáveis pela sua maquiagem sociológica se esquecem de realidades mais banais e nada místicas, mas componentes da história. No caso dos aymaras e a recuperação de sua identidade [étnico-cultural] está a influência de [Fausto] Reinaga [e a ideologia indianista], da igreja [católica, especialmente dos setores ligados à Teologia da Libertação] e das instituições privadas [como universidades, centros de pesquisa e ONGs ligadas à temática]"* (HURTADO, 1986: 230).

Hurtado ainda lembra que, nas várias entrevistas com personagens do katarismo e com militantes de base, fica nítido o fato de que no final dos anos 1960 e início dos 1970, quando se iniciou o movimento na Província Aroma, a maior parte dos jovens camponeses-indígenas não conhecia quase nada sobre Tupac Katari e ignoravam seu valor histórico, que mais tarde demonstrou ter alto potencial de mobilização política. Apenas os anciãos - das gerações anteriores que serviram à *hacienda*, ao MNR e aos militares - guardavam resquícios de recordações da "memória longa".

O presente trabalho mostra que o engajamento em massa dos jovens aymaras como parte do movimento não se deu apenas por meio das vias "mais banais" citadas por Hurtado (ideologia indianista, iniciativas católicas e projetos de entidades civis

[179] Uma das medidas-chave do ajuste estrutural do NEP [Decreto 21060] foi o fechamento da Corporação Mineira Boliviana (Comibol), o que implicou na demissão de 22 mil dos 28 mil operários mineiros que atuavam na empresa pública de mineração. Houve grande deslocamento de ex-mineiros para as grandes cidades com o propósito de exercer atividades informais. Também foi grande o fluxo para o Chapare, região montanhosa produtora de folha de coca, no Departamento de Cochabamba.

interessadas), mas também por canais menos valorizados, como os campeonatos de futebol e o próprio comércio originário (como destacamos no Capítulo 4).

Em grande medida, porém, o que queremos realçar é que a assimilação, infiltração e repercussão do katarismo nas bases sociais bolivianas estão ligadas à articulação entre tradições étnico-culturais e elementos de classe tipicamente modernos. A opção pela disputa por dentro das estruturas do sindicalismo camponês (item 3.1 do Capítulo 3), nesse sentido, é definidora e definitiva. Definidora porque diferencia o movimento katarista de diversos outros agrupamentos político-ideológicos da época – tanto do lado mais indianista como das frentes mais ligadas aos partidos de esquerda – e, amparada na "teoria dos dois olhos", segue um curso próprio que se ancora em heranças subjetivas e investe, ao mesmo tempo, em instrumentos institucionais e estruturais objetivos. Definitiva porque legitima e consagra demandas e formas de ação e reivindicação no "coração" da agenda da classe trabalhadora boliviana.

O caráter definidor e diferenciador do sindicalismo katarista é ilustrado pelo trecho da Tese Política da CSUTCB (1983):

> *"A organização sindical é uma forma de organização adaptada da experiência de nossos irmãos operários, e chegou a se enraizar tanto entre nós que canalizou e atualmente canaliza as questões fundamentais da luta camponesa pela defesa de nossos interesses sociais, econômicos, culturais e políticos. Antes do surgimento e da adoção do sindicalismo, nossas mobilizações se realizavam e ainda se realizam em algumas regiões sob a organização de nossas organizações próprias, tradicionais, como os* ayllus, cabildos *etc. Consideramos que ditas organizações tradicionais não são antagônicas com o sindicalismo, mas complementares. A organização sindical camponesa não tem a mesma natureza que a organização sindical operária. Por uma parte, o sindicato camponês tem um aspecto de reivindicação e, por outra parte, é também um autêntico governo comunal. O sindicato não nos serve, na maioria dos casos, para enfrentarmos diretamente os* patrones*, mas para organizar nossa vida produtiva e social, e para enfrentarmos o patrão invisível que é o Estado e o sistema capitalista que nos oprime. Essas características tipificam a nossa organização e a diferença da experiência sindical operária".*

Na seara das demandas definitivas, destaca-se a proposição do "Estado plurinacional", que aparece em outro trecho da mesma Tese Política da CSUTCB (1983), antes mesmo de qualquer tendência trazida pelos braços da globalização econômica (e, portanto, passíveis de críticas e problematizações nesse sentido):

> *"Nós, atuais dirigentes, estamos convencidos que não aceitamos nem aceitaremos qualquer reducionismo classista convertendo-nos apenas em 'camponeses'. Tampouco aceitamos nem aceitaremos o reducionismo etnicista que converte nossa luta a um confronto de 'índios' contra 'brancos'. Somos herdeiros de grandes civilizações. Também somos herdeiros de uma permanente luta contra qualquer forma de exploração e pressão. Queremos ser livres em uma sociedade sem exploração nem opressão, organizada em um Estado plurinacional que desenvolve nossas culturas e autênticas formas de governo próprio*".

A não-integração dos camponeses-indígenas à "sociedade" moderno-capitalista esconde a força de uma outra "sociedade", subterrânea. Em nosso entender, a classe social faz a mediação entre essas duas "sociedades", na medida em que os camponeses-indígenas têm um "pé" no processo de passagem do subdesenvolvimento para o desenvolvimento (isto é, no processo de integração a uma sociedade moderno-capitalista), e um "pé" no ancestral mundo da cultura originária dos indígenas. Curiosamente, o acesso à sociedade moderno-capitalista não foi efetuada pela via da atividade econômica, mas pela via da atividade política (constituição de sindicatos camponeses-indígenas mais lutas e mobilizações do estilo dos levantes, revoltas e revoluções), do que o katarismo é o agente facilitador, como movimento social.

Essa complexa e pouco trabalhada face classista do movimento katarista está patente nas formas de ação e reivindicação. As manifestações públicas por meio de *sentadas* e *intervenções*[180] (ocupações de curta e longa duração de prédios públicos) e, principalmente, por meio dos bloqueios de estradas colocaram os camponeses-indígenas em posição de proa na luta contra as ditaduras e a exclusão econômica, social e cultural. De modo definitivo, as táticas empregadas pelos sindicatos camponeses kataristas passaram a fazer parte do repertório do conjunto da classe trabalhadora boliviana.

[180] HEALY, 1989: 17.

O legado definitivo deixado pelo katarismo também é uma resposta à crítica que alguns analistas fazem sobre o apelo exclusivamente aymara e, por consequência, restritivo, dessa corrente sócio-político-ideológica. Esse tipo de interpretação se expressa em declarações como a da socióloga Maria Teresa Segada:

> *"A desvantagem [do katarismo] era a dificuldade em consolidar um movimento de amplo alcance. (...) A interpelação e o discurso katarista tinham uma tendência de ecoar mais em setores muito específicos do país: entre camponeses e indígenas do altiplano boliviano e entre intelectuais da classe média urbana. Não havia muita capacidade de interpelar a população do oriente [do país] e outros setores da sociedade. Creio que isso tenha limitado a sua capacidade de crescimento político"*[181].

Na prática, contudo, o katarismo, quando se consolida pelos pilares da CSUTCB, uma instituição de âmbito nacional que representa a totalidade das comunidades camponesas bolivianas, rompe definitivamente a ligação mais exclusiva com os povos aymaras. Uma das demonstrações mais significativas no tocante a essa ampliação de horizontes é o proposta da Lei Agrária Fundamental, formulada pela central katarista em 1984. No congresso nacional da entidade realizado naquele ano, delegados de todos os departamentos se reuniram para elaborar um novo projeto de lei que pudesse atualizar as medidas adotadas na reforma agrária de 1953, à luz das experiências em desenvolvimento rural e das mudanças ocorridas ao longo de 30 anos. Após longas e complexas deliberações, realizadas em grupos de trabalho e de assessoramento, concluiu-se um documento com 104 artigos que tratava, entre outros temas, da adjudicação de terras, dos direitos às aguas e às florestas, das relações trabalhistas, das terras comunais, do pluralismo cultural e do trabalho comunitário.

Mesmo antes da conclusão da Lei Agrária Fundamental, várias adjudicações de terra realizadas pelo governo autoritário de García Mesa[182] já tinham sido revertidas ao Estado graças às pressões exercidas pela CSUTCB. A proposta foi apresentada à Presidência da República para sua respectiva consideração. O evento foi noticiado em primeiro plano nos principais periódicos de La Paz[183] e, imediatamente, Siles Zuazo,

[181] Entrevista concedida em fevereiro de 2008.
[182] As manobras do presidente Mesa beneficiavam seus amigos e envolviam grandes terrenos destinados à criação de gado no lado oriental do país, especificamente em Departamento de Santa Cruz de la Sierra.
[183] HEALY, 1989: 54. A partir da abertura democrática de 1978 (com uma breve interrupção entre 1980 e 1982 em que houve o retorno da ditadura), destaca o autor, houve uma proliferação de congressos

presidente è época, nomeou uma comissão encarregada de estudar a nova "lei" e oferecer suas recomendações.

A proposta - que legitimava a Coraca, idealizada para ser o braço econômico da CSUTCB nas atividades de desenvolvimento camponês - não chegou a ser oficialmente aprovada, mas se converteu efetivamente em um "instrumento capaz de mobilizar as massas camponesas e o apoio popular para assim ir enfrentando alguns dos problemas que seguem afetando a estrutura agrária do país"[184]. Ou seja, a tendência ao isolamento – mais apropriada quando e trata do enfoque no indianismo – não define bem quando examinamos os reflexos do movimento katarista.

Como bem realça Hurtado[185], autor da principal obra sobre o tema até hoje, os movimentos sociais camponeses aparecem nas ciências sociais, "quando se faz referência à mobilização de tal ou qual setor camponês em um momento concreto, geralmente de curta duração e sem mais horizonte que suas reivindicações sociais imediatas". Para ele, esse tipo de definição não cabe propriamente ao caso em questão.

