



Guilherme de Moraes Andrade

**Minas para o estado, terras para quem as cultiva:
*política e historicidade do sindicalismo indígena boliviano***

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre em Relações Internacionais.

Orientador: Prof. João Pontes Nogueira

Rio de Janeiro
Setembro de 2019



Guilherme de Moraes Andrade

**Minas para o estado, terras para quem as cultiva:
*política e historicidade do sindicalismo indígena boliviano***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre em Relações Internacionais. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. João Pontes Nogueira

Orientador e Presidente

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Prof. Paulo Chamon

Instituto de Relações Internacionais – PUC- Rio

Prof. Victor Coutinho Lage

Universidade Federal da Bahia – UFBA

Rio de Janeiro, 27 de Setembro de 2019

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Guilherme de Moraes Andrade

Graduou-se bacharel em Relações Internacionais na Universidade de Brasília (UnB) em 2016, fazendo parte da gestão do centro acadêmico e da organização de dois dos maiores modelos das Nações Unidas do Brasil. Na PUC-Rio, participou da escola de inverno da IPS, voltada à disseminação da pesquisa no campo da sociologia política internacional.

Ficha Catalográfica

Andrade, Guilherme de Moraes

Minas para o estado, terras para quem as cultiva: política e historicidade do sindicalismo indígena boliviano / Guilherme de Moraes Andrade; orientador: João Pontes Nogueira – Rio de Janeiro: PUC, Instituto de Relações Internacionais, 2019.

Para Francisco,
que todo dia me faz ver
novas formas de contar
nossas velhas histórias.

Agradecimentos

Não sou a pessoa mais desenvolta para agradecimentos, e duvido que consiga colocar em uma só nota todos os nomes a quem sou grato, de alguma maneira que seja, pelo que se passou durante a feitura desse trabalho. Mas acredito que é importante esboçar os que vem à mente, como forma de que ao menos a estes não lhes escape o que é devido.

Ao meu orientador, professor João Pontes Nogueira, por todo o mentoreamento, no mais amplo sentido da palavra que posso colocar, ao longo destes quase três anos de convivência e troca. É inspirador poder ter o senhor como referência.

À minha família, grande responsável por minha ida ao Rio e minha paixão pela cidade. Obrigado por me darem um apoio maior do que eu achava que seria possível. Em especial, a Laura e Deborah, minha mãe e irmã, e Marisa, Leônidas, Ilza e José, meus queridos avós. Amo a todos do fundo do meu coração.

Aos meus maravilhosos colegas, pois eu jamais poderia ter pedido uma turma melhor. Marina, Gabriel, Flávia, Rafael, Aline, Thais, Luisa, Antonella, Franco, Natalia, Ana, Iago: foi um prazer imenso e inesquecível tudo o que pudemos trocar nesses anos. Poucos tem um privilégio de uma companhia diária tão brilhante.

Aos incríveis professores do Instituto de Relações Internacionais, que levaram um garoto que achava que sabia de tudo a se perguntar o que esse tudo significava para ele. Beto, Marta, Maíra, Paulo, Jimmy, Isabel, Luís, Matt, Rob, Mike, Rita, Bruno e Claudia, e Rodrigo, do departamento de Filosofia, muito obrigado por me apresentarem de novo ao mundo (ou mundos) maravilhoso da leitura, da escrita e do debate. Obrigado por serem nossos portos e referências nas tormentas de nossos tempos atuais.

A Hilio, Marcella e Anallu, profissionais que foram também parceiros dessa jornada pelo Eu e pelo Outro que é a escrita de uma dissertação de mestrado.

Resumo

Andrade, Guilherme de Moraes. **Minas para o estado, terras para quem as cultiva: política e historicidade do sindicalismo indígena boliviano**. Rio de Janeiro, 2019. 311 p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação se propõe a trabalhar a forma como o resgate histórico é capaz de referenciar uma compreensão do encontro entre raça e classe no interior do sindicalismo indígena boliviano da segunda metade do século XX. Partindo de uma crítica à qualificação sócio-política da indigeneidade como uma atualização particular da luta de classes no país, o trabalho busca abordar a mediação entre o reconhecimento da diferença, em uma mão, com a afirmação ou reivindicação de um espaço de igualdade, na outra, para entender o complexo processo de negociação que balizou a integração e o reconhecimento político do indígena boliviano, desde a ofensiva latifundiária de meados do século XIX até após a revolução de 1952. A preocupação com sua subjetivação histórica, nesse sentido, intercruza dois processos fundamentais: o regime de suplementação que possibilita a aparência de fechamento significativo e as mediações representativas que condicionam sua visibilidade e possibilidade de ser ouvido. Assim, a partir de uma sobreposição narrativa, propõe-se explorar as liminariedades das categorias analíticas capazes de revelar, em seus traços, formas imiscíveis de ser e agir no interior da comunidade política que possibilitam solidariedades supranumerárias e irreduzíveis a uma esquematização cumulativa de enfrentamento da desigualdade por parte de movimentos sociais.

Palavras-chave

Bolívia; movimentos sociais; indigeneidade; sindicalismo; América Latina; narrativa; decolonialismo; pós-marxismo.

Abstract

Andrade, Guilherme de Moraes. **Mines to the state, land to those who work it: politics and historicity of the Bolivian indigenous labour movement.** Rio de Janeiro, 2019, 311 p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation aims to discuss the way historical recollection serves as a point of reference to comprehend the encounter, in the second half of the 20th century, between race and class inside the Bolivian indigenous labour movement. Starting from a criticism of the social-political understanding of indigeneity as a particular form of actualization of class struggle in the country, this study discusses the mediation between the reckoning of difference, in one hand, with the assertion or vindication of equality, on the other, as a manner to understand the complex negotiation that fundamentals the integration and political recognition of the Bolivian indian, from the estate expansion in mid-19th century to the period that follow the 1952 revolution. Focusing on their historical subjectification, in this sense, overlaps two underlying processes: the supplementary regime that makes possible the appearance of a signifying totality and the representational mediations that condition their ability to be seen and heard. Therefore, through a narrative juxtaposition, it is proposed to explore the liminalities of analytical categories as a way to reveal, in its traces, immiscible forms of being and acting inside a political community that makes possible supernumerary forms of solidarity, irreducible to the schematization of a cumulative confrontation of social movements with inequality.

Keywords

Bolivia; social movements; indigeneity; labour movement; Latin America, narrativization, decolonialism, post-marxism.

Sumário

1. Introdução	10
2. História, Narrativa, Representação	24
2.1. Introdução	24
2.2. Classe, história, diferença	26
2.3. Diferença, discurso	32
2.4. Representação: o nome político da história	43
2.5. Marginalidade, cultura, narrativa	65
2.6. Conclusão	76
3. Vida e Morte do Nacionalismo	80
3.1. Introdução	80
3.2. Capitalismo e proletarização	84
3.3. O nacional e o socialismo	89
3.4. De Catavi a Villarroel	96
3.5. Ventos revolucionários	102
3.6. A revolução nacional	107
3.7. O tempo dos generais, Barrientos e o Pacto Militar-Campesino	115
3.8. Ovando, Torres e o retorno do espírito revolucionário	123
3.9. O anticomunista Bánzer	127
3.10. Réquiem para um autoritarismo	131
3.11. Conclusão	137
4. O Aparecimento de uma Nação	144
4.1. Introdução	144
4.2. A ofensiva latifundiária	149
4.3. Latifúndios e estamentos	153
4.4. A Guerra Civil-Federalista e Zárate Willka	158
4.5. Indigenismo e o novo racismo <i>paceño</i>	166
4.6. Conclusão	174
5. A Nação Clandestina	180
5.1. Introdução	180
5.2. Autoridade, espaço, memória	185
5.3. O caso da educação rural	196
5.4. A função dos sindicatos e da violência na politização indígena	201
5.5. A aproximação entre militância urbana e rural	209
5.6. Os dois presidentes	212
5.7. Reforma agrária versus revolução rural	220
5.8. Os sindicatos rurais e a problemática da autonomia	223
5.9. Conclusão	235
6. Nação e Colonialidade	245
6.1. Introdução	245
6.2. Integração, diferença, reciprocidade	249
6.3. A narrativa histórica da revolução de 1952	256
6.4. Fausto Reinaga e a subjetividade revolucionária indígena	259

6.5. O katarismo e o manifesto de Tiahuanaco	266
6.6. A criação da CSUTCB	271
6.7. Para onde vamos?	276
6.8. ¿ <i>Quienes somos?</i>	278
6.9. Conclusão	284
7. Conclusão	290
Referências bibliográficas	306

Porqué a mí no me gusta que mi hija sea su empleada.
Felipe Quispe, o Mallku, ao ser perguntado por uma repórter, depois de preso, por qual razão encabeçava atividades subversivas e terroristas ligadas ao Exército Guerrilheiro Tupac Katari, 1992.

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objeto de estudo o resgate histórico do encontro entre raça e classe no interior do sindicalismo boliviano, em especial como a culminação de um esforço sintético na passagem da década de 1970 para 1980 entre a ascensão no país de demandas políticas de cunho indígena e estruturas organizativas de mobilização social ligadas ao movimento trabalhista, em especial aos fortemente politizados funcionários da indústria mineradora. Nesse encontro, desempenhou um papel central o chamado movimento katarista, influenciando na reestruturação do quadro de lideranças dos sindicatos rurais, que se encontravam dominados por aliados do governo, e investindo o movimento de uma identidade orientada à afirmação da cultura indígena-camponesa, até então de certo modo coadjuvante na trajetória política do país. Esse redirecionamento parte de um esforço crítico, nascido entre habitantes aimarás dos centros urbanos, voltado a abordar a faceta colonial e racista da sociedade boliviana da época, em uma bifurcação com a leitura da desigualdade do país até então predominante, fundada na crítica ao modelo produtivo de acumulação e à intervenção de potências estrangeiras. De fato, o katarismo surge e se desenvolve no interior de uma sociedade nascida precisamente do maior momento de triunfo das camadas populares na luta de classes até então: a vitória da revolução nacionalista de 1952, e a subsequente estatização da indústria mineradora e reestruturação do sistema fundiário agrário.

Datando das reformas liberais de meados do século XIX, a disputa pela propriedade fundiária rural foi um dos marcos da formação de um movimento indígena a nível nacional, a partir do esforço articulado para preservar o território das comunidades andinas conhecidas como *ayllus*. Já a militância de classe teve seu princípio nas primeiras décadas do século XX, a partir da formação de federações sindicais nas grandes áreas urbanas e nos enclaves mineradores do país. Sua trajetória se confunde com a própria história boliviana, com as grandes federações se aliando a setores poderosos das elites partidárias para derrubar e nomear presidentes, seu ápice sendo a formação do governo revolucionário pós-52, que prometeu colocar os trabalhadores no controle das minas e a nova *Central Obrera Boliviana* (COB) como parte integral do gabinete do presidente. Após turbulências entre os sindicatos e o partido que capitaneou o regime, o *Movimiento Nacionalista Revolucionário*

(MNR), um golpe liderado pelo general René Barrientos em 1964 pôs fim à experiência de articulação entre governo e trabalhadores, mas foi obrigado a partir de uma cena política e social distinta daquela anterior à 1952, com a oligarquia mine-radora e latifundiária completamente desbandada. Ao mesmo tempo, a reforma agrária realizada pelo MNR em 1953 criara uma rede de sindicatos que estendiam o alcance do estado aos recantos mais remotos da região agrária, e o alinhamento desse sindicalismo rural com o governo dos generais, sob a promessa de manuten-ção da propriedade da terra, afastaria ainda mais os camponeses indígenas e os tra-balhadores urbanos e mineiros de formarem um front reivindicativo unificado. En-tretanto, o surgimento do movimento katarista na década de 1960 veio para dar nova possibilidade a esse esforço sintético entre horizontes históricos e organizati-vos distintos de mobilização social. Em 1979, era fundada a *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB), cuja filiação à COB representava a conciliação entre esses dois movimentos de massa que até então agiam na cena política nacional de formas distintas, e por diversas vezes conflitante.

A fundação da CSUTCB e o subsequente enfrentamento do projeto neoli-beral parecem indicar que a década de 1980 inaugura um período em que a socie-dade civil boliviana se articula em front mais unificado e inclusivo do que nunca, superando antigas clivagens entre operários e camponeses, indígenas e brancos. Esse período será de fato marcado pela tentativa de construção de um modelo mais abrangente de cidadania, enfocado no respeito à diversidade de povos que compõe a sociedade boliviana. Nesse sentido, há uma tentativa de expandir e conciliar o modelo mais clássico de pertencimento, focado na garantia de um conjunto de di-reitos fundamentais, com uma série de práticas voltadas a mediar os termos de in-tegração e exclusão da vida em comunidade. O entendimento da cidadania como convivência cívica, assim, é complementado por uma proposta de inclusão que busca garantir direitos específicos a grupos tipos como mais sensíveis ou fragiliza-dos no interior dessa sociedade expandida (LAZAR, 2008, pp. 5-6). É no período dos anos 1980 que surgirá com grande ênfase (em meio às pesadas reformas neoli-berais implementadas pelo novo governo do sempre presente MNR) o debate entre multi e plurinacionalidade na Bolívia, algo central para acontecimento importantes da primeira década do século XXI, como a eleição de Evo Morales em 2005 e a nova constituição aprovada em 2008 (ibid., p. 16). Desse modo, o período que vai da revolução de 1952 até o fim do regime militar, trinta anos depois, é central para

entender o surgimento dessa nova indigeneidade tão fundamental para o quadro político contemporâneo do país.

A tentativa de síntese que a central katarista se propõe a realizar é emblemática de um problema basilar para o período de mobilização social na Bolívia do final do século XX. Ele pode ser ilustrado pela esquematização rápida de uma contraposição entre movimentos identitários e redistributivos. Por um lado, distintos autores vão enfocar uma chamada “política de reconhecimento”, onde o estado seja capaz de identificar e intervir em situações de opressão, silenciamento e discriminação assentadas em diferenças de base cultural, com seus críticos afirmando que esse tipo de proposta favoreceria uma percepção estática e “balcanizante” da formação de etnias e modos comunitários de pertencimento. Por outro, essas perspectivas vão se contrapor diretamente a propostas embasadas em uma “política de redistribuição”, focadas nas injustiças socioeconômicas e que sugerem que a verdadeira igualdade somente pode ser alcançada a partir de um projeto reestruturador, vendo na crítica cultural uma perigosa armadilha dispersiva na oposição ao status quo (POSTERO, 2007, p. 14). Nesse sentido, a tentativa de mobilizar demandas identitárias, ligadas ao resgate da cultura indígena, através de estruturas organizativas fortemente enraizadas na trajetória de conflitos distributivos do país coloca o katarismo no centro da mediação entre diferença e desigualdade que é tão fundamental para entendermos formas reivindicativas contemporâneas de ação social.

Como aponta Nancy Postero (2013, p. 108), definir e representar indigeneidade na Bolívia é fundamentalmente uma questão política. Envolvendo o enquadramento em determinados períodos de modos sociais, culturais e econômicos de produção da diferença, a indigeneidade torna-se tal a partir da interação com formas e práticas culturais, institucionais e políticas que lhe são tomadas por distintas e externas, configurando-se assim através de uma articulação profundamente contingencial, relacional e historicizada. Esse ponto se torna central ao buscarmos entender o período final do século XX de outra maneira que não como a culminação de um esforço para romper as barreiras que limitavam a participação na sociedade civil boliviana, tornando-a cada vez mais ampla e inclusiva. Em diversos momentos da conturbada história política do país, presidentes alegaram representar a ascensão daqueles antes relegados às margens: Pando e sua aliança com os aimarás na Guerra Civil de 1898, Villarroel e seu apoio a sindicatos e camponeses entre 1943 e 1946, e até mesmo Paz Estenssoro, iniciador das reformas do período neoliberal, que três

décadas antes fora o principal líder do regime revolucionário que estatizou as minas, reformou a propriedade da terra e assistiu ao surgimento da COB. O que é interessante a respeito do “sindicalismo indígena” que surge nos anos 1980, portanto, está mais distante do problema de encontrar uma forma mais legitimamente popular de manifestação da sociedade civil boliviana, e mais próximo da maneira como esse sentimento de culminação histórica parece referenciar uma compreensão específica da formação, trajetória e sentido desses grupos e sujeitos.

Essa ideia de um processo que se aproxima de seu fim, uma melhora e expansão unidirecional, um desenvolvimento cumulativo, tem uma base importante na maneira como se aborda o passar do tempo, e especificamente do tempo histórico, na interpretação que fazemos das dinâmicas e dos atores sociais (ISIN, 2002, pp. 279-80). Um ditado aimará, ligado à noção temporal cíclica própria à região andina, diz que andamos sempre com o futuro às nossas costas e o passado diante de nós, pois podendo enxergar apenas aquilo que já se foi, o que há de vir permanece um mistério até que esteja para trás. O soar estranhamente metafórico dessa interpretação, talvez, esconda a naturalidade com que tratamos nosso próprio sentimento a respeito do tempo, e a recusa que tão prontamente apresentamos à ideia de nos locomovermos cegamente para o futuro, enquanto nos apegamos irresolivelmente ao passado. O tempo, de fato, vai servir como uma poderosa metáfora para marcar a distância da alteridade fundada no encontro colonial na América Latina, e este trabalho se propõe a abordar a complexa questão de o que envolve colocar no mesmo presente discursivo os infindáveis grupos que compõe a sociedade boliviana. René Zavaleta Mercado, um dos mais célebres sociólogos do país, cunhou a expressão *sociedad abigarrada* para descrever as laboriosas condições de articulação política na Bolívia (DOVE, 2015, p. 14). A palavra *abigarrada*, de difícil tradução para o português, denota uma sensação de contraste, uma heterogeneidade mal combinada, como em uma tapeçaria onde a escolha de múltiplas cores acarreta em um resultado incoerente e desconexo. A própria binariedade racial que nasce da colonização denota essa situação de excentricidade. Por um lado, “crioulo” é o nome comumente usado para designar as populações brancas, vindas da Espanha ou nascidas na América, que ocuparam a região no período colonial. Assim, ser crioulo significa pertencer a um lugar diferente daquele a onde se busca referência. Por outro, “indígena” é uma nomeação genérica para se referir à diversidade

de povos que habitavam a região antes da chegada dos europeus, a seus descendentes e a todos aqueles que professam viver de acordo com a continuação de seus costumes. “Indígena” se refere em um sentido mais amplo a qualquer habitante autóctone de um território, e assim, se nesse conceito a identidade está em seu próprio lugar, ela somente é significada a partir do olhar de alguém que vem de alhures.

Na trajetória do encontro colonial, esses territórios coloniais ultramarinos passam a enxergar-se para além do mero relativo, tornando-se irredutíveis à externalidade das fronteiras do nascente espaço público europeu de meados do milênio passado, e reivindicam para si um lugar no tempo histórico, com um passado próprio que seja capaz de tornar o futuro compreensível a partir da singularização de um referencial presente, que permita olhar tanto para frente quanto para trás. Os contrastes e descontinuidades da tentativa de conjunção entre um presente atravessado pela diferença e pela heterogeneidade, em uma mão, e a busca no passado pelos referenciais para uma forma de nomear e classificar que não se submeta às contingencialidades do tempo, na outra, parece nos dar uma pista de como o deslocamento da percepção temporal aimará está intimamente ligado com os termos do resgate histórico que norteia o esforço inquisitivo acadêmico. Inicialmente pensado como uma análise das redes de articulação social que trouxeram o fim do período de reformas neoliberais e alçaram Morales à presidência, este trabalho foi severamente impactado pela dificuldade de localizar com precisão essas heterodoxas formas de solidariedade em uma narrativa histórica de seu desenvolvimento. Ao buscar-se embasar um entendimento mais coeso e coerente das múltiplas e complexas relações de afiliação que marcam o período convulsivo da política boliviana da virada do século, o recurso à reconstrução temporal acabou por configurar um novo espaço de manifestação daquela que é a operadora das fronteiras que permitem às identidades, inclusive da própria Bolívia como nação, serem enquadradas na forma de um objeto analítico: a diferença. O modo particular como essas categorias assumem um significado a partir de sua contextualização histórica passou a ser, portanto, um elemento fundamental da forma de recontar que se propõe nesta dissertação.

A questão que surge é: de que modo essa diferença constitutiva das categorias opera no interior da própria percepção histórica, que busca dar forma aos eventos em uma captura fiel de suas manifestações, correlações e desdobramentos (CHAKRABARTY, 1996, p. 61)? Se por um lado essa heterogeneidade, que é marca e operador do espaço social através do qual a derrocada do período neoliberal

é articulada, parece refletir um excesso irredutível ao signo de uma comunidade boliviana ainda restrita e pouco inclusiva, por outro ao destrinchá-la nos deparamos com uma proliferação de significações que parece desafiar uma percepção temporal coesa e coerente, que parte do descobrimento de um mesmo ordenamento histórico que alinhe presente e passado. A maneira como esse fechamento, ou pelo menos sua aparência, é alcançado e o modo como fazemos uso de categorias sociais para produzir inteligibilidade histórica, portanto, estão intimamente ligados. Como esses movimentos sociais passam a articular-se uns com os outros, possibilitando a emergência de novas formas de politização a partir de ambientes até então restritos, parece apontar para a expansão acumulativa de uma esfera pública democrática, cujo sentido é sempre tornar-se mais plural e inclusiva. Essa percepção histórica do desenvolvimento da diferença, entretanto, parte de uma situação presente de resolução em que, independentemente dos fatores escolhidas para explicá-la, permanece referenciada por um desfecho já tomado como dado. No sentido contrário, indagar a respeito de como o passado é utilizado de forma a introduzir um determinado ordenamento da diferença no interior do espaço interpretativo da narração histórica, tanto analítica quanto metodologicamente, direciona a pesquisa para a maneira como essa diferença é significada a partir de alguma forma de suplementação.

Como nos aponta Homi Bhabha (1990, p. 313), essa lógica suplementar pode ser lida de duas maneiras distintas, como função adjacente ou adjunta, ambas estruturadas como uma iteração diante de um “menos na origem”, uma forma de esquecimento a partir do qual se produz tanto acúmulo homogeneizador quanto contestação heterodoxa. Por um lado, essa suplementariedade se traduz na maneira como a autoridade do discurso, seja do historiador ou da referência histórica, do padrão ou do partido, vai organizar os termos da diferença, a impossibilidade de fixar significado definitivo, a partir de algum tipo de desigualdade fundamental das premissas de ordenamento dessa nova comunidade que se funda pelo ato de estruturação. Esse é basicamente o problema da emancipação: como pode a necessidade de intervenção de uma terceira parte permitir que o sujeito se liberte de sua posição submissa, conquistando assim uma situação final de plena igualdade com todos (BIESTA, 2008, p. 172)? Por outro, ela também se refere à incomensurabilidade inscrita nas categorias, históricas ou sociais, em sua própria liminariedade, impe-

dindo o fechamento da totalidade significativa e expondo as inconsistências da aparente homogeneidade e coerência com que formas de identificação se sobrepõem umas em relação às outras.

Nesse sentido, a maneira como essa heterogeneidade fundada no referencial excêntrico da diferença se apresenta a nós atravessa não apenas a função significativa dos sujeitos e objetos *na* narração histórica, mas também sujeito e objetos *da* narração histórica. Nos vemos diante, assim, do pecado original da historiografia: o anacronismo, o imiscuir de intenções presentes no entendimento do passado. Como argumenta Hayden White (1980, pp. 23-4), entretanto, o único motivo pelo qual eventos históricos passam a ser entendidos como tais é porque em algum momento do presente manifestou-se a necessidade de que fosse feito um resgate do passado. Nesse sentido, o que este trabalho se propõe a fazer é investigar a maneira pela qual essa lógica suplementar da significação histórica, capaz de fundar um ordenamento fechado que ponha fim à dispersão referencial da diferença, funciona a partir de uma relação de representação, na confusão de sua dupla acepção entre “falar de” e “falar por” (SPIVAK, 2014, pp. 41-4). Por um lado, a discussão histórica gira em torno da maneira como o indígena boliviano passa a ser significado enquanto ator político ao longo dos processos de mobilização social que se iniciam com a desarticulação da propriedade agrária comunal, em meados do século XIX, passam pela revolução de 1952, e tem seu desfecho narrativo aqui no fim do período militar, em 1982. Esse aparecer do sujeito indígena atravessa diversos regimes de mediação da diferença racial, e articula distintas formas de manifestação marginal de sua presença e possibilidade de ser ouvido, que mediam a distância entre ser entendido como parte do ordenamento comunitário, e ser capaz de intervir diretamente nos termos referenciais de sua organização. Por outro, a abordagem teórico-metodológica busca entremear essa forma de análise com a discussão a respeito do papel da narração na forma como o conhecimento histórico constrói e estabiliza significados que sejam capazes de balizar a relação e a distância entre presente e passado. Esse projeto se dirige, fundamentalmente, a indagar a respeito das formas de silenciamento presentes na proposta de dar aos fatos seu devido relato, e a investigar as heterogeneidades constitutivas do fechamento de uma temporalidade social única, capazes de gritar desde seus vazios as histórias que não se conformam aos parâmetros de recordação da memória presente (RANCIÈRE, pp. 39, 44-5).

Desse modo, é possível argumentar que este trabalho se propõe a abordar as três maneiras pelas quais Postero (2013, p. 111 et. seq.) afirma que podemos enxergar a dimensão política da indigeneidade boliviana. Em primeiro lugar, ele se propõe a examinar o modo como padrões de desigualdade constituídos ao longo de linhas racializadas se manifestam por meio de instituições políticas e lógicas culturais, incluindo a questão da participação e do pertencimento vis-à-vis processos de formação nacional, e na negociação da posicionalidade relativa do indígena no interior e através de relações de identificação e diferenciação dos sujeitos comunitários. Na medida em que essa indigeneidade é negociada politicamente, ela translada de uma linguagem de resistência para a conformação em algum tipo de regime de pertencimento, legitimado através do referencial estatal, manifestando-se assim a partir de atualizações heterogêneas e em determinados momentos beirando o paradoxal. Em segundo lugar, o trabalho também perpassa a análise de como grupos e atores indígenas contestam estruturas de desigualdade, fazendo demandas por reconhecimento e se engajando, contestando e criando formas de existência no interior e através da comunidade política boliviana. Essas práticas de resistência, se por um lado alcançam manifestações explicitamente revoltosas, como nos ciclos rebeldes da primeira metade do século XX ou na onda de violência que antecedeu a reforma agrária, por outro também assumem contornos mais sutis, contestando a naturalidade com que a exclusão ou invisibilidade do indígena pode ser tratada. Por fim, propõe-se abordar a maneira através da qual a própria noção do que significa indigeneidade pode ser constituída e performada discursivamente, enfatizando seus efeitos no interior de estruturas significativas inseridas em regimes de saber/poder. Questiona-se assim o modo pelo qual a categoria indígena passa a assumir sentido e importância, tanta para pessoas que tem nela seu referencial cotidiano da mobilização e articulação política, quanto para aquelas que buscam enquadrá-la em algum esquema analítico. Enfatizando formas representacionais e narrativas, assim como linguagens de contestação, pergunta-se a respeito da maneira como a indigeneidade passa a assumir um significado histórico ao relacionar-se a como entendemos e resgatamos o passado.

O segundo capítulo, endereçado ao estabelecimento das bases teórico-metodológicas do trabalho, fundamenta uma proposta de entendimento relacional do encontro entre raça e classe no sindicalismo boliviano, se valendo de abordagens

enfocadas em trabalhar processos de significação como forma de elaborar as condições desse aparecimento do sujeito político indígena. O argumento vai no sentido contrário de uma separação hierarquizada entre uma estrutura empírica e uma superestrutura ideacional, trabalhando a indeterminação conceitual não apenas em seu potencial desestruturador, mas também transgressor. A partir da proposta de Jacques Rancière de entender o momento político como o encontro de uma comunidade significativa ordenadora com suas próprias bases litigiosas, calcadas no estabelecimento de uma divisão qualitativa entre os sujeitos e sua capacidade de serem vistos e ouvidos, surge o desafio de entender as distintas formas de mediação necessárias para se alcançar a totalização a partir da série de substituições realizadas para se ocupar essa função central organizadora. O trabalho então se propõe a focar na maneira como essas categorias significativas deixam, em suas marginalidades e incompletudes, traços de modos imiscíveis de ser e agir politicamente, cujas incomensurabilidades servem de base para a proposição de uma metodologia narrativa trabalhada a partir de seus descompassos e deslocamentos. Assim, a indeterminação representativa das categorias históricas passa a transformar a subjetividade inscrita pelo autor nas margens do seu texto em algo além da mera precaução do método, permitindo buscar, a partir desse deslocamento, as distintas instâncias de atualização das subjetividades, como forma de trabalhar as fraturas entre seu ordenamento presente da diferença e seu encontro com um passado enquadrado em moldes narrativos.

O capítulo 3 dá princípio à narrativização do processo histórico de formação do sindicalismo indígena, começando com o sentimento das elites das primeiras décadas do século XX de uma Bolívia irreconhecível em sua miséria e atraso. Esse sentimento de estagnação e marasmo vai traduzir-se em uma percepção espacial e histórica da nação, traçando sobre a linha que separa o campo dos espaços urbanos os termos de mensuração da rapidez com que progride o processo histórico. Ao mesmo tempo, a antiga oligarquia, composta especialmente pelos grandes mineradores e latifundiários, passa a ser percebida como principal promotora desse descompasso, sendo a maneira como se propõe superar as desigualdades do país caracterizada tanto a partir do fim da exploração de classe nas minas e cidades quanto da abolição de formas arcaicas de subordinação no interior das *haciendas*. O capítulo se propõe a analisar como a participação política de organismos de classe no

período posterior à Guerra do Chaco, na segunda metade dos anos 1930, possibilitou o surgimento de um contraponto popular (ou a tentativa de construir um) a um espaço político até então restrito e elitizado, e a maneira como o escutar dessa voz onde antes havia somente silêncio recoloca o problema da referencialidade do comum a partir de um encontro assentado em bases desiguais.

Trabalha-se também no capítulo 3 de que forma o crescimento da identificação de classe como representativo do sentimento popular vem de mãos dadas com a interpretação histórica da integração boliviana ao capitalismo mundial e seus impactos nas dinâmicas sociais, com o entusiasmo em relação às populações indígenas manifestado por percursores do marxismo no país, como Tristán Maróf, sendo gradualmente substituído por um enfoque exclusivo nas dinâmicas de classe e na luta contra o imperialismo. Com as bases desse reconhecimento popular assentadas na participação sindical no governo revolucionário que se forma em 1952, os consecutivos presidentes militares que se sucedem ao golpe de 1964 vão recolocar em negociação os termos dessa participação, privilegiando uma aproximação maior ao campesinato e em distintos momentos procurando retomar contato com os sindicatos urbanos e mineiros. Entretanto, distintamente ao que ocorrera em 52, durante o período militar os trabalhadores vão buscar pautar sua radicalização política não no estabelecimento de alianças com setores “progressistas” das elites, mas na busca pela capacidade de se auto representarem, com proletários e camponeses igualmente passando a recusar acenos por parte de um estado que, se que estendia uma mão para a conciliação, não se refreava em brandir na outra suas capacidades coercitivas. Assim, este capítulo propõe uma primeira forma de narrativização histórica dos eventos que vão da derrota no Chaco até o fim do regime militar, em 1982, passando pelo surgimento das grandes federações e centrais sindicais e pela formação das bases de reconhecimento popular que se estabelecem ao redor dos acontecimentos da revolução de trinta anos antes.

Já o capítulo 4 começa a reconstituição histórica a partir da qual se propõe trabalhar as categorias analíticas em suas marginalidades, voltando a quase um século antes da revolução de 1952 para abordar um evento central na identificação dos indígenas bolivianos em sua posição de classe: a ofensiva latifundiária da segunda metade do século XIX, que desarticula o reconhecimento jurídico dos *ayllus*. Com a expansão de relações de trabalho rural não-assalariado, permeadas por elementos servis, consolida-se na Bolívia uma forte separação e hierarquização social

ao longo de linhas racializadas, uma preocupação com a imposição da ordem que se aprofunda ainda mais com o medo de que as maiorias indígenas do país deflagrassem uma reação violenta a sua posição submissa. Por sua vez, esse medo das camadas crioulas e mestiças urbanas se torna interpretável à luz tanto da supressão da revolta do comandante aimará Zárate Wiilka, no contexto da Guerra Civil-Federalista, quanto da preocupação do chamado movimento indigenista, em princípios do século XX, de conciliar a integração dessas populações com algum tipo de manutenção da diferença e hierarquia racial.

Dessa forma, a tentativa de totalizar em uma só sociedade a Bolívia branca e a Bolívia indígena será analisada a partir de como se media a fronteira que as separa, seja no caráter paternalista da autoridade patronal no interior das *haciendas*, seja nas tentativas de tradução da diferença racial em alguma forma unificante de fechamento significativo, como na busca dos indigenistas por resgatar um lugar histórico para populações aimará ou por desenvolver uma pedagogia capaz de integrá-las, mesmo que subordinadamente, à modernidade. O indígena boliviano, nesse sentido, verá sua entrada na sociedade condicionada a uma posição carente de mediação e, portanto, caracterizada por um certo tipo de isolamento frente a seus con-cidadãos, algo observável tanto na separação geográfica imposta pelo modelo latifundiário quanto na caracterização de sua minoridade intelectual a partir dos parâmetros de uma educação especial. Ao mesmo tempo, a violência da revolta espreita como um anúncio da tragédia de uma diferença que, uma vez enraizada apenas em si mesma, resulta em uma comunidade irresolivelmente fraturada que não pode acarretar em outra coisa se não na guerra racial. Nesse sentido, a ideia de um movimento de integração, ou de aculturação, parte da possibilidade de que se esquematize a diferença por meio de uma mediação que se dá de dentro para fora, e desse modo a impossibilidade de sua resolução final acarreta em uma comunidade que se fecha se não na substituição de sua função central, em um movimento metonímico onde a parcela, significável somente a partir da existência dessa diferença, passa a representar as condições referenciais da totalidade.

O capítulo 5 vem elaborar sobre essa contraditória integração da população indígena à expansiva sociedade civil boliviana da virada do século XX. Se por um lado os complexos processos de subjetivação que mediam a participação do indígena na política do país se traduzem na continuação de práticas subordinantes,

como restrições ao voto e a racializada hierarquia do exército, por outro será colocado um debate a respeito dos meios e limites para que este vire, de fato, um cidadão pleno. Assim, é nas contradições dessa integração marginal, onde a igualdade permanece apenas uma possibilidade latente, que será possível afirmar subversivamente sua factual existência. Assumindo uma voz que não lhe pertence, o indígena passa então a enunciar sua posição a partir dos interstícios da autoridade organizadora da diferença racial, marcando a distância entre o reconhecimento dos termos de uma igualdade possível e o caráter suplementar que adquire a imposição de uma diferença como desigualdade.