> *"O katarismo, diferentemente, é um movimento camponês que se originou entre os aymaras do altiplano por volta dos anos 1960 e se prolonga até o presente, se convertendo em uma das forças sociais mais importantes da agitada vida política boliviana".*

Um dos ataques mais ferozes desferidos contra o katarismo, entretanto, segue outra linha. Lavaud[186] contesta a autenticidade do movimento com base na extração social de alguns de seus líderes. De acordo com Lavaud, o katarismo foi forjado por uma *intelligentsia* aymara residente em La Paz que buscou uma clientela política no campo, sujeita ainda a influências da igreja e de alguns organismos internacionais.

A análise teórica e empírica do katarismo empreendida aqui nesta dissertação não permite que compartilhemos com esse ponto de vista. Não há dúvida de que a participação da *intelligentsia* aymara de La Paz teve influência (mais detalhes no item 1.2 deste trabalho, que trata do indianismo) para a formação do katarismo. Mas, na prática, o movimento ganhou repercussão justamente porque não se limitou a reproduzir

---

camponeses, eleições livres, comunicados públicos, coletivas de imprensa e novas perspectivas, frutos do revitalizado movimento camponês. A atuação no sentido de atrair as atenções dos veículos de comunicação social foi utilizada recorrentemente durante o período.

[184] Idem.

[185] HURTADO, 1986: 11-12.

[186] LAVAUD, Jean Pierre *Indianité et politique: le ourant Tupac Katari in Bolivie* Ivry, Ersipal, 1982.

o ideário formulado nas camadas urbanas que viviam mais próximas às elites. Com sua tese, Lavaud subscreve a clássica tentativa de impor uma versão "de cima para baixo" da história, que inspirou tantas reações e críticas por parte do historiador inglês E. P. Thompson, acionado recorrentemente no presente trabalho.

O katarismo só se expandiu porque fez sentido e foi "adaptado" à vida e às demandas concretas (tanto do lado econômico como do lado político e cultural) dos camponeses-indígenas, setor fundamental para o conjunto da sociedade boliviana. A leitura pela ótica preferencial da intelectualidade – que, por sinal, acabou se enveredando preferencialmente mais para uma extração indianista em detrimento do katarismo - menospreza o que o fenômeno estudado oferece de mais interessante: a combinação entre classe e etnia no cotidiano das ideias e das práticas (detalhes nos Capítulos 3 e 4) de um movimento social de um país da periferia do sistema capitalista.

O depoimento da camponesa-indígena Hercília Bautista, que vive na cidade de Patacamaya (Província Aroma) coloca em xeque as interpretações que relegam aos camponeses-indígenas o papel de massa de manobra das ideologias de outrem. A respeito da importância do katarismo para as organizações camponesas e originárias de base, ela respondeu[187] que mantém contato frequente com o histórico líder katarista Jenaro Flores para concretizar a inauguração de uma unidade sindical camponesa local como parte da Confederação Nacional de Mulheres Camponesas Indígenas Originárias da Bolívia - Bartolina Sisa (CNMCIOB-BS)[188].

Quando perguntada sobre as razões que a motivavam a se dedicar à criação de um novo posto de representação institucional, Hercília declarou que o objetivo principal do grupo de mulheres envolvidas era viabilizar um ritual de oferenda à *Pachamama* (Mãe Terra) que, segundo ela, teria importância central para o bom andamento da vida comunitária. A formalização da unidade sindical do tipo moderno, confirmou a entrevistada, torna mais fáceis e ágeis todos os trâmites (inclusive alguns de ordem burocrática, como a posse de personalidade jurídica que facilita a obtenção de recursos financeiros) para a reprodução de práticas e valores étnico-culturais que, por sua vez, fortalecem a luta pela via institucional. Fecha-se, assim, o ciclo fundamental katarista.

[187] Entrevista concedida em março de 2009.

[188] Entidade de mulheres camponesas-indígenas que também foi instituída no bojo do movimento katarista. A primeira secretária-executiva da entidade, Lucía Mejía de Morales, também nasceu em Sullkawi (Província Aroma), mesmo local de nascimento de Tupac Katari.

Anexos

1) Manifesto de Tiwanaku (1973)

O inca Yupanqui disse aos espanhóis "Um povo que oprime o outro não pode ser livre". Nós, camponeses Quechuas e Aymaras e outros povos indígenas do país dizemos o mesmo. Nós nos sentimos economicamente explorados e cultural e politicamente oprimidos. Não há integração de culturas na Bolívia; tudo tem sido uma questão de imposição e dominação. E nós permanecemos no estrato mais explorado dessa pirâmide. A Bolívia tem sofrido e ainda sofre terríveis frustrações. Talvez a maior delas seja a ausência da real participação dos camponeses Quechuas e Aymaras na vida econômica, política e social do país. Nós acreditamos que sem uma mudança radical nesse sentido será impossível criar uma unidade nacional e alcançar o desenvolviumento dinâmico e harmonioso que seja apropriado às nossas necessidades e à nossa realidade.

A Bolívia está entrando em um novo estágio na vida política e uma das caracterísitcas desta fase é a tomada de consciência dos camponeses. Conforme se aproxima o period pré-eleitoral, politicos profissionais se aproximam novamente do campesinato com o intuito de obtenção de votos e, mais uma vez, se utilizam de fraudes e de fazem falsas promessas. A participação políticas dos camponeses deve ser genuina e não ficcional. Nenhum partido será capaz de construir um país com base na enganação e na exploração dos camponeses. Nós camponeses desejamos apresentar neste documento ideias que nos parecem fundamentais para a ordem econômica, política e social do país. Elas não vieram do zelo de um partido político, mas de nossas preocupações centrais para libertar nosso povo.

Nossa cultura tem importância primeira

O verdadeiro desenvolvimento é baseado na cultura. Pessoas dão grande valor às suas culturas. A tentativa sistemática de destruir as culturas Quechua e Aymara está na origem das frustrações da nação. Políticos da minoria dominante têm buscado criar um desenvolvimento baseado somente na servil imitação do desenvolvimento de outros países, enquanto nossa herança cultural é totalmente diferente. Influenciados por uma

forma prática de materialismo, eles têm sido levados a acreditar que o progresso está fundado unicamente nos aspectos econômicos da vida.

Nós camponeses queremos o desenvolvimento econômico, mas ele deve surgir dos nossos próprios valores. Nós não queremos desistir da nossa nobre integridade herdada em favor do pseudodesenvolvimento. Nós tememos o falso 'desenvolvimentismo' importado de fora porque ele não é genuíno e não respeita a profundidade dos nossos valores. Nós queremos o fim do paternalismo e não esperamos mais ser considerados cidadãos de segunda classe. Nós somos estrangeiros no nosso próprio país.

Nem as nossas virtudes ou as nossas próprias visões do mundo e da vida têm sido respeitadas. A educação, os partidos políticos e a introdução da tecnologia não promoveram mudanças nas áreas rurais. A participação camponesa não se tornou realidade porque a cultura do campo não foi respeitada e o seu caráter não foi compreendido. Nós camponeses estamos convencidos que o desenvolvimento só se dará por todo o país quando nos tornarmos autores do nosso próprio progresso e controlarmos nosso próprio destino.

Escolas rurais usam métodos, currículos e linguagens que são estranhas à nossa realidade cultural. Não só buscam transformar o índio numa espécie de 'mestiço' sem nenhuma definição ou identidade, mas também são voltadas para assimilar o índio dentro da cultura ocidental capitalista. Os programas educacionais para áreas rurais são concebidos dentro da matriz individual, a despeito da nossa história essencialmente comunitária. O sistema cooperativo é inerente num povo que desenvolveu modos de produção a partir da ajuda mútua como as *ayni* [formas de troca de produtos e de trabalho], *mink'a* [forma de trabalho comunal] *yanapaco* [crença numa espécie de reencarnação], *camayo* [feijão de fava, alimento sagrado. Propriedade privada, sectarismo político, individualismo, diferenciação de classe e luta interna vieram com o sistema colonial e foi acentuada durante os regimes republicanos. A reforma agrária também foi definida nos mesmos moldes. O poder econômico e o poder político são as bases da libertação cultural. Nós devemos incorporar novas tecnologias e nos modernizar sem quebrar a ligação com o nosso passado. Tentativas de 'europeizar' ou 'americanizar' por meio da educação e das políticas se mostrarão equivocadas. Caso haja a libertação do campesinato, movimentos políticos devem planejar e estar organizados com nossos valores culturais em mente. Nós índios somos nobres e justos; temos boas maneiras e somos respeitosos, trabalhamos duro e somos profundamente

religiosos. No entanto, essa riqueza que está escondida na alma indígena nunca foi reconhecida e respeitada. Políticos durante os governos coloniais e republicanos foram particularmente destrutivos: alguns dos nossos foram corrompidos e se envolveram na intriga política corrupta. Queriam nos usar como instrumentos para conquistar suas piores ambições e desejos imorais.

Nós não estamos preparados para continuar por esse rumo de vida servil e corrupção. Os resultados catastróficos estão aí para que todos vejam. Por causa das intrigas políticas e da lacuna na educação, índios não querem mais ser índios. Eles assimilaram os piores defeitos de outros povos e se tornaram novos exploradores de seus próprios irmãos. Nós convidamos todos a fazer parte do nosso movimento para resgatar nossos direitos e nossa cultura e para trabalharmos juntos para a libertação econômica e política do povo.

Governos, politicos, economistas e educadores precisam aceitar que a "promoção" dos camponeses Aymara e Quechuas falhou completamente em função dos métodos errados que foram aplicados. Nós tentaremos destacar em linhas gerais, no curso deste documento, políticas para a libertação do campesinato.

Prestando atenção na história

Muito antes da Conquista Espanhola nós éramos um povo nativo cujas características foram desenvolvidas no escopo de um ambiente altamente socializado. Durante a época colonial, a nossa cultura não foi reconhecida e nem respeitada – foi esmagada e subjugada à subordinação. A independência, inspirada por idéias liberais, não libertou os indígenas; diferentemente, os índios foram tratados como um elemento passivo útil apenas como bucha de canhão nas contínuas guerras. Para os indígenas, a República é apenas mais uma expressão da política de opressão dos dominadores. Libertação como a encarnada na luta de Tupac Katari [esquartejado em 1781 por liderar um levante contra a coroa] pela liberdade indígena continua amordaçada. A política indígena de [Manuel Izidoro] Belzu [militar e político que tomou o poder com o apoio dos índios em 1848] fez ressurgir brevemente as esperanças entre as massas camponesas, mas a vida dos indígenas continua sendo degradada pela vergonha, exploração e desonra. [O coronel Germán} Busch e [Gualberto] Villarroel procuraram mudar esse modo de relacionamento, mas seguiram esses passos por causa da oligarquia

nacional. Duas importantes leis prometendo liberdade foram aprovadas depois da Revolução de 9 de abril [de 1952]: a Reforma Agrária e a Lei do Sufrágio Universal. A Reforma Agrária era para nos libertar dos poderes extremos e escravizantes do empregador. Infelizmente, essa lei não manteve viva as expectativas porque foi estruturada com base em princípios excessivamente individuais. Além disso, parte da direita do MNR [Movimento Nacional Revolucionário, formada basicamente por setores urbanos esclarecidos, que liderou a Revolução de 1952] dificultou a sua implementação, sem contar que outras leis deveriam incentivar o investimento, a introdução de tecnologia e o fortalecimento do mercado da produção [dos beneficiados pela Reforma Agrária]. A Lei do Sufrágio Universal não deveria desconsiderar as divisões naturais das comunidades indígenas. Desgraçadamente, ela ainda aguçou o apetite pelo poder entre nossos políticos. O voto indígena não tem sido a fonte da liberdade, mas tem incrementado novas formas de decepção e exploração. Políticos da moda antiga tentam persuadir os camponeses a fim de usá-los, não lhes servir. Alguns camponeses sem-vergonha traíram a nossa história e nosso povo e introduziram práticas políticas corruptas nos sindicatos camponeses. As atitudes dúbias e degradantes mancharam o nosso nome e nossas perseverantes tradições. Nós temos de reconhecer isso com humildade, esquecer disso tudo com generosidade e absorver as experiências de forma cuidadosa. A coisa mais importante é começar de novo seguindo o nobre rumo que nos foi mostrado pelos anciãos.

Nós não acreditamos na pregação desses partidos que se auto-intitulam de esquerda e que ainda não permitiram que os camponeses possam determinar seu próprio futuro. Se um partido político quiser dar liberdade dos camponeses, isso precisa ser definido, liderado e sustentado por nós camponeses. Nossas organizações políticas precisam refletir nossos próprios valores e nossos próprios interesses.

A economia

Ainda que os camponeses sejam responsáveis pela produção de 78% do Produto Interno Bruto (PIB), nós recebemos apenas 34% da renda nacional. Ao passo que os grandes industriais e latifundiários (que consistem apenas em 1,7% da população) ficam com 21% da renda nacional.

Ainda que a Bolívia tenha uma das menores rendas per capita do mundo – cerca de US$ 120 pessoas por ano –, a maioria dos camponeses ganha com dificuldade US$ 50 por ano. Nossa alimentação é uma das mais pobres em vitamina do mundo. Nossos índices de mortalidade permanecem tão altos quanto há 50 anos. Nós vivemos numa economia de subsistência. Nós trabalhamos apenas para sobreviver e algumas vezes não conseguimos nem isso.

Entretanto, ninguém pode dizer que os camponeses não trabalham. As políticas agrícolas do governo têm sido fatais. Nós fomos relegados ao nosso próprio destino. O país gasta mais de US$ 20 milhões importando produtos agrícolas que poderíamos produzir nós mesmos. Eles preferem gastar no exterior do que investir nos camponeses. Créditos bancários, quando são estendidos para áreas rurais, apenas são concedidos a novos proprietários e às oligarquias do algodão, da cana-de-açúcar e da pecuária", discorrem.

Nossa economia empobrecida se deteriorou seriamente como resultado da desvalorização introduzida pelo governo em outubro passado [de 1972, sob a ditadura banzerista]. Ninguém pensou nos camponeses. Trabalhadores urbanos, professores, funcionários públicos, etc. receberam um bônus por família e o 14º salário. Os camponeses – verdadeiros párias na nossa sociedade – não ganharam sequer uma compensação menor (pelo aumento do custo de vida) ou incentivo. Vendem produtos agrícolas por preços reduzidos e até congelados que não compensam o aumento de 40% do preço do transporte. Além disso, os preços de produtos como açúcar, macarrão, arroz, ferramentas e fertilizantes químicos que nós compramos cresceram algo entre 30 e 80%. Não podemos aumentar os preços pelos quais vendemos nossas mercadorias diretamente aos consumidores. Por outro lado, não existe controle em relação aos preços dos insumos nas áreas rurais. E como os camponeses ocupam a posição mais enfraquecida, eles sempre perdem. Essa situação injusta não pode continuar por muito tempo.

Nós não acreditamos que essa situação possa ser superada pela intervenção de um governo paternalista ou por pessoas esclarecidas. Nós acreditamos que a única solução esteja na própria organização dos camponeses. A relação entre os preços de produtos agrícolas que vendemos e os preços do que precisamos comprar das cidades reflete o desequilíbrio do poder. Os camponeses são fracos porque não são unidos, organizados e

mobilizados. As organizações regionais e a entidade nacional não representam os interesses dos camponeses como um todo.

Partidos políticos e campesinato

Na prática, o campesinato boliviano nunca pertenceu realmente a partido político algum porque nenhum partido político representou seus interesses verdadeiros ou é inspirado nos valores culturais dos camponeses. Apesar disso, devemos reconhecer que, entre todos os partidos, o MNR representou interesses dos camponeses na medida em que introduziu a reforma agrária e o sufrágio universal. Historicamente, o MNR teve a oportunidade de se tornar o meio para a libertação do campesinato. Essa possibilidade, contudo, foi frustrada principalmente por causa da influência no partido de certas pessoas de tendência política de direita, desprovidas de sensibilidade social, e o processo de nossa libertação foi suspenso.

Nem o atual MNR, Barrientismo, nem os traditionais partidos de esquerda são partidos camponeses. O campesinato só vota neles porque não tem outra escolha – nós não temos um partido próprio nosso. Esses partidos se aproveitam do voto camponês, usando-o conforme a vontade deles para conquistar e se manter no poder. Os camponeses precisam ter seu próprio partido para representar seus interesses sociais, culturais e econômicos para tornar balancear melhor os diversos interesses e para que essa representação precisa seja alcançada. É a única forma de assegurar uma participação real e positiva e a única forma de alcançar um desenvolvimento genuíno e completo das áreas rurais. A crença de que o progresso econõmico e politico é possível sem participação direta do campesinato consiste em grave erro. O campesinato tem sempre sido uma força passiva porque é isso que sempre se espera dele. O campesinato é o que os politicos sempre quiseram que ele fosse: simplesmente um suporte para as suas ambições. O campesinato sera dinâmico somente quando a capacidade de agir como uma força orginal e autônoma estiver permitida. A participação política real do campesinato é impossível porque a mesma não é permitida no contexto econômico, político e cultural atual do nosso país.

As Forças Armadas da nação são compostas majoritariamente de pessoas do campo e deve começar a agir como camponeses em termos de cultura e idéias.

Sindicatos camponeses

Apesar dos sindicatos camponeses representarem os camponeses autenticamente no nível de base e em muitas organizações regionais, a sindicalização camponesa nos níveis departmental e nacional tem frequentemente sido utilizada para outros interesses completamente estranhos à nossa classe. Todos os defeitos dos partidos políticos urbanos foram introduzidos nas áreas rurais por meio de pseudolíderes que se auto-apresentam como representantes do campesinato. Esses líderes comrromperam e continuam corrompendo nosso povo Aymara e Quechua enquanto o governo os olha de uma maneira benevolente e indiferente. Eles são pessoas que introduziram o sectarismo, a intriga política, o nepotismo, a corrupção econômica e moral, a ambição pessoal, o ódio entre irmãos, a falsa liderança e o vazio de representatividade no interior do país. Mas nada tem causado tanto prejuízo como o paternalismo – a expectativa inocente de que soluções vêm de fora, de cima. Somos nós camponeses que precisamos desenvolver o país e particularmente as áreas rurais por nós mesmos. Politicamente, eles tentaram nos tratar como crianças e tanto o governo quanto os maus líderes sempre tentaram nos oferecer “presentes” ou “caridade”, os quais, na realidade, nos afastam da justiça.

É uma mancha na imaculada história Inca que os nossos líderes camponeses alienados tenham proclamado todos os recentes presidentes do nosso país como "Líderes Camponeses". Seria melhor para nós camponeses se os governos e partidos politicos nos deixassem eleger nossos próprios líderes livre e democraticamente, pois assim poderíamos formular nossa própria política socioeconômica inspirada nas nossas próprias raízes culturais.

A experiência passada e a presente mostram que, quando o campesinato do Altiplano é livre para eleger seus próprios jilaqatas, jilancos e outras autoridades locais, isso é feito dentro de um espírito bastante democrático e com todo o devido respeito pela opinião dos outros. As lutas internas ebtre camponeses sempre são um reflexo das ambições de quem é de fora.

Educação em áreas rurais

Dois problemas muito sérios podem ser identificados na educação rural: a primeira é o conteúdo do currículo e a segunda é a crônica falta de recursos.