O capítulo vai então analisar uma série de práticas de resistência e de subversão desses termos hierarquizados da diferença, começando com a possibilidade de que sua mediação seja apropriada de maneira a colocar o sujeito indígena no interstício entre formas distintas de atualização de sua relação com o tempo histórico, com o deslocamento da autoridade de referenciar o presente a partir de sua ligação com o passado ilustrado pelo resgate de títulos coloniais de propriedade para defender as terras dos *ayllus* e pela tentativa de reinterpretar a ligação genealógica destes povos contemporâneos com seus antepassados da época dos incas. Já a organização espacial da diferença que nasce com a expansão latifundiária, por sua vez, é atravessada pela negociação e resistência, afastando-se da ideia de uma imposição vertical da autoridade. Não apenas formas produtivas no interior das *haciendas* são herdadas do (ou melhor, inseridas no) modelo comunal indígena, mas mecanismos usados para mediar de dentro para fora a integração dessas populações, como a religião católica ou a educação rural, foram usados como ponto de apoio para questionar os termos dessa diferença traduzida em hierarquia. Por fim, a ideia de que a irredutibilidade da diferença resultaria inevitavelmente no colapso da sociedade, expressa no medo de uma guerra racial, também é apropriado a partir da diversificação dos significados atribuídos à violência, algo intimamente ligado à importância do nome de Tupac Katari para o movimento indígena.

É aqui onde chegamos novamente ao ponto em que começamos a narrativa de classe, o período posterior à Guerra do Chaco. Com sindicatos buscando se firmar como representantes de uma crescentemente vital sociedade civil popular, suas contrapartes rurais se tornam importantes focos de resistência à concentração fundiária e de defesa dos direitos dos camponeses, em especial na região de Cochabamba. A maneira como essa forma de organização política do campo passa a ser

infiltrada por quadros burocráticos “oficialistas”, nesse sentido, não se reduz a uma simples dinâmica de cooptação, mas trabalha ao redor dos termos de negociação de sua presença na esfera política nacional, configurando assim a conquista de um espaço de igualdade, a possibilidade de também habitar o presente histórico, mas sem reduzir-se a um esquema fixo de progressão temporal que qualifica essa subjetivação a partir da descoberta de uma consciência, que, por seu enraizamento material, permanece irremediavelmente restrita em sua capacidade de representar a si mesma.

Por fim, no capítulo 6, propõe-se abordar o resgate da mobilização política em bases indígenas, na mediação de sua inclusão na ou distância que marca da causa camponesa que teve sua legitimidade reconhecida no contexto posterior à revolução de 1952. O movimento katarista buscava criar uma ponte sobre a dispersão histórica e social do sujeito indígena às margens da Bolívia, remetendo ao resgate do papel emancipatório da educação rural, mas recolocando a problemática da auto representação a partir da diferença contida na traduzibilidade da pedagogia. Na medida em que a velha oligarquia é derrubada e com ela se vai sua antiga forma de antagonismo social, assim também foi proposto se esquecer e deixar para trás, a partir de 1952, a identidade e a cultura indígena, substituindo-a definitivamente pela moderna forma de pertencimento de classe e pela cidadania mestiça. A virada promovida pelo katarismo, entretanto, vai surgir a partir de dois espaços contraditórios dessa proposta de integração: a persistência da discriminação racial e a gradual perda do senso de que os sindicatos rurais ligavam as demandas do campo à política nacional. A inspiração do katarismo vem do pensamento indianista de Fausto Reinaga, que vai propor um realinhamento histórico que tanto busca restaurar a comunidade andina ancestral, por um lado, quanto apresentar uma ressignificação de desenvolvimento temporal, onde diferentemente de uma percepção unidirecional, o reconhecimento da situação de opressão presente se torna parte fundamental desse resgate do passado, por outro. Já Jenaro Flores, histórico líder katarista, vai personificar a tentativa de trabalhar a diferença racial a partir dos interstícios desse tempo fraturado da nação boliviana, combinando o resgate de um passado em esquecimento para questionar os termos dessa integração limitada, em uma mão, com o desafio a uma situação de injustiça que parte da posição de contestação assumida pelos sindicatos rurais, entendidos não como modo exógeno e imposto de organização política, mas como fruto direto de uma trajetória de resistência à desigualdade

colonial e capitalista, na outra. É a partir dessa proposta de pensar o lugar do sindicato na luta contemporânea das populações indígenas que o movimento katarista se torna um importante aliado de setores fundamentais de mobilização popular, como a COB, sendo ao mesmo tempo a expressão de uma demanda por um espaço de igualdade e a afirmação de uma diferença irreduzível, um traço na atualização da luta de classes que não se resume ao desvio do padrão, na medida em que nasce exatamente da recusa a subsumir-se a seu potencial totalizador.

2. História, Narrativa, Representação

2.1. Introdução

Este capítulo tem por objetivo apresentar e debater os pressupostos teóricos e metodológicos que guiam o corpo principal do trabalho. A proposta desta dissertação é discutir o intercruzamento ou justaposição de temáticas ligadas à raça e à classe no interior dos movimentos sociais bolivianos de meados do século XX, um objeto rico para a análise das mudanças sofridas por formas de reivindicação e mobilização coletiva na América Latina em um contexto de intensa ebulição política, econômica e social na região e em todo o mundo. Os dois casos selecionados, que cobrem a trajetória do sindicalismo e do movimento indígena-camponês, estão diretamente relacionados com as possibilidades de mapear questões de classe e de raça como balizadoras das condições de visibilidade e agência dos sujeitos no interior do espaço político. Este tipo de análise, que privilegia uma dimensão relacional das identidades e das categorias, dá também especial ênfase à questão da significação, no sentido de como formas compartilhadas de interpretação da realidade coletiva estão ligadas às condições de mobilização e reivindicação política.

Em contrapartida a argumentos que relegam esse tipo de análise “pós-moderna” a uma abordagem ahistórica e idealista (WEBBER, 2011, p. 6), o que se propõe neste capítulo teórico introdutório é estabelecer as bases para mapear esse intercruzamento ou justaposição, de forma a elaborar as discontinuidades da dicotomia calcada na presunção de uma separação e uma determinação unidirecional entre uma superestrutura “ideológica” e um substrato empírico “real”. Para isso, busca-se abordar de maneira histórica a indeterminação conceitual para lidar com indígenas e camponeses, que ilustra essa fronteira elusiva entre raça e classe, não somente em sua desestruturação, mas a partir do seu potencial articulador e transgressor. A ideia, elaborada através do trabalho de Jacques Rancière (1994, 1996, 2004), de que o esforço significativo se caracteriza não somente por uma impossibilidade de fechamento, mas também por uma significação saturada e supradeterminada, coloca a problemática de retratar essas heterogeneidades e marginalidades levando em conta as múltiplas mediações e representações que decorrem do esforço de torná-las compreensíveis no interior de um enquadramento interpretativo.

Nesse sentido, ao fundamentar as bases metodológicas deste capítulo, o que se propõe é que essas diversas instâncias de significação que permeiam o espaço representativo da dissertação sirvam de referencial para que a autorreflexão permita investigar o objeto (o encontro entre raça e classe) em suas heterogeneidades e incomensurabilidades, a partir de seu deslocamento perspectivo. Assim, este trabalho se coloca fundamentalmente como operando a partir de uma abordagem histórica, interessada em questionar de que forma se relacionam representante e representado na maneira como essa simultaneidade ficcional se estabelece a partir de uma série de substituições significativas. Desse modo, argumenta-se que não basta identificar as limitações das categorias analíticas, mas é preciso também investigar de que maneira se relacionam suas condições de internalidade e externalidade, de ausência e de presença. Um aspecto importante dessa proposta, assim, é abordar de que forma a subjetividade inscrita pelo autor no discurso acadêmico pode ser elaborada não somente como uma precaução do método, mas como uma maneira de trabalhar as condições de percepção dessa própria indeterminação discursiva que se enfoca ao lidar com a atualização dessas categorias do social e do político.

Assim, o aspecto auto reflexivo deste trabalho propõe-se especialmente a indagar por que e de que maneira uma análise sintética, coerente e coesa se torna uma opção possível e, acima de tudo, desejável no trato dos objetos do conhecimento social. Desse modo, busca-se assentar as bases metodológicas para discutir como categorias analíticas fundadas em parâmetros como raça ou classe podem ser investigadas em suas marginalidades, abrindo espaço para uma indeterminação que impede que a narrativa histórica seja capaz de operar nos dois sentidos do seu fechamento: como sequência completa de eventos ou como contemporaneidade entre relato e interpretação que impede o anacronismo. A forma como vai operar essa função centralizadora que organiza o discurso histórico, o “menos na origem” da lógica suplementar de que vai falar Homi Bhabha, permite ao autor imiscuir-se no regime de significação das categorias analíticas, e se torna assim ponto de partida para uma abordagem focada em trabalhar a narrativização histórica através do seu encontro com a diferença.

A discussão se inicia com a questão de como se estudar raça e classe a partir de uma perspectiva histórica, buscando problematizar de que maneira é possível enquadrar essas categorias em um panorama compartilhado de interpretação. Em

seguida, analisam-se os efeitos discursivos desse projeto de totalização significativa, investigando especialmente a indeterminação da transição entre elementos dispersos e momentos discursivos, e as dinâmicas de substituição capazes de operar essa função central. Em seguida, propõe-se abordar a partir da problemática da representação a maneira como essa dinâmica indeterminada de significação discursiva atravessa também um regime de subjetivação do autor, e partindo desse questionamento propõe-se investigar a forma particular de descobrimento da verdade que se realiza através do esforço narrativo historiográfico. Nesse aspecto, dedica-se especial ênfase ao trabalho de Jacques Rancière, cuja conceituação do momento político vai localizar a problemática das marginalidades em sua dimensão intersticial, introduzindo um questionamento radical das condições de subjetivação do subalterno que permite também pensar os traços que as categorias analíticas deixam entrever em seu encontro com a diferença e a heterogeneidade. Em seguida, aprofunda-se na temática da diferença, da hibridez e da intersticialidade para, por fim, contextualizar-se a proposta de narrativização histórica do trabalho, a partir da crítica ao romance indigenista boliviano e do duplo horizonte temporal em negociação no encontro entre sindicalismo e movimento indígena no país.

2.2.

Classe, história, diferença

Em “*Red October: left-indigenous struggles in modern Bolivia*”, Jeffery Webber levanta uma preocupação com o descarte do clássico paradigma marxista para a análise de movimentos sociais na América Latina, elegendo a chamada teoria dos novos movimentos sociais como principal alvo de sua crítica. De acordo com o autor, a pretensa novidade trazida pela abordagem vem fundamentalmente de um contraponto ao “economicismo” típico ao materialismo-histórico, visto como incapaz de abordar a explosão de identidades que emergem nas sociedades “pós-industriais” da Europa das décadas de 1970 e 1980 (WEBBER, 2012, p. 4). Para Webber, na América Latina dos anos 70 a crise do populismo e do estado-intervencionista, em uma mão, e um intenso processo de migração urbana, na outra, acertaram o tom para a incorporação à região de uma crítica semelhante das rígidas possibilidades interpretativas contidas em atores sociais entendidos primordialmente por sua po-

sição de classe. Entretanto, Webber irá afirmar que a importação acrítica de “preocupações pós-modernas” para o contexto latino-americano vai resultar em uma mudança quase completa de ênfase analítica, com uma nova base na literatura e nos estudos culturais que resulta em uma abordagem menos preocupada com os ditames do desenvolvimento econômico (encantada por aquilo que ele vai nomear de “pós-desenvolvimento”) e focada na rejeição de meta-narrativas como a do marxismo ou do iluminismo (ibid., pp. 5-6).

Em defesa do paradigma marxista, Webber aponta para uma recente renovação do interesse nos estudos campesinos, propondo maneiras inovadoras de aplicar métodos da economia-política que deem conta de assuntos identitários, que desafie o excessivo “ahistoricismo” dessa virada cultural, incapaz de tratar das dinâmicas de crise do capitalismo e as restrições estruturais que este impõe (ibid., p. 7). Webber irá então argumentar que uma reabilitação da análise de classe para lidar com a questão social latino-americana deve buscar um modo de abordar essas novas formas de conflito para além de sua faceta reformista, compreendendo-as em sua dimensão radical e anticapitalista. Mais do que isso, ele irá propor uma interpretação “histórica” do conceito de classe que contrapõe diretamente ao estruturalismo weberiano, que trata o conceito como uma posição objetiva em uma hierarquia social estratificada (ibid., p. 9). Como forma de reabilitar a importância da questão de classe, Webber irá oferecer aquilo que ele caracteriza como um resgate da economia política e da história, “conscientemente incorporando” relações sociais diversas, como a classe e raça, de forma a não sucumbir ao reducionismo econômico contra o qual a abordagem dos novos movimentos sociais vai levantar sua crítica (ibid., p. 10)

Para Webber, essa passagem da classe como posição objetiva na hierarquia social para seu entendimento histórico enquanto processo relacional, inscrito na vivência subjetiva, vai ecoar a distinção feita por Marx entre a classe em si e a classe para si (ibid., p. 16). Como forma de abordar essa dimensão “realmente” vivida do conflito de classe, Webber irá recorrer à formulação de David Camfield da classe como formação social, como um processo estruturado que, partindo da base material, vai ramificar-se em formas culturais distintas de vivência social, atualizadas heterogeneamente no tempo histórico. A consciência seria, portanto, a forma como essa experiência empírica da factualidade da vivência de classe é incorporada em sistemas de significações articuladas através de tradições, valores, ideias e formas

institucionais. Assim, a análise de classe vai exceder o ambiente de trabalho, e abordar os diversos processos sociais que se estabelecem no interior de uma comunidade (ibid., p. 17). Nesse sentido, a análise de Webber será guiada, nas palavras do próprio, por uma apreciação profunda da sociedade em questão, e pela convicção de que as particularidades locais têm real significância (ibid., p. 18).

Webber irá recorrer a uma combinação de três conceitos para operacionalizar esse viés analítico. Primeiramente, partindo da proposta de Alan Sears de uma infraestrutura de dissidência, que se refere às condições em que os explorados são capazes de mobilizar um desafio às estruturas hierárquicas de poder, ele irá propor uma abordagem baseada na existência na Bolívia de uma infraestrutura de conflito de classe, fundada na multiplicidade de locais, formais e informais, onde ações de resistência resgatam e atualizam tradições de mobilização política em bases da identidade de classe (ibid., p. 19). Essa infraestrutura é significada pelo segundo conceito que Webber irá introduzir para guiar sua análise: a existência de uma cultura popular de resistência e de oposição, um repertório de práticas e conhecimentos que permite conceber os parâmetros do imaginável, tangenciando a possibilidade de um sentimento revolucionário de mobilização que introduza a ideia de uma mudança radical da realidade. Um aspecto importante é a atualização e reinterpretação ao longo do tempo desse conflito em sua dimensão simbólica, que permite formar um panorama compartilhado de percepção da injustiça contra a qual esses movimentos sociais se colocam (ibid., p. 24). Por fim, o resultado disso para Webber é a formação de uma “consciência opositiva combinada”, caracterizada pela transformação da frustração e indignação diante de situações de injustiça em um panorama compartilhado de questionamento e mobilização (ibid., p. 27). Essa consciência compartilhada é, para Webber, a possibilidade de sonhar-se com outros mundos possíveis a partir de um engajamento crítico com a realidade em que se está inserido, injetando na mobilização social uma capacidade indiscutivelmente poética (ibid., p. 29).

O questionamento mobilizado neste trabalho vai operar de certo modo no sentido contrário daquele proposto por Webber. Minha pergunta inicial se dá um momento antes, a respeito de o que acontece quando tratamos como objeto o intercruzamento no interior de uma “esquerda” boliviana entre o movimento indígena, em todas as suas heterogeneidades, e uma complexa e multifacetada trajetória de militância sindical, não em seus pontos de equilíbrio, mas em seus desencontros e

descompassos. Portanto, sem recorrermos à preocupação sintética peculiar ao método dialético do marxismo, buscamos discutir os aspectos da interação entre ambos esses movimentos que parecem mal acomodados em uma percepção cumulativa do processo histórico de significação. Mais do que isso, a questão se dirige a indagar de que forma as arestas são aparadas, as divergências são tratadas e os silêncios são preenchidos. Ao buscarmos trabalhar as intersecções entre a politização da população indígena, as formas sindicais de mobilização e um determinado espaço político público, a pergunta que fazemos se refere a como se torna possível que estes três eixos descritivos e analíticos sejam capazes de coadunar-se uns aos outros, construindo, transmitindo e performando significado, assumindo um regime particular de existência no espaço discursivo do texto acadêmico.

Ao partir do argumento de que a heterogênea esquerda boliviana parte de um panorama compartilhado de contestação, fundado em uma infraestrutura de mobilização e de conflito e que atualiza e reinterpreta inscrições simbólicas do engajamento com a questão da desigualdade, Webber vai argumentar em favor de uma maneira através da qual raça e classe se tornam posicionalidades no interior de uma estruturação discursiva coerente do conflito político e social na Bolívia. O que Webber propõe, ao fim, é uma antropologização do conflito de classe, no sentido de uma inscrição da dinâmica basilar de antagonismo que define a relação do social com o político em um enquadramento analítico que atinge seu fechamento precisamente porque sua particularidade o torna irreduzível a generalizações “ahistóricas” que interrompam a equivalência performada em seu interior. No sentido contrário, meu argumento é de que este fechamento discursivo é atravessado por uma série de heterogeneidades, e meu objeto é a forma como o encontro entre raça e classe, como duas lógicas de contestação e de percepção da desigualdade, vai se dar através de um certo tipo de negociação, de forma a entender quais supressões são necessárias para que o regime de efetivação discursiva desse encontro possa atuar enquanto um esforço sintético, um fechamento sem resto.

Em *History, Subalternity and Difference*, Dipesh Chakrabarty (1996, p. 57) também irá propor um resgate da preocupação com a trajetória histórica das desigualdades, mas com um objetivo contrário àquele de Webber: ao invés de reabilitar o materialismo-histórico, ele irá buscar encontrar nas categorias analíticas de Marx os traços de uma realidade incomensurável à “prosa solidária” que organiza a nar-

rativa do oprimido ao redor de uma linguagem histórica de classe, unitária e unificante. O questionamento levantado se dirige a uma percepção mais ambígua das categorias do social e do político, focada não apenas em sua compreensão analítica, mas no tipo de externalidade que elas estabelecem com aquilo que recai fora do seu escopo descritivo. Nesse sentido, a forma como Chakrabarty vai abordar a conceitualização marxiana de trabalho e sua periodização histórica nos coloca em um primeiro estágio da investigação a respeito de como o enquadramento analítico da temática perpassa uma sequência de estratégias significativas, e de que modo elas evidenciam traços das marginalidades discursivas, no sentido de elementos que impedem o fechamento completo da estrutura de significação.

Chakrabarty vai recorrer à distinção que Marx estabelece entre trabalho real e abstrato para inscrever no materialismo-histórico um senso de liminariedade e de contato com a questão da diferença, uma limitação que em outros trabalhos parece ser o ponto de partida para o descarte do marxismo em seu trato com a heterogeneidade do social. Em Marx, trabalho real se refere à individualidade imediata do trabalhador, compondo um quadro intrinsecamente plural e irreduzível a uma qualificação precisa. Sua transformação em trabalho abstrato, aquele que vai dar base à sua compreensão quantificável enquanto fator de uma estrutura produtiva fundada no valor de troca, é parte do processo pelo qual o capital vai impor uma uniformização aos trabalhadores. Em contrapartida à essa dinâmica intrinsecamente ligada à passagem do social para o econômico, Marx vai identificar na passagem do social para o político a abstração do sujeito cidadão portador de direitos iguais, parte da ficção democrática burguesa. Nesse sentido, Chakrabarty vai apontar que a crítica marxiana ao capital carrega, no próprio cerne de sua concepção de trabalho, o reconhecimento da artificialidade analítica de conceitos uniformizados para lidar com a heterogeneidade intrínseca da experiência humana em seu contato com a base material. Esta diversidade, por sua vez, se torna perceptível em seus traços, ao enfocarmos como a própria dinâmica do capital influi no modo como nos é possibilitado acessar essas categorias de análise (ibid., p. 59).

Chakrabarty vai enfocar precisamente essa relação problemática entre instâncias incomensuráveis de apreciação do social que estamos querendo trabalhar, ao discutir a forma como Marx estrutura a historicidade de sua análise materialista. A dicotomia temporal entre formas econômicas, políticas e sociais capitalistas e pré-capitalistas vai esconder, para Chakrabarty, a incomensurabilidade da diferença

a uma temporalidade histórica homogênea, inscrevendo uma alteridade radical no horizonte temporal do capitalismo. Esse tipo de descontinuidade se dá na forma de um excesso significativo, a impossibilidade de fechamento sob o signo da história da heterogeneidade do trabalho real na homogeneidade do trabalho abstrato (ibid., pp. 60-1). Chakrabarty vai registrar assim o capitalismo, no sentido de tempo do capital, como elemento referencial para uma compreensão de história, mas apenas uma em que essa auto-referencialidade é atravessada pela impossibilidade de abarcar em sua completude aquilo que lhe é tomado por externo. Nessa forma em que a internalidade temporal do capital se sustenta paradoxalmente em uma heterogeneidade que lhe atravessa em suas margens, o tempo histórico vai operar enquanto parte de uma violência epistêmica, impondo uma aparência de continuidade intrínseca a partir da qual se torna possível medir as rupturas e as crises sem incorrer em contradição. Nesse sentido, de que forma é possível investigar, como vai propor Chakrabarty, esse código histórico em suas liminariedades e externalidades, no modo como formas imiscíveis de recordar o passado são justapostas e negociadas e nas estratégias narrativas que permitem à sua secularidade temporal a aparência de assimilar memórias que não lhe são assimiláveis? (ibid., p. 61)

O caso do encontro no interior da “esquerda” boliviana entre raça e classe, como duas formas distintas de elaborar e medir essas diferenças e desigualdades, nos apresenta a figura de um sujeito também fraturado, perdendo a capacidade de ser referenciado em sua unidade da mesma forma que a história deixa de significar um fechamento temporal. Chakrabarty vai nos indicar que, na medida em que fratura o signo da narrativa histórica homogênea, o sujeito subalterno não será o indivíduo empírico, o camponês ou habitante de tribo, mas estará sempre submetido a uma mediação representativa (ibid., p. 62). Ele também vai advertir que tratar a diferença em sua contemporaneidade esconde um duplo movimento de inclusão e exclusão. Se por um lado o tempo contemporâneo equaliza as experiências, por outro ele estabelece uma diferenciação com aquilo que é ultrapassado ou obsoleto, apelando para uma “ansiedade de sobrevivência” que permite a narrativas assumirem uma autoridade a partir de seu caráter pretensamente progressista ou de vanguarda. Nesse sentido, esse duplo gesto implícito na ideia de contemporaneidade também vai favorecer uma dicotomização inscrita no binômio tradição/modernidade (ibid., pp. 63-4), uma percepção do tempo histórico como formado por cama-

das sedimentares (herdada do pensamento evolucionista) que jamais será politicamente inocente (ibid., pp. 64-5). E vai concluir com um desafio: como é possível trabalhar a partir dessas fraturas na homogeneidade do campo semiótico do tempo histórico, encontradas em momentos de intraduzibilidade onde a percepção permanece restrita a operações de significação contidas no interior da prática e estrutura da língua (ibid., p. 66)? Em suas próprias palavras:

History as a code comes into play as this real labor gets transformed into the homogeneous, disciplined world of abstract labor, of the generalized world of exchange where every exchange will be mediated by the sign 'commodity'. Yet, [...], 'real' labor inheres in the commodity and its secularized biography; its presence, never direct, leaves its effect in the breach that story makes in history's system of representation. [...]. In developing marxist histories after the demise of communist party 'marxisms', our task is to write and think this breach as we write history (for we cannot avoid writing history). If history is to become a site where pluralities will contend, we need to develop ethics and politics of writing that will show history, this gift of modernity to many peoples, to be constitutionally incapable of living up to its self-proclaimed aims: to re-enact the past, or to describe how it really happened. (ibid., p. 68)

2.3. Diferença, discurso

Chakrabarty nos coloca um interessante desafio, que é fazer pensar as categorias históricas através de suas brechas, na dupla acepção da palavra como também estória (*story*), o relato marcado pela indeterminação inscrita na subjetividade do narrador. A introdução desse sujeito que relata, entretanto, não é enfocada pelo distúrbio que ela causa na qualidade do projeto histórico de descrever o passado como realmente aconteceu, mas na sua impossibilidade, na irredutibilidade a categorias uniformizantes. Este argumento pode parecer, à primeira vista, semelhante ao de Webber: é necessário focar nas particularidades, na contingencialidade das formas pelas quais o conflito de classe é inscrito simbolicamente na realidade do local. Entretanto, o questionamento de Chakrabarty se dirige a um ponto mais fundamental dessas condições de inteligibilidade do conflito de classes: de que forma é possível inserir a percepção do social em uma representação coerente da realidade, na medida em que as categorias descritivas são atravessadas por uma externalidade a qual, por via de regra, são incapazes de abarcar? De forma a entender a contribuição que este enquadramento traz para nossa análise, é preciso abordar a sutileza com que se dá essa relação entre internalidade e externalidade, comensurabilidade

e incomensurabilidade. Uma forma ilustrativa nos é sugerida pelo próprio Marx, que no trecho referido acima vai correlacionar a passagem do trabalho real para o abstrato com o surgimento da categoria liberal do cidadão e dos direitos iguais.

Na América Latina, o conceito de cidadania aparece em princípios do século XIX para referenciar uma quebra com o modo hierarquizado de identificação política do antigo regime, assumindo relevância especial no contexto das guerras de independência. Como nos relata François-Xavier Guerra (1999, p. 42), a noção de cidadão e de direitos iguais na América hispânica surge a partir de um desejo de ruptura radical, à semelhança do que fora levado a cabo na França décadas antes contra o modelo monárquico absolutista. A proposta de cidadania que animou a revolução da América hispânica era distinta daquela da independência estadunidense, que de acordo com Guerra se organizava ao redor da tentativa de consolidação de direitos que já estavam presentes na ordem prática da sociedade. Entretanto, Guerra vai apontar que diferentemente do contexto francês, na América hispânica o detonador do processo de ruptura veio não na forma do estranho imanente do rei, mas como uma variável “externa”: o enfraquecimento da coroa espanhola após as Guerras Napoleônicas, que inflamou um já crescente movimento independentista, e cuja retórica revolucionária foi diretamente influenciada pelos republicanos franceses (ibid., p. 36).

Entretanto, esse apelo ao discurso universalista de direitos do cidadão se deu majoritariamente em um diálogo exclusivo entre europeus e a elite crioula das Américas, que ocupavam uma posição de destaque no interior da heterogênea sociedade colonial. De fato, as metrópoles ibéricas eram parte indissociável das sociedades latino-americanas do início do século XIX, aproximação que pode ser sentida na influência da Constituição de Cádiz de 1812 no constitucionalismo latino-americano independentista (ibid., p. 35). É curioso, nesse sentido, que a igualdade de representação vá se tornar um dos temas centrais nessa modernização política que o conceito de cidadania introduz no contexto latino-americano independentista, marcado principalmente pela relevância dos direitos coletivos, como no caso da soberania, em detrimento de um enfoque nos individuais. No processo de reorganização política que a monarquia espanhola atravessou nas primeiras décadas do século XIX, crioulos viam na paridade inscrita na ideia de cidadão o direito equitativo de falar em nome de um agrupamento social, prerrogativa esta que assumia seu

significado particular na ideia de que estes representantes possuíam alguma qualidade especial que lhes permitia falar em nome da coletividade (ibid., pp. 38-9). Guerra vai apontar que a forma tomada pelo conceito de direitos do cidadão no contexto latino-americano independentista será a de um círculo central de uma série de círculos concêntricos, a paridade reservada a uma parcela excludentemente pequena da população das colônias (ibid., p. 43).

Apesar deste princípio exclusivista, esta parcela exigia o direito de falar em nome da coletividade, algo que advinha principalmente da sua posicionalidade no interior de uma sociedade hierárquica e estratificada. Na América hispânica, o conceito de “*vecino*” vai se referir a um status territorializado de pertencimento a uma comunidade, fundado na condição particular e subjetiva de uma pessoa habitando um espaço comunitário (ibid., pp. 40-1). A palavra *vecino* vai descrever diversas formas de estar-junto ao longo da história latino-americana, desde um título aos habitantes dos povoados rurais no século XIX até o nome dado aos que militavam nas *juntas vecinales*, protagonistas dos protestos contra a reestruturação neoliberal no começo do século XXI. Entretanto, o conceito vem da “pré-modernidade” espanhola, referindo-se à condição factual de habitar legitimamente uma cidade, e portanto denotando a exclusão daqueles não aptos a atingir as competências necessárias para o pertencimento, como vagabundos, pessoas sem ofício bem-definido ou aqueles com uma moral questionável (ibid., p. 47).

O conceito de *vencinazgo*, portanto, é atravessado por um senso de pertencimento marcado pela auto-referencialidade: o que une os *vecinos* é mais do que o status comum, são laços comunitários que qualificam sua subjetividade, marcada por hierarquias no interior das cidades e entre elas e seus arredores, e pelas dinâmicas que se estabelecem entre grupos sociais no interior de uma comunidade territorialmente concreta. A igualdade que o *vecino* crioulo vai requisitar ao alçar-se ao status de cidadão, nesse sentido, é atravessada pela sua condição substancial de inserção no interior de uma comunidade. O que ele irá requisitar é a prerrogativa de falar em nome dessa heterogênea e hierarquizada formação social. A abstração dos direitos universais do cidadão, e sua tradução no direito de soberania da nação que vai fundamentar o movimento independentista, se dá ao redor de uma diversidade de formas de qualificar essa condição política do sujeito. Esta, por sua vez, está estritamente relacionada ao duplo movimento de exclusão de determinadas parcelas

da comunidade, que passa pela negação destes direitos e pela sua reinserção metonímica na forma da representação, do direito de “falar em nome de” que pressupõe uma presença a partir de uma ausência.

Engin Isin vai tratar dessa conceituação de uma cidadania que se dá ao redor de uma disputa pelo reconhecimento no interior e às margens de uma comunidade política. Distintamente da dupla acepção da palavra como status de pertencimento e prática política de uma comunidade, Isin (2002, p. 23 et. seq.) vai argumentar que a cidadania pode ser entendida como a forma através da qual grupos são formados e assumem uma identidade em um processo relacional e sempre marcado pela indeterminação. Ele vai caracterizar essa dinâmica como orientada ao redor de três lógicas principais. Em primeiro lugar, e majoritariamente, ela se dá ao redor de circuitos agônicos de disputa pelo reconhecimento e pela condição de pertencimento, no sentido de um conflito nunca claramente finalizado, organizado não só ao redor de interesses, mas das próprias condições de enunciar uma posição da qual esses interesses podem partir. Em segundo lugar, e o que vai influir diretamente no caráter dessa disputa como um agonismo, será uma lógica que Isin vai chamar de solidarismo, a tentativa de performar um senso de união da comunidade em meio a suas heterogeneidades. Esse fechamento do signo comunitário se dá através da correlação entre um grupo específico e a totalidade do coletivo, equivalência esta que funciona de base para a disputa pelo reconhecimento no interior de um corpo social ambíguo, na medida em que traduz o reconhecimento de uma diferença em função referencial para um marco de desigualdade. Por fim, há a lógica que muitas vezes se confunde com a racionalidade por excelência da cidadania, que é a alienação, a exclusão a partir da negação total das prerrogativas inerentes à identidade do cidadão àqueles que não pertencem à comunidade, e que marca uma linha de externalidade radical com essa dinâmica relacional.

O que Isin vai nos apresentar aqui é a abstração da cidadania, marcada pela externalidade que separa a inclusão da exclusão, a presença da ausência, como constituída através de uma miríade de posições marginais cujas identidades jamais chegam a se fechar. Isso acontece porque essa dinâmica da cidadania opera no interior de uma série de circuitos relacionais, cujo caráter conflitivo age no sentido de impedir a plena identificação das parcelas comunitárias consigo mesmas, na medida em que se referem a uma possibilidade de fechamento da totalidade através da

qual elas se organizam que é sempre performada em sua impossibilidade, na repetição metonímica da diferença em desigualdade. O reconhecimento da parcela com o todo, claramente, ressoa a representação do cidadão latino-americano independentista, mas vai significar um movimento bem menos localizável em sua essência, na medida em que se impõe a partir da instauração de uma determinada ordenação das posições do social cuja quebra vai colocar o problema da plena identificação das partes consigo mesmas, e como ela atravessa o referencial comunitário. Para isso, é preciso abordar duas qualificações que Isin vai atribuir à relação agônica da cidadania. Em primeiro lugar, ele vai definir o cidadão, em sua representação metonímica de uma parcela comunitária, como o referencial moral do sujeito virtuoso, cuja distinção é precisamente a posse de determinados atributos cuja ausência caracteriza uma posição de não-igualdade e, portanto, de externalidade ao espaço da cidadania (ibid., p. 3). Como elabora Rancière (2004, p. 302), isso se dá porque a cidadania perpassa a manifestação de algum tipo de natureza política que é intrínseca ao sujeito comunitário, no interior da argumentação tautológica de que os direitos do homem são os direitos do cidadão e, portanto, são os direitos daquele que possui direitos. Isin vai assim qualificar essa disputa pelo reconhecimento que anima a cidadania como um processo relacional guiado por esses referenciais de presença e ausência das virtudes constitutivas do cidadão, virtudes estas que estão diretamente ligadas a uma das identidades específicas que se constitui no interior desse espaço comunitário. Isso resulta, nesse sentido, no fato de que a identidade atribuída a coletividade é fruto mais direto das dinâmicas que ocorrem em seu interior do que aquela estabelecida em função de suas externalidades, na oposição a outros agrupamentos comunitários, ao mesmo tempo em que inscreve uma indeterminação nos limites desses espaços coletivos e de suas identidades.

Em segundo lugar, Isin vai entender como um “ato de cidadania” a forma através das quais grupos vão fazer-se visíveis e inteligíveis, assumindo uma imagem e uma voz a partir da reinterpretação dessas fronteiras que demarcam o espaço comunitário e sua identidade. Isin vai contrapor esse ato, em seu sentido transcendental, à noção heideggeriana de ser-no-mundo como um momento ético de encontro com o Outro. Para ele, o ato de cidadania opera no nível do ser-com-o-mundo, se referindo não apenas ao próximo, ao que pertence ao mesmo espaço comunitário, ou ao estrangeiro, com o qual se estabelece o diálogo, mas com um terceiro sujeito

oculto, a marginalidade que relativiza a dicotomia entre pertencimento e externalidade, a incalculabilidade da justiça em contraposição à calculabilidade da lei. Esse ato vai atualizar as formas de ser e de estar junto no contexto das dinâmicas que atravessam o agonismo da cidadania, permitindo vislumbrar formas distintas e inovadoras de ser, agir e falar no interior e através de comunidades políticas (ISIN, 2008, pp. 35-6).