Não é um segredo que o sistema de escolas rurais não emergiu de nossos próprios valores culturais. O currículo da escolar é desenvolvido nos ministérios e corresponde a ideias e métodos importados do exterior. A educação rural é um novo (e mais sutil) forma de dominação e endurecimento. Escolas de treinamento para professors das áreas rurais não são nada mais que um sistema para fazer lavagem cerebral dos futuros professores. Os assuntos pensados e aqueles que ensinam têm uma lacuna em termos das nossas raízes culturais: as ideias, os valores e a língua; história e heróis que a educação transmite são de fora da nossa realidade.

Em termos de organização prática, a escola rural é uma espécie de catástrofe nacional. O orçamento da educação é inadequado e mal distribuído, destinando muito mais para as cidades do que para áreas rurais. Atualmente, 51% de crianças que vivem no meio rural não conseguem frequentar a escola simplesmente porque não há nenhuma escola em suas comunidades. Áreas rurais não sofrem apoenas com a inexistência de escolas; faltam livros, louzas, carteiras, materiais didáticos e, acima de tudo, professores que realmente se preocupam com o nosso povo oprimido.

Nós continuaremos descrevendo a vida camponesa para mostrar a sua abjeta miséria e como está completamente abandonada pelas autoridades. Não houve revolução no interior do país; ainda está por ser feita. Mas deverá haver uma revolução, uma que levantará de novo as bandeiras e ideais de Tupac Katari, Bartolina Sisa, Zarate Willka. O ponto inicial da revolução será o nosso povo.

Nosso famoso Altiplano não existe infraestrutura, não tem estradas, não tem eletricidade e nem hospitais: não há progresso. O transporte adequado é totalmente ausente, o sistema de Mercado é muito antigo e habilidades técnicas são quase inexistentest. Há muitas escolas de treinamento do professor, mas não escolas técnicas. Practicamente tudo permanece ainda por ser feito. Nós não cobramos que nos seja feito, apenas cobramos a abertura para que possamos fazer nós mesmos.

Nós não gostaríamos de encerrar este documento – que sem dúvida sera o início de um poderoso movimento camponês autônomo - sem cobrar da imprensa, das rádios e de todas as instituições que sinceramente querem ver o avanço dos camponeses que outorguem encorajamento ao nosso desejo (também à auto-estima) de lutar por melhorias genuínas para o nosso povo e para toda Bolívia.

Mineiros, operários fabris, trabalhadores da construção e do transporte, classes médias empobrecidas, todos são nossos irmãos, vítimas em diferentes formas da mesma exploração, descendentes da mesma raça e identificados com os mesmo ideais de luta e de libertação. Somente unidos podemos alcançar um grande futuro para o nosso país.

Nós também convocamos a Igreja Católica (a igreja da vasta maioria de camponeses) e as Igrejas Evangélicas a colaborar na grande tarefa de libertar os nossos povos Aymara e Quechua. Nós queremos nossas vidas para fazer refletir nossos valores por inteiro sem menosprezar a herança cultural de outras pessoas.

La Paz, 30 de Julho de 1973

União Puma de Defesa Aymara (Unión Puma de Defensa Aymara)

Centro de Coordenação e Promoção Camponesa Mink´a (Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink´a)

Centro Camponês Tupac Katari (Centro Camponês Tupac Katari)

Associação de Estudantes Camponeses da Bolívia (Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia)

Associação Nacional de Professores Camponeses (Asociación Nacional de Profesores Campesinos)

2) Tese política 1983 (CSUTCB)

Apresentação

A todos os companheiros camponeses dos nove departamentos,

A todos os irmãos das nações e culturas originárias do nosso país,

A todos os companheiros trabalhadores,

Nós, membros do Comitê Executivo da CSUTCB, temos a enorme satisfação e o legítimo orgulho de publicar o pensamento sindical e político dos camponeses aprovado no II Congresso Nacional, realizado em La Paz, em junho de 1983. Nós, aproximadamente quatro mil delegados - homens e mulheres de todas as federações departamentais, especiais, centrais provinciais e representantes de base -, discutimos este documento durante uma semana, por meio de comissões e em reuniões plenárias.

Este documento é, pois, o resultado da preocupação, trabalho e discussão dos trabalhadores camponeses. Não é resultado da imposição de nenhum doutor nem de ministérios, como ocorria nos anos da manipulação movimentista e do Pacto Militar-Camponês. Tampouco é uma cópia nem decalque de doutrina alguma.

Com este esforço, pretendemos criar as bases do nosso pensamento. Ao largo de quase cinco séculos, nossos inimigos da época colonial e os da época republicana tem feito de tudo para que pensemos o que querem que pensemos, que falemos apenas o que a eles interessava, que vivamos imitando-lhes e, enfim, que aceitemos a situação de opressão, exploração, racismo, desprezo de nossas culturas, abusos e subordinação.

Esta tese é a resposta a essa história de submissão. É a resposta de rechaço a qualquer forma de subjugação e a busca de construir una nova sociedade sem fome, livre e justa, na qual vivamos como seres humanos.

Por uma parte, as idéias fundamentais da nossa tese estão enraizadas na luta centenária de nossos povos. Por exemplo, recordemos as grandes mobilizações Aymara, Qhechwa, Guaraní etc. de mais de 200 anos encabeçados por Julián Apaza (Tupac Katari) e sua esposa Bartolina Sisa, Gregoria Apaza, irmã de Julián; por José Gabriel Condorcanqui (Tupac Amaru) e sua esposa Micaela Bastidas; por los caciques Tomás Katari; por Apiawaki Tumpa; por Pedro Ignacio Muyba; por Pablo Willka Zárate; por Desidero y Pedro Delgadillo e por outros líderes da permanente luta dos nossos povos.

Estas atitudes, organizações e pensamento constituem uma das fontes mais ricas para recuperar nossa própria história e deixar a um lado toda a mentira da história

oficial que se ensina a nossos filhos nas escolas. Nós mesmos temos aprendido essas mentiras e muitas vezes nos comportamos desconhecendo nossa trajetória histórica.

Estamos conscientes que um povo que se esquece de sua história jamais será livre. A história é, pois, o começo do que somos hoje.

A outra fonte é a construção do novo sindicalismo. Esta história é mais próxima. Começa mais ou menos na época que iniciamos a rechaçar a implantação do imposto único campesino por parte do Pacto Militar-Camponês. Desenvolve-se ao largo de quase 20 anos de resistência às ditaduras militares e chega até a época recente das lutas pela reconquista de nossas liberdades sindicais e políticas.

O primeiro documento que resume as idéias centrais do nosso pensamento apareceu escrito na Tese Política do VII Congresso Nacional da Confederação Nacional de Trabalhadores Camponeses da Bolívia, Tupaj Katari. Chamava-se "Tupaj Katari" para se diferenciar da confederação “oficial”. Este Congresso se realizou na cidade de La Paz, no mês de março de 1978.

Posteriormente, o I Congresso de Unidade Camponesa, convocado pela Central Operária Boliviana (COB), aprovou e ratificou a tese em toda a sua extensão no mês de junho de 1979, também em La Paz. Finalmente, este mesmo documento foi o enfoque central discutido no II Congresso Nacional realizado no mês de junho de 1983. Corrigida, ampliada e complementada, temos, pois, nossa Tese sindical e política como o resultado de tantos anos de luta, sacrifico e dedicação.

Nós, atuais dirigentes, estamos convencidos que não aceitamos nem aceitaremos qualquer reducionismo classista convertendo-nos apenas em "camponeses". Tampouco aceitamos nem aceitaremos o reducionismo etnicista que converte nossa luta a um confronto de "índios" contra "brancos". Somos herdeiros de grandes civilizações. Também somos herdeiros de uma permanente luta contra qualquer forma de exploração e pressão. Queremos ser livres em una sociedade sem exploração nem opressão organizada em um Estado plurinacional que desenvolve nossas culturas e autênticas formas de governo próprio.

O Comitê Executivo da CSUTCB
Ch'upiyap marka (La Paz), outubro de 1983

Quem somos?

Camponeses Aymaras, Qhechwas, Cambas, Chapacos, Chiquitanos, Canichanas, Itenamas, Cayubabas, Ayoreodes, Tupiwaranies e outros, somos os legítimos donos desta terra. Somos a semente da qual a Bolívia nasceu, mas ainda hoje nos tratam como desterrados na nossa própria terra.

Nós, camponeses da Bolívia, somos os herdeiros legítimos das grandes sociedades pré-hispânicas, tanto dos que construíram a civilização andina, como as civilizações das planícies tropicais. Nossa história não é somente coisa do passado; também é o presente e o futuro, que se resume em uma luta permanente por reafirmar nossa própria identidade histórica, pelo desenvolvimento da nossa cultura e para, com personalidade própria, ser sujeitos e não objetos da história.

Nós, diversos povos que habitamos esta terra, apesar de ter diferentes línguas, sistemas de organização, concepções do mundo e tradições históricas, estamos irmanados em una luta conjunta e permanente. Em primeiro lugar, temos sofrido por igual os efeitos da dominação colonial imposta pelos espanhóis e pelas classes dominantes republicanas, que tem nos submetido sempre a uma situação de discriminação e nos converteram em cidadãos de segunda classe. Isto se aplica também para muitos trabalhadores do campo e das cidades que perderam, através da mestiçagem, a castelhanização e a aculturação, suas raízes culturais próprias, mas que também são vítimas da mentalidade colonial dominante. Porque todos somos oprimidos, temos uma causa comum de libertação.