O recurso que Isin faz a Heidegger e a ideia que o ato de cidadania atualiza novas formas de ser e estar junto a partir de uma transcendentalidade (fundada na distinção ôntico/ontológica) vai ressoar uma visão da política como atividade capaz de abrir novas formas de engajar-se com a realidade e com o O/outro. A contribuição da proposta se dá através da introdução de uma relação sutil na fronteira entre a internalidade e a externalidade das categorias pelo meio das quais podemos discutir a relação entre raça e classe na Bolívia. Se, como aponta o Isin, a cidadania pode ser investigada não como abstração, mas na sua atualização no tempo e no espaço da comunidade social, poderíamos ainda sustentar a perspectiva de Webber de que é preciso olhar para o local como forma de adentrar as condições de significação da consciência/identidade de classe. Entretanto, o que Isin vai apresentar é uma fissura fundamental na estabilidade de significação que permite reconhecermos com clareza um substrato subjetivo empiricamente compartilhado, na medida em que sua cidadania é a forma metonímica da dinâmica que se estabelece na tensão entre as parcelas e o todo. Esse fechamento significativo da comunidade somente vai existir, portanto, como expressão de sua fissura, de sua totalização impossível, na medida em que está constituído sobre uma diferença incomensurável na significação do comum.

De fato, o que ele propõe é o que chama de uma abordagem genealógica da cidadania, focada não em sua essência ahistórica, no modo como se aperfeiçoa ao longo do tempo e passa a abranger um número maior de pessoas, mas na maneira como ela é atualizada através de um intenso processo de negociação, cuja forma relacional é permeada por disputas e identidades incompletas (id., 2002, pp. 3-4). A referência à genealogia nos leva a Michel Foucault, e nos traz de volta à questão de como podemos acessar essas categorias históricas sem mascarar essa indeterminação entre o dentro e fora que cria uma pluralidade de modos marginais de existir, de falar e de agir no interior e através de totalidades. De acordo com Foucault (1984,

p. 80 et. seq.), para Nietzsche a genealogia, como forma do saber histórico, é composta por dois movimentos principais. O primeiro, a descendência, não como busca por afiliações essenciais, mas como revelação de múltiplas origens em eventos múltiplos, a “evidência da síntese vazia”, vai se orientar a partir da dispersão histórica, a “exterioridade de acidentes como fonte da verdade”. Ele vai dizer que a descendência propõe abordar a maneira como a história se inscreve nos corpos, “traçados pela linguagem e dissolvidos pelas ideias”, como “volumes em perpétua desintegração”. Já o segundo, que Foucault vai chamar de emergência, vai ser dissociado do seu significado como culminação de um desenvolvimento histórico, perspectiva que coloca necessidades presentes na pressuposição de uma origem. Essa emergência será produzida na encenação de um conflito, mas de forças que não operam em um palco comum de condições iguais, mas no seu interstício, no não-lugar. A única peça que se repete nesse palco são as dominações, mantidas por mecanismos como a civilidade e as leis, cuja interpretação é ressignificada com a ascensão de grupos e sujeitos antes relegados à parte de baixo dessa relação.

Foquemos, nessa distinção elaborada por Foucault, na forma como o método genealógico é baseado em uma indeterminação conceitual que torna as categorias históricas ao mesmo tempo mais e menos do que si mesmas. Por um lado, essas categorias presumem uma estabilidade e uma auto-referencialidade dos significados históricos que é apenas performada, na medida em que se inserem na origem necessidades presentes e, portanto, se adiciona um elemento suplementar ao regime de significação que é marcado pela intersticialidade que se estabelece com o passado. Por outro, ela permanece incapaz de abordar essa multiplicidade de origens que atravessam a existência histórica do seu referente. A forma como essa historicidade se inscreve nos corpos é para Foucault uma significação elusiva, pois ela permanece apenas traçada pela linguagem, enquanto se dissolve na forma de ideias, denotando a impossibilidade de fechamento do signo, a “síntese vazia”, como é colocado. A proposta de uma investigação genealógica, nesse sentido, nos acrescenta dois elementos fundamentais. Em primeiro lugar, ela indica que o fechamento representacional histórico vai operar através da imposição de algum elemento suplementar, ao mesmo tempo em que atravessa formas de atualização incomensuráveis a esse princípio ordenador. Em segundo lugar, tanto as descendências quanto as ascendências não são reconceitualizáveis de forma a reproduzir fielmente o desenrolar histórico tal qual aconteceu, mas tampouco se tornam plenamente fictícias,

sendo apreciáveis apenas em sua manifestação efêmera e intersticial, onde a externalidade e a internalidade do signo não chegam a ser referências perspectivas estáveis.

Em *Hegemony and Socialist Strategy*, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (2001, p. 93) vão se debruçar sobre um problema semelhante ao que se vem propondo abordar neste trabalho: de que maneira é possível teorizar a forma através da qual grupos sociais distintos são capazes de atuar em conjunto, constituindo um panorama de mobilização e de identidade compartilhado sem perder algum senso de distinção entre as partes. Apesar de que a forma como este problema será abordado até o final deste capítulo difere do proposto por Laclau e Mouffe¹, aqui nos interessa a maneira como eles vão abordar a questão da semelhança na diferença contida no interior da noção de articulação discursiva. De acordo com os autores, a articulação entendida em sua forma relacional pressupõe algum grau de presença separada dos elementos, mesmo que sejam especificados enquanto fragmentos de uma totalidade, cuja recomposição rearticulada já não se dá mais em bases naturais, mas em algum tipo de artificialidade que contrapõe a fragmentação (ibid., pp. 93-4). Assim, na medida em que se dá no interior de uma articulação, essa totalidade recomposta jamais pode reduzir os elementos a momentos necessários de uma estrutura que os transcende. Essa organização vai se dar assim sempre em bases contingentes e, portanto, irreduzíveis tanto à totalidade quanto aos elementos que se articulam (p. 94).

Mouffe e Laclau vão caracterizar essa articulação como uma prática discursiva, uma tentativa de constituir e organizar relações sociais através de sua inserção em uma matriz de significação contingente, baseada na aparência de transitividade lógica da relação entre objetos para a relação entre conceitos. Essa estrutura discursiva vai ser de onde é possível entender os objetos tanto em sua interioridade quanto em sua externalidade, na medida em que somente podem ser caracterizados como dispersos ou diversos ao ponto em que é possível contrastar com uma articulação discursiva postulando sua unidade. Por sua vez, essa dispersão jamais pode ser completa, no sentido em que ela exigiria uma auto-referencialidade do elemento baseada em outra aparência contingente de estabilidade, também fiada por uma estrutura basilar de significação. Laclau e Mouffe procedem, portanto, para um abandono de

¹ Ver Biesta, 2011, pp. 143-5.

categorias “essencializantes”, capazes de estabelecer um referencial fixo através do qual se torna possível entender os objetos em si mesmos, atravessando-os com uma totalidade discursiva marcada pela efemeridade e pela condição articulatória negociada (p. 96).

Mouffe e Laclau vão abordar essa transitividade entre um essencialismo dos elementos e um essencialismo da totalidade a partir do conceito althusseriano, herdado de Freud, de superdeterminação. Esta seria a forma como um campo simbólico é atravessado por uma pluralidade de significados, irreduzível à sua simples fusão, fundada na impossibilidade final de literalidade. O resultado são não dois planos distintos, o dos significantes e das essências, mas a ausência de essência, sendo sua fixação alcançada pelo estabelecimento precário de algum tipo de ordenamento capaz de referenciar a relação entre os elementos (pp. 97-8). No sentido em que é impossível, nessa ausência de uma totalidade estrutural, apelar para a completa independência dos elementos, na medida em que isso implicaria uma essencialização da sua própria auto-referencialidade que o torna em si um objeto estável da significação, é preciso pensar como se pode compreender esse reencontro com a totalidade, mas dessa vez atravessado por essa dupla negação do essencialismo (p. 103).

Laclau e Mouffe vão apontar que, na literatura marxista que sucede Althusser, haverá um debate sobre a forma de conceber essa superdeterminação e ainda assim articular sua relação com a determinação da materialidade em última instância, ou seu fechamento a partir do referencial da produção. Entretanto, eles apontam que o resultado é uma discussão em torno de qual o plano em que esta superdeterminação se desenrola, na ausência de uma totalidade entre os elementos: como conceitos discretos, denotando uma separação lógica, ou como objetos da experiência, encontrados pelo olhar empírico, resultando em uma indeterminação que combina uma visão pulverizada do social com um descritivismo “agnóstico” da situação concreta. Essa questão se dá pela necessidade, imposta a este campo significativo superdeterminado, de que haja algum tipo de fixidez capaz de capturar a identidade dos elementos: a preocupação cara ao marxismo e a seu materialismo dialético de atribuir algum tipo de determinação final (p. 104). Esse tipo de solução para o problema da superdeterminação ressoa um problema daquela que nos é apresentada por Webber: a abordagem que se pretende realizar da estrutura significativa vai estar diretamente ligada à proposta de atribuir algum tipo de fixação dos elementos,

mesmo que restritos àquela situação concreta específica, capaz de referenciar a análise. A classe vai assumir, portanto, um regime particular de existência conceitual, onde sua utilização no interior da estrutura discursiva vai performar algum tipo de função totalizante.

Entretanto, antes de proceder para a aceção que pode ser feita dessa totalidade paradoxal, é importante reproduzir algumas qualificações que Laclau e Mouffe irão fazer ao método discursivo que apresentam como solução. De acordo com os autores (ibid., pp. 105-6), a noção de campo discursivo remete a um fechamento significativo atravessado pela regularidade na dispersão, e cuja caracterização enquanto uma totalidade jamais pode se dar enquanto um princípio basilar externo a ele mesmo, sendo somente significado enquanto tal. O resultado é uma transição sempre incompleta entre elementos auto referenciados e momentos discursivos, a preocupação com a incompletude das identidades e de seu regime de representação que viemos elaborando até o momento. Em segundo lugar, eles vão rejeitar a distinção entre práticas discursivas e não-discursivas, por um motivo simples: a distinção que estabelece a exterioridade ao discurso somente pode ser articulada discursivamente, e por isso permanece sujeita à indeterminação da transição entre momentos e elementos. Isso resulta na impossibilidade de fixação final de uma base material, na medida em que esta somente assume significado no interior da indeterminação que atravessa a constituição discursiva dos objetos. A proposta não é descartar a prática em prol de uma idealização do social, já que inverter a relação e declarar a primazia das ideias também exige que esse elemento da dicotomia seja estabelecido em sua auto-referencialidade, o que no final acaba com a possibilidade de fundar o conhecimento em qualquer tipo de apreensão puramente subjetiva da prática (ibid., pp. 107-9). Por fim, a importância do discurso vai se dar em um abandono da dicotomia entre pensamento e realidade, permitindo que formas como a metáfora, o sinônimo e a metonímia percam seu status secundário em relação à literalidade (p. 110). Isso nos permite pensar a significação desse fechamento através do deslocamento de sua parcela, como apresenta Isin, enquanto uma prática significativa discursivamente analisável.

Nesse sentido, como se torna possível conceber a dupla negação que estabelece esse campo de superdeterminação do social, a impossibilidade de fechamento discursivo como uma totalidade dada positivamente? Para Laclau e Mouffe

(ibid., p. 112), o excesso significativo que atravessa a indeterminação das identidades pode ser pensado como um campo discursivo, cuja ausência de referencial totalizador deve ser abordada a partir dos processos de significação que operam essa função a partir da substituição da presença central ausente, ao mesmo tempo atendendo para a forma como é governado esse desejo pelo ordenamento da estrutura. Essa estruturação, assim, vai se dar sempre na forma de um fechamento incompleto, como o esforço para construir o objeto impossível. Porém, ao chegarmos a essa incomensurabilidade da estrutura consigo mesma, nos vemos diante de uma indeterminação reinante na fronteira entre a internalidade e a externalidade. Note-se mais uma vez que a questão não é a impossibilidade do interno, mas a maneira como esse interno é constituído e negociado, como é fundado na transição sempre incompleta entre elementos e momentos, e de que forma é guiado esse desejo pelo fechamento do campo discursivo que permite à fixação dos significados diferenciados (ibid., p. 113).

O desdobramento dessa proposta é uma resignificação do que pode ser entendido por subjetividade, o que vai nos colocar de volta no caminho da discussão de como é possível conceber raça e classe como conceitos atravessados por um espaço de atualização comum da experiência e da interpretação. Como foi visto, Webber vai apontar que essa dimensão significativa que permite a ação conjunta entre o movimento indígena e de trabalhadores na Bolívia advém de uma percepção compartilhada que os sujeitos formulam do seu posicionamento na sociedade e das injustiças que a constituem. Entretanto, a abordagem discursiva vai se basear na impossibilidade de fixação final dos significados, e assim a experiência e a subjetividade imediata do indivíduo somente assumem algum tipo de sentido a partir do momento em que adentram esse circuito indeterminado da significação. Desse modo, a própria individualidade do sujeito, seja ele um indivíduo *strictu sensu* ou um coletivo que se tem por uma unidade analítica, é atravessada pela impossibilidade de atingir significado em si mesma, habitando assim esse espaço indeterminado que rege a relação entre internalidade e externalidade ao campo discursivo (ibid., p. 115).

O impacto desse tipo de abordagem é evidente para a transicionalidade a qual Webber recorre entre classe em si e classe para si para contextualizar sua leitura do conflito de classe na Bolívia. A impossibilidade de fundar a experiência em

si mesma decorre da relação de substituição que é efetuada para alcançar a unificação significativa da classe: é criada uma equivalência entre a parte e o todo, entre a classe como unidade específica nas relações de produção e como seu nome, o nome de um sujeito histórico universal fundado na dissolução de todas as distinções (retornaremos a esse ponto mais tarde). O que importa neste momento é que a forma como esse sujeito histórico é nomeado somente assume sentido a partir de sua inserção em um campo discursivo atravessado pela tensão constitutiva com sua externalidade. Assim, a significação da totalidade vai dar-se através de substituto representativo, a ficção da presença de algo que, por definição, está ausente da cena (ibid., p. 119). Dois elementos centrais ficam aqui: a dependência que esse objeto discursivo vai constituir com aquilo que lhe é incomensurável por excelência, e a forma como essa externalidade vai imiscuir-se na cena da representação a partir de algum tipo de substituição.

2.4.

Representação: o nome político da história

Neste ponto, temos a relação entre o movimento indígena e o de trabalhadores na Bolívia enquadrada na maneira de uma articulação discursiva, a forma incompleta e atravessada pela incomensurabilidade que estabelece as condições de apreensão desses elementos significativos. Um reflexo primário dessa abordagem, e que já foi apontado na exposição da proposta de Mouffe e Laclau, é a perda da primazia da materialidade ou da “situação concreta” para organizar o campo discursivo, e a expansão da abordagem para formas não literais de significação. Nesse sentido, a escrita a respeito desses objetos, conceitos e recursos analíticos (classe, raça, sindicalismo, indigeneidade, Bolívia, articulação) atravessa um processo abrangente de significação, de inscrição no interior e através de uma forma e de um conteúdo textual, sendo a intercambialidade entre essas dimensões significativas tão importante quando as dimensões em si. Por um lado, essa virada linguística vai inscrever um horizonte de radicalidade nas formas de subjetivação no interior e às margens da cena política e social: maneiras de existir, de agir e de falar incomensuráveis a qualquer tentativa de reduzi-las a uma forma estanque, representáveis apenas em sua impossibilidade. Por outro, chegamos também a uma crítica à romantização do local, pois a forma como este estabelece um campo de significação

endógeno e enraizado na experiência empírica somente se dá no interior e através de fronteiras em contínuo processo de negociação com sua externalidade e com sua diferença imanente. Há, portanto, essa forma peculiar de significação do social, marcada pela dupla negação da fixação de identidades, em sua totalidade ou dispersão.

Entretanto, a representação desses elementos sociais, no sentido dado acima de ficção da presença de algo que por excelência não o pode estar, vai imiscuir-se como substituto que dá lugar à significação da totalidade ausente: na noção genealógica de Foucault, ela vai transformar o interstício das emergências, a sequência de significações que reinterpreta as normas e as leis, em uma peça que se desenrola em um palco compartilhado. No clássico *Pode o Subalterno Falar*, Gayatri Spivak (2014, pp. 41 et. seq.) aponta que na língua alemã a palavra “representação” se bifurca em dois sentidos distintos. Por um lado, *vertreten* denota uma representação no sentido político, a retórica como persuasão que permite a capacidade de “falar em nome de”. Essa acepção denota um senso mais forte de substituição, como em uma procuração. Por outro lado, *darstellen* é a re-presentação no seu sentido artístico, como em um retrato, a retórica como topos, a possibilidade de “falar sobre”, “falar de”. Para ilustrar a forma como ambas as instâncias de significação da representação se entrelaçam, Spivak vai selecionar uma passagem de Marx em *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, em que este descreve a forma pela qual o monarca passa a assumir a influência política do campesinato francês. Ao afirmar que o campesinato é incapaz de representar-se sozinho, Marx está trabalhando no regime de transitividade entre as condições descritivas de existência de uma classe e a sua atualização enquanto sujeito histórico, no atingimento de uma consciência irreduzível às meras condições diferenciais da experiência que qualificam a realidade objetiva. Ao serem incapazes de possuir esse nome próprio, os camponeses para Marx vão assumir o único nome que lhes é apresentado pela “tradição histórica”, o patronímico de Bonaparte. Entretanto, a forma como esse deslocamento significativo, registrado na representação enquanto *vertreten*, vai se guiar pela intromissão de um interesse forâneo na consolidação da subjetividade histórica do campesinato, insere na lógica imanente do sujeito a relacionalidade diferencial da representação como *darstellen*, a descrição do topos social. A classe dos camponeses franceses, cujos interesses não são os seus próprios, vai se posicionar para Marx,

portanto, na intersticialidade entre dois modos contraditórios de atualização subjetiva:

Na medida em que milhões de famílias vivem sob condições econômicas de existência que distinguem seu modo de vida (...) elas formam uma classe. Na medida em que (...) a identidade de seus interesses não consegue produzir um sentimento de comunidade (...) elas não formam uma classe” (MARX apud. SPIVAK, 2014, p. 46).

Como os camponeses são incapazes de representar a si mesmos, a introdução da figura de Bonaparte marca uma alienação da consciência com a identidade, que interfere na relação entre a subjetividade de classe e as condições materiais. A maneira como Marx vai trabalhar essa indeterminação na passagem entre a classe em si e a classe para si, pela intromissão de um elemento representativo que opera no interstício das duas acepções da palavra, é central na maneira pela qual a representação, como o modo de apreensão significativa, de um objeto social é atravessada pela representação no sentido de uma substituição que aliena o sujeito de si mesmo. Fundamentalmente, o resgate da dupla acepção da palavra como trabalhada em Marx vai servir a Spivak de base para uma crítica à proposta “pós-marxista” de substituir a objetividade do interesse pela subjetividade do desejo, constituído no processo de significação. De acordo com ela, a retratação do subalterno como efeito do discurso dominante parece abalar a soberania do sujeito, mas camufla uma posição subjetiva central no regime de fixação do discurso: a do teórico que a pretexto de falar a respeito deste subalterno acaba por falar em seu nome (SPIVAK, 2014, p. 25).

A questão para Spivak é que a prática teórica, quando colocada como mera extensão da prática em si, mascara a posição do intelectual a partir de sua recusa em assumir o papel de árbitro, de mediador dos processos de significação (ibid., p. 56). Assim, o que esta proposição da dupla acepção da palavra representação vai acrescentar no argumento que estamos buscando elaborar é a forma como há um espaço de indeterminação a partir do qual os elementos sociais assumem significado, que abrange também o seu regime de existência no interior e através da escrita acadêmica. Se até agora vínhamos elaborando a respeito de como os objetos do social são atravessados por uma transividade sempre em movimento às margens do campo discursivo, temos diante de nós agora nesta negação que diagnostica Spi-

vak, o desejo de não interferir na forma que o sujeito se relaciona com suas positivities que se transforma no desejo pela fixação de um objeto transparente. Esse autor-interventor em negação, portanto, introduz uma indeterminação mais ampla ao regime de representação, na medida em que a infundabilidade do significante passa a denotar também a possibilidade de que este permaneça sempre em desalinho com uma potencial alteridade radical, uma externalidade cuja presença jamais pode dissociar-se no texto de sua ausência irresolúvel (ibid., pp. 58-9).

Spivak aponta que esse excesso que caracteriza o subalterno vai operar enquanto subtexto da narrativa da modernidade, mesmo aquela focada em encarar sua dimensão subjetivadora. É preciso, nesse sentido, um modo de abarcar a maneira através da qual decorre uma normalização da experiência histórica, de forma a dar conta de como uma determinada narrativa da realidade assume um status normativo (ibid., pp. 60-1). Há um eco evidente aqui do exposto por Chakrabarty: o subalterno aparece à margem do registro histórico, incomensurável à emergência da modernidade e de suas instituições. A proposta de Spivak de repensar a distinção entre desejo e interesse não é bem o que concerne à temática que estamos buscando trabalhar aqui². O que a autora vai acrescentar à nossa discussão é o modo através do qual o regime de representação desse subalterno, marcado pela negação do essencialismo dos elementos e do essencialismo da totalidade, vai ser atravessado por uma terceira negação, a do autor que recusa o papel de árbitro dessa passagem da prática “concreta” para a prática teórica, camuflando deste modo a imposição de um desejo pela fixação do objeto do conhecimento e pela transparência entre esse e sua dimensão subjetiva.

De que forma esse desejo pelo fechamento representativo, que introduz uma negação do papel do autor na construção de significado ao redor do sujeito subalterno, vai interferir em uma tentativa de capturar a comensurabilidade entre raça e classe na Bolívia, sua constituição em um plano comum que permita marcar as fronteiras de sua identificação? A proposta de Webber, de inscrever essa articulação entre duas identidades marginais através da utilização de um método histórico de investigação, nos permite uma possibilidade interessante, mas distinta daquela será

² Ver Castro-Gómez, 2007, pp. 161-2.

apresentada por ele. O que Webber parece entender como leitura histórica é apreciado quando este vai discutir sua aplicação do conceito de Camfield de “*working class as historical formation*”:

Camfield conceptualises class ‘as a structured social process and relationship that takes place in historical time and specific cultural contexts’. Such a conceptualisation, for Camfield, ‘must consciously incorporate social relations other than class, such as gender and race’. Class-formations in this theory flow from the historical relations people experience with the relations of production and other antagonistic social classes. Such an historical approach to understanding class-formations reveals that, while class ‘is ultimately anchored and sustained’ at the point of production, ‘class-relations pervade all aspects of social life’. Because, ‘[p]eople do not stop belonging to classes when they leave their workplaces’, a useful theory of class formation will have to examine class in households and communities, as well as in workplaces. (WEBBER, 2011, p. 17)

Na continuação, Webber vai recorrer à Gramsci para fundamentar a importância de uma visão histórica para se estudar a formação de classe:

[De acordo com Gramsci] [w]orking classes are not constructed abstractly out of theoretical structures, but, rather, are formed ‘out of pre-existing social groups whose particular traditions, aspirations and cultural practices – modified by the devastating experience of proletarianisation – will be those of an emergent proletariat’. If we take these insights seriously, it follows necessarily that any serious approach to class-formation will require a ‘profound appreciation of the society in question’, and a deep understanding that ‘[n]ational particularities have real significance’. (ibid., p. 18)

Como viemos tentando apresentar até agora, a proposta de estabelecer uma base comum para entender raça e classe como organizadoras das parcelas do social, e a possibilidade de constituir um espaço compartilhado de significação, vão operar na tensão entre a formação discursiva dos sujeitos, por um lado, e o estabelecimento de uma subjetivação do objeto do conhecimento, por outro. Essas presunções de equivalência e de transparência, respectivamente, são atravessadas pelo mesmo excesso que constitui o conceito abrangente de campo discursivo de que vão falar Laclau e Mouffe, e também vai buscar significar a totalidade através de uma série de substituições da função central, que estabelece o discurso como completude sempre em vias de ser formada. No princípio, apontamos que este trabalho não se propõe a contrapor a proposta de Webber, mas se posicionar um passo antes da pergunta que por ele é feita, figurativamente e literalmente, pois o objeto histórico principal que o autor discute sucedeu-se quase vinte anos após o ponto em que a

presente análise se encerra. O que se propõe aqui é estabelecer um diálogo com o resgate que Webber apresenta para a análise de classe e para o materialismo-histórico, como forma de discutir a maneira através da qual a representação histórica, como vão propor Chakrabarty e Spivak, opera sempre à beira de suas condições de possibilidade, tangenciando uma alteridade elusiva que vai sempre retornar, mas como algo diferente dela mesma.

A escolha do campo da História, dentre tantas opções disciplinares no universo das humanidades, nos parece um ponto de partida interessante para investigar as condições de emergência desse sujeito subalterno. Em português, assim como em tantos outros idiomas, a dupla acepção da palavra história, invariavelmente à margem de uma confusão, exhibe um quê de paradoxal: por um lado, a possibilidade de representar o passado como ele realmente ocorreu, e por outro, o relato, ficcional ou não, cuja significação é atravessada pela subjetividade daquele que o apresenta. É curioso assim o modo como a negação da subjetividade do autor e do seu papel no texto, que mediam o fechamento do objeto, vai estar inscrita no próprio nome da disciplina, nos dando uma possibilidade de abordar essas subjetivações marginais, irredutíveis à delimitação de um espaço empírico fixo, a partir dos traços deixados pela maneira como a História performa sua totalização significativa.

Uma primeira pista nos será dada por Hayden White (1980), no artigo *The Value of Narrativity in the Representation of Reality*, ao resgatar a questão levantada pela filosofia da história hegeliana para discutir essa dupla acepção da narrativa acerca do passado como relato indeterminado ou como imagem exata de si mesmo. De acordo com White, Hegel vai entender o registro histórico como guiado pelo mesmo princípio vital da história em si, sendo composto não apenas de uma forma, uma narrativa, mas também de algum conteúdo, expresso em um ordenamento político e social que permite o entender um presente imperfeito à luz de seu passado. Nesse sentido, o impulso racionalizante da história, na dupla acepção da palavra, caminha de mãos dadas com a forma de um registro calcado na racionalidade das leis (ibid., pp. 15-6). Se por um lado o fechamento narrativo se torna dependente de algum tipo de autoridade (sendo a racionalidade hegeliana representada na figura do Estado), é importante notar que essa totalização vai passar a assumir um regime de significação próprio, atuando por substituição como função central ausente do campo discursivo, da forma que estamos tentando caracterizá-lo até este ponto. Essa substituição, entretanto, vai ser atravessada pela negação, no caso da narrativa

histórica como modo disciplinar de produção do conhecimento, da intervenção da subjetividade do autor presente sobre o texto e seus modos de representação acerca do passado. A solução que Hegel vai dar para essa questão, aponta White, passa pelo fato de que o sujeito que narra está inserido na mesma completude social, política e histórica na qual se desenrola o relato, vendo assim no alinhamento entre o polo emissor e o referente as próprias condições de completude do narrador consigo mesmo. White indica que esse estabelecimento de um plano histórico comum, que envolve narrado e narrador, vai exigir que as diferenças sejam traduzidas em alguma forma de similitude, um denominador comum capaz de organizar os referentes (ibid., pp. 17-8). A forma como esse plano narrativo compartilhado se estabelece, portanto, está intimamente ligada ao regime de existência que as posições subjetivas vão assumir no interior do texto, de forma diretamente relacionada à intervenção do autor que as representa.

Para White, o senso de completude histórica será alcançado pela possibilidade de fazer os eventos “falarem por si mesmos”, permitindo que o modo de relato particular a narrativa, marcado pelo uso da terceira pessoa e da conjugação passada, seja capaz de estabelecer algum tipo de encadeamento à sequência coerente em que eles se posicionam sem que isso remeta a uma imposição por parte do autor. A condição de realidade desses eventos vai se dar precisamente pela sua disposição no interior do ordenamento histórico, e nesse sentido os distintos modos de evidênciação desse objeto a partir de sua caracterização estão inseridos em uma disputa pelas condições de estabelecer seu “verdadeiro” status de realidade. White vai entender que a maneira pela qual a narrativização (fazer esses objetos históricos falarem por si mesmos na forma coerente de um relato) organiza um enredo histórico vai se dar através da necessidade de estabelecer algum tipo de fechamento moral, capaz de significar no desenlace do relato o papel que cada um dos eventos desempenha no interior da totalidade mais ampla. O compartilhamento de um referencial moral entre autor e relato, nesse sentido, remete ao ordenamento sócio-político do qual falava Hegel para abordar a conciliação da história em sua dupla acepção, mas dessa vez a partir da perspectiva de uma função central de significação em disputa, pois de acordo com White, a condição para que os eventos estabeleçam um enredo não se resume à sua mera ocorrência, mas se relaciona com o fato de que foram lembrados, “encontrando” seu lugar em uma narrativa. É exatamente por esse motivo que a história pode ser contada de diversas maneiras, e a possibilidade que o

relato se torne “verdadeiro” passa a envolver não só a factualidade do referente, mas a forma pela qual ele é significado (ibid., pp. 24-6).

Em outro trabalho, White (1981, pp. 793-4) vai enfatizar que sua caracterização da narrativa histórica como um esforço moral se direciona a questionar as condições de fechamento da significação a partir de algum tipo de centro ausente. Em contraposição a uma leitura “situacionista”, baseada no acordo prévio entre emissor e receptor a respeito do modo de significação do referente, White vai dizer que é necessário investigar a maneira pela qual essa função central que estrutura a significação histórica é deslocada, reinterpretada e substituída, o modo como isso acarreta em diferentes formas representativas e quais são os efeitos morais, estéticos e psicológicos desse regime de existência dos seus objetos de conhecimento. É para um livro prefaciado pelo próprio White que vamos nos dirigir agora para investigar de que forma essa imposição rumo a um senso de completude histórica dialoga com a preocupação que viemos esquematizando a respeito da representação discursiva do sujeito e de sua transparência vis-à-vis o autor e o texto.

Em *The Names of History*, o principal alvo de Jacques Rancière (1994, p. 6-7) será a chamada “Nova História”, em especial o paradigmático “*O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II*”, de Fernand Braudel. A Nova História foi responsável por avançar uma crítica ao esforço narrativo que nomeia a disciplina e que marcou durante o século XIX o modo como esta se propunha a resgatar o passado. Para a historiografia dos *Annales*, a indeterminação das palavras que compunham o relato havia de ser substituída pela importação dos métodos das ciências sociais, por uma “linguagem de verdade” capaz de retratar o seu passado da maneira como as coisas realmente se sucederam. Entretanto, a crítica principal de Rancière não vai se dirigir a proposta empirista da nova história, mas à sua busca por desvelar algum tipo de estrutura subliminar de significação capaz de fundar uma apreciação objetiva do passado. Rancière vai selecionar o clássico de Braudel para realizar sua exposição pela maneira como este tem seu final metafórico na morte do rei Filipe II, que simboliza a passagem do registro histórico centrado na narrativa dos grandes nomes para a anonimidade da era das massas e dos processos em larga escala. Rancière vai apontar que a maneira como Braudel enfoca a perda do referencial monárquico como balizador da significação histórica vai ressoar a preocupação com a desarticulação do corpo político da soberania no trabalho de Thomas Hobbes. Para Hobbes, aponta Rancière, a possibilidade de que qualquer

indivíduo passe a chamar o rei de “tirano” introduz uma perturbação na relação entre autoridade e verdade, na medida em que este se torna o nome vazio daquele que aliena a soberania de um povo constituído precisamente a partir de uma usurpação, aparecendo assim ao distanciar-se essa soberania de seu referencial próprio, o soberano. “Tirano”, portanto, ao alienar o soberano da sua prerrogativa de referenciar a significação, se torna um nome vazio, fruto da imprecisão de um povo que fala fora do seu lugar (ibid., p. 18 et. seq.).

Entretanto, se por um lado Hobbes vai enxergar nessa proliferação da palavra, que anima o corpo também vazio do povo, a ficção de uma soberania alienada de seu verdadeiro receptáculo, o soberano assassinado, por outro Braudel vai adotar uma perspectiva distinta, enxergando no discurso cego desse sujeito comum, sem qualquer relação precisa com a verdade, a manifestação visível de uma outra possibilidade de significação. A maneira como os nomes vão distanciar-se de seus devidos lugares, o que introduz uma suspeição incontornável na relação entre o historiador e sua testemunha, vai registrar a verdade como algo a ser desvelada pela investigação, inserindo uma tensão no encontro entre a conjugação presente da exposição discursiva e o tempo passado do relato. Desse modo, se por um lado colocar os nomes em seus lugares é a condição para que o historiador seja capaz de acessar o passado de forma não anacrônica, ele somente pode atingi-lo através de uma substituição, na significação de um sujeito histórico marcado por um ato de nomear que se dá de maneira diferente daquela que ele próprio estabelece, na medida em que sua fala não possui um vínculo próprio com a verdade (ibid., pp. 26, 35-6).

Rancière vai tematizar essa complexa negociação que se dá através da escrita histórica na forma de um triplo contrato científico-narrativo-político. Científico, pois busca substituir os pesos e as medidas visíveis e indeterminados da experiência por algum tipo de correlação de números de um processo mais amplo e complexo, descobrindo uma ordem latente sob aquela manifesta. Narrativo, pois comanda o regime de inscrição dessas estruturas ocultas na forma legível de uma história com começo, meio e fim, com personagens e eventos. E político pois essa conjunção do oculto e do visível se relaciona à contradição da era democrática, marcada pela comunalidade da lei atravessada pela indeterminação normativa da massa dispersa (ibid., p. 9). A tensão que a História exhibe em seu próprio nome, no resgate de um passado sempre marcado pela indeterminação do relato e, portanto, em necessidade do olhar organizador do historiador, vai resultar assim em uma

complexa articulação entre essas formas distintas de significação. Nesse sentido, a disciplina histórica pode ser caracterizada pela tentativa de enquadrar a forma representacional da narrativa, tensionada na impessoalidade do passado e da terceira pessoa, no interior de um discurso científico, marcado pela tentativa de persuasão e pela presença positiva do orador, que lhe propõe comentários e explicações. Assim, introduz-se uma forma inovadora de narrativa histórica que se tenciona também no presente, não se resumindo a mero recurso estilístico, mas que busca combinar a objetividade do relato com a certeza que necessita para se tornar mais do que uma simples estória, fazendo com que evento e explicação sejam significados em um mesmo espaço (ibid., pp. 13-4).

Para Rancière, ao introduzir na impropriedade da fala as condições de visibilidade para um conhecimento estrutural o historiador funda um regime de aparecimento do sujeito enquanto uma testemunha silenciosa (ibid., p. 45). Esse nome paradoxal decorre da questão de que se por um lado a História vai operar no sentido de desvelar algo que se mantém oculto, produzindo o efeito de verdade do seu discurso, por outro a narrativa acerca do passado, que coloca as palavras em seus lugares próprios, vai ser a própria responsável pela produção desse algo a ser descoberto, ao fundar um regime de visibilidade que obsta as condições de fala do sujeito a não ser em sua anunciação distanciada, marcada pela suspeição permanente acerca daquilo que ele enuncia (ibid., p. 52). O que se estabelece, nesse sentido, é uma totalização discursiva que funciona enquanto um regime de sinonimicidade, onde a substituição do referencial que significa o fechamento do campo discursivo não deixa espaço para uma externalidade que permaneça ausente de sentido. A introdução de um nominalismo histórico, desse modo, vai procurar estabelecer esse regime de verdade através da equivalência entre as palavras e as coisas, impedindo que a fala indeterminada da testemunha interfira, a partir do centro vazio que ele introduz, no fechamento da totalidade discursiva que permite ao relato histórico operar a significação desse sujeito (ibid. pp. 56-7).

No trabalho de Braudel, Rancière vai apontar que a transferência do centro de significação do rei para o mediterrâneo denota um recurso à Geografia que não se exaure em um simples determinismo, mas ao contrário, funciona como uma maneira de atar a escrita à voz, a voz ao corpo e o corpo ao lugar, uma cadeia de representações que termina por dar à História seu objeto inscrito na longa duração.

Essa sequência de significações por substituição vai permitir ao texto histórico funcionar sem intervalos, sem que nada escape sem um nome (ibid., p. 67). À forma como o excesso de significação que marca a dispersão da palavra vai ser abordado pelo historiador, de maneira a permitir que o passado seja apreciado em sua denominação própria, sem espaço para anacronismos, à essa história das mentalidades que traça o subconsciente das grandes massas, cegas para suas próprias condições de existência, Rancière vai apresentar a metáfora de um esforço inquisitório, cuja tarefa de reconduzir as almas a seus devidos lugares permite à eliminação daquilo que escapa ao arcabouço normativo das propriedades (ibid., p. 74). Rancière então vai entender essa significação truncada, atravessada em sua dispersão, como um momento de heresia, cuja eliminação é a objetivo último dessa historiografia:

Heresy is a separation, according to its etymology, but in a specific sense – it is, in the strict sense, dia-bolic: a broken symbolon that can't be fixed, a piece of metal or language that can't be adjoined to any other, a motherless child, a voice separated from the body, a body separated from the place. The chatterer is without a place that takes her in, the silent witness does not speak. The agency of the diabolic forbids the exchange of bodies that causes the place of truth to speak in the place of the unconscious chatterers. One could say that it forbids a history of mentalities. For the latter to be possible, it must settle its account with the devil. It must give him a place, attach him to his place. [...] The principle of this reinterpretation is simple. It reduces the diabolic to the misunderstood symbolic. It makes, of the heretical separation, the simple difference between the two places (ibid., p. 68).

A metáfora da heresia se torna mais interessante quando Rancière vai contextualizá-la no peso que esse olhar inquisitório organizador vai impor à comunidade pagã do subalterno por excelência, o camponês. O trato que é dispensado a esse mundo herético é o de adequá-lo ao seu lugar, impedir que o excesso de significação que sua fala introduz no campo discursivo interfira na objetividade do relato e da análise:

Heresy may thus be thought according to the exact adequations of meaning and place. It is the identity of a separate territory: the identity of a spontaneously pagan peasant universe (paganus, as we know means both pagan and peasant), faithful [...] to the ancient and forever young divinities of the home, the earth, and fertility; the separation of a mountain dweller's world that is not concerned with the doctrine of the cities until the day the latter comes to care about it. For in what we name historical reality, of course, this distant encounter between orthodoxy and heterodoxy has taken the form of a merciless encounter between the Inquisition and heresy. And the shadow of the yellow crosses comes to fall on the living description of village society (ibid., p. 72).

A maneira como Rancière vai abordar, no espaço da representação historiográfica, a ideia de um campo discursivo atravessado pela impossibilidade de fechamento definitivo propõe uma interessante inflexão para nossa discussão. Até agora, viemos tentando encontrar uma maneira de entender se é possível traçar essas formas incomensuráveis de subjetividade, e de que maneira elas se relacionam com a tentativa de imposição do fechamento discursivo. O que Rancière introduz é a ideia de que sua externalidade não vai acarretar necessariamente em uma irrepresentabilidade, na medida em que o mesmo olhar que aliena esse discurso disperso de sua relação com a verdade vai também recontextualizá-lo na forma de uma inscrição que lhe dá um certo tipo de voz. Assim, essa dispersão significativa é sempre reintroduzida na ordem onde os nomes encontram seus referentes, e as condições de possibilidade da História estabelecem uma peculiar relação com suas condições de impossibilidade. A forma como se dá esse realinhamento significativo presume uma heterogeneidade cuja organização não exaure o fato de que ela permanece além de um espaço compartilhado de experiência, o passado, e é precisamente porque o passado se encontra em desalinho que a História vai propor a tarefa de eliminar a separação, o anacronismo, colocando cada coisa em seu devido lugar (ibid., p. 63). A metáfora da heresia pagã camponesa como esse incomensurável, que se torna compreensível na medida em que o diabólico se torna apenas o desentendimento simbólico, vai reintroduzir o subalterno no interior do campo discursivo a partir de sua representação, mas dessa vez não como a ficção da simultaneidade, mas como intermitência, referenciada em seu lugar de marginalidade, entre a presença e a ausência. A maneira como essa diferença retorna de forma a permitir o fechamento do campo discursivo vai privar-lhe de sua subjetividade, de sua fala, como forma de fundá-lo enquanto sujeito, reconhecível, nomeável, identificado e cujas condições de existência e agência se encontram inteligíveis no interior de algum tipo de panorama compartilhado de significação.

Rancière vai apontar que a proposta de transformar a heterogeneidade de práticas sociais no objeto do saber historiográfico atravessa o desafio de unificar duas instâncias distintas de atualização do tempo histórico, como ritmo da história e como condição para sua inteligibilidade (ibid., p. 80). Em uma diferenciação esquemática de níveis de complexidade e velocidade, partindo do mundo da repetição e das imutabilidades para o tempo das trocas e estruturas dominantes de significa-

ção, a aceleração também incorre em uma mudança de percepção histórica. Entretanto, aqui se recai no problema da perda de inteligibilidade, na medida em que resume a História a uma função explicativa da persistência de fenômenos residuais (ibid., p. 81). A função psicanalítica de significação profunda que a narrativa histórica se propõe a performar, por outro lado, vai trabalhar no sentido de desvelar uma inscrição simbólica compartilhada na longa duração, que vai dar à História seu objeto próprio. Essa inscrição não acarreta em um determinismo, de acordo com Rancière, pois no espaço simbólico da História o tempo produz uma significação sempre atravessada pelo excesso, irreduzível à mera naturalidade (ibid., p. 82). Esse excesso advém do fato de que a dispersão do significado que caracteriza a morte do rei introduz não somente uma corporeidade oculta, a ser desvelada pelo historiador, mas também uma corporeidade percebida, ou mal percebida, formando assim esse espaço simbólico como um processo tanto de cognição quanto de reconhecimento (ibid., p. 84).

Rancière vai argumentar então que o regime de verdade que permite à história fundar sua narrativa como pressuposto para sua cognição, algo que a distingue de outras ciências sociais, é a substituição da significação dispersa pela corporificação em uma longa duração que é, em si, fundada através de operações de significação, inscritas na própria textura dessa narrativa, não só em sua interpretação, mas também na conjugação temporal e pronominal, na tensão entre figuratividade e literalidade (ibid., p. 89). Politicamente, a dispersão da palavra que obsta qualquer tipo de naturalidade, esse excesso significativo, também é a dispersão que caracteriza a era democrática, o tempo das massas. Entretanto, como uma heresia laica, essa dispersão não possui um referencial religioso capaz de redimi-la (ibid., p. 91). A dissolução das condições objetivas de centralização do discurso vai fundar uma ordem que, ao mesmo tempo em que está sempre à beira de ter sua totalidade significada, também vai permanecer às margens da desagregação, da possibilidade de invocação da inumerabilidade fundamental das partes da comunidade discursiva que estabeleça a figura de um sujeito supranumerário, além de qualquer tipo de enquadramento estabilizador da identidade, transversal às condições de legitimidade que unem as palavras e os corpos (ibid., p. 92). Essa passagem que Rancière vai fazer do espaço histórico, atravessado pela cognição e pelo reconhecimento,

para o espaço político vai apresentar um elemento importante para nossa investigação a respeito da relação entre a subjetividade do autor e a subjetividade do objeto do conhecimento:

The democratic and social age is then neither the age of the masses nor that of individual. It is the age of hazardous subjectification, engendered by a pure opening of the unlimited, and constituted from places of speech that are not designatable localities but rather singular articulations between the order of speech and that of classifications (ibid., pp. 92-3).

A indeterminação que é introduzida por essa dispersão democrática do discurso, nesse sentido, é traduzida por Rancière em uma superdeterminação, em formas distintas de articular subjetividades e legitimidades, em uma lógica que levada a suas últimas consequências desagua no sujeito supradeterminado, no nome que não estabelece nenhuma qualidade própria a indivíduos ou grupos, mas a própria desestabilização dessa ordem da nomeação. A forma como Rancière aborda esses traços, captáveis na descontinuidade do discurso histórico, torna a apreciação da dimensão política da representação um modo prolífico de compreender as condições discursivas de aparecimento do subalterno:

The [subjects of history] are neither the proper names of sovereigns, whose bodies and speech would govern a world of hierarchized orders, nor the common names of classes that Science would define by the coherence of their properties. They are the singular names, falsely proper and falsely common, of a being-together without place or body – of a being-together that is a being-between: between several places and several identities, several modes of localization and identification (ibid., p. 94).

Rancière vai argumentar, portanto, que a proposta de narrar as histórias das grandes massas vai passar por um comprometimento político, que está na origem da objetivação operada nesse modo de conhecimento histórico. Este se dá na forma de um esquecimento, onde a inscrição da significação na longa duração se mantém às margens da dispersão herética e seus efeitos na soberania do discurso, que não mais responde ao monarca assassinado (ibid., p. 95). Entretanto, lembrar essas identidades esquecidas não significa acessá-las em sua verdadeira manifestação, na medida em que essa forma dispersa de subjetivação a que pertence a heresia histórica perpassa uma negação das exclusões pré-figuradas da autoridade discursiva e, portanto, age como o identificar de algo relegado à exclusão, portador de um nome

fundado precisamente na ausência de nome, como a abertura para um espaço onde esses incontáveis se tornam contáveis (ibid., p. 97).

É interessante que a maneira como Rancière vai traçar essa incomensurável não perpassa por uma tradução daquilo que é externo para que ele possa se tornar interno ao discurso, mas sua identificação na contradição entre a dispersão da palavra e seu ordenamento arbitrário. Essa possibilidade de partir do desafio político à autoridade do discurso como forma de constituir um sujeito supranumerário é uma solução que Rancière nos apresenta para o problema da representação: a incomensurabilidade, na medida em que é acessível ao discurso apenas através do silenciamento operado pela função centralizadora de um espaço compartilhado de significação, passa a ser encontrada no não-lugar que atesta a impossibilidade de fixação dos nomes em seus lugares próprios. Assim, Rancière vai afirmar que a identidade desse “combatente social”, que é o que viemos chamando até aqui de subalterno, não é a expressão de uma “cultura” de um grupo ou subgrupo, mas vai compor-se em um desafio à configuração simbólica que relaciona a ordem do discurso à ordem das coisas. Primeiro, essa identidade vai atravessar uma negação da exclusão de suas condições de fala. Segundo, é a identificação daqueles significados paradoxalmente como excluídos, a afirmação de uma identidade que significa a ausência de quaisquer distinções identitárias. É, por fim, a abertura de um espaço e um tempo em que os não contáveis passam a ser contados, a (não) representação do irrepresentável que fundamenta a dimensão própria da política democrática como um espaço de “heterologia”. Assim, esse sujeito social, fundado na lógica do Outro, na posição entre as palavras e as coisas, aparece como o impensável em termos de consciência, mesmo uma confusa, ou de uma identidade representada de um ponto de vista distinto, fixada pelo olhar que organiza a relação entre os sujeitos e seus nomes próprios (ibid., pp. 97-8).

É importante enfocar na maneira como Rancière vai propor essa interrupção democrática do discurso como o momento político por excelência. A racionalidade própria da política, para Rancière (1996, p. 12), é o desentendimento, a situação da palavra que consiste no estabelecimento de uma disputa a respeito daquilo que se quer dizer como base dessa própria situação de comunidade discursiva, seja por causa do não compartilhamento da experiência de apreensão desse objeto da fala, seja pela impressão de um sentido diferente à mesma palavra, uma outra significa-

ção. Esse desentendimento não se refere à formação da argumentação, mas às condições para estabelecer que há uma base comum de argumentação sobre a qual a interlocução possa se desenvolver, no sentido da apresentação desse objeto comum e da qualidade atribuída aos interlocutores ao apresentá-lo (ibid., p. 13). Desse modo, o desentendimento se refere não apenas aos conteúdos do discurso, mas aos elementos que participam do seu regime de existência, que acabam sendo articulados como posições no interior desse campo discursivo atravessado pelo desentendimento.

A estética a partir da qual, de acordo com Rancière, a possibilidade de uma experiência de estar-junto se torna comunicável propõe significar algum tipo de imanência desse sentido compartilhado, que será interrompido pelo desentendimento (ibid., p. 18). No estar-junto da política, que versa a respeito da justiça como dar a cada um o que lhe é devido e exigir de cada um de acordo com suas capacidades, o desentendimento vai enfocar a (im)possibilidade de compreensão do princípio que define os termos dessa partilha da comunidade, das métricas que estabelecem esse comum e da forma como é possível fundamentar sua divisão (ibid., p. 20). Entretanto, na medida em que constituem a comunidade, cada uma das partes possui em si a condição inalienável de fundamentar essa contagem, transladando a igualdade de um objetivo da vida em comum para seu ponto de partida. Nesse sentido, é a introdução da “liberdade” constitutiva da existência no regime compartilhado do comum como um princípio vazio, na medida em que é igualmente compartilhado por todos, que dá à política sua infundabilidade particular a ser articulada no desentendimento. Ao mesmo tempo, pelo fato de que essa liberdade fundamental não é própria a parte, existindo apenas na medida em que se é livre “assim como o outro”, essa propriedade imprópria se confunde com o próprio princípio que fundamenta a comunidade (ibid., pp. 23-4).

Enfocando a ideia então de significar essa comunidade como totalidade, como qualidade própria que translada do específico para o geral, Rancière vai apontar que essa introdução do princípio vazio da liberdade permanece irreduzível a algum tipo de ordenamento da diferença. Nessa igualdade fundamental que estabelece a comunidade e o acesso a ela, as qualidades positivas de identificação que fundamentam qualquer tipo de dominação vão erguer uma contradição com a liberdade compartilhada que define as partes em seu comum (ibid., pp. 25-6). O que ocorre com essa ordem organizadora, aponta Rancière, é uma interrupção, que vai

se manifestar em um bloqueio da lógica natural das propriedades, no sentido de dar a alguém aquilo que lhe é próprio. Ao mesmo tempo, ela vai afetar a proporção da comunidade consigo mesma, instaurando em seu princípio a impossibilidade de que esta se manifeste a partir de algum fundamento que lhe é intrínseco (ibid., p. 28).

Essa definição de Rancière da política como uma certa forma de interrupção nos é muito valiosa para traçar o sujeito supranumerário, cuja identidade é a afirmação da ausência de identidade, com que ele conclui *The Names of History*. A maneira como este sujeito vai interromper a plena identificação das parcelas da comunidade discursiva consigo mesma, ao introduzir a racionalidade do desentendimento, representa talvez um caminho para pensar a inversão da lógica da subjetivação que o discurso histórico estabelece com o subalterno, na constituição deste como objeto do conhecimento. Entender de que forma é perturbada essa conformação de um enquadramento fixo da diferença, esse peculiar regime de subjetivação da testemunha silenciosa, nos dá a possibilidade de trabalhar a história em suas brechas, naquilo que Spivak (2014, p. 61) vai muito precisamente definir como uma historicidade palimpséstica, traçável majoritariamente através dos seus apagamentos e reinscrições. Através dessa forma de encarar propriedades subjetivantes como raça e classe, podemos investigar maneiras de colocar essas categorias para operarem no sentido contrário.

Para Rancière, essa propriedade vazia da liberdade comum institui a figura da parcela dos sem parcela, o sujeito que não apresenta nenhuma positividade a não ser aquilo que é próprio a todos, atuando no sentido contrário da parcela que metonimicamente se confunde com o todo, sendo este positivado a partir do modo com a parcela se diferencia do restante da comunidade. O que ele vai argumentar é que para que esse nome paradoxal da parcela dos sem parcela possa funcionar como princípio litigioso do desentendimento que funda a condição política da comunidade, é preciso que qualquer tipo de identificação desta com as partes que a compõe seja suspensa (RANCIÈRE, 1996, p. 29). Enfocando na maneira como os gregos vão abordar esse problema constitutivo do estar-junto, Rancière aponta que a igualdade que caracteriza a parcela dos sem parcela, o *demos* que não possui qualquer uma das virtudes dos *aristoi* a não ser aquela que é comum a todos, e por isso significa como uma positividade vazia:

[...] é simplesmente a igualdade de qualquer um com qualquer um, quer dizer, em última instância, a ausência de arkhé, a pura contingência de toda ordem social [...]. Pois o fundamento da política, se não é natureza, não é tampouco convenção: é ausência de fundamento, é a pura contingência de toda ordem social. Há política simplesmente porque nenhuma ordem social está fundada na natureza, porque nenhuma lei divina ordena as sociedades humanas (ibid., p. 30).

Nesse sentido, a forma paradoxal que vai assumir a racionalidade que se arraiga o direito de ordenar esse inordenável se estabelece, em primeira instância, no fundamento que nega sua naturalidade como princípio primeiro da atribuição das parcelas a seu devido lugar, na medida em que para estabelecer-se recorre a uma igualdade fundamental que é em si a contingencialidade de qualquer tipo de dominação qualitativa. Como coloca Rancière:

Há ordem na sociedade porque uns mandam e os outros obedecem. Mas, para obedecer a uma ordem, são necessárias pelo menos duas coisas: deve-se compreender a ordem e deve-se compreender que é preciso obedecer-lhe. E, para fazer isso, é preciso você já ser o igual daquele que manda. É essa igualdade que corrói toda ordem natural. Sem dúvida, os inferiores obedecem na quase totalidade dos casos. Resta que por aí a ordem social é remetida à sua contingência última. A desigualdade só é, em última instância, possível pela igualdade. Existe política quando pela lógica supostamente natural da dominação perpassa o efeito dessa igualdade (ibid., p. 31)

Essa brilhante exposição de Rancière a respeito do olhar ordenador que se estabelece sobre o social, esse desejo de fechamento discursivo sobre o qual viemos trabalhando até esse ponto, nos coloca na posição de abordar precisamente a existência de algum tipo de comunidade negada como o incomensurável contraditório, como a possibilidade de que a ordem, no sentido do mando e do ordenamento, possa ser compreendida por todos ao mesmo tempo em que decreta a desigualdade qualitativa a respeito das condições de compartilhamento dessa comunidade de significação. É o modo como Spivak vai ilustrar a representação política por meio da exposição de Marx sobre o campesinato francês, que como classe era incapaz de representar-se a si mesmo, e o patronímico de Luis Bonaparte:

No contexto do desenvolvimento de uma ‘consciência’ estratégica, artificial e de segundo nível, Marx usa o conceito de patronímico sempre relacionado ao conceito mais amplo de representação como Vertretung: os pequenos proprietários camponeses ‘são, portanto, incapazes de validar o interesse de classe em seu próprio nome [im eigenen Namen], quer seja por meio de um parlamento ou de uma convenção’. A ausência do nome próprio coletivo, artificial e não familiar é suprida pelo único nome próprio que a ‘tradição histórica’ pode oferecer - o próprio

patronímico -, o Nome do Pai: 'a tradição histórica produziu nos camponeses franceses a crença de que um milagre ocorreria, de que um homem chamado Napoleão restauraria toda a sua glória, E um indivíduo apareceu' - a expressão intraduzível es fand sich (encontrou-se um indivíduo?) demole todas as questões de agenciamento ou da conexão do agente com seu interesse - 'que proclamou ser esse homem' (essa pretensão é, por contraste, seu único agenciamento próprio) 'porque portava [trägt - a palavra usada para a relação do capitalista com o capital] o Código Napoleônico, que determina' que 'uma investigação sobre a paternidade é proibida' (SPIVAK, 2014, p. 51).

Esse patronímico, que decreta a proibição da investigação sobre a paternidade, introduz uma negação da relação de representação em seu nível consciente que significa o espaço de indeterminação que não apenas escapa à racionalidade dos sujeitos estabelecidos através do discurso, em ambos os seus polos, mas também os define. Para ilustrar a forma como essa identidade paradoxal da parcela dos sem parcela vai traduzir-se na figura supranumerária cuja identificação é a interrupção das condições de estabelecimento das identidades vis-à-vis o social, Rancière (1996, pp. 32-3) também vai recorrer à Marx, em sua classificação do proletariado como a classe que representa a abolição de todas as classes. Nessa definição, a lógica própria da política se torna a lógica que Marx estabelece para a luta de classes, com as classes permanecendo mais e menos do que si mesmas. Mais, no sentido de que antes mesmo que os interesses sejam definidos, o proletariado é definido como a classe que é ausente de si mesma, extrapolando os limites de sua classificação e diferenciação. Menos, pois ela não chega a fundar-se em sua própria lógica, na medida em que este princípio da liberdade vazia, como princípio compartilhado, lhe permanece sempre estranho, aparecendo no interstício do estar-junto atravessado por uma ordem também fundada em algo que não lhe é própria. Como vai sintetizar Rancière, a dinâmica da política é assim a dinâmica da luta de classes, mas a luta de classes não é o motor oculto da política.

Nesse sentido, chegamos em um ponto crucial da argumentação deste capítulo. A proposta de entender os desdobramentos políticos da representação, pela qual se estabelece uma aparência de simultaneidade intermitente desse discurso com seu incomensurável, vai atar duas pontas da análise a respeito das condições de entendimento de raça e classe na Bolívia como operando a partir de um espaço comum de nomeação e subjetivação. O que se propõe é uma problematização da distinção entre níveis analíticos, ao apontar que a mesma ficcionalidade empírica do fechamento da totalidade discursiva que permite uma lógica da articulação,

como propuseram Laclau e Mouffe, é complexificada na medida em que se questiona, como faz Spivak, a transparência que se estabelece entre o sujeito do desejo e o sujeito desejante do fechamento discursivo, que questiona a ideia da prática acadêmica como extensão da prática empírica, suportada na negação de fazer o papel de juiz ou árbitro. O que Rancière nos apresenta é a ideia de que o ordenamento das posições discursivas fundado nessa negação perpassa uma forma de silenciamento do sujeito que, paradoxalmente, depende do reconhecimento de algum tipo de subjetividade que não lhe é própria, que vai imiscuir-se na nomeação das parcelas e falar de um modo que não parte de nenhum espaço de enunciação localizável. Nosso desafio passa a ser, portanto, encontrar uma maneira de abordar, no interior da narrativa-discurso da História (porque como apontou Chakrabarty, não podemos escapar de escrever história), esse regime particular de subjetividade, a partir do modo como ele se torna constitutivo do seu próprio regime de (não) representação e dessa negação que perpassa o desejo pelo fechamento da totalidade discursiva.

A interrupção que essa propriedade vazia da igualdade vai promover na plena formação subjetiva das parcelas discursivas é sintetizada por Rancière no conceito de subjetivação, que denota uma dinâmica relacional, ao invés da expressão de uma subjetividade fixa ou imanente:

A política é assunto de sujeitos, ou melhor, de modos de subjetivação. Por subjetivação vamos entender a produção, por uma série de atos, de uma instância e de uma capacidade de enunciação que não eram identificáveis num campo de experiência dado, cuja identificação portanto caminha a par com a reconfiguração do campo da experiência [...]. A subjetivação política produz um múltiplo que não era dado na constituição policial da comunidade, um múltiplo cuja contagem se põe como contraditória [...] (ibid., pp. 47-8).

Para Rancière, essa subjetivação vai resultar em um processo de desidentificação, de distanciamento da parcela de si mesma e de quaisquer particularidades positivas que a ordem discursiva pode lhe atribuir. Entretanto, esse modo de tornar-se sujeito não se resume à transparência entre a prática empírica e a prática teórica, mas emerge a partir do momento em que lhe promove uma interrupção. Tomar a palavra, portanto, não é reconhecer qualquer tipo de natureza própria a si mesmo, seja no interior de um espaço de diferença ou no descobrimento de uma forma subjetiva mais fundamental, mas verificar o espaçamento que se estabelece em sua afirmação paradoxal enquanto parte que não é parte, como parcela que denota a

impossibilidade de contagem das parcelas (ibid., p. 48). Rancière vai abordar a questão do outro a partir da posição paradoxal que essa alteridade vai estabelecer na base referencial da identidade primeira, desestabilizando o pleno reconhecimento das partes como pertencentes a uma cena pré-determinada. Dessa forma, a lógica suplementar da política vai incidir na desidentificação de todas as partes de uma interlocução fundada em algum tipo de comunalidade, e não apenas daquela cuja atualização contraditória instaura a interrupção em primeiro lugar (ibid., p. 59). Esse momento político coloca no cerne do ato enunciativo uma contradição performativa, o reconhecimento de uma comunidade interlocutória igualitária que por si só já fundamenta um contraponto à presunção de uma desigualdade ou diferença constitutiva da ordem discursiva das subjetividades (ibid., p. 64). Em suma, o que Rancière propõe não é a inexistência da desigualdade, mas sua pressuposição em algum tipo de igualdade cuja verificação vai desvelar a contingencialidade do modo de atualização da desigualdade que lhe precede.

Há um último ponto importante a ser tratado na exposição de Rancière a respeito das condições contraditórias de enquadramento desse sujeito supranumerário. Até o momento, viemos questionando a (im) possibilidade de discutir raça e classe através de um espaço compartilhado de significação, a partir da ideia de que não só seu fechamento discursivo é fruto de uma forma de intervenção do autor no texto, mas também de que a negação dessa interferência é condição de possibilidade para a efetivação de uma ordem discursiva. Ao mesmo tempo, essa ordem permanece assentada na atualização paradoxal de marginalidades que, apesar de incomensuráveis, continuam a imiscuir-se nas condições para que essa determinada estruturação assuma um regime de existência compartilhado. A questão que precisamos enfatizar é que a evidenciação dessa infundabilidade do olhar organizativo não vai relegá-lo à esfera da ideologia, como a manifestação superestrutural de uma ilusão política que esconde as contradições inerentes à verdadeira esfera do social, a materialidade. Para ilustrar isso, é interessante reproduzir rapidamente a maneira como Rancière vai entender o modo particular através do qual o marxismo aborda essa contraditoriedade inerente do momento político, a que o autor vai dar o nome de meta-política.

De acordo com Rancière, a meta-política vai colocar-se simetricamente à correlação que a ordem baseada em um princípio organizativo primeiro institui entre as coisas e seus nomes, não enfatizando o atingimento de uma racionalidade

comunitária inerente, mas denunciando a distância entre a falsidade do simulacro político e a realidade de um dano, uma injustiça fundamental, ao qual dá o nome de social (ibid., p. 89). Em *A Questão Judaica*, Marx é quem dá a tônica dessa perspectiva meta-política: ao criticar República de Platão, sua argumentação se dá através da distância marcada entre a idealização cidadã em Rousseau, em uma mão, e o realismo hobbesiano da luta de todos contra todos, na outra. A farsa da cidadania, como atualização de uma politicidade inerente ao ser humano, torna-se para Marx a máscara sobre a perpetuação de sua servidão, a ocultação dos interesses da classe proprietária (ibid., p. 90). O proletariado, como classe que resulta da dissolução de todas as classes, surge então como o nome paradoxal de uma classe que denuncia a realidade infrapolítica como impossibilidade de qualquer efetuação da política em si mesma. O nome contraditório do proletariado, deste modo, vai oscilar entre o resgate radical da verdadeira política, oculta sob a farsa das instituições e sua transparência fabricada em relação à essência do comunitário, e um niilismo da falsidade de toda política, uma suspeição generalizada da relação entre as coisas e seus nomes (ibid., p. 91).

Nessa exposição, Rancière argumenta que o prefixo meta se comporta em seus dois sentidos, como algo que vai além da política, a verdade que a política mascara, mas também como um acompanhamento a ela, o entendimento do modo como a ilusão da política vai se manifestar como verdade, e como essa ilusão será o principal indício da falsidade do espaço político, que se conforma acima da infraestrutura do social. A essa falsidade, Marx dará o nome de ideologia, que inaugura o status particular que a verdade assume na meta-política como a verdade do falso, a evidenciação de uma ilusão (ibid., p. 92). Entretanto, é nessa denúncia de falsidade que Rancière vai identificar a lógica própria da política. A presença de um sujeito no reino da comunidade e sua ausência no reino do privado, como no caso dos proletários que usam o espaço político para reivindicar direitos trabalhistas, não serve como prova da falsidade do primeiro, mas como ponto de partida para a verificação da distância entre as duas formas de atualização dessa identidade, a subjetivação de um terceiro sujeito que interpreta essa relação, que inventa seu argumento, tanto no sentido lógico quanto dramático, que coloca em relação aquilo que não tem relação. Não há uma tomada de consciência, pois esse sujeito não possui um corpo consistente: Rancière vai chamá-lo de um “ator intermitente”, o aparecimento de um sujeito inominável em meio às aparências da ordem, que vai mobilizar

argumentos e demonstrações, ambos em seu entendimento lógico e estético, para colocar relações e lugares onde antes não havia nada, ou havia algo marcado apenas por sua ausência (ibid., p. 95).

Rancière chega então a uma qualificação do momento político, em consideração a esse efeito meta-político de intermitência do inominável do social, que será profundamente interessante para o enquadramento dos movimentos sociais bolivianos que vamos propor:

Toda política trabalha também à beira de seu perigo radical, [...] a realização do sujeito político como corpo social. A ação política mantém-se sempre no intermédio, entre a figura 'natural' [...] da incorporação de uma sociedade dividida em órgãos funcionais e a figura limite de uma incorporação [...] meta-política diferente: a transformação do sujeito que serviu à desincorporação do corpo social 'natural' num corpo glorioso da verdade. A época do 'movimento social' e das 'revoluções sociais' foi aquela em que o social teve todos esses papéis. Foi primeiramente o nome [...] da distribuição dos grupos e das funções. Foi, ao contrário, o nome sob o qual dispositivos políticos de subjetivação vieram contestar a naturalidade desses grupos e dessas funções, fazendo computar a parcela dos sem-parcela. Foi, enfim, o nome meta-político de uma verdade da política, verdade que assumiu, ela própria, duas formas: a positividade do movimento real chamado a encarnar-se como princípio de um novo corpo social, mas também a pura negatividade da demonstração interminável da verdade da falsidade. O social foi o nome comum de todas essas lógicas e ainda o nome de seu entrelaçamento. (ibid., pp. 97-8)

2.5. Marginalidade, cultura, narrativa

Nos vemos então diante da tarefa que Rancière nos deixa, de reconciliar a perspectiva histórica com suas raízes estóricas, com suas condições particulares de significação que se relacionam de forma paradoxal com a infundabilidade dos sujeitos do discurso, se não resultando elas mesmas no status contraditório deste. No sentido de buscar entender o espaço discursivo que se desenvolve ao redor dos conceitos de raça e classe, o que vamos propor neste trabalho é investigar a maneira como estes se confundem com o próprio espaço narrativo de identificação da totalidade, de algum tipo de povo ou nação que signifique a Bolívia em sua expressão mais comunal e íntima. Por definição, classe e raça são categorias advindas da diferenciação qualitativa no interior do corpo social. Mas na medida em que buscamos investigar o modo através do qual esses conceitos são capazes de tangenciar a subjetivação supranumerária para a qual Rancière nos direciona, é preciso enfocar de que modo a confusão das partes com o todo nos permite traçar as instâncias de

manifestação dessas marginalidades. Mais do que isso, é necessário que essa inter-nalidade agregativa do fechamento do campo discursivo atravessado pelo excesso seja operacionalizada em seu contrário, na significação da qualidade vazia que, paradoxalmente, fundamenta e desestabiliza esse ordenamento.

Um recurso interessante a que podemos lançar mão é a maneira como Homi Bhabha (1990), no artigo que fecha a coleção *Nation and Narration*, vai trabalhar a lógica suplementar da inscrição da diferença cultural na significação narrativa da nação. Como ele mesmo coloca, ao contextualizar sua proposta de entender o modo como a esta é narrada em sua “disseminação”:

The discourse of nationalism is not my main concern. In some ways it is the historical certainty and settled nature of that term against which I am attempting to write of the western nation as an obscure and ubiquitous form of living the locality of culture. This locality is more around temporality than about historicity: a form of living that is more complex than 'community'; more symbolic than 'society'; more connotative than 'country'; less patriotic than patrie; more rhetorical than the reason of state; more mythological than ideology; less homogeneous than hegemony; less centred than the citizen; more collective than 'the subject'; more psychic than civility; more hybrid in the articulation of cultural differences and identifications — gender, race or class — than can be represented in any hierarchical or binary structuring of social antagonism (ibid., pp. 291-2).

Bhabha vai propor analisar de que modo se torna possível uma interpretação do tempo da nação, como forma de quebrar com a presunção de transparência de significado histórico de um povo que se constitui na tensão entre a formação cultural e processos sociais cotidianos. Ao mesmo tempo, vai indagar como se torna possível adotar uma forma de escrita que dê conta dessa duplicidade da relação de representação entre evento e ideia ao focar na dependência que a nação estabelece com o Outro para performar sua identidade. A transparência entre o povo como ideia e como unidade do conhecimento histórico se torna, desse modo, ambivalente no interior de um campo discursivo, onde esse sujeito/objeto também opera enquanto ponto de interrupção da plena identificação das partes consigo mesmas. Essa intersticialidade, através da evidenciação da alteridade constitutiva da identidade do Eu, vai opor-se à noção pré-figurativa de um povo totalmente externo ao seu Outro. Assim, a performance vai introduzir essa alteridade de forma que a diferença se torna constitutiva das próprias condições de igualdade (ibid., pp. 292, 298-9).

O modo como essas vozes marginais, portanto, são capazes de introduzir uma interrupção na plena identificação entre eventos e ideias na narrativização histórica advém do modo como essa marginalidade está fundada na diferença do signo, que estabelece uma comunidade distante de si mesma. A liminariedade a partir da qual se articula esse “povo” impede o fechamento total do presente como totalidade da experiência histórica, em contraste com um passado eternamente visível a partir de seu ponto de referência, o que vai no sentido contrário das pretensões da narrativa historicista acerca da “agência do evento” (ibid., p. 302). Bhabha cita Franz Fanon para apontar que é impossível capturar o tempo performativo da cultura em sua condição presente, alcançando um passado verdadeiro, devido ao fato de que a instabilidade da significação cultural é a articulação de distintas temporalidades in-comensuráveis em um conhecimento estabilizável em sua enunciação, sendo sempre simultânea a esta, operando no interstício entre o “eu ouvi” e “você irá ouvir”:

The cultural moment of Fanon's 'occult instability' signifies the people in a fluctuating movement which they are just giving shape to, so that postcolonial time questions the teleological traditions of past and present, and the polarized historicist sensibility of the archaic and the modern. These are not simply attempts to invert the balance of power within an unchanged order of discourse. Fanon [...] seek[s] to redefine the symbolic process through which the social imaginary — nation, culture, or community — become subjects of discourse, and objects of psychic identification. In attempting to shift, through these differential temporalities, the alignment of subject and object in the culture of community, [he] force[s] us to rethink the relation between the time of meaning and the sign of history within those languages, political or literary, which designate the people 'as one'. [He] challenge[s] us to think the question of community and communication without the moment of transcendence (ibid., p. 304).