Em segundo lugar, estamos unidos porque compartilhamos as mesmas condições de vida e de trabalho. No entanto, há quem nos defina como "pequenos burgueses" porque somos donos de nossas parcelas ou plantações, e portanto estabelecem diferenças de classe entre nós: nos dividem entre proprietários e despossuídos, entre camponeses e empregados rurais. Também há quem nos defina como uma classe em processo de desaparecimento chamada a engrossar as filas do proletariado. Não estamos de acordo com essas opiniões porque, se analisarmos a estrutura social e econômica de nosso país, veremos que o modo de produção dominante é o modo de produção capitalista dependente com características coloniais, dentro do qual nós camponeses somos um elemento imprescindível. Seja como produtores de alimentos e matérias-primas baratas, seja como provedores de mão de obra, temos alimentado com nosso suor o crescimento das minas e cidades e o enriquecimento de uma minoria de exploradores.

Por consequência, nós camponeses não nos consideramos uma classe marginal nem decadente, fadada a desaparecer. Seguimos sendo a maioria da população do país. Nem muito menos somos pequenos burgueses por possuir parcelas de terra. Pois a terra é para nós principalmente uma condição de produção e uma herança de nossos antepassados, antes que um meio de produção. Por isso, tampouco cremos que as diferenças socioeconômicas entre nós sejam barreiras para nossa unidade, pois constituem contradições secundárias comparadas com a contradição que nos enfrenta o sistema capitalista colonial que se nutre com nosso trabalho e com nossas riquezas. Como peões das empresas agroindustriais ou como pequenos produtores na agricultura, pecuária, pesca ou silvicultura, compartilhamos os mesmos sofrimentos e discriminações. Porque todos somos trabalhadores do campo, temos uma causa comum de libertação.

Nossa história

Antes da chegada dos espanhóis, éramos povos comunitários. Em nossa terra não se conhecia a fome, o roubo, a mentira. Na zona andina nossos ayllus, markas, suyus, eram a base de sustento de uma grande civilização, na qual se respeitava a autonomia e a diversidade de nossas formas de trabalho. Nas planícies orientais, diversos povos independentes ocupavam vastos territórios e conviviam com respeito e com liberdade, desenvolvendo a ourivesaria, a música e métodos de caça, pesca e coleta muito elaborados e respeitosos ao meio ambiente.

Todo esse desenvolvimento autônomo foi violentamente interrompido com a invasão espanhola de 1492. A partir de então, fomos degradados à condição de colonizados, sob o nome genérico de índio. Com isso, temos sido despojados da soberania sobre nossos territórios, e inclusive tem sido negada a nossa dignidade como seres humanos. A expansão do capitalismo mercantilista dos espanhóis através do roubo, as encomendas, os favores, o tributo, a catequização, as missões, a servidão, a mita e outras formas de exploração e desculturação têm fraturado nossa sociedade, impondo-nos sistemas alheios a nossa realidade, como ser a propriedade privada e a exploração da maioria por una minoria. A dominação colonial inaugurou una larga etapa de exclusão sistemática de nossos povos da estrutura de poder político e econômico, e anulou toda forma de autodeterminação, condenando nossas práticas sociais e nossas formas de vida a submergir na clandestinidade cultural.

Esta situação, entretanto, não foi vivida passivamente por nossos povos. Nossa história é a história de uma luta permanente e tenaz contra nossos dominadores. Sempre, desde o momento que pisaram em nossas terras os conquistadores, os aymaras, quechwas, tupiguaranis, ayoreodes e todos os povos nascidos nestas terras temos nos levantado contra a injustiça e por nossa libertação.

Os grandes movimentos libertários de 1780-81 sacudiram os alicerces do domínio colonial e demostraram que o poder colonial não era invencível. Por isso consideramos que os verdadeiros libertadores do domínio colonial foram Tomás Dámado e Nicolás Katari na zona de Potosí, Tupak Amaru e Micaela Bastidas na zona de Cuzco, Andrés Tupak Amaru e Gregoria Apasa nos vales do norte de La Paz e Tupak Katari e Bartolina Sisa no Altiplano. A semente de libertação das lutas kataristas desceu da Cordilheira de Apolobamba e se estendeu também até as planícies com os chamados de Pedro Ignacio Muiba, acompanhado do cacique de Loreto, Estanislao Tilila, e o de San Pedro, Manuel Maraza, que desconheceram a autoridade do governador espanhol, declarando a liberdade daqueles que se encontravam como escravos de aventureiros *carayanas* [forma como os camponeses indígenas denominavam os brancos no período colonial] que pisaram em nossa terra e tolheram a liberdade dos seus verdadeiros donos naturais.

O surgimento da república não nos trouxe nenhum benefício. Os Olañetas, Murillos, Cáceres e outros heróis da *criollagem* passaram do bando espanhol ao bando *criollo*, escamoteando assim nossa luta anticolonial, para se converterem em herdeiros dos privilégios dos espanhóis. Por isso, desde a fundação da república, os *criollos* foram incapazes de substituir efetivamente o poder colonial e só construíram uma caricatura de república, mantendo as estruturas coloniais e as mesmas relações de exploração e de opressão. Nosso tributo continuou sustentando economicamente a nova república. Com base na manutenção dos latifúndios, os *criollo* continuaram expropriando-nos de nossas terras e submetendo-nos ao *pongueaje*. Nas planícies orientais, intensificou-se o extermínio dos povos nativos com a exploração da *quina* e do *caucho* [formas de extrativismo vegetal voltado para a produção de medicamentos e borracha, no caso dos seringais], que devastou as ricas terras de Moxos dos seus recursos naturais e humanos, e inclusive culminou com a desmembração territorial do país.

A discriminação e a opressão racial se fortaleceram através do voto qualificado e de múltiplas proibições. Nós camponeses não podíamos circular livremente pelas ruas e praças das cidades. Não podíamos eleger nem sermos eleitos. Não tínhamos nem sequer

o direito à vida própria porque vivíamos sob condições de escravidão. A oligarquia tentou nos suprimir por todos os meios que estavam a seu alcance, desde o massacre até a negação sistemática de nossa identidade e de nossos valores culturais.

Mas a nossa história não é apenas de humilhação, mas também de luta para mudar esta injusta sociedade *criolla* herdada da colônia. Testemunha disso são as grandes mobilizações encabeçadas por Zárate Willka, Apiyawaiki Tumpa, Santos Marka T'ula, os comunários de Jesús de Machaka, Caquiaviri, Chayanta e muitos outros levantamentos que foram brutalmente reprimidos pela oligarquia. Depois de sermos cidadãos de segunda classe, quiseram nos converter em cidadãos à força para que pudéssemos oferendar nossas vidas na linha de frente das trincheiras [da Guerra] do Chaco. Utilizaram-nos como bucha de canhão para defender a república da oligarquia pró-imperialista. Enfureceram-se contra nossos irmãos guaranis, para quem as fronteiras artificiais não tinham nenhum significado.

Entretanto, o sangue derramado no Chaco não foi em vão, porque alimentou o despertar de uma nova consciência no campesinato. Nossos irmãos dos vales de Cochabamba organizaram em 1936 os primeiros sindicatos agrários contra o latifúndio usurpador. No Altiplano, a luta pelo direito à educação e pela supressão do *pongueaje* levou à organização de massivos congressos indígenas em 1942, 1943 e 1945. Sobre nossas antigas tradições de luta se enxertaram novos métodos organizativos, como a greve de braços cruzados nos latifúndios. Depois da queda de [Gualberto] Villaroel, a oligarquia reagiu contra todos esses avanços, desconhecendo o sindicalismo agrário e reprimindo-nos violentamente. Novamente, em 1947, não nos restou outro recurso a não ser nos rebelar. Nessa época, nossas lutas já não estavam isoladas, já que nossos irmãos mineiros se organizavam e combatiam também contra a *rosca* [forma como era chamado o grupo dominante que explorava o minério de estanho, representada pelo multimilionário Edgar Patiño e por outros barões do setor] exportadora.

Todas essas mobilizações culminaram com a insurreição de 1952, e com a adoção de algumas medidas progressistas como a reforma agrária, a nacionalização das minas e o voto universal. Mas estas conquistas foram escamoteadas e utilizadas em benefício da classe dominante que se valeu de traição e se apoderou da revolução.

A reforma agrária de 1953, que foi utilizada como bandeira política pelos partidos que se creem salvadores do país, foi desvirtuada pelo esquema individualista do parcelamento de terras e do minifúndio improdutivo. Com a chamada reforma agrária, culminou um longo processo de fragmentação de nossas formas organizativas

comunitárias. Por outro lado, vemos o fortalecimento de novos grandes proprietários de tipo agroindustrial e pecuarista no oriente boliviano, que exploram sem misericórdia a uma massa de trabalhadores safristas, colhedores de algodão, peões agrícolas etc., e que são favorecidos com toda classe de vantagens a partir do Estado. A muitas zonas, a reforma agrária nem sequer chegou. Os latifundiários continuam explorando peões sirionós, ayoreode, chiquitanos, guaranis etc., por meio de sistema e métodos coloniales.

O voto universal permitiu, sim, una maior participação política, mas acabou desvirtuado porque quiseram nos manipular como a uma submissa massa eleitoral. O sindicalismo camponês se converteu em instrumento de manipulação por parte das distintas frações políticas no poder. De *pongos* de produção quiseram nos converter em *pongos* políticos.

Esse sindicalismo oficialista e manipulador foi reforçado na época de [Rene] Barrientos com o Pacto Militar-Camponês, chegando aos extremos no sentido de suplantação de nossas organizações sindicais através de dirigentes corrompidos e vendidos, que não tinham nenhum escrúpulo em utilizar nosso nome para proclamar assassinos do povo como líderes máximos do campesinato.

Para os verdadeiros camponeses, o Pacto Militar-Campesino significou exclusivamente sofrimentos e massacres como os de Tolata, Epizana e Melga, e políticas anticamponesas como o Imposto Único Agropecuário, sucessivas desvalorizações, golpes militares, perseguição, encarceramento, confinamento e morte de nossos dirigentes.