Bhabha propõe então que a dinâmica histórica ambivalente do povo vai operar através de duas formas distintas de suplementariedade: como pedagogia, o acúmulo de significado, a substituição que adiciona, ou como performance, como adjunto no sentido de uma substituição, que assume positividade condicionada a uma anterioridade distinta de si (ibid., p. 305). Essa suplementariedade adiciona um senso de secundariedade à função central, ressignificando a metáfora da nação como “um como muitos”, com esse “um” passando a representar um “menos do que um”, uma origem a ser complementada pelo suplemento em uma temporalidade metonímica e iterativa (ibid., pp. 305-6). A contribuição dessa ideia de suplementariedade, portanto, advém não da superação dos termos anteriores da diferença, no

sentido de um acúmulo histórico dialético e finalístico, uma confrontação ao discurso-mestre pedagógico, mas da suspensão da capacidade de generalização e de produção da solidez sociológica dessa função central. O argumento de Bhabha nos proporciona uma meditação a respeito das condições de possibilidade para a narrativa da nação, focada na renegociação dos termos em que se torna possível transpor o presente indecível e incomensurável de Fanon em uma significação histórica (ibid., p. 306).

Para Bhabha, o discurso da minoria parece surgir nesse interstício entre imagem e signo, acúmulo e adjunto, presença e substituição, apresentando uma temporalidade instável da performance, a partir da lógica diferencial da significação, que interrompe a plenitude transcendental da ideia pedagógica de história (ibid., p. 307). Mas como é possível inscrever essa incomensurabilidade da significação, sem que ela se conforme harmoniosamente à percepção de um tempo histórico cumulativo e sedimentado, que carrega em si a mesma inscrição de significado da qual Rancière trata ao trabalhar o Mediterrâneo de Braudel? Rancière vai questionar não um determinismo geográfico, mas abordar que tipo de relação essa inscrição estabelece com a dispersão significativa da era democrática, com o distanciamento entre as coisas e seus nomes próprios que é ao mesmo tempo condição de possibilidade e de impossibilidade para o saber historiográfico. Bhabha vai nos apresentar algo parecido, propondo que é na incomensurabilidade constitutiva da nação em que é possível encontrar essa narrativa disjuntiva, na arbitrariedade da significação que impede a homogeneização do mito da anonimidade cultural, a expressão imanente da pedagogia da nação (ibid., p. 311). Esse tipo de espaço intersticial, semelhante à heterologia herética de Rancière, é chamado por Bhabha de diferença cultural:

Cultural difference, as a form of intervention, participates in a supplementary logic of secondariness similar to the strategies of minority discourse. The question of cultural difference faces us with a disposition of knowledges or a distribution of practices that exist beside each other, Absents, in a form of juxtaposition or contradiction that resists the teleology of dialectical sublation. In erasing the harmonious totalities of Culture, cultural difference articulates the difference between representations of social life without surmounting the space of incommensurable meanings and judgements that are produced within the process of trans-cultural negotiation (p. 312).

A secundariedade da diferença cultural advém não da inversão dos termos de uma relação desigual, mas da desestruturação das posições de enunciação e interpelação a partir de uma alteridade singular que impede o fechamento final da totalidade discursiva, uma complementariedade que não contribui para um simples acúmulo (ibid.). Na medida em que a identidade exige a alteridade de um Outro, tanto esse objeto a ser identificado se torna ambivalente quanto o próprio processo de identificação deixa de funcionar de maneira “holística”, mas se mostra através de substituições, deslocamentos e projeções. A dependência da diferença cultural na alteridade a torna infundável em si mesma como referencial unitário da identificação, na medida em que o funcionamento dessas identidades em outros sistemas simbólicos as deixam sempre incompletas e suscetíveis à tradução cultural. A análise dessa diferença opera assim sobre os traços do incomensurável deixados pela operação da complementariedade, em sua função adjacente e adjunta, sem recair em uma conformação teleológica, acumulativa ou dialética que reforce a totalidade da significação (ibid., p. 313). A temporalidade subalterna, portanto, jamais é tida como sincrônica, mas substitutiva, e as fronteiras da diferença cultural são sempre elusivas, na medida em que emergem da hibridização de formas de identificação não fechadas em si mesmas. Nesse sentido, a hibridez é ponto de partida para a tradução cultural, ao expor a infundabilidade do signo, cuja pulsação, a despeito da similitude, é marcada pela diferença e diferencialidade (ibid., p. 314).

A maneira como Bhabha vai enquadrar esse problema da subjetividade ao redor da questão da diferença e da hibridez cultural nos permite fazer um retorno ao próprio título do trabalho de Webber, que contextualiza o esforço sintético entre o movimento indígena e a esquerda sindical no regime moderno de temporalidade da Bolívia. A forma particular de intervenção discursiva, de complementariedade, que se inscreve pela diferença cultural é aquela onde a instabilidade da significação introduz uma irrepresentabilidade do passado em sua forma própria, ensejando uma substituição no interior da relação que este estabelece com o presente, o que afeta a possibilidade de totalização significativa no encontro historiográfico entre discurso e narração. A proposta de Bhabha de enfatizar a narração como esforço constitutivo da nação nos traz de volta à questão de como o tempo histórico referencia uma determinada subjetividade política, tanto do objeto quanto do autor, e agora também do próprio espaço intersticial, da hibridez fundante do regime de subjetivação que impossibilita que as coisas sejam fielmente representadas por seus nomes

próprios. A ideia que Bhabha introduz de que o próprio recontar do passado pode nos revelar traços dessa incomensurabilidade da qual viemos buscando tratar nos direciona à proposta de abordar o que a narração, como forma particular de significação histórica, tem para nos oferecer enquanto estratégia dissertativa a respeito desse objeto fugidio.

Em um artigo para a revista *Estudios Bolivianos* intitulado *Aproximaciones y Fugas de la noción de narración*, Rosario Rodriguez Marquez (1999, p. 141) vai abordar a maneira como a literatura boliviana de princípios do século XX, em uma tentativa deliberada de fundar um referencial homogêneo de coesão nacional, vai encarar o problema da heterogeneidade demográfica aparentemente irresolvível do país. Rodriguez vai apontar que a forma tipicamente moderna de literatura do romance é caracterizada pela problematização da qualificação de um herói (o sujeito) e seus valores (o objeto) como habitando um mesmo espaço narrativo, introduzindo assim a figura de algum tipo de mediador para alcançar esse efeito de transitividade. No caso boliviano, esse esforço vai ficar evidente no romance indigenista, que aos olhos das elites urbanas das primeiras décadas do século XX busca lidar com esse Outro exótico, cuja incorporação era necessária como forma de fundar a ideia de Bolívia em algum tipo de referencial nacional próprio. Entretanto, ao buscar significar esse Outro, a narrativa indigenista vai complexificar ainda mais a relação entre sujeito e objeto, ao introduzir uma camada extra de mediação, marcada pelo mesmo tipo de problemática entre os personagens (objetos) indígenas, por um lado, e o autor e seus leitores (sujeitos), majoritariamente identificados com a sociedade crioulo-mestiça das cidades e pequenas vilas, por outro.

Rodriguez então vai nos questionar: como fazer para que a hibridez não opere enquanto mediadora que torna homogênea a experiência da diferença, mas como reivindicação dessa alteridade desde o ponto de vista do subalterno (ibid., p. 144)? Ela vai nos apontar que uma solução possível, explorar a “mestiçagem” híbrida como forma de fundação de uma instância particular de manifestação da realidade nacional, baseada não na homogeneização, mas no intercruzamento e sobreposição de identidades próprias às margens da modernidade (ibid.p. 145), recai na re-essencialização da incomensurabilidade entre os polos coloniais:

Hasta aquí es de estratos, de construcciones que se arman de abajo a arriba, de lo que se trata. Por tanto, sus estrategias (tanto las de los textos como las de las

propuestas que buscan leerlos) siguen en lo fundamental la polaridad establecida en el plano cultural civilizatorio de la colonia, entre culturas nativas y cultura occidental. Aunque ya en el plano textual estas culturas presenten diferentes hibridades, se inviertan jerarquías y, desde el espacio de la crítica, se desenmascare al mestizaje como síntesis conciliatoria y se enfaticen conflictos y alteridades, se inviertan las jerarquías (sic), se postule el multilingüismo y la multicultural, se cargue la lectura con la potencialidad transgresora de las cultura (sic) orales, no se subvierte esa lógica de ordenamiento vertical y opositivo. El mestizaje homogeneizante o el heterogeneizante continúan funcionando bajo la lógica de la exclusión y de la guerra. (ibid., pp. 146-7).

O que temos então é por um lado um narrador autoritário, que busca impor à heterogeneidade um olhar organizador capaz de subtrair algum tipo de significação imanente, e um outro mais sensível à subalternidade, mas que recai no registro antagônico irremediável da diferença. Uma terceira opção será ilustrada por Rodriguez na obra novelista boliviano Jesús Urzagasti, cuja trilogia mais conhecida (*Tirinea, En el país del silencio e De la ventana al parque*) retrata a trajetória de um personagem que migra da província do Gran Chaco para a cidade de La Paz. Na medida em que o ponto de origem representa algum tipo de imaginário fundacional, os afetos da mobilidade vão introduzir uma relação particular de mediação entre o sujeito narrativo e seu objeto, pois ao invés de presumir o alinhamento entre ambos, o contato com a diferença vai ressignificar as condições de enunciação da origem, sem incorrer na tradução sincrética da totalidade significativa (ibid., pp. 147-8). Na medida em que a posição de narrador reflete uma escolha política, Rodriguez vai apontar que a obra de Urzagasti inverte radicalmente esse quefazer narrativo, propondo a mediação como inscrição da diferença em meio à fluidez da tradução cultural, onde o compartilhamento de um pano de fundo histórico não escape à incommensurabilidade fundamental da significação truncada e cruzada por marginalidades (ibid., p. 149).

Rodriguez vai nos indicar que a inscrição como narração é marcada pela presença e intervenção de um narrador, um sujeito ou agente que faz o relato, complementarmente à ativação de um leitor hipotético, convocado pelo narrador a seguir o jogo interpretativo (ibid., pp. 121-2). Enquanto relato se refere à manifestação oral ou escrita de um enunciado narrativo, e estória é a sucessão de eventos e seu encadeamento que funciona como objeto de um discurso, a narração se refere ao próprio ato de narrar e, portanto, é indissociável de sua manifestação dinâmica e prática (ibid., p. 125). Sua fundação na perspectiva do narrador permite que assumam um efeito metonímico, onde a experiência privada representa a manifestação

de um processo mais geral (ibid., p. 127). Nesse sentido, um dos fundamentos teórico-metodológicos deste trabalho é elaborado a partir da maneira como seu espaço significativo organiza-se ao redor da função suplementar da diferença introduzida pela autoridade do autor/narrador, deixando em suas marginalidades traços de formas imiscíveis de disposição das subjetividades. O que se pergunta é como se torna possível estabelecer uma mediação entre o sujeito (o autor e o leitor) e o objeto (as formas de significação que se estabelecem nesse texto) que permita uma passagem da simultaneidade da contemporaneidade histórica, da ausência de anacronismos, para o registro de uma incomensurabilidade constitutiva, sempre na tensão entre a articulação de formas totalizantes de significação e o colapso da ordem em uma infundabilidade supranumerária.

A forma narrativa que se propõe nesse trabalho para representar o encontro entre raça e classe na Bolívia é inspirada na maneira como Silvia Rivera Cusicanqui encerra o seminal *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinato aymara y qhechwa 1900-1980*. Rivera (2010, pp. 211-12) vai apontar que a infiltração do movimento indígena no sindicalismo rural vai reeditar uma percepção temporal cíclica própria à “mentalidade andina”, buscando concilia-la com o tempo histórico próprio da política de classe. Em primeiro lugar, o chamado movimento katarista será entendido como a simbiose entre um ordenamento ético ideal, resgatado no passado indígena, e a luta sindical no presente para restaurá-lo. Aqui, não apenas a opressão colonial é entendida em sua continuidade histórica, desafiando percepções da trajetória boliviana como marcada por determinadas rupturas (independência, revolução de 1952, a reforma agrária), que reorganizariam as formas de opressão em consonância com a dicotomia tradição/modernidade, mas também fazendo o ciclo completo, ao propor uma solução fundada em um resgate, não em uma superação. Em segundo lugar, a própria alusão a Tupac Katari no nome do movimento vai referenciar as famosas palavras atribuídas ao líder indígena do século XVIII momentos antes de sua morte, dizendo que retornaria “multiplicado em milhares”, ao mesmo tempo reforçando a qualidade política do número, em um senso de legitimidade da maioria, e relacionado o retorno do herói ao despertar de um “gigante adormecido”.

Rivera vai apontar que há um difícil processo de síntese e negociação de dois horizontes temporais distintos nessa conciliação proposta pelo katarismo: uma memória de longo prazo, oriunda das lutas anticoloniais e do ordenamento ético e social pré-hispânico, e outra de curto prazo, ligada ao esforço revolucionário dos

sindicatos e milícias camponesas a partir da revolução de 1952 (ibid., p. 212). As contradições que emergem dessa heterogênea combinação de formas distintas de posicionar-se frente ao grupo e à sociedade como um todo se expressam nas divergências que aparecem entre a militância camponesa nos vales *cochabambinos*, mais disposta a estabelecer canais de comunicação com a política urbana crioula através da linguagem de contestação e mobilização do sindicalismo, e aquela levada a cabo em bases de uma identidade indígena na região do altiplano, fortemente vinculada às comunidades andinas, onde a memória da revolução representa uma ruptura apenas parcial com o passado colonial (pp. 213-4).

O próprio katarismo, em suas subdivisões, será atravessado por essa negociação entre dois horizontes históricos distintos de mobilização. Por um lado, movimentos urbanos, marcados por uma experiência mais intensamente caracterizada pelo distanciamento de práticas tidas como originalmente indígenas, se veem como mais propensos a reivindicar o resgate de um passado distante que subsuma todos os demais horizontes de mobilização. Nesse sentido, não apenas camponeses, mas também operários e bolivianos marginalizados em geral estão incluídos na categoria de indígenas oprimidos pela violência colonial, com a exploração capitalista e o imperialismo operando enquanto contingencialidades históricas. Por outro, movimentos mais próximos da experiência rural são menos rápidos em descartar os benefícios das reformas posteriores a 52. Sua aproximação ao histórico de luta pela posse da terra no período pré-revolucionário, que desembocou na formação de sindicatos rurais e na reforma agrária, lhes permite maior desenvoltura no trato com lideranças sindicais, não vendo na adoção desse tipo de estrutura organizativa uma contradição tão forte com a identidade indígena quanto o primeiro grupo (ibid., pp. 214-5).

A aproximação entre o movimento indígena e o sindical, nesse sentido, está ligada com o sentimento de frustração a respeito da abrangência da promessa de emancipação fundada na experiência de classe do período revolucionário, ao mesmo tempo em que se propõe um resgate de um outro horizonte coletivo de mobilização (ibid., p. 216). Assim, se propõe encarar a forma como esses dois horizontes históricos de mobilização e contestação política desenrolam-se a partir de espaço significativo temporal fundamentalmente atravessado pela suplementariedade metonímica do ordenamento da diferença. A possibilidade que se apresenta a

nós é de trabalhar a disjuntiva trajetória do encontro entre classe e raça no sindicalismo boliviano como forma de elaborar, a partir das marginalidades do fechamento narrativo do discurso histórico, a respeito da experiência política do país como fundada na tentativa de conciliação entre o *abigarramiento* de sua população e a totalização de um sentido nacional. Nas palavras da Rivera, encarar a heterogeneidade da população boliviana não como uma “verdade angustiante”, mas como um milenar processo de domesticação do espaço, cruzado por múltiplos e complexos processos de ruptura, resistência e criatividade coletiva, permite contribuir para a fundação de uma nova história profunda do país, focada não nos seculares monólitos e nas milenares montanhas, mas na gente que os cinzelou e as nomeou, e capaz de aportar um sério e radical projeto de descolonização (ibid., pp. 217-8).

Nesse sentido, o que se propõe nos próximos capítulos é uma narração cruzada da história de como sindicalismo e indigeneidade se encontraram, no momento em que o movimento indígena, liderado por setores do katarismo que colocam em questão essa possibilidade de conciliar raça e classe, se alinha aos sindicatos e ao movimento trabalhista, inaugurando um espaço de articulação que iria influenciar diretamente em todo o período de mobilização social que marcou a virada da Bolívia para o século XXI. As duas linhas narrativas se propõem a acabar no mesmo ponto, nessa tentativa de negociação entre movimentos sociais distintos, na passagem da década de 1970 para a de 80, o período de reabertura democrática após uma década e meia de governos militares. Entretanto, elas começam em momentos diferentes. A primeira, que se refere ao que Rivera vai nomear como a memória de curto prazo da revolução de 1952, se inicia em princípios do século XX, com o surgimento dos primeiros sindicatos. A segunda, que se refere à outra memória, de longo prazo, começa aqui não em um passado imemorial, ou à época dos Incas, mas em um momento de inflexão da dupla identidade do indígena boliviano também como camponês: o início da ofensiva latifundiária contra as terras dos *ayllus*, na segunda metade do século XIX. Ambas as narrativas passam por eventos semelhantes: a Guerra do Chaco, a revolução de 52 e o golpe de 64, a ditadura militar e o surgimento das brechas para a retomada democrática. Mas a presunção de um pano de fundo histórico compartilhado é transladada de sua condição explícita para implícita, na fratura da representação em dois relatos distintos, porém em grande medida simultâneos, o que nos permite encarar o deslocamento da contextualização dos sujeitos em sua forma de aparecimento particular à narrativa histórica.

O argumento que se pretende avançar é de que ao enfocarmos as múltiplas instâncias de enunciação desses sujeitos/objetos no interior de uma narrativa, o encontro com espaços de comensurabilidade, os pontos que marcam a identificação de um espaço representacional histórico comum, vai funcionar não no sentido de permitir uma compreensão unificada e totalizante, mas de enfatizar esse deslocamento significativo que se torna possível alcançar ao justapor distintos regimes de representação narrativa. Nesse sentido, um ponto ilustrativo são as diferentes maneiras que se relata o nascente movimento sindical de La Paz: em uma mão, como fruto do surgimento do capitalismo no país, e na outra, como forma através da qual trabalhadores lidavam com a discriminação racial que sofriam ao buscar trabalho nas cidades. Ao mesmo tempo em que se propõe essa dissociação do evento, do acontecimento histórico, também busca-se alcançar as múltiplas instâncias de atualização da fala do sujeito, da maneira como ele emerge enquanto fratura nas plenas posições de enunciação da diferença e da igualdade. Um exemplo é a intercambiabilidade entre os termos indígena e camponês, cuja aparente falta de critério quer dizer a dificuldade de definir uma subjetividade positiva específica ao discurso da minoria, seja em sua situação de classe, seja a partir da diferença racial. Assim, nos vemos diante da tarefa de representar esse descompasso significativo, essa regularidade na dispersão sempre à beira de totalizar-se através da referencialidade histórica, na mesma medida em que permanece às margens de uma heterogeneidade irrepresentavelmente politizada em seu retorno.

A maneira como Rancière propõe a questão do político como o desentendimento a respeito do território comum para a cena da divisão das parcelas da comunidade discursiva nos é cara aqui, assim como a ideia de Bhabha de uma lógica da diferença operando em um regime de suplementariedade. A respeito de Rancière, o que se propõe é trabalhar na tensão que o “social” apresenta entre suas múltiplas instâncias de significação: como totalidade das relações onde não se deixa resto, como nome da parcela vazia que introduz a dissolução da divisão, ou como resgate de uma verdade mais fundamental. Tanto o nome “camponês” quanto “indígena” vão atuar nesses três sentidos, denotando uma posição específica no interior das diferenciações qualitativas do social, como expressão paradoxal de um sujeito supranumerário marcado por sua exclusão e, portanto, que representa a ausência de qualificações, e como desvelar de uma fundamentação política mais basilar, como sujeito histórico. No que se refere a Bhabha, essa instabilidade que introduz a figura

paradoxal do indígena-camponês, em suas múltiplas instâncias de significação, vai operar como suplementariedade ao sentido histórico pedagógico, como adjunto que interrompe a identificação anterior das partes consigo mesmas, das ideias com os eventos. A dupla função do suplemento como “*adding to*” e/ou “*adding up*” (BHABHA, 1990, p. 311) encontra-se intimamente relacionada, assim, com a maneira como tratamos, com Spivak, a dualidade da representação teórica, em especial na forma como é possível trabalhar o recontar histórico enquanto espaço de significação. É nesse sentido que se busca alcançar o efeito narrativo inverso que Rodriguez aponta na obra de Urzagasti, de partir de uma situação de comensurabilidade histórica onde o encontro com a dispersão causa um retorno a um referencial que se vê estranhado de si mesmo, abrindo possibilidades múltiplas de pensar solidariedades que atravessam as distintas mediações que se estabelecem na relação entre o sujeito e objeto narrados e sujeitos e objetos da narração.

2.6. Conclusão

Este capítulo buscou estabelecer os parâmetros teórico-metodológicos para uma abordagem narrativa do encontro entre raça e classe nos movimentos sociais bolivianos de meados do século XX. O que se propôs foi uma maneira de tratar os sujeitos políticos e sociais em sua relação com o discurso e as identidades formadas através dele, sem prescindir dos fatores ligados à análise econômica, através de um entendimento da forma como a condição de classe atravessa um determinado regime representacional. Ao mesmo tempo, a proposta de uma abordagem discursiva não se resume à afirmação da primazia das ideias sobre a materialidade, na medida em que procura problematizar a própria distinção entre níveis de fidedignidade ao real, abrindo espaço para os elementos significativos que balizam a proposta narrativa. Assim, atentar para a maneira como o esforço interpretativo se propõe a construir e transmitir significado não se reduz a uma simples precaução metodológica, como um *disclaimer*, mas funciona como um ponto de partida analítico intimamente relacionado com a temática principal do trabalho.

A maneira como a subjetividade do autor imiscui-se no regime de representação histórica permite uma brecha para tratar das marginalidades do discurso a partir das fraturas internas ao processo de significação, investigando a maneira

como força-se um fechamento a partir da operação de uma função central que organiza o discurso. Nesse sentido, as três qualificações da abordagem discursiva feitas por Mouffe e Laclau (a indeterminação na transição entre elementos e momentos discursivos, a não distinção entre práticas discursivas e não-discursivas e o abandono da hierarquização entre distintos graus de alinhamento entre significante e referente) nos apresentam as bases para um método histórico onde a questionamento a respeito das identidades se refere tanto aos sujeitos quanto às categorias analíticas em si, e também à mediação que se estabelece entre esses dois regimes de significação.

O que se propõe abordar é a maneira como o fechamento representativo do discurso historiográfico concatena um regime de suplementariedade, que impõe à dispersão do passado a aparência de algum tipo de referencialidade enxergada a partir do presente, com uma apreciação incontornável da incomensurabilidade do sujeito disperso e potencialmente supranumerário, sem a qual não seria capaz de estabelecer seus parâmetros próprios de significação. A dupla acepção da palavra história, da narrativa acerca do passado como relato indeterminado ou como ou como imagem semelhante a si mesma, recai assim na necessidade de introduzir algum tipo de mediação nessa incomensurabilidade temporal e significativa. Desse modo, ao invés de propor uma definição “a priorística” de raça ou classe, através da qual se pode investigar as instâncias de atualização histórica em seus distintos regimes de manifestação, dá-se preferência pelo entendimento dessas categorias a partir da maneira como operam uma subjetivação narrativa que, ao mesmo tempo que estabelecem as condições de produção do saber histórico, também evidenciam incomensurabilidades a partir das quais pode-se enxergar formas distintas de ligar o evento do passado com a análise do presente.

Nesse sentido, o regime de significação do discurso é marcado não somente pela impossibilidade de elementos ou de momentos puros, mas também pela introdução de um ordenamento que vem sempre diferente de si mesmo, sendo a chave para entender essa terceira negação o papel do autor em organizar o discurso e o sujeito que lhe é efeito. A tensão que se instaura advém da indeterminação dos modos representacionais referentes à possibilidade de se “falar de” e se “falar por”, e assim permanece a questão de que o reconhecimento da indeterminação não se traduz literalmente no relativismo, na medida em que se mantém um enquadramento dessa similitude na diferença, operacionalizado através de algum tipo de função

totalizadora imposta pelo autor. Assim, a maneira como o relato histórico busca mediar distintos regimes de representação e de atualização dos sujeitos recai, fundamentalmente, em um processo de tradução, na medida em que a maneira como discurso histórico se propõe a retratar o que realmente aconteceu atravessa não apenas a existência ou não do referente passado, mas sua colocação no interior de uma estrutura narrativa que o ligue com sua representação no presente. A dispersão do referente histórico a ser fechada, nesse sentido, se torna paradoxalmente a maneira pela qual se estabelecem as condições de totalização significativa, e a homogeneidade narrativa constitui não apenas os objetos do relato, mas o próprio sujeito que relata.

Ao mesmo tempo, a externalidade do subalterno excede seu lugar de função do discurso, na medida em que opera a partir de uma negação que o autor estabelece em seu esforço de tradução, retornando na forma de uma radicalidade que opera a reversão do regime de subjetivação. A maneira como a representação constitui ela mesma os objetos e funções que compõem a cena é, portanto, uma dinâmica que permite acessar a indeterminação das posições que atravessa a incomensurabilidade contida no encontro entre classe e raça que estamos tentando trabalhar. O recorte boliviano pode até parecer atar novamente movimento sindical e movimento indígena em um só enquadramento analítico, mas o que se propõe é abordar o referencial geográfico, presumidamente natural, também na forma como ele é politicamente significado e, portanto, intrinsecamente fraturado. A radicalização da questão das duas Bolívias, a frase “terra para os índios e minas para o estado” e o peso identitário da reforma agrária são todos exemplos das maneiras distintas pelas quais o referencial geográfico intervém diretamente no modo como esses sujeitos são constituídos no interior e através do discurso histórico. A maneira como esse discurso propõe significado a partir de um determinado regime narrativo e de uma determinada posicionalidade subjetiva combina-se, no final, com a afirmação de Chakrabarty de que não podemos escapar de escrever história, colocando o problema político do conhecimento como elemento central do enquadramento metodológico que buscamos fazer aqui.

Chega-se, portanto, a temática colocada por Rancière, a partir de sua elaboração de Marx, da parcela dos sem parcela como sujeito supranumerário que interrompe a plena identificação das posicionalidades com elas mesmas. Conceitos como camponês, operário e indígena transitam precisamente através dessa situação

de desentendimento potencial, que vai ser caracterizada como momento político por excelência, na desidentificação das vozes com seus lugares próprios, de perda do referencial para julgar quem fala e como fala. A indistinguibilidade entre as posições de enunciação que se apresenta ao final desse processo, ao mesmo tempo, mantém a impossibilidade de que a subjetivação se torne redutível ao recurso a qualquer um dos lados da dicotomia, e assim, a introdução da questão política não se dá simplesmente como precaução de método, mas como uma abordagem que parte das brechas da relação subjetiva do autor com a representação. Essa proposta de uma narrativização trabalhada em suas marginalidades, no sentido que Spivak vai colocar de uma textualidade palimpséstica, reintroduz no discurso a forma de elaboração da diferença e da heterogeneidade, abordando a dupla inscrição do tempo histórico como ritmo e como relato.

A ideia de justaposição narrativa, desse modo, nos permite investigar tanto os eventos em si como a forma através da qual estes conformam uma determinada percepção do tempo histórico. Se por um lado isso acontece através de suas múltiplas instâncias de atualização, por outro decorre do fato de que, uma vez revisitados, esses eventos adentram o circuito da significação já de uma posição histórica latente. Assim, essa fronteira que delimita a separação entre distintas perspectivas permanece em constante negociação, na infundável indeterminação conceitual e politizante do indígena-camponês. A impossibilidade de distinguir com clareza os dois movimentos (ou as duas facetas do mesmo movimento) advém do fato de que a diferença entre raça e classe nunca está plenamente esquematizada, mas opera enquanto forma heterogênea de subjetivação que não pode ser reduzida plenamente à exterioridade de uma categoria em relação à outra. Esse espaço de hibridez que se instaura, ao mesmo tempo, deve também ser investigado em seu potencial centralizador, a partir do fato de que a inversão de hierarquias não deixa de operar no interior dessas mesmas relações de hierarquização. Isso apenas reforça a questão de que não basta um reposicionamento do referencial narrativo, sendo preciso operá-lo em sua justaposição, onde o evento acaba por ser estranhado de si mesmo. Desse modo, a proposta de descolonização através da qual se guia esse trabalho pode ser resumida ao projeto de investigar as marginalidades do social, como categoria representacional, a partir de seu potencial político, de ressignificação e de abertura de novas formas de solidariedade, como introdutoras de novos matizes interpretativos.

3. Vida e Morte do Nacionalismo

3.1. Introdução

Quase cem anos após o fim do processo de independência da coroa espanhola, a identidade da jovem nação boliviana permanecia uma incógnita para aqueles que se entendiam como responsáveis por guiá-la para seu futuro. A metáfora do país como um pedinte sentado em uma cadeira de ouro serve bem para ilustrar a confusão de elites educadas em espanhol e acostumadas às promessas de cultura e riqueza trazidas pelos ventos que sopravam desde uma Europa em plena efervescência industrial. Um dia a joia da coroa do império espanhol, os recursos minerais das terras bolivianas pareciam incapazes de levantar o país de sua letargia e liberá-lo de seu atraso. A mineração de prata em Potosí minguava em importância a passos largos, muito em parte por causa da recusa dos preços internacionais de manterem qualquer estabilidade previsível. A pujança da extração de estanho, que na última década do século XIX catapultara as elites de La Paz para uma guerra civil que tomara de Sucre o título de capital da república, não parecia ser suficiente para acabar com a miséria que predominava em grande parte do país. A Bolívia do começo do século XX era um enclave empobrecido no coração da América do Sul, com uma população escassamente espalhada pelas frias terras do altiplano andino, descendo pelas encostas dos vales de Cochabamba e desaparecendo nas entranhas das praticamente inexploradas terras orientais da floresta amazônica.

As ferrovias que cortavam o território, construídas com a promessa de levar os recursos extraídos do subsolo para os portos chilenos e peruanos no Pacífico, de onde embarcariam para os ricos mercados estrangeiros, contrastavam com a desolação da paisagem rural, onde a vida parecia seguir o mesmo ritmo que predominava há séculos nas antigas terras dos Incas. A vista de La Paz, centro da elite cultural e intelectual da nação, demonstra muito bem a mirada que as camadas urbanas e letradas se acostumaram a lançar ao país ao seu redor: a movimentada urbe entre montanhas encolhia-se no interior de seus limites contra a imensidão da zona rural que a cercava acima por todos os lados. Nas intermináveis paisagens do altiplano *paceño*, latifúndios se organizavam ao redor da mesma exploração do branco sobre

o indígena que atravessara todo o período colonial, e comunidades cultivavam de maneira coletiva suas terras, em uma repetição aparentemente inquebrável de modos de vida ancestrais que zombava da imagem de uma Bolívia em pé de igualdade com nações que pareciam avançar a passos largos rumo ao futuro da modernidade.

Essa imagem histórica de decadência, fracasso e isolamento, por diversos motivos tão constitutiva das elites bolivianas das primeiras décadas do século XX³, vai atingir um ponto de inflexão na humilhante derrota na Guerra do Chaco, infligida por um numericamente muito inferior exército paraguaio. O final decepcionante da campanha de mobilização nacional que a guerra representara para uma já combalida oligarquia política, remanescente da vitória liberal na guerra civil de 1898, vai fomentar o descontentamento generalizado com o status quo reinante no país. O oligopolístico setor minerador, uma classe terra tenente baseada no trabalho servil e uma elite política urbana e provincial, remanescente das famílias crioulas do período colonial, formavam esse *ancien régime* a ser derrubado, e por diversos caminhos foram propostas articulações diversas em nome do bem-comum das massas e da sociedade boliviana. Era generalizada a rejeição ao modelo social proposto pela decadente oligarquia, associado a um país formado por enclaves urbanos isolados, cercados pela vastidão de uma zona rural pontilhada de latifúndios auto-centrados, ambos estruturados a partir de uma diferença entre classes e entre raças indiscutível e intransponível. Assim, nas décadas que se sucederam à derrota no Chaco, partidos, sindicatos e militares se tornariam os três principais referenciais para medir a representação política dessa massa, e seu potencial supranumerário.

Esse capítulo propõe-se a discutir a maneira como os movimentos sindicais, com especial relevância para a trajetória dos trabalhadores mineiros, emergiram no espaço público boliviano a partir de uma posição inédita: como contraponto popular, referenciado na vivência do trabalhador comum, de uma dinâmica política e estatal a nível nacional até então exclusiva às elites urbanas e provinciais e às forças armadas. A narrativa que se segue, que começa imediatamente após a derrota na Guerra do Chaco, no final da década de 1930, e vai até o fim do período militar, em

³ A forma como se esquematiza aqui a transição desse sentimento da nação como tragédia para a nação como potência, ambos fundamentados em uma determinada percepção da heterogeneidade, referencia a apresentação feita por BARRAGÁN, 2010, p. 78 et. seq., ao tratar do revisionismo *movimientista* à historiografia liberal do começo do século de Alcides Arguedas. Estes temas serão tratados em detalhes mais à frente no trabalho: o pensamento *movimientista* neste capítulo, e variantes do Indigenismo, ligado ao pensamento de Arguedas, no capítulo seguinte.

princípios dos anos 1980, retrata a maneira como os eventos de meados do século XX na Bolívia vão estabelecer parâmetros mais amplos de negociação no interior do espaço público, com o surgimento de formas inovadoras de identificar-se enquanto sujeito político e assumir o direito à fala e a algum tipo de reconhecimento. Para isso, são essenciais duas chaves analíticas intrinsecamente relacionadas. A primeira é a forma como a identidade de classe passa a significar algum tipo de evidência de uma dinâmica antagônica e basilar da sociedade boliviana, referenciando os limites do nomeável e do compreensível na dimensão política, abrindo espaço para que surjam demandas até então inexpressáveis. Já a segunda se direciona ao modo como as diversas tentativas de resolução dessas “fraturas” da comunidade em antagonismo de classe, nem sempre em consonância umas com as outras, vão propor novos princípios de referencialidade para uma interpretação histórica das formas de identificação dos sujeitos, em relação ao tipo de papel contestatório que vamos exigir ao lidar com movimentos sociais. Nesse sentido, é pela maneira como essa emergente “voz popular” estabelece novos termos de negociação que somos capazes de traçar discontinuidades aos parâmetros de qualificação que permitem aos sujeitos serem dotados de uma voz.

Assim, trabalha-se primeiramente a maneira como a derrota na Guerra do Chaco periodiza esse momento de inflexão que marca a emergência do movimento sindical, inaugurando um período de negociação da subjetividade política dos trabalhadores como representantes do cidadão comum. Inicia-se a discussão, desse modo, com os barões do estanho, que dominaram a economia boliviana na primeira metade do século XX. Os laços dessa elite com o mercado internacional e com capital estrangeiro implantaram desde cedo um sentimento anti-imperialista no âmago do movimento sindical, com episódios como a crise de 1929 e a Segunda Guerra Mundial exemplificando essas brechas pelas quais a aparentemente provincial história da Bolívia está intimamente ligada com a do mundo ao seu redor. De maneira semelhante, com o tempo desapareceria a empolgação com que autores como Tristán Maróf e o peruano José Carlos Mariátegui enxergavam o potencial revolucionário das massas indígenas camponesas, e começava a era das grandes confederações sindicais e da vanguarda proletária, um período marcado pelo moderno conflito de classe, centrado no controle do estado e de seus poderes para ditar as normas da estrutura produtiva. Apesar dos esforços das camadas médias ur-

banas para cooptá-los, os trabalhadores chegam após a revolução de 1952 organizados em uma poderosa central sindical e demandando a capacidade de representarem a si mesmos. O alinhamento entre sindicatos e o partido que liderara a tomada do poder, se por um lado parecia significar a revolução possível, por outro colocava esses setores no interior do governo pela primeira vez na história boliviana.

Em seguida, se discutirá o período de presidentes militares que se sucede ao golpe de 1964, a partir dos parâmetros em que esse espaço de negociação, que passa a comportar não somente os trabalhadores urbanos e mineiros, mas após a reforma agrária de 1953 também os camponeses, é rearticulado após a vitória revolucionária. Desde o pós-Chaco as forças armadas surgiam como fiel da balança na correlação de forças que disputavam os postos de autoridade do estado boliviano, sendo a passagem dos *carabineros* para o lado dos revoltosos em 1952 fundamental para selar o destino da revolução. Já em 1958, os trabalhadores buscavam se distanciar do regime, afirmando que as promessas feitas após a derrubada da oligarquia não seriam cumpridas. Com a desestruturação da aliança, o projeto de mudança nacional recai mais uma vez sobre o arbítrio das forças armadas, e essa heterogênea corporação, em uma sucessão de golpes, vai transitar durante quase vinte anos de governo entre as diversas facetas do diálogo político proposto após 1952. Se o período de Barrientos (1964-1969) vai ser marcado pelo alinhamento entre estado e camponeses e pelo combate direto ao radicalismo marxista nas minas, Ovando (1969-1970) e Torres (1970-1971) vão representar um momento em que as bases mais amplas de articulação estabelecidas com a revolução são efetivamente recolocadas em negociação. Os trabalhadores se radicalizam de maneira semelhante ao período que renunciara 1952, mas ao invés de aceitar as propostas de novos aliados políticos, eles vão considerar a possibilidade de desta vez serem eles mesmos os líderes da revolução.

Esse período de radicalização no final dos anos 1960, assim como a escalada repressiva no começo da década de 1970 que lhe porá fim, mais uma vez expressa diretamente o modo como a pequena Bolívia tem sua trajetória entremeada com o que acontecia no restante do mundo. Entretanto, há elementos profundamente peculiares a esse espaço de negociação política que a revolução inaugura que permanecem em intensa articulação durante o período militar, como a propriedade das terras após a reforma agrária e a participação dos sindicatos na administração das empresas estatais e no gabinete de governo. Na medida em que as alianças entre

estado e setores sociais como os mineiros ou o campesinato deixavam de balizar os termos da negociação no interior do espaço público, o aumento do uso da violência durante o período Bánzer (1971-1978) vai ser demonstrativo de uma estrutura burocrática estatal disposta a recorrer a quaisquer meios para se manter. Ganhando fôlego com o apoio internacional, como da política de direitos humanos de Jimmy Carter, os movimentos sociais conquistavam palmo a palmo espaço na cena pública, até o rompimento definitivo com o período autoritário e a convocação de novas eleições em 1982. Mas as classes que se juntaram para fazer a revolução trinta anos antes ainda eram as mesmas?

3.2. Capitalismo e proletarização

Pode-se dizer que a formação da classe proletária boliviana é indissociável do surgimento do capitalismo no país, sendo um setor o mais simbólico: a mineração. Central desde os tempos coloniais do *Cerro Rico* de Potosí, a indústria mineradora boliviana passara por uma mudança de perfil radical na virada do século, com queda dos preços da prata e a ascensão dos barões do estanho. Uma das principais novidades que essa nova classe de capitalistas, organizada principalmente ao redor de La Paz, vai trazer para a economia do país será um intenso envolvimento com o capital financeiro internacional, abrindo as portas para a entrada de investimentos estrangeiros e revolucionando a inserção da Bolívia na ordem econômica mundial. A trajetória do maior nome entre esses magnatas do estanho, Simón Patiño, é ilustrativa do modo como esse setor minerador estava alinhado com as dinâmicas externas da produção, do comércio e do capital. Depois de treze anos trabalhando para companhias chilenas e alemãs, Patiño gastou suas economias na compra de uma das mais ricas minas do país, próxima a Oruro, onde empregou os mais modernos métodos de exploração. Em 1910, pouco mais de uma década depois, ele já controlava 10% da produção mundial de estanho. Com a compra de refinarias na Alemanha e, após a deflagração da Grande Guerra, na Inglaterra, Patiño começou a construir integrações verticais na sua expansão sobre o mercado mundial de estanho (VOLK, 1975a, p. 30). A internacionalização das indústrias Patiño tornaram sua influência algo incapaz de ser contido pelos limites da soberania do estado boliviano. Com a aprovação de uma reforma tributária no país em 1923, Patiño em

resposta moveu seu império para Delaware, aprofundando laços de cooperação com firmas estadunidenses e, finalmente, estreando no mercado de ações nova-iorquino, algo que o *The New York Times* à época viu como um saldo positivo da estratégia do presidente Hoover de garantir o controle nacional de matérias-primas (ibid., p. 31).

Os barões do estanho, acompanhados dos donos das *haciendas* que monopolizavam o espaço rural, formavam a oligarquia que ficaria popularmente conhecida sob o nome de *rosca* (RIVERA, 2010, p. 116). A *rosca* exercia grande poder sobre o estado, profundamente endividado por conta de empréstimos tomados junto a bancos estrangeiros para a construção das ferrovias que prometiam interligar as isoladas regiões do país. Elas também buscavam permitir uma válvula de escape para os produtos bolivianos e para a demanda das cidades por alimentos, tentando corrigir o afastamento do país dos circuitos internacionais de comércio desde a perda da saída para o mar, na Guerra do Pacífico. Para além do peso das exportações de estanho na balança comercial e na própria capacidade de arrecadação do estado⁴, o forte alinhamento ao capital estrangeiro fazia da *rosca* um interlocutor prioritário para o governo da Bolívia na formação da política econômica (VOLK, 1975a, pp. 36-7).

Se os barões do estanho abarrotavam seus cofres além-mar em um período de expansão dos preços internacionais, aqueles que arriscavam suas vidas nas perigosas minas não pareciam ser recompensados à altura da insalubridade de suas condições de trabalho. A silicose, contraída ao aspirar a poeira dos túneis, era endêmica entre os subnutridos mineiros, que passavam dias seguidos no subterrâneo em troca de míseros salários que mal supriam as necessidades básicas de suas famílias (LORA, 1977, p. 214). Para defender seus direitos, eram organizados sindicatos locais, em um contexto de crescente decadência das guildas urbanas conhecidas como *gremios*, em um movimento que acompanhou a mudança do perfil econômico do país na virada do século (VOLK, 1975a, p. 32). A ascensão da indústria do estanho ao protagonismo do setor minerador vai ter efeitos diretos na forma que toma o movimento sindical nesse recorte da classe trabalhadora boliviana. De maneira única no mundo, na Bolívia a mineração de estanho não se dava pela dragagem,

⁴ Em 1925, o estanho boliviano contribuía para cerca de um quarto da produção mundial e representava ao redor de 70% das exportações do país (VOLK, 1975a, p. 29).

mas pela exploração de veios subterrâneos, exigindo a formação de grandes companhias com um numeroso contingente de trabalhadores vivendo próximos uns dos outros nas cercanias das isoladas zonas de mineração. Essa dispersão geográfica foi central para que os ativos sindicatos mineiros ficassem de fora do esforço centralizador que se deu nas cidades, com a criação de federações de trabalhadores (ibid., pp. 33-5).

O período entre 1914 e 1932 vai presenciar a expansão desse nascente cenário sindical, fermentado pela proliferação de questões políticas e ideológicas. Nas cidades, especialmente em La Paz, operavam grandes centrais sindicais, lideradas pelos tipógrafos e trabalhadores dos transportes, que se organizavam ao redor de fervilhantes grupos marxistas, como a *Federación Obrera del Trabajador* (FOT) e anarquistas, no caso da *Federación Obrera Local* (FOL). A crescente socialização e politização das relações de trabalho levou à emergência de incipientes tentativas de organização sindical, resultando na promulgação das primeiras leis sociais do país durante a presidência de Saavedra (1920-1925), como por exemplo o estabelecimento da jornada de trabalho de oito horas diárias. A tensão social crescente do período agudizou-se durante a gestão de Hernando Siles (1926-1930), que a exemplo de seu antecessor buscou timidamente a ampliação da base social do regime oligárquico, sem tocar nos mecanismos de acumulação das elites (RIVERA, 2010, pp. 109-10). A primeira grande articulação sindical nas minas seria fundada apenas em primeiro de maio 1923: a *Federación Obrera Central de Uncía*, que operava na importante região entre os departamentos de Oruro e Potosí. Após seu surgimento, as companhias exigiram que a central limitasse sua atuação à área ao redor de Uncía, e com a resposta negativa, detiveram as lideranças sindicais e recorreram ao governo, que decretou estado de sítio na região. Quatro regimentos do exército foram enviados, e em 4 de junho um protesto de trabalhadores e suas famílias foi reprimido a tiros pelos soldados, inscrevendo a data no calendário de momentos de martírio da classe operária boliviana como o Massacre de Uncía (VOLK, 1975a, pp. 35-6).

Esse episódio é simbólico dos primeiros anos do nascente movimento sindical boliviano, marcados pela inflexibilidade dos patrões de estabelecer canais de negociação, pelo recurso à violência do estado como forma de reprimir mobilizações e pela radicalização das tensões na mineração, tanto o setor mais importante

do ponto de vista da economia nacional quanto aquele onde a penetração do sindicalismo vai ramificar-se rumo a mobilização de recursos substanciais para a contestação no cenário público. Esse posicionamento estratégico dos mineiros também vai contribuir para que eles se reconheçam enquanto enfrentando um adversário fundamental para alcançar algum tipo de retificação das condições de marginalidade de determinados setores, que agora se viam, no sentido contrário, como referenciais da demarcação dos limites do social. É importante colocar que a posicionalidade de contestação da qual partiam os mineiros não se resumia ao economismo da atuação de uma classe em si, mas buscava refletir a respeito das condições de transitividade de sua identidade de classe para si e, portanto, marca uma reflexão sobre os limites do político enquanto referencial dessa condição de sujeito histórico (GARCÍA LINERA, 2014, p. 110). É esse tipo de auto-referenciação que será trabalhada nesse capítulo, ao abordar-se os diversos manifestos políticos que balizaram o campo ideológico dessas centrais sindicais.

Ao mesmo tempo, como aponta VOLK (1975a, pp. 35-6), ilustrativo do caráter nitidamente nacionalizante dessa nascente articulação popular será o fato de que os ascendentes lucros do setor minerador e sua forte integração com o capital internacional vão inscrever um elemento de anti-imperialismo no coração do sindicalismo boliviano do começo do século XX. A crescente influência da banca financeira internacional sobre a capacidade de ação do governo boliviano, que viu seu endividamento crescer exponencialmente durante esse período, contribuía para o que se questionasse como essa penetração constituía algum tipo de violação da comunidade nacional. O senso de distanciamento entre empregados e patrões, já fundamentado em uma diferença de classe, era agravado pelo fato de que muitas posições de mando eram ocupadas por estrangeiros, dentre os quais os chilenos eram negativamente destacadas pelo ressentimento restante da Guerra do Pacífico (ibid., p. 34). Com a crise de 1929, os efeitos perniciosos desse relacionamento íntimo com o capital externo pareceram ficar mais evidentes. Até 1933, as exportações de estanho caíram 70%, enquanto o preço no mercado internacional diminuiu em dois terços (ibid., p. 38). O deslocamento do eixo de acumulação e da fonte de arrecadação do estado levou a uma política de cotas de exportação, abrindo espaço tanto para um intervencionismo inédito por parte do estado quanto para um ponto de penetração na política econômica para a ingerência dos barões do estanho (ibid., p. 39).

Não é de se admirar que a convocação para morrer em uma nova guerra, agora nas areias do Chaco (1932-1935), tenha soado como a gota d'água para a explosão das contradições que tencionavam as relações de classe no país. As causas do conflito são discutíveis, sendo por vezes atribuídas à rivalidade entre a Standard Oil e a Royal Dutch Shell pelo controle das jazidas de petróleo da região, ou à busca da Bolívia por reconquistar uma saída para o mar, agora através do Rio da Prata. Entretanto, é inegável a relação íntima que a deflagração da guerra compartilhou com as crescentes tensões sociais na Bolívia. A guerra vai ser tematizada como um conflito desnecessário e custoso para a população do país, sendo vista majoritariamente de maneira negativa pelas camadas populares (ibid.) e inscrevendo um afastamento ainda mais marcado entre elas e os setores da oligarquia política e econômica do país. Para Rivera (2010, pp. 110-1), a degradação do sonho de modernização das elites em uma situação de bancarrota fiscal e sob a pressão das camadas populares contribuiu diretamente para a deflagração do conflito no Chaco, que foi visto como a possibilidade de resgatar a autoimagem de uma casta dominante em descrédito. Ao mesmo tempo, o intercâmbio nas trincheiras entre combatentes oriundos de diferentes lugares e pertencentes a distintos estratos sociais contribuiu para um fortalecimento de uma consciência nacional, como um senso mais amplo de pertencimento e uma maior sensibilidade para os problemas enfrentados em espaços diversos do país. Desse modo, se por um lado é possível tematizar o conflito a partir do ponto de vista do colapso de uma camada social dominante, é simultaneamente visível o seu contraponto, a articulação de uma noção de coletividade que lhe é parcialmente exterior, no sentido que questiona os limites do nacional a partir de uma verificação circunscrita à sua expressão marginal.

Após a derrota, jovens oficiais, desconfiados das já desgastadas lideranças do exército e da república, aproximaram-se de grupos mais à esquerda do espectro político e reivindicaram para si a tarefa de defender os trabalhadores e os setores populares da voracidade das oligarquias e do capital estrangeiro, com o período posterior à Guerra do Chaco vendo surgir um fenômeno inédito na política boliviana: uma abertura para a colaboração entre partidos e o movimento sindical. Até então, a falta de legendas trabalhistas pode ser atribuída à dinâmica conflitiva entre patrões e empregados, envolta no uso da coerção nua, e às limitações do direito ao sufrágio, o que diminuía o peso dos pobres e analfabetos trabalhadores na arena

político-institucional (VOLK, 1975a, p. 40-1). O chamado socialismo militar, liderado pelos setores dissidentes no interior das forças armadas que buscavam catalisar a indignação contra as elites políticas decadentes que haviam levado o país à humilhante derrota para o numericamente inferior exército paraguaio, foi a forma que esse peculiar arranjo entre militares, partidos emergentes e o movimento sindical tomou nos anos que se seguiram ao fim da guerra.

3.3.

O nacional e o socialismo

As presidências dos jovens coronéis Davi Toro (1936-1937) e Germán Busch (1937-1939) foram marcadas por propostas inovadoras do ponto de vista da participação do estado na economia e na abertura do governo a pautas ligadas ao trabalho⁵. A chegada de Toro à presidência, inclusive, está diretamente relacionada com a convocação de uma greve geral pela FOT e pela FOL em maio de 1936, que contribuiu para a queda alguns meses depois do presidente José Luis Terjada Sorzano (1934-1946) (WEBBER, 2011, pp. 53-4). Uma das principais medidas do período, a criação da estatal *Yacimientos Petrolíferos Fiscales de Bolívia* (YPFB) foi resultado da nacionalização das possessões no país da Standard Oil, baseada em Nova Jérsei, em um contraponto direto ao modelo de exploração de recursos com a participação do capital estrangeiro que predominava na indústria mineira (RIVERA, 2010, p. 112). Outras questões relevantes a respeito da relação do estado com os trabalhadores nesse período vão incluir a criação das pastas de ministro do trabalho e secretário de assuntos camponeses, a criação do primeiro documento amplo de direitos laborais do país (que ficaria conhecido como *Código Busch*) e a assinatura de um decreto que tornava obrigatória a sindicalização de artesãos, funcionários de fábricas e mineiros. Também foi nesse período que foi fundada, sob os auspícios do poder público, a *Confederación Sindical de Trabajadores de Bolívia* (CSTB), mais um indicativo da postura adotada por Toro e Busch de promover uma abertura do debate público a pautas trabalhistas e sociais, por um lado, ao mesmo

⁵ Apesar do nome de socialismo militar, o período de três anos que compreende os governos Toro e Busch não foi particularmente marcado pela implementação consistente e ou uniforme de políticas públicas de cunho socialista. Toro entrou no governo com uma postura ideológica mais à esquerda, e partiu como um direitista ferrenho. Já Busch assumiu a presidência com a promessa de restaurar a ordem no país, e à época do seu suicídio já não escondia seu alinhamento ao movimento sindical (VOLK, 1975a, p. 42).

tempo em que deliberadamente buscava construir um modelo corporativista de controle do estado sobre o movimento sindical, por outro⁶ (VOLK, 1975a, pp. 42-3).

O nacionalismo nascido da Guerra do Chaco, entretanto, sobreviveu ao suicídio de Busch em agosto de 1939 e ao retorno da oligarquia ao poder na eleição em 1940 do candidato conjunto dos partidos liberal e republicano⁷, Enrique Peñaranda (WEBBER, 2011, p. 54). O ímpeto do reformismo urbano que representara parte das tendências nascidas após o fim da guerra, entretanto, não havia arrefecido meia década mais tarde, e teve sua manifestação mais duradoura e visível no *Movimiento Nacionalista Revolucionário* (MNR), fundado em 1941. Surgido a partir dos escritos de Augusto Céspedes e Carlos Montenegro para o jornal *paceño La Calle*, o partido nasceu de uma junção heterogênea de tendências reformistas, moderadas se comparadas ao que se consolidava simultaneamente nos partidos revolucionários mineiros. Formado pelos “parentes pobres da oligarquia” (RIVERA, 2003, p. 65), o MNR em seu início era caracterizado por um olhar nacionalista profundamente inspirado por uma admiração ao nazi-fascismo europeu, inclusive defendendo ideias ligadas ao antissemitismo. A despeito (ou talvez por conta) da simpatia pelo Eixo (relacionada também, não em pouca parte, ao alinhamento do governo Peñaranda com os Aliados durante a Segunda Guerra Mundial), o MNR se acercou no cenário doméstico aos emergentes movimentos civis de trabalhadores e da classe média, pregando o fortalecimento do papel do estado na economia e uma agenda de reformas de cunho social pequeno-burguês (WEBBER, 2011, p. 55).

Talvez uma das manifestações mais referenciáveis da ideologia nacionalista por trás do MNR seja *Nacionalismo y Coloniaje*, de 1943, escrito por Montenegro. O argumento central gira em torno do encontro da nação com um sentimento antiboliviano, cujos espírito colonial resulta na alienação do país de seu próprio passado. A história boliviana, contada desde sempre pelo ponto de vista do explorador e do colonizador estrangeiro, se estrutura assim a partir da exaltação subserviente a

⁶ O decreto supremo de 19 de agosto de 1936, ordenava que todos os trabalhadores, manuais e intelectuais, organizassem-se em entidades sindicais ordenadas regionalmente em quinze federações, que comporiam a CSTB, distinta da CSTB comunista, fundada no mesmo ano (VOLK, 1975a, p. 43), e que mais a frente será ligada ao fortalecimento do stalinista *Partido de Izquierda Revolucionária*.

⁷ As disputas internas às elites políticas bolivianas foram temporariamente deixadas de lado pela assinatura do pacto que ficaria conhecido como *La Concordância*, que permitiria o lançamento de uma candidatura conjunta para as eleições presidenciais em um momento em que as oligarquias do país se viam acudadas pelo crescimento de movimentos sindicais e partidos de esquerda após a Guerra do Chaco (RIVERA, 2010, p. 116).

tudo o que é externo e da uma negação do que é nativo. Como vai dizer o autor: “*The foreigner, in this way, ends up being the exclusive subject and object of the history of Bolivia, and it is he, not the Bolivian, who is elevated, ennobled, strengthened by it*” (MONTENEGRO, 2018, p. 377). A perda do espírito coletivo e nacional vai se exprimir na maneira como os ricos recursos do país são desperdiçados, entregues à satisfação da ganância estrangeira, e no modo como políticos acumulam fortunas em meio a uma população cada vez mais empobrecida. A revolta contra essa *antipátria* surge para Montenegro como um estímulo não puramente sentimental, mas de defesa da comunidade, através do resgate do vitalismo de um passado que se encontra escondido por trás desse sentimento anti-boliviano. Ao propor uma reformulação da história nacional (*história pátria*), Montenegro busca não apenas criticar a escrita da história boliviana, mas promover o resgate do processo histórico em si como composto por uma totalidade de eventos, em contraposição a uma comunidade que nega seu passado, atravessados pela energia afirmativa, criativa e perpétua contida no conceito e no sentimento de nação (ibid., pp.378-80).

Para Montenegro, cada boliviano que retornaria da guerra com o Paraguai sem ter se tornado vítima das areias do Chaco guardaria em si uma molécula desse desejo nacional, uma fagulha revolucionária de autonomismo manifesta em uma consciência que redescobre sua verdadeira, autóctone imagem, trazida à luz pela violência do conflito que retalhava a ficção de uma Bolívia rica e civilizada. É nesse momento, na célebre periodização baseada em gêneros literários que vai ser proposta por Montenegro, que a história boliviana passa do estágio da comédia, da farsa, para o romance, a novela, onde predomina um espírito vitalista de criação (ibid., p. 380). Na caracterização do autor, que merece ser citada⁸:

[...]our history acquires the power to make illusions real, which is not a daydream, but rather the desire for affirmative achievements, and it develops with the ordered and anxious process – such is its humanity – of the plot of the novel, without fracturing the pre-existent cosmological concordance between Man and his environment. The central inspiration of this new event is also identical to that of the novel.

⁸ No presente trabalho, diversos pronunciamentos, documentos e citações originalmente em espanhol serão reproduzidos em sua tradução inglesa, por conta do difícil acesso no Brasil a textos publicados na Bolívia. O objetivo das citações é capturar a eloquência com que lideranças bolivianas de períodos diversos buscaram expor a realidade do país e de seu povo, atentando para a condição representativa do discurso político, o que acredito é alcançado com algum grau de sucesso no uso das traduções para o inglês. Em outros casos, como nas falas de líderes indígenas, as particularidades da mescla entre o espanhol e diferentes idiomas nativos, como o quéchua e o aimará, perdem parte de seu potencial signifiante ao serem traduzidas. Entretanto, sempre que possível, buscou-se reproduzir aqui a versão original das citações.

In itself, it is the ambition of existential reality, “pursuing another life” – as Callois has called the creative impulse of novel writing. Pursuing another life – it seems useless to repeat it – which does not mean, either in history or in the novel, the desire to substitute real existence for that of fiction. It is, rather, an expression of the vitalist instinct that seeks and adequate form to obtain its plenitude, which it aspires to make effective in agreement with its own intimate orientations.” (ibid., p. 381)

A retórica nacionalista de Montenegro, que apelava para um sentimento de grandeza de frações marginais da elite crioula, vai ganhar força nas regiões urbanas. Em seu princípio, o MNR contaria com uma rede de apoio considerável nas cidades, o que permitiria a formação de uma bancada legislativa em posição estratégica para atacar o governo da *rosca*. Por outro lado, o partido tinha menor penetração no movimento sindical do que os nascentes grupos marxistas e anarquistas, formados principalmente por estudantes universitários, que enfatizavam o trabalho direto de conscientização dos trabalhadores. Esses partidos tornaram-se referências importantes para a organização política de grupos sindicais, tanto nas cidades quanto nos centros mineradores. O nascente movimento de trabalhadores, que florescera durante os anos do socialismo militar, representava nesse sentido um aliado importante para a luta dos novos partidos pós-Chaco para derrubar a combalida oligarquia (WEBBER, 2011, pp. 55 et. seq.).

O senso de coletividade que batizaria esses novos laços é irredutível à simples análise estratégica. Como colocamos, a experiência da Guerra do Chaco permitiu um intercâmbio entre bolivianos oriundos de contextos e lugares distintos, que jamais seria possível em outra situação devido ao intenso isolamento geográfico das regiões do país. Outro fator importante que abordamos para o surgimento desse sentido coletivo, ou pelo menos a possibilidade de ser operacionalizado, foi a animosidade crescente em relação à interferência de questões e interesses externos na vida dos bolivianos. Para além da guerra em si, que relembremos era comumente à época vista como orquestrada por empresas estrangeiras em busca do petróleo da região, havia também o alto grau de penetração do capital internacional nas principais indústrias do país e a difícil situação financeira vivida pelo governo em função da situação da dívida externa.

Esse tipo de rejeição ao forâneo e tentativa de resgate do particular dialoga com críticas que encontram no MNR, empregando a forma de diálogo própria às elites políticas, um grande potencial disruptivo frente ao sistema oligárquico em

decadência. Um dos principais alvos de Montenegro será a obra do historiador Alcides Arguedas, ligado às elites liberais *paceñas* do começo do século e possuidor de uma visão muito mais pessimista a respeito das causas do “atraso” do país, que ligava à constituição de uma sociedade “enferma” pela desigualdade e por conta de seu povo mestiço (BARRAGÁN, 2010, pp. 78-9). Em meados da década de 1930, Frederico Ávila vai propor uma crítica à tradição historiográfica anterior à guerra do Chaco, que ressoará no trabalho de Montenegro da década seguinte, apontando a perda de unidade explicativa ao colocar-se a independência como uma ruptura radical na trajetória do país. Ávila vai enfatizar a necessidade de um olhar histórico capaz de captar esse descompasso entre o retrato do passado boliviano e a formação de um sentimento nacional presente, defendendo que a Bolívia, enquanto objeto historiográfico, fosse ampliada para buscar continuidades que datassem dos períodos colonial e até mesmo pré-colombiano (ibid., p. 80). É nesse sentido que a busca de Montenegro de (re)fundar uma *historia pátria* vai operar nos dois sentidos da expressão: ao mesmo tempo em que coloca a nação enquanto objeto histórico unificado, tanto em relação de oposição ao seu exterior quanto de realinhamento com seu passado, ele também propõe uma nova autoridade do saber historiográfico, uma história-pai, como a conjunção apregoada por Ávila da produção do conhecimento com a expressão de um sentido nacional, reforçando a ideia de unidade histórica, social, política e significativa.

Essa situação e esse sentimento posteriores à guerra do Chaco serão articulados de maneira distinta por perspectivas ligadas ao marxismo e ao materialismo-histórico. O *Partido Obrero Revolucionário* (POR) adotava uma linha de análise próxima ao trotskismo, privilegiando um entendimento da estrutura material boliviana a partir da noção de “desenvolvimento desigual e combinado”⁹, sendo o principal referencial histórico as condições de disputa de classe, que na heterogênea Rússia da década de 1910, resultaram na vitória bolchevique e no sucesso de uma revolução socialista. Em contraposição aos stalinistas do *Partido de Izquierda Revolucionário* (PIR), que pregavam a necessidade de uma revolução democrática liderada pela burguesia antes de emergirem as condições para um levante dos trabalhadores rumo ao socialismo, o POR enxergava nas descompassadas características

⁹ O caso boliviano do POR vai constituir, junto do atual Sri Lanka, à época ainda Ceilão, uma das mais relevantes manifestações do trotskismo a nível mundial (WEBBER, 2011, p. 57). A maneira como a tese de Trotsky é trabalhada pela militância sindical do POR será vista mais à frente.

da base produtiva da Bolívia o sinal do afastamento da perspectiva etapista do desenvolvimento material do capitalismo apregoada pela Internacional Comunista. A revolução burguesa e democrática deveria ser apenas um prelúdio à instauração de um estado socialista pelo proletariado, liderado por uma vanguarda já consciente de sua missão histórica: os trabalhadores das minas. Se as elites bolivianas não estavam dispostas a fazer sua revolução, acomodando-se na aliança e na mediação com a aristocracia rural e os barões do estanho, o proletariado para o POR deveria assumir a função de pôr a marcha da história em andamento e hegemonizar uma aliança de classe com os camponeses e setores da pequena burguesia para derrubar a *rosca* (VOLK, 1975a, pp. 182-3).

A mobilização de Trotsky para explicar o estado da luta de classes na Bolívia é um ponto particular em uma trajetória de um marxismo heterodoxo que começa a se desenhar na região andina na década de 1920, com o peruano José Carlos Mariátegui. Mariátegui, (2009, pp. 13) vai atribuir grande relevância a uma aliança com o campesinato, resultado de uma tentativa de estabelecer um ponto de vista marxista adequado à realidade do seu país que destoasse da reprodução acrítica de análises etapistas universalizantes (ou, como chamado por ele, *decalque y copia*). Mariátegui seria fortemente influenciado por suas leituras de Nietzsche, Berg e especialmente Sorel¹⁰, e sua obra vai ser marcada pela busca de um sentimento vitalista capaz de traduzir as condições da luta de classes para a percepção forjada na prática política dos trabalhadores organizados. Esse tipo de olhar “voluntarista” para o esforço revolucionário será traduzido em uma postura heterodoxa em relação à linha adotada pela Internacional à época. Um exemplo é o trato que Mariátegui vai dispensar à questão indígena: ao contrário da visão assentada na perspectiva de Stalin a respeito da questão nacional russa, que apregoava os perigos da raça como falsa consciência e determinava que esses casos fossem sanados pela criação de nações próprias para esses povos (BECKER, 2002, p. 208), Mariátegui vai defender que é na atualização dialética das práticas comunitárias e tradicionais que será possível encontrar a semente de um socialismo legitimamente peruano (LÖWY, 1999).

O trabalho de Mariátegui vai colocar para o marxismo andino a tarefa de comensurar as heterogêneas condições materiais da região, em um aparente descompasso da trajetória de formação do capitalismo, através da superação dialética

¹⁰ Para o intercruzamento das influências românticas e nietzschianas de Mariátegui, ver IBÁÑEZ, 2001 e OJEDA, 2010.

de modelos produtivos e sociais anteriores. A coexistência de modernas relações de trabalho e de troca nas grandes cidades com práticas servis no campo era um desafio para entender qual era a missão histórica de um partido socialista naquele momento da luta de classes na América andina. Mariátegui irá buscar resolver essa tensão a partir da interpretação da questão indígena e camponesa como fundamentalmente uma situação material, e portanto de exploração econômica e de classe, que se desenrola no interior do regime de propriedade rural da terra (MARIÁTEGUI, 2009, pp. 35 et. seq.). Uma proposta bastante distinta, ilustrada no tratamento que dispensaremos às chamadas Teses de Pulacayo mais à frente, será avançada pelo POR nas décadas seguintes, marcada pela desconfiança em relação às tendências “pequeno-burguesas” e “colaboracionistas” do campesinato, e pela ênfase na liderança de um proletariado consciente de sua posição de vanguarda na culminação das contradições da confrontação de classes. Entretanto, em geral ambas essas formas heterodoxas de interpretação do marxismo nos Andes da primeira metade do século XX vão buscar dar conta das heterogêneas condições estruturais da região a partir de uma rearticulação do materialismo-histórico típico a essa forma de pensar o conflito social, como na tentativa de tratar a questão a partir de um referencial próprio, e não referenciado somente em sua divergência ao modelo de desenvolvimento da luta de classes importado da Europa.

Um dos fundadores do POR, Tristán Marof, pseudônimo do novelista e escritor político Gustavo Navarro, foi colaborador de Mariátegui na revista *Amauta*. Marof foi exilado na Argentina durante a Guerra do Chaco, onde participou da fundação do *Grupo Obrero Tupac Amaru*, que mais tarde viria a constituir o partido trotskista. Inspirado por sua contraparte peruana, Marof conduziu combinações experimentais entre marxismo e interesse por questões indígenas, como nos clássicos *La Tragedia del Altiplano* e *La Justicia del Inca* (WEBBER, 2011, p. 50). A ênfase dada por Marof à importância de forjar laços com setores populares como o campesinato, criando um socialismo “apropriado às massas atrasadas”, destoa da posição privilegiada pelo POR uma década depois, enfatizando a centralidade da consciência criada nas minas na articulação de classe necessária para derrubar a *rosca* (VOLK, 1975b, pp. 182-3)¹¹. Entretanto, uma frase atribuída a ele repercutiu na

¹¹ Serão partidos de matizes diversas ao marxismo de Marof, como a anarquista FOL, que forjarão laços mais próximos com as tensões que agitavam o campo no período posterior ao final da guerra. (ALEXANDER, 2005, p. 61) Para Volk (1975b, pp. 182-3), o “oportunismo” de Marof, que

trajetória histórica do conflito político boliviano, e emergiria mais tarde, em contextos diferentes, enunciada em vozes distintas, como uma lembrança fantasmagórica das tensões e articulações de classe que caracterizaram sua crítica ao marxismo ortodoxo: “*tierras a los indios, minas al estado*” (THOMSOM et. al., 2018, p. 323).

3.4.

De Catavi a Villarroel

Tanto marxistas quanto grupos mais reformistas como o MNR buscaram no período posterior ao Chaco mobilizar esse sentimento de afastamento da comunidade boliviana de si mesma, denunciando a distância entre os interesses das elites, em seus laços com o capital internacional, e um povo constituído a partir de sua capacidade histórica recém descoberta de auto referenciação. É dessa nascente unidade da Bolívia enquanto objeto do conhecimento e da prática, tanto em contraposição com seu exterior quanto em unidade com seu passado, que será possível estabelecer as condições para algo ainda não visto: a aliança entre setores bem posicionados no jogo da política institucional com movimentos enraizados na prática cotidiana de bolivianos comuns. Se partidos como o POR vão dar continuidade a uma trajetória de organização dos trabalhadores em linhas ideológicas que datava da disputa entre marxistas e anarquistas ainda antes da guerra do Chaco, é na dinâmica estabelecida após o conflito que a radicalização do movimento sindical vai passar a influir diretamente nos rumos da política nacional, devido a forma como a predominância ideológica entre os trabalhadores passará a ser disputada com o MNR e seu apelo como partido de massas. Um evento fundamental para entender como o acesso do *movimientismo* aos corredores do poder vai contribuir para um ganho de popularidade com o efervescente movimento de trabalhadores será o ocorrido nas minas de Catavi, em janeiro de 1943.