Contra essa manipulação sindical e contra essa política anticamponesa, temos lutado desde os anos 1960 em busca de um novo sindicalismo, assentado em nossas autênticas organizações de base. O início do despertar camponês remonta à luta contra o Imposto Único Agropecuário, com o surgimento do Bloco Independente Camponês e com a organização independente dos colonizadores, que se filiam à Central Operária Boliviana. Também, durante os governos de Ovando e Torres, surgem novas correntes, dentro e fora da CNTCB, que conseguem libertar momentaneamente a máxima direção deste organismo sindical das manipulações do Pacto Militar-Camponês no VI Congresso Nacional realizado em Potosí em 2 de agosto de 1971.Nesse congresso, nossos dirigentes retomam o caminho iniciado por Tupac Katari, Zárate Willka, Santos Marka T'ula e outros. Com o golpe de [Hugo] Banzer, novamente se corta o desenvolvimento autônomo do movimento sindical agrário, descabeçando as nossas organizações. Os dirigentes legítimos são suplantados por coordenadores vendidos e por

inimigos do campesinato, como Oscar Céspedes, Clemente Alarcón, Pascual Gamón, Pedro Surco, Dionisio Osco, Leoncio Torrico, Vidal Jiménez. Willy Román, Miguel Trigo, Simón Peñaranda e outros traficantes. No septênio banzerista, a política anticamponesa foi aplicada cada vez com maior força.

Durante esses anos, entretanto, nossa resistência clandestina prossegue para enfrentar medidas antipopulares da ditadura, como a desvalorização de 1972 e o aumento de preços de janeiro de 1974. Em rechaço a estas medidas, 20.000 irmãos quechuas de Cochabamba alçaram suas vozes em protesto, utilizando um novo método de luta: o bloqueio de caminhos. Mas são violentamente reprimidos pelo exército no massacre de Tolata, Epizana e Melga. Este massacre desmascarou os verdadeiros fins do Pacto Militar-Camponês. O sangue de nossos companheiros caídos em Tolata manchou definitivamente nossos inimigos e, ao mesmo tempo, fertilizou o caminho de nossa libertação. Em plena etapa repressiva, nós camponeses conseguimos colocar em pé nossa organização, desconhecendo os coordenadores e caciques mantidos pelo regime fascista, quando em 15 de novembro de 1977, em uma concentração massiva realizada em Ayo Ayo, nossos dirigentes eleitos em Potosí em 1971 reassumiram a condução de nosso máximo organismo sindical. Desde então, todos os intentos por ressuscitar o Pacto Militar-Camponês fracassaram estrepitosamente frente a este novo sindicalismo combativo e unitário.

Nós camponeses tivemos uma ativa participação na recuperação das liberdades democráticas, participando da greve nacional de fome de dezembro de 1977, ao lado das mulheres mineiras e de todo o povo boliviano. Todo o processo de reorganização a partir da base, que empreendemos para derrocar o oficialismo, recebeu um novo impulso, em março de 1978, com a realização do VII Congresso da Confederação Nacional de Trabalhadores Camponeses Tupac Katari, que contou com a presença de dirigentes da FSTMB e da COB.

Durante toda esta trajetória de luta, vimos que nosso movimento sindical formava parte de uma luta mais ampla de todos os oprimidos da Bolívia. Constatamos que estamos unidos aos irmãos mineiros, das fábricas, construtores, não somente por relações de solidariedade de classe, mas também pelas raízes históricas e culturais comuns, e pela luta contra os mesmos inimigos. Por isso, empreendemos a tarefa de fortalecer nossas relações com a organização matriz dos trabalhadores da Bolívia. Este processo culminou com o Primeiro Congresso de Unidade Camponesa, realizado em 26 de junho de 1979.

Neste magno evento, constituiu-se a Confederação Sindical Única dos Trabalhadores Camponeses da Bolívia, afiliada à Central Operária Boliviana. Na CSUTCB se empreende um trabalho unitário, respeitando a diversidade das tradições de luta e formas organizativas, representando assim todos os oprimidos do campo. Este processo continua se fortalecendo mediante a incorporação de trabalhadores safristas, seringueiros, coletores de castanha e colhedores de algodão a nossa organização matriz. Deste modo, foi dado início a vínculos com as organizações dos povos nativos do oriente, da parte mais ao norte, e também do sul do país.

A representatividade da CSUTCB foi plenamente reafirmada com as grandes mobilizações de resistência contra o golpe de Natusch Busch e contra a desvalorização monetária de Lidia Gueiler, em novembro-dezembro de 1979. Desde todos os confins do país se generalizaram os bloqueios de caminhos, que conseguiram paralisar por completo os transportes e o abastecimento de alimentos por toda a extensão do país. Os bloqueios de 1979 nos mostraram mais uma vez que na Bolívia seguem subsistindo preconceitos racistas contra o campesinato que luta por suas legítimas reivindicações. A força desses preconceitos é tal que até na própria direção da COB não chegaram a compreender cabalmente as causas de nossa luta. Mas esta experiência, juntamente com todo o processo de reorganização sindical que realizamos durante a abertura democrática de 1978-1980, nos demostraram que nossa luta ao lado dos trabalhadores do país é ao mesmo tempo unitária, mas mantendo nossa personalidade própria e nossas específicas reivindicações.

Todos esses avanços em nossa luta nos puseram na mira da reação narcofascista que tomou por assalto o país em 17 de julho de 1980. Nessa ocasião, a CSUTCB esteve presente em seu posto junto à COB e ao Comitê Nacional de Defesa da Democracia (CONADE). Nosso Comité Executivo instruiu o bloqueio de caminhos, e os dirigentes se deslocaram às províncias para continuar organizando a resistência a partir da clandestinidade. Mas a ofensiva fascista superou em brutalidade todas as precedentes. Invadiram e bombardearam centros mineiros e populações camponesas, apesar da combativa resistência que mantivemos juntos, mineiros e camponeses. Assassinaram, encarceram e deportaram os principais dirigentes da COB, obstaculizando desse modo toda possibilidade de continuar eficazmente com a ordem de greve general por tempo indeterminado e o bloqueio de caminhos. A UDP e os partidos que se chamam de "vanguarda" do povo boliviano não puderam assumir nenhum papel de condução da resistência e ela foi finalmente desarticulada. Nessas condições difíceis, o Secretario

Executivo da CSUTCB assumiu a direção da COB clandestina. O destacado papel exercido pelo movimento camponês na resistência e o papel dirigente do companheiro Jenaro Flores nas tarefas de reorganização empreendidas pela COB consistiram na causa que levou as bandas paramilitares do narcofascismo a atentar contra a vida dele.

Entre os dirigentes sindicais e políticos da resistência figuram também valiosos dirigentes camponeses, como Florencio Gabriel no Norte de Potosí, Macedonio Layme em Achacachi e muitos outros companheiros. Mas na medida em que a CSUTCB está enraizada em cada comunidade, em cada sindicato agrário, em todas as áreas rurais, esta política de perseguição às lideranças, intimidação e terror não atingiu seus objetivos. Com nossa luta, contribuímos decisivamente para a reconquista da democracia. Ainda antes da anistia decretada pelo governo militar em 1982, nossa organização recuperou plena vigência a partir do retorno do companheiro Jenaro Flores do exilio, quem declarou publicamente:

"Retornei para continuar a luta do nosso povo e para seguir os passos de Tupac Katari".

Assim logramos arrancar das ditaduras militares a vigência de nossos direitos organizativos políticos, os quais se viram plenamente confirmados com o V Ampliado Nacional de nossa organização, realizado em La Paz entre 5 e 8 de julho de 1982.

A reconquista do processo democrático tem sido, pois, fruto de nossa luta conjunta com todos os trabalhadores da Bolívia. A partir de 10 de outubro de 1982, recuperamos nossas liberdades sindicais e políticas. Porém, esta democracia chamada representativa não conseguiu até hoje representar os interesses das maiorias nacionais. Os partidos que compõem a UDP têm protagonizado reiterados intentos de montar um sindicalismo paralelo e oficialista, na tentativa de praticar o *pongueaje* político e o velho sistema clientelista do MNR. Essas ações têm como finalidade a divisão do movimento camponês e o esmorecimento de nossa independência sindical e política, para nos converter em um instrumento submisso e dócil ao projeto de governo deles. Ademais, as promessas demagógicas do governo no sentido de melhorar nossas condições de vida e de atender nossas reivindicações vêm sendo permanentemente descumpridas, por isso nos vimos obrigados a recorrer novamente ao bloqueio de caminhos em abril de 1983.

Por todas essas razões, nossa luta continuará até conquistarmos nossa libertação definitiva, defendendo nossos princípios de independência sindical e política e fortalecendo nossa unidade em torno da CSUTCB e da COB.

A partir de nossas raízes construamos o futuro

Estes cinco séculos de luta contra as diferentes formas de opressão e exploração nos deram valiosas experiências e ensinamentos para o futuro.

Em primeiro lugar, vemos que nossos opressores tentaram por diversos meios espoliar sistematicamente a nossa identidade histórica. Trataram de fazer nos esquecer de nossas verdadeiras origens e nos reduzir somente a "camponeses", sem personalidade, sem história e sem identidade. Entretanto, toda nossa história nos demonstra que soubemos resistir a esses intentos. Nesta luta de libertação, mantivemos nossa personalidade de aymaras, quechuas, cambas, chapacos, tupi guaranis etc. e aprendemos que podemos alcançar nossa libertação sem perder nossa identidade cultural e nacional, sem nos envergonharmos do que somos e levantando ao alto a restituição da nossa dignidade.

Em segundo lugar, temos visto que, ao prolongamento do sistema colonial, somaram-se novas formas de exploração capitalista. Nossa história nos ensina a identificar e diferenciar essas formas de exploração e opressão. Diante da opressão colonial, estamos todos identificados (operários, camponeses e outros setores) porque temos raízes culturais comuns e porque compartilhamos o mesmo objetivo de erradicar definitivamente todas as formas de discriminação racial e de exílio em nossa própria terra. Diante da exploração capitalista, estamos irmanados com os operários na luta por uma sociedade sem explorados nem exploradores. Nosso pensamento não admite uma redução unilateral de toda nossa história a una luta puramente classista nem puramente étnica. Na prática, dessas duas dimensões reconhecemos não somente nossa unidade com os operários como também nossa personalidade própria e diferenciada.

Em terceiro lugar, nossa história nos demonstra que temos a capacidade de adaptar e renovar nossos métodos de luta, sem perder com isso a continuidade de nossas raízes históricas. Por exemplo, adotamos a organização sindical sem nos esquecer de nossos mallkus, kurakas e de nossas formas próprias de organização. Não necessitamos líderes alheios. Temos os nossos, como os irmãos Tomás Nicolás e Dámaso Katari, Tupac Katari, Pablo Zárate Willka, Apiayawaiki Tumpa, Bartolina Sisa, Tupak Amaru, Micaela Bastidas, Santos Marka T'ula, Florencio Gabriel, Pedro Rivera, Facundo Olmos, Macedonio Layme, Pedro e Desirio Delgadillo e todos os combatentes que lutaram e oferendaram suas vidas por nossa libertação.

Em quarto lugar, nossa história nos ensina que nossos povos foram capazes de organizar uma sociedade na qual não se conhecia fome nem exploração, na qual os governantes não chegavam ao poder a roubar nem a se aproveitar. Essas grandes civilizações desenvolveram um alto conhecimento e produtividade no campo agrícola, pecuário, em obras de engenharia, ourivesaria, indústria têxtil e metalurgia. A partir da conquista espanhola, todo esse conhecimento desenvolvido ao longo dos séculos foi ignorado e destruído e hoje fomos reduzidos a viver em condições de fome, escassez e exploração. Por isso, é uma necessidade recuperar e atualizar esses conhecimentos científicos, combinando-os com os avanços tecnológicos modernos para construir uma sociedade de alto nível produtivo, mas sem fome nem exploração.

Em quinto lugar, nossa história nos ensina quem são nossos inimigos. Uma minoria se apossou da direção e organização de nosso país: na colônia, foi una oligarquia *criolla* espanhola de *encomenderos* (colonos que exploravam indígenas por meio das *encomienda*, forma de trabalho forçado imposto no processo de catequização), padres, *corregidores* (representantes da coroa espanhola em âmbito municipal), proprietários de terras e de minas; na república foi uma oligarquia *criolla* de latifundiários, mineiros, comerciantes, industriais, banqueiros e militares. Nos últimos anos, essa oligarquia se renovou disfarçando-se com linguagens populistas e pseudo-esquerdistas para usurpar a representação das maiorias e manter seus privilégios. Há, pois, inimigos que podem ser vistos, e que são os exploradores capitalistas e novos ricos que vivem de nosso trabalho, mas também á inimigos escondidos que mudam de pele como camaleão e que são produtos do sistema capitalista-colonial em que vivemos. Finalmente, há também inimigos que não são estão à vista aos olhos: é o Estado que canaliza os interesses neocoloniais e imperialistas através de seus múltiplos mecanismos de dominação. Às vezes esses mecanismos são repressivos e violentos; às vezes são sutis e domesticadores. Mas em todo caso, é toda essa estrutura de poder que precisa mudar e não somente os governos que a dirigem.

Por isso devemos dizer basta de estar manipulados pela mesma casta dominante que fala, pensa e faz em nosso nome, e que é a que controla tanto o governo como o Estado. Já é hora de retomar o nosso próprio caminho de libertação e não ser a escada política dos mandachuvas de turno da rosca e nem dos *roscawawas*.

Finalmente, nossa história nos ensina que podemos desenvolver uma luta unitária de todos os oprimidos do campo, mas respeitando a diversidade de nossas línguas, culturas, tradições históricas e formas de organização e de trabalho. Devemos

dizer basta a uma falsa integração e homogeneização cultural que pretende nos despersonalizar através da castelhanização forçada, a aculturação e a alienação. A CSUTCB deve se converter em expressão cada vez mais fiel e unitária dessa diversidade. Esta ordem tem também projeções no plano político. Nossa luta tenderá a se orientar para que esta diversidade se expresse em todos os âmbitos da vida nacional. Porque não queremos remendos nem reformas parciais, queremos uma libertação definitiva e a construção de uma sociedade pluricultural que, mantendo a unidade de um Estado, combine e desenvolva a diversidade das nações aymaras, quechuas, tupi guaranis, ayoreode e todas as que a integram. Não haverá uma verdadeira libertação se não houver respeito à diversidade plurinacional de nosso país e às diversas formas de autogoverno de nossos povos.

Nosso pensamento sindical

A organização sindical é uma forma de organização adaptada da experiência de nossos irmãos operários, e chegou a se enraizar tanto entre nós que canalizou e atualmente canaliza as questões fundamentais da luta campesina pela defesa de nossos interesses sociais, econômicos, culturais e políticos. Antes do surgimento e da adoção do sindicalismo, nossas mobilizações se realizavam e ainda se realizam em algumas regiões sob a organização de nossas organizações próprias, tradicionais, como os *ayllus*, *cabildos* etc. Consideramos que ditas organizações tradicionais não são antagônicas com o sindicalismo, mas complementares. A organização sindical camponesa não tem a mesma natureza que a organização sindical operária. Por uma parte, o sindicato camponês tem um aspecto de reivindicação e, por outra parte, é também um autêntico governo comunal. O sindicato não nos serve, na maioria dos casos, para enfrentarmos diretamente os *patrones*, mas para organizar nossa vida produtiva e social, e para enfrentarmos o patrão invisível que é o Estado e o sistema capitalista que nos oprime. Essas características tipificam a nossa organização e a diferença da experiência sindical operária.

Os primeiros sindicatos camponeses, surgidos depois da guerra do Chaco, foram organizados em 1936 pelos camponeses ex-combatentes quechwas. Nós próprios camponeses temos organizado nossos sindicatos e não há sido obra de nenhum líder e nem de nenhum partido. Em seguida, os sindicatos se envolveram na luta pela abolição do *pongueaje*, a abolição da *hacienda* e o direito à educação, cobranças essas que foram feitas em muitas regiões pelos *mallkus*, *kuraka*s e autoridades tradicionales. Esta luta

teve uma vitória parcial com a reforma agrária de 1953, manipulada pelos doutores movimentistas (MNR), que concederam as melhores terras aos *patrones* e seus familiares, e nos reduziram a pequenos proprietários e produtores familiares. Contudo, a primeira etapa da luta sindical (1936-1952) nos deixou valiosas experiências porque construímos um movimento de bases com dirigentes desinteressados que lutaram arregaçando suas vidas.

Mas esta democracia sindical foi desvirtuada quando o MNR subiu ao poder, Porque começou a organizar de cima para baixo os sindicatos camponeses para que sirvam ao governo de escada em beneficio de cada líder o grupo. Esta manipulação civil abarcou todo o governo do MNR(1952-1964), e durante os governos militares, a manipulação civil se converteu em manipulação militar por meio do Pacto Militar-Camponês (1964-1978).

Todas essas experiências nos ensinaram a rechaçar algumas formas de sindicalismo dependente do governo, por conta do viés oficialista; rechaçamos o sindicalismo apolítico e amarelo porque só serve aos nossos inimigos; rechaçamos o sindicalismo que só busca presentes e dádivas dos poderosos, porque fomenta a divisão e o clientelismo.

Lutamos por um novo sindicalismo, que estamos construindo na prática a partir do novo despertar camponês. Postulamos um sindicalismo que seja:

ÚNICO: Porque, apesar das nossas diferenças de língua, cultura, formas de trabalho e tradições de organização, todos nós oprimidos do campo devemos construir uma só organização e uma só direção.

DEMOCRÁTICO: Porque expressa a nossa tradição de democracia comunitária e porque é expressão da base, na qual os dirigentes são nomeados pelos próprios camponeses e não são impostos decima para baixo.

INDEPENDENTE: Porque sindicalmente não admitimos nenhuma forma de tutela e nem intromissão de pessoas, grupos ou partidos alheios aos princípios de nossa organização, e porque politicamente só nos guiamos por nossa própria política.

SOLIDÁRIO: Porque a causa dos demais trabalhadores é nossa causa, não só dentro do país, como também para além de nossas fronteiras. Mas, sobretudo, porque

conquistamos com nossa luta um lugar próprio na Central Operária Boliviana, que é a máxima organização dos trabalhadores do país.

REVOLUCIONÁRIO: Porque lutamos pelo poder para os trabalhadores campesinos, mineiros, operários fabris e outros setores oprimidos; por nossa libertação de toda forma de exploração capitalista e opressão colonial, por uma sociedade justa, sem explorados nem exploradores. Porque lutamos por uma direção genuína e consequente que garanta a luta junto ao povo trabalhador até a vitória definitiva.

Livres, mas sem perder nossa identidade histórica e nacional!
Nossa libertação será obra de nós mesmos!
Nunca será presente de generais, nem de doutores, nem dos novos ricos!
Estamos oprimidos, mas não vencidos!
Viva a unidade camponesa!
Viva a unidade dos trabalhadores bolivianos!
Gloria a Tupac Katari!

La Paz, junho de 1983

SEGUNDO CONGRESSO NACIONAL DA C.S.U.T.C.B.