A grande demanda dos Estados Unidos pela exportação de estanho durante a Segunda Guerra Mundial foi um dos principais fatores que levaram o presidente

se aproximara de Toro e Busch como forma de levar sua visão revolucionária às massas, o levou a afastar-se da liderança do POR, dando espaço para uma transição, sob a liderança de José Aguirre Gainsborg, rumo ao trotskismo característico do partido. De maneira semelhante ao debate entre mencheviques como Martov e Axelrod, por um lado, e bolcheviques, por outro, Marof privilegiaria uma visão do partido enquanto composto por todos os bolivianos que concordassem com seus princípios, enquanto Aguirre defenderia que a organização assumisse uma postura mais profissional e disciplinada como forma efetivar o esforço revolucionário.

Peñaranda a assinar um decreto, em 1941, que criminalizava qualquer tipo de intervenção na produção e transporte de recursos minerais (ALEXANDER, 2005, p. 45). A medida foi regulamentada em um momento de acirrada disputa entre os funcionários e donos das empresas mineradoras Aramayo, Patiño e Caracoles pela aprovação do *Código Busch*, ainda não reconhecido legalmente. Por um lado, os baixíssimos salários em um momento de forte pressão inflacionária causada pelo conflito internacional, a falta de limite no número de horas trabalhadas por dia e a ausência de garantias legais em assuntos sociais, de segurança e de salubridade motivaram a revolta dos trabalhadores em face aos crescentes lucros das companhias mineradoras com a exportação de estanho para os Aliados. Por outro, os patrões alegavam que a concessão de garantias aos funcionários encareceria o precioso estanho boliviano, em um momento em que as outras duas principais jazidas no mundo, na Malásia e nas Índias Orientais Holandesas, estavam sob ocupação japonesa (CRANE, 1943a, s/p). Em carta, Simón Patiño também instruía seus advogados a vetarem uma cláusula trabalhista no acordo de exportação para os Estados Unidos, alegando repúdio à interferência externa nos assuntos administrativos da empresa e na legislação nacional (ALEXANDER, 2005, p. 46).

Como resultado, em dezembro de 1942, os militares foram acionados para lidar com uma greve no centro minerador de Catavi, de propriedade das empresas Patiño. Líderes sindicais foram detidos após o fracasso das negociações para que os trabalhadores desistissem de sua demanda por aumento de salários, e uma manifestação em favor da sua libertação foi recebida a tiros pelos soldados. O governo admitira apenas dezenove mortes, e o massacre traria atenção internacional às péssimas condições dos trabalhadores nos túneis das minas bolivianas (LORA, 1977, pp. 220-2). Apesar da existência de uma proposta para inserir uma cláusula trabalhista no acordo de exportação, organismos internacionais denunciaram a interferência dos Estados Unidos no trâmite do código em negociação no congresso boliviano. O secretário do trabalho e assuntos sociais da União Panamericana, Ernesto Garza, acusou os EUA de terem contribuído para o massacre ao pressionarem contrariamente à aprovação da legislação trabalhista, em favor da manutenção dos baixos preços do estanho. Representantes da Confederação dos Trabalhadores da América Latina, da Confederação Chilena dos Trabalhadores e uma comissão estadunidense de grupos trabalhistas também questionaram o envolvimento dos norte-

americanos (ALEXANDER, 2005, p. 47). Uma publicação na revista *Labour Action*, em janeiro de 1943, denunciava a interferência do embaixador:

The code was to have been approved by the Bolivian Congress on December 8. On the days immediately preceding that date, the Ambassador of the United States in Bolivia, Pierre Boal, communicated to the President of Bolivia the viewpoint of the big mine operators and presented arguments and suggestions, the object of which was to delay or prevent the improvement of working conditions as set forth in the code (CRANE, 1943b, s/p).

Ao contrário da branda reprimenda por parte do PIR, até então a principal força política entre os sindicatos e que, preso ao apoio dos soviéticos aos Aliados, direcionou seus ataques apenas ao ministro do trabalho, Victor Paz Estenssoro, um jovem deputado do MNR por Tarija, usou a boa posição conquistada pelo partido no parlamento para lançar duras críticas ao governo Peñaranda (LORA, 1977, p. 228). Em um discurso histórico, Paz vai começar por questionar a tentativa de enquadrar Catavi enquanto um esforço na contenção do comunismo, pretensamente instilado por parte do PIR entre os trabalhadores mineiros:

I was saying, Messrs. Congressmen, that the conflict in Catavi is not a quarrel between the PIR and the Interior Ministry. It is a much wider and more serious question. What happened in Catavi is not even an exclusive concern of the workers; it is a problem for the whole of Bolivia. [...] What happened yesterday, in that mining settlement, could happen again tomorrow in La Paz, in Oruro, wherever the workers, driven by hunger, attempt to improve their conditions. Railway workers, tram drivers, miners would never now be able to declare themselves on strike, because, subjected to bullets, they would suffer the same fate as their comrades in Catavi. I was saying, Mr. President, that this massacre of workers is yet more serious. It concerns the nation, and is closer to the miscarriage of a vast plan to subordinate Bolivia. The action of the press, sowing Machiavellian confusion in the assessment of the fundamental problems of the country; the policy that tends to divide the revolutionary forces; the skillful maneuvers of the rosca inside the army—all these symptoms more than demonstrate a vast plot, vast and shadowy, aimed at liquidating the sovereignty of the nation. (PAZ, 2018, p. 289)

Habilmente, Paz Estenssoro vai buscar dissociar a responsabilidade pelo massacre do exército, no interior do qual já havia surgido nos anos anterior do socialismo militar tendências favoráveis ao reformismo e à aproximação do movimento sindical. Ele vai enfatizar como esse complô que denuncia vai alienar as forças armadas de papel a ser cumprido diante do referencial da Bolívia enquanto nação, reforçando que usar a corporação, direcionada ao uso da violência e inapta a bancar o papel de conciliadora de conflito sociais, para reprimir os trabalhadores

era parte de uma maquinação que buscava separar o exército do povo:

I have opened the wound of this topic, scandalous and delicate as it is, Honorable Members, and it is necessary to establish certain distinctions. The army is not composed of the few officers who aim to place the armed forces at the service of international capital. The Bolivian Army consists of those leaders and officers who are training day by day in the study of national problems. It is those who seek to know what lies at the root, behind the façade of the political institutions of Bolivia. [...] That is the army of the nation, Mr. President. And neither the subtleties of the politics of the rosca nor the power of money will be sufficient to separate that army from the heart of the Bolivian people. (ibid., p. 291)

O apelo de unidade que Paz Estenssoro faz entre as forças armadas e as camadas populares é simbólico da mudança substancial que as estruturas hierárquicas do país haviam passado desde a Guerra do Chaco. Se por um lado a *rosca* mantinha sua predominância entre as camadas políticas que ocupavam o estado boliviano, uma posição resguardada em sua forte base sustentação no controle da indústria mineradora, a cada dia mais setores das elites pareciam demonstrar disposição a aliar-se com o eferescente movimento sindical, buscando encontrar sua própria base de apoio na crescente contestação das profundas clivagens sociais do país. As forças armadas e sua capacidade coercitiva pareciam ser o fiel da balança, e tirar da oligarquia seu braço violento e ganha-lo para o lado dos trabalhadores se assemelhava ao caminho para satisfazer a sede de mudanças dos setores reformistas nascidos após a derrota para o Paraguai. A experiência do socialismo militar indicava que esse desejo de transformações também estava presente no interior dos quartéis, e a maneira como Paz Estenssoro encerrará seu discurso vai ser demonstrativa do modo como o MNR via-se como em posição de permitir um salto para um novo capítulo da história da Bolívia, que como previra Montenegro emergiria das areias do Chaco motivada por um impulso vitalista, que transcende as divisões e afirma a verdadeira essência do país:

We, the members of parliament of the Revolutionary Nationalist Movement, do not just take notes on what happens in politics. That is the task of those who collect data for history. We are political militants, and rather than writing, we prefer to make history. In that condition, as a coming historical force, I declare in its name, Messrs. Congressmen, that if General Peñaranda and his ministers are not punished for the massacre in Catavi, the people will have locked themselves in the chains of slavery (ibid., p. 293).

A rápida perda de popularidade do governo Peñaranda levou à proliferação de rumores a respeito de movimentos no interior das forças armadas pela deposição do presidente. Em uma manobra peremptória a um golpe de direita liderado pelo general Ichazo, a junta militar *Razón de Pátria* (RADEPA) se uniu ao MNR e, em 20 de dezembro de 1943, depuseram Peñaranda e instauraram Gualberto Villarroel na presidência da república (LORA, 1977, pp. 228-30). Para Guillermo Lora (ibid., pp. 231-3), a união do MNR com os jovens oficiais da RADEPA, que nas prisões paraguaias da Guerra do Chaco formaram juntas em nome da “grandeza da nação”, foi selada a partir da admiração mútua pelo Eixo, e o desejo de garantir um apoio popular e da classe média à derrubada dos velhos generais que lideravam as forças armadas e a política nacional até então. A aproximação do MNR, entretanto, a grupos de tendências fascistas que haviam tomado o poder na Argentina no mesmo ano levaram ao isolamento diplomático do novo governo boliviano. A pressão internacional, exercida em especial pelos Estados Unidos, resultou no afastamento formal do partido da presidência de Villarroel, retornando a desempenhar um papel político mais explícito apenas após 1945. Mesmo assim, o período Villarroel foi marcado por uma abertura sem precedentes aos trabalhadores na arena política nacional (ALEXANDER, 2005, p. 48). Em relação à indústria mineradora, principal polo de agitação trabalhista no país, foi na administração Villarroel, em 1944, que se formou a *Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia* (FSTMB), que desempenharia um papel de grande destaque na política nacional nas décadas seguintes. Até então, a criação de uma organização que unisse os diversos grupos sindicais mineiros era atravancada pela sua dispersão geográfica e pela predominância dos trabalhadores urbanos na CSTB. O PIR, que à época controlava a central, fazia oposição ao regime Villarroel, e foi buscando contrapor sua influência no movimento sindical que o governo participou ativamente da criação da FSTMB (LORA, 1977, p. 235-7).

O primeiro congresso da federação foi marcante de um período de cooptação parcialmente bem-sucedida do movimento sindical por parte do governo, que barrou a entrada de grupos mais radicais e centrou as discussões ao redor do reconhecimento da federação pelo estado (WEBBER, 2011, pp. 60-1). No segundo congresso, organizado em Potosí em 1945, surgiria nacionalmente a figura de Juan Lechín Oquendo, histórico sindicalista mineiro e secretário-geral da federação. Membro do MNR, Lechín havia ganhado grande popularidade entre os trabalhadores por

conta de sua carreira como jogador de futebol. Foi apontado por Villarroel como subprefeito da província de Bustillo, onde se localizavam as politizadas minas de Catavi e Siglo XX. Conta-se que à época de sua nomeação, no momento de receber o “complemento” ao salário que tradicionalmente era oferecido pelas empresas de mineração aos administradores da província, Lechín reagiu com uma ordem de prisão contra os emissários que traziam o benefício (ALEXANDER, 2005, p. 52), representando para os trabalhadores, ansiosos por um líder capaz de colocar os *gringos* em seu lugar (LORA, 1977, p. 236) um novo momento da relação entre a autoridade pública, os setores populares e os interesses do setor privado.

A FSTMB cresceu rapidamente, e à época da queda de Villarroel em 1946 estima-se que cerca de 90% dos trabalhadores das minas eram sindicalizados. Além de lutar por salários e pela promulgação de leis, a federação promovia a alfabetização e o treinamento técnico de trabalhadores, mantinha bibliotecas (com destaque para literatura sobre problemas sociais e marxismo) e uma rádio, em Catavi, e também organizava um campeonato de futebol entre os diferentes centros mineradores. Muitas afiliadas também proviam seguros de vida para as famílias dos trabalhadores, em um período onde as garantias contratuais com as empresas eram extremamente frágeis (ALEXANDER, 2005, p. 52). Em seu terceiro congresso, em março de 1946, as críticas do POR ao alinhamento da federação com o governo e o MNR já eram um prenúncio da radicalização dos mineiros que se seguiria à deposição de Villarroel (LORA, 1977, p. 240). O encontro marcou também, de acordo com Lora (ibid., p. 240-2), um período de fortalecimento de tendências marxistas no interior do movimento sindical revolucionário, em detrimento à moderação apregoada pelo MNR, como ilustrado pela aproximação de Lechín com o POR.

Em 1945, o governo de Villarroel realizou o Primeiro Congresso Indígena a nível nacional da Bolívia, que foi atendido por mais de mil e quinhentos representantes das comunidades rurais e contara com a presença do presidente em pessoa. O congresso resultou no banimento da *pongueaje*, modalidade de prestação de serviços pessoais disseminada no campo, e iniciou uma discussão sobre a extensão do direito ao voto aos membros dos comitês indígenas, mas não aos camponeses em geral, por medo do fortalecimento do poder eleitoral da *rosca* por conta de suas ligações com a elite latifundiária (ALEXANDER, 2005, p. 54). A aproximação e abertura de Villarroel com os camponeses deixou uma forte impressão nas populações rurais na década seguinte, e contribuiu para um alinhamento dos movimentos

campesinos com o MNR, mentor das políticas sociais de Villarroel, no momento em que o partido passou a defender um programa de reforma agrária. Mas em julho de 1946, em meio a forte pressão popular por conta da difícil situação econômica, Villarroel foi deposto por setores das forças armadas alinhados com a *rosca*. Uma multidão tomou o palácio presidencial, o presidente foi linchado e seu corpo exposto na Praça Murillo (ibid., pp. 55). O apoio à derrubada de Villarroel por parte do PIR e outros grupos sindicais, como a anarquista FOL, foi representativo das heterogeneidades internas à organização política dos trabalhadores à época, evidenciando a maneira como a prerrogativa de falar pelos setores populares era disputada entre diferentes grupos (ibid., 62)¹². Com o fim do governo Villarroel, deu-se início ao período conhecido como *sexenio*, que duraria até a revolução de 1952 e foi marcado pela dura perseguição aos movimentos sindicais e aos partidos opositores, em especial ao POR e ao MNR.

3.5. Ventos revolucionários

O alinhamento do novo antigo regime com as empresas mineradoras levou a uma violenta política de expurgo dos apoiadores de Villarroel de dentro dos centros extrativistas, conhecida como “massacres brancos” (LORA, 1977, p. 252). Também acarretou na dura repressão a greves e manifestações, em especial após a saída do moderado Enrique Hertzog (1947-1949) da presidência e a posse de Mamerto Urriolagoitia (1949-1951) (ibid., p. 268). Ainda no início do *sexenio*, em novembro de 1946, a FSTMB aprovaria as famosas Teses de Pulacayo, documento marcante da radicalização dos trabalhadores frente ao enfraquecimento do apoio governamental aos sindicatos. Como coloca Trifonio Delgado Gonzales (apud. ALEXANDER, 2005, p. 64), quando trazidas diante do plenário da FSTMB, as teses seriam lidas com atenção por alguns, com desdém por outros, geralmente não entendidas por ninguém, mas aprovadas pela maioria. Foram escritas por Guillermo Lora, à época um jovem universitário que viaja para os centros mineiros com o objetivo de organizar política e ideologicamente os trabalhadores e que já então despontava como liderança do POR.

¹² Em 1947, no terceiro congresso da CSTB, o PIR atacava o POR e o MNR, e reivindicava a liderança de um “sindicalismo autêntico e revolucionário, cientificamente definido pela prática e teoria do marxismo-leninismo” (ALEXANDER, 2005, p. 47)

A Bolívia dos anos 1940 tinha na indústria mineradora uma das suas principais atividades econômicas, dominando a pauta de exportações do país e sendo controlada por um oligopólio com grande penetração dos capitais britânico e estadunidense. O peso no comércio internacional do estanho boliviano era espelhado por uma insípida indústria manufatureira, em muitos casos ainda artesanal, e um setor agrícola com baixa produtividade e que operava majoritariamente através de relações servis, onde em grande parte do país os camponeses renunciavam a qualquer tipo de vínculo de mercado ou de trabalho assalariado com os patrões. A perspectiva avançada pelos trotskistas do POR em Pulacayo buscava conciliar essas trajetórias destoantes da formação da base material boliviana com a possibilidade de que os mineiros expressassem uma força no interior do espaço público que representasse a totalidade dos trabalhadores como classe politicamente organizada (LORA, 1977, p. 246).

As teses (LORA, 1946) eram divididas em três partes principais. A primeira, e talvez mais importante do ponto de vista do legado deixado, estabelecia os princípios da revolução socialista na Bolívia através de uma análise das condições materiais, da situação da luta de classes, do papel político dos trabalhadores e da questão do estado. Apesar de combinar diversos estágios de desenvolvimento, a economia boliviana era, de acordo com as teses, parte integral das oligopolistas cadeias mundiais de produção. A ausência de disposição por parte da burguesia de romper com as relações pré-capitalistas de apropriação de valor levava à manutenção de estruturas coloniais no campo, em uma mão, e a uma posição subalterna do país frente às potências imperialistas no cenário internacional, na outra. Essa incapacidade significava um entrave à unificação da nação, comprometendo sua soberania enquanto expressão do domínio de um povo sobre seu território. O estado boliviano, nesse sentido, representava o braço armado dessa aliança entre as elites locais e o capital imperialista estrangeiro, e sua intervenção nas disputas que ocorriam ao redor das relações de produção refletia seu posicionamento particular no interior das hierarquias de classe.

Por outro lado, a predominância qualitativa da exploração capitalista no setor minerador colocava o proletariado na vanguarda da luta política dos trabalhadores bolivianos. Nas teses, em contraposição ao “mecanicismo” de determinadas interpretações do materialismo-histórico, afirmava-se que mesmo com a heterogeneidade das condições estruturais o proletariado boliviano se encontrava entre os mais

radicalizados da América Latina, a partir de sua independência histórica em relação ao estado e da situação aguda da luta de classes no país. A função de romper com formas pré-capitalistas de exploração e de realizar a revolução democrática cairia, portanto, não sobre a burguesia, mas sobre os trabalhadores liderados por seu segmento mais destacado, os mineiros. Somente a consciência política destes poderia garantir uma articulação de classe que afastasse camponeses e artesãos de suas tendências imediatistas e pequeno-burguesas, e possibilitaria derrotar os setores dominantes que compunham a *rosca*. Essa revolução democrático-burguesa, todavia, deveria ir além de seus limites institucionais e representar também uma etapa na criação de um estado socialista, cujo objetivo seria a abolição da propriedade privada dos meios de produção. As teses se posicionavam contra setores da esquerda que defendiam uma postura mais conciliatória com as elites econômicas e o estado, afirmando que no confronto até a morte da luta de classes, a única solução para os trabalhadores era a expropriação dos expropriadores.

Na segunda parte eram levantadas um conjunto de reivindicações a respeito das condições econômicas e políticas dos trabalhadores, com uma série de demandas que viriam a refletir importantes questões da relação entre governo e setores populares nos anos posteriores à 1952. Além de assuntos mais pontuais, como aumento de salários, ajuste dos contratos e redução no número de horas na jornada semanal, as teses reivindicavam a ocupação das minas e a implementação de controle direto dos operários, possibilitando acesso a informações administrativas, técnicas e contábeis. Conclamava também os trabalhadores a se armarem e formarem milícias, tomando os explosivos usados nas minas como defesa contra a reedição de massacres como o ocorrido anos antes em Catavi. Por fim, defendiam a independência do movimento sindical em relação ao estado, em uma crítica direta ao alinhamento da CSTB, controlada pelos stalinistas do PIR, com o governo dominado pela *rosca*.

Em sua última parte, as teses de Pulacayo delimitavam um conjunto de estratégias necessárias para manobrar os setores populares no interior da luta de classes. A liderança dos mineiros deveria refletir-se no fortalecimento das instâncias sindicais, através da criação de uma central capaz de articular greves gerais e ocupações. Tal organismo seria composto proporcionalmente pelos diferentes setores produtivos, e teria a responsabilidade de encampar o espírito revolucionário do pro-

letariado. Era prerrogativa deste organizar politicamente o restante dos trabalhadores, trazendo a luta dos camponeses contra os latifundiários para o interior das questões de classe através da criação de sindicatos rurais. Na esfera parlamentar, a organização dos representantes dos trabalhadores em um front conjunto contra colaboracionistas, que defendiam a “unidade nacional” como forma de mascarar o caráter antagônico do conflito de classe, seria reflexo da necessidade de ocupar os espaços de poder da burguesia no interior do estado. Entretanto, essa atividade institucional seria sempre secundária à ação direta por parte do movimento sindical, em função do seu caráter superestrutural em relação à determinação da base material.

As teses representaram um referencial para o pensamento revolucionário no interior do movimento sindical, em um momento em que a aliança do PIR com o governo buscava cooptar os operários e diminuir as confrontações diretas. A formação de uma frente legislativa durante o *sexenio* para representar os interesses dos trabalhadores foi recebida com dureza pelos setores dominantes da esfera política, e a participação de alguns deputados e senadores na articulação de uma greve geral em 1949 trouxe represálias no interior das instâncias parlamentares (LORA, 1977, p. 272). O sexto congresso da FSTMB, que havia sido suspenso em junho de 1950 por falta de garantias de segurança por parte do governo, e só se reuniria finalmente em novembro, marcaria uma recusa do movimento sindical mineiro em se distanciar do ímpeto revolucionário afirmado em Pulacayo (ibid., p. 274). Em meio a uma violenta perseguição de parlamentares, líderes sindicais e apoiadores remanescentes do governo de Villarreal, o ministro do trabalho, Roberto Perez Paton, se dirigiu aos trabalhadores reunidos no congresso exigindo a substituição das teses por um documento que abandonasse seu caráter “comunista” e adotasse uma postura mais “democrática”. Em seu discurso, o ministro afirmou:

The miners are at last free of those unhealthy influences which have given rise to such painful experiences and so many disappointments, influences which promoted an atmosphere of general distrust, making the workers seem recalcitrant extremists and enemies of public peace. Now they can speak for their own interests without outside interference. They can proclaim their inherent rights and demand the compensation which is legitimately due to them in exchange for their efforts in the production of wealth for the community” (apud. ibid., p. 275)

A recusa por parte dos líderes sindicais de apoiar aquilo que Lora (ibid.) chamou de “antíteses de Pulacayo” marcaria a manutenção de uma forte oposição por parte dos trabalhadores ao governo e à *rosca*. Entretanto, se havia sido o POR que lançara as bases revolucionárias dos mineiros com o documento de 1946, seria outro grupo que tomaria a dianteira nas movimentações que levariam à derrubada do governo. Desde Catavi, o MNR havia ganhado forte influência como representante das pautas dos trabalhadores, e durante o *sexenio*, mesmo na ilegalidade, permaneceu como ponto de articulação do movimento sindical, em especial pela lembrança do período de Villarroel e das aberturas aos setores populares (ibid., p. 276). Em 1949, uma tentativa abortada de golpe chegou a tomar o controle do departamento de Santa Cruz, e nas eleições de maio de 1951 o partido lançaria uma chapa para presidente composta por Victor Paz Estenssoro e Hernán Siles Zuazo, com grandes chances de sair vitoriosa (ALEXANDER, 2005, p. 75). A expectativa de derrota da oligarquia nas urnas levou Urriolagoitia a entregar o poder para uma junta militar, que instaurou na presidência o general Hugo Balliván Rojas (WEBBER, 2011, p. 56).

Entretanto, a passagem para o lado do MNR do general António Seleme, ministro da junta e comandante dos *carabineros*, espécie de polícia militar com contingente e armamentos equivalente aos do exército, aumentou a pressão por uma tomada do poder (ALEXANDER, loc. cit.) . A revolta, iniciada em 9 de abril de 1952, saiu dos limites do golpe palaciano pensado pelo MNR e escalou em uma confrontação aberta entre o exército, armado ainda com equipamentos remanescentes da época da Guerra do Chaco, e a polícia, trabalhadores urbanos e mineiros, que desciam das montanhas portando como defesa bananas de dinamite. As baixas do confronto, que teria seu desfecho em uma batalha nas cercanias de La Paz em 11 de abril, se concentraram principalmente na capital e na cidade de Oruro, onde morreram, respectivamente, 400 e 90 combatentes. O resultado foi a completa derrota das forças armadas, e com ela a desarticulação de toda a estrutura repressiva do antigo regime boliviano (WEBBER, op. cit., p. 65). Era o fim do predomínio das velhas oligarquias partidárias e da *rosca* no governo, e o início de um novo período para a participação popular na política boliviana.

Às duas horas da manhã, na sequência da vitória da revolução, Lechín fazia um emocionado e eufórico discurso em uma rádio encarapitada no alto do monte

Illamani, onde, olhando de cima para a capital, saudava em nome dos mineiros os trabalhadores *paceños* pela conquista histórica:

Overcoming the designs of the rosca, which for sixty years has strangled our economy, today a brotherly and sincere embrace has united the working people, the vanguard of the MNR, the patriotic national army, and the police corps, categorically demonstrating that over and above the power of money, which suffocates and blinds consciousness, there is the clear vision of the people, who know, at the cost of hunger, death, and misery, that their social, economic and cultural improvement can come about only with the destruction of the mining rosca [...] I promise you that I will struggle without cease to consolidate the national revolution and return the control of its riches to Bolivia (LECHÍN, 2018, pp. 387-8)

3.6. A revolução nacional

As décadas de militância trabalhistas resultaram no fato de que foram os sindicatos, e não um partido, que ocuparam o lugar reservado aos trabalhadores no novo governo do MNR (VOLK, 1975b, pp. 197-8). Pouco mais de uma semana após o triunfo da revolução, era fundada a *Central Obrera Boliviana* (COB), que se tornaria de imediato uma das principais forças políticas no país. Ela representava um ponto de intersecção dos diversos grupos sindicais que davam sustentação ao caráter de massas do processo revolucionário, e trazia legitimidade à aliança entre MNR e movimentos sociais através de sua participação no chamado *cogobierno* (LORA, 1977, pp. 281, 286). Logo após a vitória contra o exército, foi anunciado que a COB teria a prerrogativa de nomear diversos cargos importantes da nova administração do presidente Victor Paz, e participaria diretamente do processo de tomada de decisão do governo. Os primeiros ministros indicados pela COB foram Juan Lechín (seu secretário-geral), German Butrón e Nuflo Chávez, para as pastas responsáveis por lidar respectivamente com minas, trabalho e assuntos camponeses (ALEXANDER, 2005, p. 90).

Um dos elementos marcantes da guinada à esquerda que a revolução tomou em seus anos iniciais, empurrada pelo grande apoio que os sindicatos davam ao novo governo, foi a nacionalização da indústria mineradora através da criação da nova estatal *Corporación Minera de Bolivia* (COMIBOL)¹³. Foi estabelecido como

¹³ O modelo de empresas estatais lançado durante o governo no MNR apostava na criação massiva de empregos, no monopólio público, na exploração dos recursos naturais e no planejamento centralizado da economia, no interior de um projeto de promoção de atividades com alto valor agregado e diversificação da pauta produtiva (WEBBER, 2011, p. 68).

parte do decreto de nacionalização que era prerrogativa dos trabalhadores participar da administração companhia, através do chamado *control obrero*, que incluía a gerência do ambiente de trabalho, o direito de indicar membros para o conselho administrativo, o acesso aos livros contábeis e o poder de veto sobre decisões a respeito da direção da empresa¹⁴. A divisão de prerrogativas com o MNR no *cogobierno* e as possibilidades permitidas pelo *control obrero* investiram a COB de uma autoridade que não se submetia de inteiro ao estado, com uma margem ampla de ação, órgãos administrativos independentes e capacidades coercitivas próprias, através da organização de milícias (ALEXANDER, 2005, pp. 90-2).

Desde o princípio, os mineiros exerceram grande influência no interior da central, e a busca pela liderança da COB se tornaria uma reedição da disputa que já se desenrolava há anos entre POR e MNR no interior da FSMTB. O conflito se escancarou logo a princípio, na definição das condições de nacionalização das empresas mineradoras. A proposta dos trotskistas de estabelecer o controle direto dos trabalhadores sobre as atividades produtivas, sem compensações aos donos das companhias expropriadas, foi derrotada por um rápido movimento do MNR, que nomeando Lechín como ministro de minas selaria o alinhamento entre as lideranças do movimento sindical e o governo. Após um período de mais de dois anos em que os *movimientistas* buscaram reduzir drasticamente a influência do POR nas federações que compunham a COB, a central conseguiu organizar seu primeiro congresso, em outubro de 1954, se reunindo no parlamento boliviano (fechado durante os primeiros quatro anos da revolução), com os mineiros representando a delegação mais numerosa (LORA, 1977, pp. 287-8, 290). Em seu discurso, o presidente Victor Paz saudou os trabalhadores reunidos como a base que sustentava o caráter popular do regime do MNR:

Our government is fundamentally composed of workers, peasants and people of the middle class. The workers constitute our basic support and for every day over the past two and a half years we have geared our policies to serving the working classes... This solidarity between the government and the people has enabled us to carry out great tasks and has enabled us to defeat counter-revolutionary attacks... I take this opportunity of thanking you, comrades, for your continual support, with which we have carried through the National Revolution (apud. ibid., p. 292).

¹⁴ O *control obrero* tinha sua origem no conceito medieval espanhol de *fuero sindical*, onde os trabalhadores assumiam autonomia jurisdicional no seu reino funcional de interesse primário, que no caso da mineração boliviana acabava abarcando um setor fundamental da economia como um todo (ALEXANDER, 2005, p. 90).

Em seguida, ele criticaria os setores marxistas do movimento sindical, que buscavam imprimir uma direção socialista ao esforço revolucionário. De acordo com Lora:

Paz went on to argue that the unions should no longer act as militant organizations dedicated to fighting the employers since they were part of the government and they could no longer operate in the same way as they had when confronted by an oligarchic government, and when no changes had been made in the economic structure of the country. The unions should co-operate with their government, and help it to resolve the problems which arose from the revolutionary process itself. [...] Paz justified his position with the argument that a backward country could only make a 'national revolution' (that is to say a democratic one led by the middle class, and not a socialist one) and he added that a workers' government could at the most hold power only very briefly, since it would be immediately swept aside by the imperialists and their allies (ibid., pp. 292-3).

O discurso de Lechín foi também marcante do ponto de vista do alinhamento entre a COB e o MNR. Ao descrever a entidade sindical como “parte integral” (ibid., p. 293) do novo regime revolucionário, frisando o *cogobierno* e o *control obrero*, o secretário-geral prosseguiria para louvar a liderança do partido sobre os trabalhadores organizados:

For the first time in the history of the Latin American peoples a working class holds political power, sharing in the rights and responsibilities of government equally with the other classes and fulfilling the aspirations which have been held by the people for more than a hundred years . . . It would be unjust to omit the name of the man who throughout the sexenio held aloft the banner of struggle, who was our guide and teacher; the man who on the triumph of the revolution was loyal to his people, and has honestly and faithfully carried out the aims of the revolution. That man is here among us, sharing our fate and our worries; his name is on the lips of all Bolivians and he is regarded everywhere, from the humblest shack to the grandest palace, as the symbol of patriotism and loyalty. That man is Victor Paz Estenssoro (apud. ibid.).

O alinhamento entre sindicatos e o governo persistiria até o final do primeiro mandato de Paz, em 1956, quando a implementação de um plano de estabilização para lidar com a crise inflacionária que se instaurara após a revolução dividiria os líderes sindicais. Desde o princípio da deterioração das condições econômicas do país, o governo revolucionário havia buscado aplacar os efeitos do aumento dos preços com a distribuição de *cupos*, direitos especiais de compra de dólares abaixo da taxa de câmbio que serviam de base para o custo dos produtos nas mercearias dos centros mineradores (ALEXANDER, 2005, p. 99). A implementação de um

plano de estabilização foi uma das primeiras questões que o segundo governo do MNR, formado por Hernán Siles Zuazo e Nuflo Chávez, precisou enfrentar após chegar à presidência. Ainda no final do mandato de Paz, foi trazido um consultor estrangeiro, George Eder, que desenharia um programa voltado a acabar com a inflação através da imposição de uma taxa única de câmbio, o fim dos subsídios ao consumo e uma redução drástica do gasto público. A abordagem de Eder, um economista ortodoxo com pouco apego aos princípios revolucionários dos trabalhadores bolivianos, foi abraçada pelo MNR como uma solução necessária para a crise econômica (ibid., p. 100). Em seu livro, “mister Eder” conta que, em uma das últimas reuniões anteriormente à implementação do plano, Lechín haveria depositado seu firme apoio na política de estabilização, citando-o:

I am part of the government, and the action of the government will be my action and, although I may not be in agreement, I shall cooperate with all my strength and decision, and not merely in a passive attitude. Mr. Eder may be sure that not only I, but likewise all of the labor union leaders of the MNR, will take that attitude because we have placed our confidence in Dr. Siles and we have more confidence in his decisions than in our own proposals (apud. ibid., p. 101).

O plano foi fortemente sentido pelos mineiros, que dependiam financeiramente não apenas do consumo dos produtos lastreados pelo câmbio paralelo e subsidiado das mercearias, mas da renda extra advinda de sua revenda a preços correntes (ibid., p. 99). Lechín migraria quase imediatamente para uma postura de enfrentamento a Siles e ao plano de estabilização, causando um racha no interior da COB com os setores que permaneciam leais às lideranças do MNR (ibid., p. 104). Essa disputa interna se refletiria em diversas outras entidades sindicais menores, como na confederação dos trabalhadores de fábricas, que após a recusa do seu secretário-geral, Abel Ayoros Arandona, de renunciar ao posto de ministro do trabalho, votou por substituir inteiramente a liderança da organização em seu congresso de 1959, um movimento atípico na tradição de autoperpetuação e mudança gradual das lideranças sindicais bolivianas (ibid., p. 108). Os marxistas recuperavam sua influência entre os mineiros, especialmente no interior de centros extrativistas altamente politizados como Siglo XX, e em seu nono congresso, que se reuniu em 1958, a FSMTB denunciaria o afastamento da COB dos interesses dos trabalhadores por conta da ingerência do governo (LORA, 1977, p. 313).

Nas chamadas teses de Colquiri-San José, também escritas por Guillermo Lora e aprovadas no plenário do encontro (LORA, 1958), afirmava-se que a situação política da revolução boliviana havia se desenvolvido ao ponto de apresentar dois campos bem definidos. Por um lado, o governo alinhava-se com os interesses do capital estrangeiro e dos países imperialistas, que preocupados com a redução dos custos de produção da indústria mineira atacavam o salário e o emprego dos bolivianos. Por outro, os trabalhadores, sob a liderança dos mineiros, buscavam defender o “lar proletário” da miséria e da fome que o ameaçavam, ao mesmo tempo em que tentavam avançar a revolução até sua fase superior. Era seu dever elevar a consciência das massas como forma de criar uma aliança de classe que se desse de baixo para cima, e fosse capaz de promover a democratização da COB. Outro ponto colocado nas novas teses era a necessidade de rearmar os trabalhadores, tanto ideologicamente quanto em recursos, como forma de combater as milícias “fascistas”, formadas no interior do movimento sindical pelo MNR¹⁵, e a reorganização do exército, promovida durante o governo Siles.