Fotos

1) **Monumento em homenagem a Tupac Katari (Ayo Ayo)**

2) **Placa comemorativa afixada no mesmo monumento (Ayo Ayo)**

3) **Wiphalas tremulam junto com bandeiras bolivianas (El Alto)**

4) **Mensagem do poder público municipal (El Alto)**

5) Sede da CSUTCB, central nacional dos camponeses (La Paz)

6) Vista panorâmica da capital boliviana (La Paz)

7) **Outro monumento em homenagem a Tupac Katari (Achacachi)**

8) **Autor do trabalho ao lado do "mallku" Felipe Quispe (Achacachi)**

9) Imagem típica do cotidiano da Província Aroma (Sica Sica)

10) **Monumento em homenagem a Bartolina Sisa (Sica Sica)**

11) Registro do movimento em feira popular camponesa (Patacamaya)

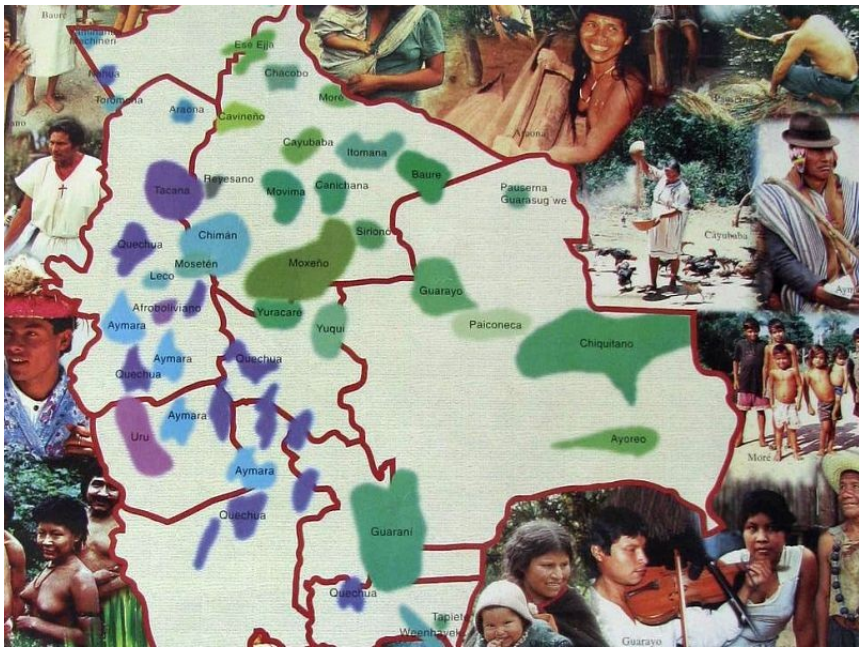
12) Prédio da prefeitura municipal com símbolos indígenas (Patacamaya)

13) Fachada da edificação onde fica a Rádio San Gabriel (El Alto)

14) Igreja Católica na qual Tupac Katari foi sacristão (Ayo Ayo)

15) Inscrição no muro que remete a Tupac Katari e Bartolina Sisa (Ayo Ayo)

16) Mapa da Bolívia com marcação de territórios indígenas
Áreas tradicionalmente ocupadas por povos aymaras em azul claro



Referências bibliográficas:

Livros, Artigos e Periódicos

ÁGOAS, F.; NEVES, J. Nota de Apresentação a THOMPSON, 2008.

ALBÓ, Xavier. *El retorno del índio* Revista Andina, Cusco-Perú, Centro Bartolomé de las Casas, 1991.

ALBÓ, Xavier. *Idiomas, escuelas y radios en Bolivia.* La Paz: ACLO-Unitas, 1981.

ALBÓ, X.; BARNADAS, J. *La cara india y campesina de nuestra historia.* La Paz: Unitas-Cipca, 1984.

ALBÓ, X.; TICONA, E.; ROJAS, G. *Votos y Wiphalas: Campesinos y Pueblos Originarios en Democracia.* La Paz: Fundación Milenio e Cipca, 1995.

BALDERRAMA, Natalia C. *El movimiento campesino boliviano: entre la resistencia y la adaptación.* Informe final del concurso: Culturas y identidades en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas Clacso. 2001.

BATALHA, C. H. M.; SILVA, F. T.; FORTES, A. (Orgs). *Culturas de classe*. Campinas: Ed. Unicamp, 2004.

BELTRAN, L. R.; REYES, J. *Radio popular en Bolivia: la lucha de obreros y campesinos para democratizar la comunicación*. Lima: *Dialogos de la Comunicación*, 35, 1999.

CALLA, Ricardo. Identificación Etnica y Procesos Políticos en Bolivia (1973-1991). *In*: ADRIANZEN, Alberto (org.). *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. Lima: Ifea - IEP. 1993.

Collasuyo, La Paz, 2 de junho de 1978.

FERNANDES, Florestan. *A Análise sociológica das classes sociais*. Sociologia: Revista Didática e Científica, Vol. X, 2-3, 1948.

GARCIA LINERA, Álvaro. *La Muerte de la Condición Obrera del Siglo XX: La Marcha Minera por la Vida*. *In*: GARCIA LINERA *et alli*. El retorno de la Bolivia plebeya. La Paz. Muela del Diablo, 2000.

GIANOTTEN, Vera. *CIPCA y poder campesino indígena: 35 años de historia*. La Paz: Cipca, 2006.

HEALY, Kevin. *Sindicatos campesinos y desarrollo rural 1978-1985*. La Paz: Hisbol, 1989.

HOBSBAWM, Eric. O Fazer-se da Classe Operária, 1870-1914. *In*: IDEM. *Mundos do Trabalho*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

HURTADO, Javier. *El Katarismo*. La Paz: Hisbol: 1986.

KIRK, Neville. *Cultura: costume, comercialização e classe*. *In*: BATALHA *et alli*, 2004.

LEBOT, Yvon. *Etrangers dans notre propre pays: le mouvement indien em Bolivie dans les années soixante-dix.* La Paz: Cipca, 1982.

LOPES, Juarez R. B. *Sociedade Industrial no Brasil*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.

MARX, Karl. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

MARX, K.; ENGELS, F. *O Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MEIKSINS-WOOD, E. *Falling through the cracks: E.P.Thompson and the debate on base and superstructure*. *In*: KAYE, Harvey J.; McCLELLAND, Keith (orgs.) *E.P. Thompson: Critical Perspectives*. Philadelphia: Temple University Press,1990.

MENDIETA PARADA, Pilar. *La influencia de la radiodifusión em la conformación del movimento katarista em Bolívia*. *In*: IDEM. *Índigenas en política : una mirada desde la historia*. La Paz : IEB – UMSA, 2008.

PATZI PACO, Félix. *As tendências do movimento indígena da Bolivia*. *In*: ESCÁRZAGA, Fabiola; GUTIÉRREZ, Raquel (coords.), *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. vol. I, México, Casa Juan Pablos y coeditores, 2005.

PERICÁS, Luís Bernardo *Processo e desenvolvimento da revolução boliviana*. São Paulo: Lutas Sociais, nº 3, Neils, PUC-SP, 1997.

PLATT, Tristan. *Estado boliviano y ayllu andino*. *Tierra e tributo en el Norte de Potosí*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1982.

POULANTZAS, Nicos As Classes Sociais. *In:* ZENTENO, R.B. *As Classes Sociais na América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

RIVERA, Silvia. *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900–1980*. La Paz: Hisbol-CSUTCB, 1984.

ROCHA MONRROY, Ramon. *Lideres contemporáneos del movimiento campesino indígena de Bolivia: Jenaro Flores Santos (Numero 1).* La Paz: Cipca, 2006.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SEWELL JR., William H. How classes are made: critical reflections on E. P. Thompson's Theory of Working-Class formation. *In*: KAYE, H.J.; McCLELLAND, K. 1990.

STAVENHAGEN, Rodolfo. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI Editores, 1970.

TICONA, Esteban *Organización y liderazgo aymara*. La Paz: Universidad de la Cordillera/Agruco, 2000.

TICONA, Esteban. *CSUTCB Trayectoria y desafíos.* Informe Especial. La Paz: Cedoin, 1996.

TICONA, E.; ALBÓ, X. *La lucha por el poder comunal. Vol. 3. Serie Jesús de Machaca: la marka rebelde.* La Paz: Cedoin/Cipca, 1997.

THOMPSON, E. P. *Algumas observações sobre classe e "falsa consciência". In*: IDEM. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Ed. Unicamp, 2001.

THOMPSON, E P. Prefácio *A Formação da Classe Operária Inglesa,* Vol. I *A árvore da liberdade.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

THOMPSON, E. P. *La sociedad inglsa del siglo XVIII : Lucha de clases sin clases? In* IDEM. *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. Barcelona: Editorial Critica, 1984.

THOMPSON, E.P. *A economia moral da multidão na Inglaterra do Século XVIII*. Lisboa: Antígona, 2008.

TÖNNIES, Ferdinand. *Comunidad y sociedad.* Buenos Aires : Editorial Losada, 1947.

TREJO, Guillermo. *Etnicidad y Movilización Social: Una Revisión Teórica con Aplicaciones a la 'Cuarta Ola' de Movilizaciones Indígenas en América Latina*. Vol. VII, N. 1 México: Política y Gobierno, 2000.

VAN COTT, Donna Lee. *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. New York: St. Martin's Press. 1994.

WEFFORT, Francisco C. *O Populismo na política brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1978.

YASHAR, Deborah J. Indigenous Protest and Democracy in Latin America *In:* DOMÍNGUEZ, Jorge I.; LOWENTHAL, Abraham (orgs.). *Constructing Democratic Governance: Latin America and the Caribbean in the 1990s: Themes and Issues*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1996.

ZAVALETA MERCADO, René. *Las masas en noviembre.* Bolivia Hoy, México: Siglo XXI, 1983.

ZAVALETA MERCADO, René *La formación de las clases nacionales. In*: IDEM. *La formación de la conciencia nacional*, Montevideo: Marcha 1967