A pressão sobre Siles por conta do plano de estabilização levou ao lançamento por parte do MNR de uma nova chapa para as eleições presidenciais de 1960, encabeçada por Victor Paz e dessa vez com Lechín ocupando a posição de vice. Os três primeiros anos do segundo mandato de Paz, se comparados com a presidência de Siles, foram de relativa tranquilidade, com Lechín intervindo pontualmente para mediar conflitos que surgiam com os sindicatos. Mas um novo grande confronto se organizava ao redor da deteriorante saúde financeira da COMIBOL, que vinha perdendo produtividade pelo retardamento técnico e tecnológico derivado da saída do capital e expertise estrangeira após a nacionalização. As relações trabalhistas também contribuíam para a crise, por conta do contingente excessivo de empregados e das constantes disputas com os sindicatos. O governo lançaria o chamado Plano Triangular, que contava com o apoio financeiro dos EUA, Alemanha Ocidental e do Banco Interamericano de Desenvolvimento e propunha “racionalizar” a administração da COMIBOL, tornando-a economicamente solvente através de um corte

¹⁵ Paz Estenssoro sempre fora pessoalmente contra a concessão de prerrogativas autônomas às milícias de trabalhadores. A criação já em 1953 do chamado *Control Político*, uma instituição voltada a centralizar o comando de todas as milícias subordinadas diretamente pelo MNR, batizadas como *grupos de honor*, é indicativa da tensão que emerge, na aliança entre o partido e os sindicatos, a respeito de a quem cabia o controle das capacidades coercitivas do regime revolucionário (WEBBER, 2011, p. 70).

nos custos com mão-de-obra, incluindo o fim de mercearias subsidiadas, controle de salários, demissões e limitação ou eliminação do *control obrero*, em nome de maior “autoridade gerencial” (ALEXANDER, 2005, pp. 109-11).

No 11º congresso da FSTMB, em 1961, os *lechinistas* buscaram a todo custo caracterizar o plano como produto do próprio movimento trabalhista, afirmando que entre seus resultados estariam maiores salários e melhores equipamentos. Já no terceiro congresso da COB, no ano seguinte, Lechín discursou em favor do fortalecimento do esforço revolucionário dos trabalhadores em oposição ao endurecimento das forças reacionárias, mas advogou pela união ao redor da luta não-violenta. Para o secretário-geral o governo do MNR não deveria ser combatido, mas aperfeiçoado, pois o partido e a COB eram como gêmeos siameses, e seus triunfos e erros eram compartilhados. Ele também enfatizou a importância de se transformar o Plano Triangular em um motor da indústria doméstica e do desenvolvimento nacional, com ênfase nos benefícios trazidos pelo alinhamento com a Aliança para o Progresso de John Kennedy, e a necessidade de uma renegociação da relação entre o movimento popular e as forças armadas, que colocou junto às milícias como o braço armado do movimento de liberação nacional. No 12º Congresso da federação mineira, em 1963, os lechinistas defenderam o rearmamento do exército, e com a ajuda dos stalinistas censuraram da resolução final o apoio a ação autônoma por parte dos trabalhadores (LORA, 1977, pp. 321 et. seq.). No ano seguinte, uma declaração da COB, comandada por Lechín, colocava o movimento sindical ainda mais em oposição ao governo, afirmando que haviam sido rompidas as promessas feitas e as esperanças criadas após a revolução de 52 (ALEXANDER, 2005, p. 112).

Os acenos de Lechín às forças armadas vinham na sequência de uma reestruturação que atravessara todo o período revolucionário, e com a situação do regime se tornando cada vez mais aguda, os militares representavam uma busca do sindicalista por apoio no conturbado cenário político que se avizinhava. Derrotado em 1952, o exército praticamente desaparecera da vida política boliviana durante grande parte do governo do MNR. Milícias rurais e de trabalhadores serviam como braço coercitivo do regime, e a disputa pelo seu controle foi um dos pontos marcantes do distanciamento entre o governo e o movimento sindical. Durante o primeiro mandato de Paz Estenssoro os militares viram seu contingente reduzido e parte de suas funções serem deslocadas para tarefas de auxílio a populações rurais (ALEXANDER, 2005, p. 113). No início dos anos 1960, o governo estadunidense,

a partir de um decreto de Siles que reorganizava as forças armadas, vinha promovendo através do pentágono o rearmamento do exército boliviano, em um movimento mais amplo de aproximação com os militares de diferentes países latino-americanos. Essa postura concorria no manejo das relações entre América do Norte e América do Sul com a abordagem mais diplomática do Departamento de Estado, encampada na ideia da Aliança para o Progresso, e que enfocava na construção de regimes democráticos e com base social (LORA, 1977, p. 335). Como aponta Alexander:

The change in the status and employment of the military began during the Siles administration, in large degree because of U.S. influence. An important official of the International Cooperation Administration, the U.S. foreign aid organization at that time, told me in 1957 that the U.S. policy then was to 'de-emphasize' the peasants and the miners, which meant to disarm them, and to try to build up both the army and the carabineros. As he expressed it, 'there has to be a force in the country to counterbalance the campesinos who may sweep down at any time and undo everything.' Between 1961 and 1964, the United States provided \$12.4 million to reequip the Bolivian army (ALEXANDER, 2005, pp. 113-4).

Para Alexander (ibid., p. 113), o objetivo de Lechín em aproximar-se das forças armadas era visibilizar-se como uma candidatura viável na eleição presidencial de 1964. O autor conta que Paz lhe dissera que a possibilidade de concorrer havia sido prometida a Lechín pelo MNR, sendo ele o “candidato lógico”. Mas tanto a embaixada dos Estados Unidos quanto os bancos internacionais que apoiavam Plano Triangular se opuseram ao seu nome, e afirmaram que caso o plano fosse levado a cabo o auxílio financeiro seria cortado. Os militares também se manifestaram contrariamente à candidatura de Lechín, e assim, o MNR lançou Paz para um terceiro mandato, com o general René Barrientos como vice, representando a “célula militar” que ganhava força dentro do partido. O anúncio da chapa provocou um racha no interior da legenda, com Lechín e a maioria dos líderes mineiros saindo para formar o novo *Partido Revolucionário de la Izquierda Nacionalista* (PRIN). Após a vitória de Paz, a posse em agosto foi marcada pela continuação da tensão entre governo e movimentos sociais, e em meio as manifestações violentamente reprimidas, a expectativa de um golpe se aproximava. Como descreve Lora:

While the professional politicians were engaged in long discussions with Victor Paz, or conspiring with the generals who daily milled about the Presidential Palace, the organized workers engaged in direct action and even began taking up arms. The political parties [...] concluded that only the army could overthrow the

regime. But it was an error to suppose that once the military had become masters of the situation they would share the aims of the mass of the people. In fact the interests of army and populace were diametrically opposed, and they were to follow completely different paths. Despite this, opposition politicians kept calling on the barracks and appealing to the Generals to make a revolution for them. Later on they were to protest that, although they had inspired the movement against Victor Paz, after its success they were let down by their military allies, and in some cases were even persecuted. But it is clear that the military leaders never seriously considered acting as the agents of any third party, whatever they promised to the civilian politicians (if indeed they promised anything). (LORA, 1977, pp. 327-8).

A última linha de defesa do MNR contra a possível deslealdade dos militares eram as milícias camponesas, que representavam um importante aliado do partido até então (ibid., p. 327). Em outubro, durante a vinda de forças do campo para lidar com protestos contra o governo em La Paz, Barrientos ouviu do presidente que o estado das milícias não era tão bom quanto o que pensavam até então forças armadas. No dia 2 de novembro de 1964, os camponeses estavam de volta a seus povoados para a *fiesta de los muertos*, quando levavam flores aos cemitérios durante o dia e bebiam pesadamente à noite. O golpe finalmente viria no dia seguinte, e quando os generais Barrientos e Ovando marcharam sobre La Paz, os cinquenta caminhões que o presidente Paz enviara para a zona rural durante a noite haviam voltado todos vazios, à exceção de um (ALEXANDER, 2005, p. 115).

A deposição do MNR foi justificada pela nova junta militar que ocupava o governo a partir da defesa das liberdades civis e dos direitos humanos, conforme estabelecidos na declaração das Nações Unidas, da necessidade de atração de capital internacional para acessar as riquezas inexploradas do país, do apoio à política de boa vizinhança e a Aliança para o Progresso dos EUA e da irreversibilidade da reforma agrária, nacionalização das minas e das reformas fiscal e educacional. Destarte, com o apoio de parte das lideranças sindicais, a junta buscou uma mediação pacífica com o movimento dos trabalhadores. Com a resistência dos operários, foi aprovado um decreto menos de um ano depois da derrubada de Paz que reorganizava a função dos ministros do trabalho, praticamente abolindo o movimento sindical como existia até então. Assim se desfez a coalização formada por trabalhadores organizados e partidos políticos que ocupara o governo desde a revolução de 1952. Diferente do que era esperado por Lechín e por muitos outros opositores, a presidência não foi entregue a nenhum partido pelos generais. No futuro próximo, o cargo seria prerrogativa dos militares e seus generais (LORA, 1977, pp. 332 et. seq.).

3.7.

O tempo dos generais, Barrientos e o Pacto Militar-Campesino

A volta dos militares ao poder estaria longe de ser o fim do estado revolucionário. Propenso à conspiração, o MNR havia mantido relações com as casernas muito antes de chegar ao poder, bastando relembrar a união com os jovens oficiais da RADEPA para compor o governo Villarroel, laboratório de experimentação do modelo populista que viria a ser implantado após a revolução. Cesar Soto (1994, p. 3) vai apontar que a RADEPA, como embrião de um novo exército, era ao mesmo tempo uma negação e uma transformação da proposta que as forças armadas assumiram no mais de um século que se passara desde a independência, na medida em que propunha moldar a corporação à imagem do novo Estado que se buscava construir após o fracasso no Chaco. Tendo sofrido uma desarticulação forçada com a derrota para as forças revolucionárias em abril de 1952, a reconstrução do exército durante o período do MNR no poder foi guiada pela tentativa de criar uma maior coesão interna, com um intenso processo de burocratização diretamente ligado ao discurso de que as forças armadas atuavam como garantidoras das conquistas revolucionárias, e representavam os interesses mais fundamentais da nação (ibid. p. 4). Esse tipo de reinfiltração dos militares nos círculos do poder é fundamental para entender os apelos lançados desde a esquerda, por líderes como Lechín, buscando o apoio das forças armadas na substituição do MNR.

René Barrientos, o chefe da força aérea, a joia da coroa militar, assumiu o lugar deixado por Paz Estenssoro e foi um dos principais porta-vozes desse tipo de retórica, que enxergava as forças armadas como representação máxima dos interesses nacionais. Toda a corporação passou a se investir de uma aura de intangibilidade política e histórica, servindo como referencial atemporal da soberania do país, elevando-se acima dos conflitos sociais. O exército se via como parte central e bastião da esfera pública, e era assim impenetrável às paixões ideológicas que causaram a cisma da sociedade civil. As forças armadas passaram a entender como seu papel a garantia e representação da unidade nacional, e da mesma maneira que a RADEPA nascera no âmago do antigo exército como forma de combater a sua ligação com a oligarquia e o imperialismo, a chegada de Barrientos ao poder vai marcar a transição para uma terceira forma que assume a corporação. Com a agudização da Guerra

Fria, a doutrina estadunidense de segurança nacional adentrou com força os corredores dos palácios e dos quartéis bolivianos, e agora a missão das forças armadas para garantir a continuidade da revolução e a unidade do país parecia clara: acabar com o radicalismo que se infiltrava entre os trabalhadores (ibid., pp. 3-4).

O exército vai então recorrer ao apoio dos camponeses e suas milícias, que haviam se acercado do aparato burocrático estatal montado pelo MNR a partir da promulgação do decreto de reforma agrária de 1953, e constituíam um importante elemento de capilarização do poder estatal para os recantos mais remotos do país. Para discutir a relação entre os militares e o campo, é fundamental enfocar o papel desempenhado pelo sindicalismo rural *cochabambino*. A região de Cochabamba e sua “situação de classe” diferiam grandemente do tenso ambiente rural do altiplano, em suas disputas entre latifúndios e *ayllus*: as terras férteis e um padrão menos desigual de distribuição da propriedade, somados a uma população camponesa menos dispersa e com maior vínculo a relações de mercado (KOHL, 1978, p. 253), criariam as condições ideais para a reforma parcelaria e ordenada que o MNR desejava, sem cair no caos da expropriação violenta da classe latifundiária que os socialistas apregoavam em suas viagens ao campo.

Como aponta Soto (op. cit., pp. 5 et. seq.) o lançamento do decreto em Ucuireña, localizada no departamento de Cochabamba e sede do mais tradicional sindicato rural boliviano, simbolizava o desejo de firmar uma aliança com setores organizados do campesinato, como forma de garantir uma moeda de troca forte entre o estado e sua base popular: a continuação do processo de transferência da propriedade da terra servia de contrapartida à manutenção do apoio camponês ao regime. Já em 1960 havia iniciado-se um empreendimento sistematizado de assistência ao campo por parte das forças armadas denominado *Acción Cívica*, compreendendo uma variedade de serviços que incluíam a construção de infraestrutura, abastecimento de água e alimentos e arbitragem de conflitos entre lideranças locais. Esse tipo de ação beneficente por parte do exército tinha por trás um caráter de pacificação do espaço rural, pondo fim a conflitos faccionais entre os camponeses. Em 1963, Barrientos foi destacado para lidar com uma dessas disputas na região dos vales altos *cochabambinos*, onde seus êxitos lhe renderam grande prestígio entre o campesinato e no interior das hierarquias do partido e da burocracia estatal. O apoio conquistado junto à Federação Campesina de Cochabamba e ao líder histórico do

sindicato de Ucureña, José Rojas, lhe alçou à posição de postulante à vice-presidência nas próximas eleições, na chapa de Paz Estenssoro, à revelia dos dirigentes partidários. Em janeiro de 1964, cerca de seis mil camponeses marcharam para dentro de Cochabamba, em uma demonstração de apoio à candidatura de Barrientos.

A popularidade de Barrientos crescia estrondosamente entre o campesinato, sendo comparado a Busch e Villarroel (mais como representantes das forças armadas do que como revolucionários) e colocado na posição de reunificador do fraturado partido e continuador ideológico da revolução. A criação de um pacto entre o campesinato e a célula militar dos MNR, que viria a resultar no chamado Pacto Militar-Campesino (PMC), significava uma aliança fundamental para o regime dos generais dos anos que viriam, em um contexto de manifestações de apoio à campanha vice-presidencial de Barrientos (ibid., p. 8). Assinado em 9 de abril de 1964, aniversário da revolução, em Ucureña, berço da reforma agrária, o pacto afirmava em sua primeira parte: *“El Pacto [...] va contra todo anarquizante y disociador que pretende, en el seno de la militancia movimientista, crear sectores, bloques o frentes u otras organizaciones al margen de lo prescrito en el estatuto orgánico del partido”* (apud., ibid., p. 9). Eram colocados como objetivos a defesa dos órgãos diretivos do partido, e dos interesses sociais, econômicos e políticos de seus membros, a garantia a qualquer custo da paz social e política e o combate às doutrinas extremistas que atentavam contra os princípios da liberdade e da nacionalidade (ibid., p. 9).

O pacto foi fundamental para bloquear o apoio dos sindicatos camponeses ao regime de Paz Estenssoro após o golpe de novembro de 1964, e colocava nas mãos dos militares um importante contingente coercitivo já no começo de seu período no poder. O apoio de lideranças da esquerda, como Lechín, à derrubada de Paz criou expectativas a respeito de qual seria o tratamento dispensado aos sindicatos uma vez tendo os generais retirado o MNR do Palácio Quemado. Entretanto, desde o princípio a nova cúpula do governo não se preocupou em esconder sua indisposição em ceder ao mesmo tipo de tática de pressão que os sindicatos vinham pondo em prática nas últimas décadas, e que lhes rendera uma posição destacada nos rumos políticos do país. Um comunicado expedido pelo ministério do trabalho deixava clara a nova intransigência por parte do governo para lidar com greves, vistas como modos coercitivos ilegítimos de burlar os mecanismos legais de mediação e, portanto, como uma ameaça à ordem pública (ALEXANDER, 2005, p. 127).

Como conta Guillermo Lora (1977, pp. 341 et. seq.) em maio de 1965 discursos inflamados contra os militares foram proferidos por lideranças sindicais nas comemorações do dia do trabalho, e os mineiros firmaram pactos de proteção mútua com outras organizações sindicais, como os fabris e os professores. Em resposta, o governo iniciou uma campanha difamatória direcionada a Lechín, acusando-o de ser um cidadão chileno e decretando sua deportação para o Paraguai. Os trabalhadores reagiram, e as principais minas do país foram ocupadas. Entretanto, o movimento não conseguiu se espalhar a ponto de tornar-se uma greve geral, demonstrando como a COB já não mais possuía a mesma capacidade de mobilização de outrora. No dia 17 de maio, um decreto foi emitido retirando o reconhecimento oficial dos comitês executivos dos sindicatos, com uma série de medidas regulatórias trabalhistas deixando de ser postas em prática. No dia 23, o presidente da COMIBOL, coronel Lechín (meio-irmão do secretário-geral da COB e da FSTMB) anunciou a demissão da empresa de todas as lideranças sindicais, e em primeiro de junho foram anunciados cortes salariais que chegavam a 40%. A perseguição levou o movimento sindical à clandestinidade, com dirigentes fugindo para vilarejos próximos e estabelecendo redes secretas de mobilização, realizando reuniões na calada da noite com lideranças mineiras e estudantis e fazendo uso de jornais e rádios não-oficiais para manter a comunicação com as bases. Por outro lado, os sindicatos rurais continuavam um ponto de apoio importante para o regime, e a perseguição que se seguiu contou com forte apoio das milícias campesinas, com estado de sítio sendo decretado em diversos centros mineradores (SOTO, 1994, p. 11). O que se seguiu foi uma escalada de poder por parte de Barrientos, cujo apoio entre o campesinato lhe rendeu a possibilidade de combater não apenas a oposição entre setores da sociedade civil, mas também no interior das próprias forças armadas. O comandante da aeronáutica começaria uma campanha para limitar a influência na junta militar que presidia o país de seu rival, o chefe do exército general Alfredo Ovando Candía, sendo eleito em 1966 “presidente constitucional” e se tornando líder absoluto do governo (ibid., p. 10).

Nos anos que se seguiram, o regime se tornaria cada vez mais intransigente em relação aos sindicatos. Em sua perseguição ao radicalismo, e brandindo uma retórica de ordem nacional progressivamente mais próxima ao anticomunismo do discurso de segurança da Guerra Fria, Barrientos via ao mesmo tempo assomar no despovoado oriente boliviano a sombra da guerrilha do revolucionário argentino

Ernesto Che Guevara. Por mais que a guerrilha de Guevara não tenha chegado a se tornar um personagem tão importante na história do sindicalismo boliviano, sua aparição em um momento de acirradas tensões políticas no país serviu de introdução para outro sombrio episódio da trajetória de confrontação entre estado e trabalhadores organizados. Em fevereiro de 1967, o moderado Vicente Mendoza, do partido cristão-democrata, foi destituído do cargo de ministro de trabalho, provocando uma onda de descontentamento entre o movimento sindical, incluindo ameaças de greve. Em 6 de junho, um encontro nacional de mineiros se reuniu em Huanuni. Foi decidido que as reivindicações do encontro consistiam na restituição das lideranças sindicais e o retorno dos salários aos níveis de 1965, e pelo envio de apoio à guerrilha de Che, na forma de comida e medicamentos. Também foi acordado o dia 8 de junho como data para uma manifestação em Oruro, e 24 como dia de um congresso da FSTMB no complexo minerador Siglo XX-Catavi. O governo declara em resposta estado de sítio, e com a destruição de trilhos consegue impedir a manifestação de Oruro, mas os planos estavam mantidos para a reunião a ser realizada no imenso complexo minerador (ALEXANDER, 2005, p. 130). Em uma declaração posterior aos eventos que se seguiriam, Barrientos colocaria sua visão de como se configurava a situação:

I'm not making up a story; the fact is that the subversion developed in the following way. First there were militant meetings at which the participants declared their support for the guerrillas and collected money for them. Then they threatened the constitutional government. Later the radio stations of Huanuni, Catavi and Siglo XX made broadcasts inciting the people to overthrow the government, start the class struggle and setup a proletarian government (apud., LORA, 1977, p. 346).

Pouco antes do início do congresso, policiais foram enviados ao distrito de Catavi com ordens para deter líderes sindicais. Mesmo assim, os preparativos para o encontro continuavam, e na véspera, os delegados começaram a chegar de várias regiões do país, da então remota Santa Cruz até a capital La Paz, da mineira Oruro e da agrícola Cochabamba. Era 23 de junho, dia antes do protesto e noite de *San Juan*, uma data festiva celebrada no interior boliviano. Famílias ficaram até tarde nas ruas e concentradas na *plaza del Minero*, no centro do complexo onde aconteceria o encontro. Mas em meio às fogueiras, começaram a surgir soldados. O barulho das metralhadoras, à princípio, foi confundido com os fogos e tiros das celebrações, mas a percepção de que se tratava de uma operação das forças armadas para

debandar os manifestantes instaurou o medo entre os mineiros e suas famílias. O alvo dos soldados era o escritório do sindicato, e às seis da manhã, o exército tinha controle de Siglo XX (LORA, pp. 347-8). As tropas utilizadas na operação vinham de uma unidade de elites especialmente treinada pelo governo dos Estados Unidos para combater a guerrilha de Che Guevara. A princípio, os mortos foram contados em dezesseis, e os feridos eram setenta e um, mas depois o número de corpos subiria para vinte. No enterro das vítimas, uma multidão de mais de trinta mil pessoas se reuniu para protestar contra o governo e as forças armadas. Os militares se justificaram com o combate ao radicalismo político, e o massacre foi seguido por um período de perseguição a lideranças, muitas delas sendo enviadas para campos de concentração na selva amazônica (ibid., p. 349).

Desde o Chile, onde estava exilado, Juan Lechín emitiu uma declaração denunciando a disposição que os generais apresentavam em recorrer à violência para resolver impasses, e conclamando os trabalhadores a lançarem a luta armada, seguindo o exemplo das guerrilhas (ALEXANDER, 2005, p. 131). Mas em outubro do mesmo ano o governo viria a público anunciar que Che Guevara e seus combatentes haviam sido encontrados e executados por tropas bolivianas, fazendo o prestígio de Barrientos no exterior disparar a níveis sem precedentes. A Bolívia pós-MNR se via em um mundo que chegava a meados dos anos 1960 em um misto de forte polarização política com intensas transformações econômicas. O tempo de Barrientos no poder viu o país acompanhar os níveis de crescimento do restante da América Latina com baixos índices de inflação, aumento da dívida pública, crescimento da desigualdade e diminuição dos gastos públicos sociais. Esse foi um período em que o nacionalismo revolucionário da economia boliviana, fruto da reestruturação posteriormente à nacionalização da mineração e reforma da propriedade rural, se viu moderado por uma abertura intensa a capitais estrangeiros. Por volta de 1968 a iniciativa privada já era dona novamente de 45% da COMIBOL, e na exploração de petróleo a multinacional norte-americana Gulf Oil chegou a comandar uma produção quatro vezes maior que a estatal YPFB. A política fiscal sobre as empresas foi afrouxada, e enquanto agricultura e mineração, as principais atividades econômicas do país, caíram na proporção ao total do produto interno, o mercado financeiro teve uma alta considerável (WEBBER, 2011, pp. 79-80).

Se por um lado essas mudanças desagradavam setores sindicais urbanos e mineiros, por outro o governo investiria pesados esforços em manter o apoio de

suas contrapartes rurais. Um marco da administração Barrientos foi a aproximação personalista que o presidente buscou alcançar com a população rural, com a continuação do processo de transferência da propriedade da terra iniciado em 1953 lhe rendendo boa fama entre os camponeses (ALEXANDER, 2005, p. 131). Barrientos contaria com um apoio substancial do sindicalismo rural, mobilizado em proximidade com os militares contra o alegado radicalismo dos sindicatos mineiros. A forma que o PMC assumiu nesse período se dava no sentido de proteger o processo de mudança no campo contra perigosos desvios insurgentes do caminho revolucionário, vindos indiscriminadamente da esquerda marxista que buscava abolir a propriedade, e da direita restauradora, defensora do que restara da classe latifundiária (LORA, p. 356-7). Neste pronunciamento da federação departamental de camponeses de Cochabamba a respeito do massacre da noite de *San Juan*, é possível notar como as formas de radicalismo que guiavam a ação sindical nas minas e centros urbanos eram colocadas como contraposição à continuação das transformações sociais que a revolução e a reforma agrária haviam trazido:

The insurrectional outbreaks of the mining districts are the product of the work of agitation and perturbation undertaken by the agents of international communism. What we want to reiterate to his Excellency the President of the Republic, General don René Barrientos Ortuño, to his constitutional government and to the Armed Forces of the Nation, is our complete moral and material support in this difficult moment, so that his noble task of carrying forward the revolutionary process can continue (apud., ALEXANDER, op. cit., p. 132).

Homem de fala fácil no quéchua, Barrientos ficou famoso por visitar cada canto do país em seu helicóptero, levando obras públicas e presente e fazendo discursos que atraíam multidões (ALEXANDER, op. cit., p. 131). A aproximação com o campesinato fazia parte também de uma abordagem estratégica de contra insurgência. Dentro do esquema da Guerra Fria, os fundos para os trabalhos da *Acción Cívica* vinham em boa parte da Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento (USAID) e da Aliança para o Progresso. O projeto agora também atribuía um papel mais “produtor” ao exército, atuando na alfabetização rural, na construção de infraestrutura e na provisão de serviços básicos, algo que acabaria causando um impacto sensível na vida da população rural (SOTO, pp. 15-16).

Entretanto, esse “controle” de Barrientos sobre o campo, como vai apontar Rivera, não se dava de forma homogênea, mas irradiava desde a região de Cochabamba, onde a tradição sindicalista no campo já possuía uma longa trajetória, encontrando maiores resistências em regiões como o altiplano e o norte de Potosí. De maneira geral, a tentativa de substituir o eixo sindicatos-partido-estado que norteava o período *movimientista* pelo alinhamento entre exército e camponeses atravessava o mascaramento de uma relação de coação do segundo pelo primeiro sob o verniz da figura carismática do presidente (RIVERA, 2010, p. 170). Não nos esqueçamos que, na própria região *cochabambina*, Barrientos havia ganhado popularidade como o “pacificador do vale”, em seu trabalho na mediação entre os conflitos entre distintas facções do movimento camponês. Sob Barrientos, o regime procedeu um lento e meticuloso projeto de substituição das lideranças dos sindicatos rurais, reforçando as estruturas verticais e desarticulando as lateralidades que o movimento camponês havia estabelecido entre diferentes organizações. A consolidação da nova rede de lideranças foi costurada por Barrientos através de uma preocupação com as disputas locais, e é a medida que essa estrutura burocrática sindical se torna cada vez mais auto referenciada e mais distante das bases que o PMC vai começar a perder força. Apesar de já praticada em larga medida durante a presidência de Barrientos, após sua morte a escalada da troca de favores como forma de ordenar as relações de mando vai desembocar em corrupção escancarada, expondo o sub-mundo da rede clientelista, existente desde a promulgação da reforma agrária, elaborada a partir do esquema de relacionamento entre estado e movimento camponês (SOTO, 1994, pp. 18-9).

Antes mesmo do fim da presidência de Barrientos, entretanto, as relações com o campo já passariam pelo seu primeiro momento de tensão, no que se segue à proposta por parte do governo de implementação de um imposto único agropecuário. Em 1968, seguindo uma antiga recomendação da USAID e da Universidade de Winsconsin, foi proposta a criação de um tributo unificado para o campo, que Barrientos justificou dizendo que traria ao trabalhador rural: “[...] *un instrumento completo que les permita ejecutar sus deberes y derechos, que puedan pedir agua, alcantarillado, luz, hospitales para cuidad de su salud, etc*” (apud., SOTO, pp. 21-2). Com o argumento de que a criação do imposto seria fundamental para reequilibrar o déficit primário do governo, foi convocado um congresso campesino, onde

de pronto as lideranças de La Paz e Oruro, regiões com forte presença de comunidades indígenas, protestaram contra o que viam como uma medida que centralizava o regime de propriedade da terra sob uma autoridade acima à do camponês. As negociações em torno de um valor mais moderado para o tributo deram o tom ao final do encontro de uma conquista mútua, com o governo conseguindo a aprovação do novo imposto e as lideranças sindicais podendo mostrar para as bases que mantinham uma prerrogativa igualitária de diálogo com o estado (SOTO, op. cit., p. 22).

Foi a partir desse congresso que o governo passou a enfrentar uma resistência mais explícita no interior do movimento camponês. A criação do chamado *Bloque Independiente Campesino* (BIC), formado pelas delegações que haviam se posicionado contrariamente à aprovação do novo imposto e que já de partida se filiou à COB, representou o primeiro esforço institucionalizado de oposição aos militares no interior da política rural, sendo convocados bloqueios das principais rodovias que atravessavam a capital La Paz. Manifestações camponesas antifiscais também foram registradas em regiões como Santa Cruz, Oruro, Beni e no norte de Potosí, mas não em Cochabamba, epicentro do poder rural de Barrientos e onde se escolheu iniciar a implementação do tributo unificado. Entretanto, essas mobilizações foram suficientes para postergar indefinidamente a apreciação parlamentar da medida, prevista para ser posta em operação a partir de setembro de 1969. A não implementação do imposto único agropecuário acabou por ser o maior fracasso da administração Barrientos, onde se viram as primeiras fraturas na unidade tão arduamente construída entre o estado militar e o movimento camponês (ibid., pp. 23-4).

3.8.

Ovando, Torres e o retorno do espírito revolucionário

O carismático general Barrientos, que gozara durante todo o mandato de um apoio relativamente considerável entre a população rural, sofreria em 27 de abril de 1969 um misterioso acidente aéreo em Cochabamba. O helicóptero que o levava por todo o país atingiu uma rede de cabeamento elétrico, incinerando o presidente e sua equipe. A morte de Barrientos levou à nomeação de seu vice, Luis Adolfo Siles Salinas, mas o outro líder da derrubada do MNR e seu rival, general Alfredo Ovando, via agora o caminho aberto até o Palácio Quemado. Quatro meses foi o tempo necessário para reunir o apoio que o ex-presidente deixara órfão entre os

camponeses, e em 26 de setembro Siles foi deposto. Em seu lugar, Ovando se proclamaria como representante de um “mandato das forças armadas”, algo que se no nome parecia uma continuação do trabalho empreendido por Barrientos, na prática significou uma guinada radical na postura do governo, com uma renovação da equipe burocrática e a retomada da agenda econômica nacionalista, que parecia ter sido deixada de lado após os primeiros anos da revolução (LORA, 1977, p. 359).

De maneira dramática, Ovando anunciou já em 17 de outubro a nacionalização das atividades da Gulf Oil no país, que durante o período Barrientos havia chegado a números espetaculares em comparação com o decaimento da estatal YFPB. Em sua declaração, o presidente vai reviver a retórica de enfrentamento contra a *rosca*, marcando um retorno às raízes do nacionalismo que dera as bases para o período revolucionário, e reiterar o desejo de retomar a aliança entre o governo e bases populares:

On taking this historic decision, we are not acting in a dogmatic and exclusive fashion, but rather rectifying a policy that subordinated the Bolivian state and put the same condition as those colonial territories whose laws are dictated from a distant metropolis [...] Bolivians! As on the 6th of August 1825, let us swear that we will not retreat one step in the defense of national interests, threatened by those who still consider Bolivia a colony that could content itself with the crumbs from the feast of petroleum exploitation. [...] Now we can indeed say that the blood shed in the sands of the Chaco, and which has flowed in the last thirty years seeking a route to liberation for the Bolivian people, has not been spilled in vain. Today is the culmination of that battle fought by the armed forces in alliance with the new political generation of the country (OVANDO, 2018, pp. 319, 321).

Conjuntamente ao retorno da retórica anti-imperialista, após o final da “longa noite” *barrientista* voltaram a emergir os setores populares que participaram da revolução nacionalista, que durante seu período na presidência agiram quase que inteiramente na clandestinidade (RIVERA, 2010, p. 171). Com a revogação da lei de segurança implementada pelo antecessor de Ovando, o movimento sindical é reorganizado e Lechín é autorizado a retornar ao país. Em maio de 1970, a FSTMB e a COB voltariam a organizar congressos nacionais, com as discussões girando em torno da maneira como os acenos do governo haviam de ser recebidos pelos trabalhadores. Se por um lado grupos mais próximos ao trotskismo reiteraram a necessidade de que o proletariado consolidasse sua liderança sobre outros setores trabalhistas, por outro stalinistas enfatizavam que a conjuntura favorecia uma aliança com quadros da burguesia e pequena-burguesia para um esforço anti-imperialista

(LORA, 1977, p. 360). Ao mesmo tempo, o próprio governo Ovando se acercava na cena internacional do movimento de países não-alinhados, que buscavam um desligamento da polaridade da Guerra Fria, enfatizando a defesa da soberania nacional sobre os recursos naturais e a economia (SOTO, 1994, p. 26). Ele também havia retirado as tropas que ocupavam as minas, e prometera retornar os salários aos níveis de 1965, antes dos cortes promovidos por Barrientos. Entretanto, Ovando se apressara em renovar o PMC, e sob os indícios de que os sindicatos se aproveitariam das aberturas para recender as chamas do radicalismo, os representantes da confederação camponesa se recusaram a ocupar até o fim seus lugares no congresso da COB (ALEXANDER, 2005, p. 133).

As teses aprovadas pela COB em seu congresso, que se tornariam um novo referencial de radicalização para o período de militância que se segue, penderiam para mais próximo da perspectiva não-conciliatória dos trotskistas, denunciando a impossibilidade de um empreendimento anti-imperialista legítimo sem a participação efetiva das bases sindicais e a nacionalização dos meios de produção, sendo por isso inviável uma posição para a classe trabalhadora se não a de independência (COB, 1970, pp. 3-4). Em relação às tentativas de Ovando de atrair representantes sindicais para seu gabinete, as teses apontavam que reeditar o *cogobierno* seria retornar o poder para as mãos da burocracia pequeno-burguesa. A solução passaria pela formação de um bloco popular forte, liderado pelo proletariado, capaz de avançar as mudanças que o reformismo dos militares não estava disposto a assumir (ibid., p. 5). O que se propunha era que o sindicalismo retornasse a seu papel político, indo além das lutas econômicas e buscando se contrapor explicitamente ao nacionalismo que afastasse os trabalhadores de seus interesses de classe (ibid., p. 9). E em um contexto diretamente posterior aos acontecimentos de maio de 1968 na Europa, as teses apontavam que deveriam convergir no interior da lógica revolucionária a nível internacional o socialismo já bem-sucedido, a luta de estudantes e trabalhadores no interior dos países imperialistas e a busca por libertação dos povos oprimidos (ibid., p. 10).

Em 6 de outubro de 1970, pouco mais de um ano após a queda de Siles, Ovando seria retirado do poder por um golpe liderado pelo general de direita Rogelio Miranda. A declaração de Miranda como presidente foi contraposta pela formação de uma junta militar para ocupar esse vazio de poder, enquanto nos bastidores Ovando buscava rearticular seu apoio entre as forças armadas. Por outro lado, o

general Juan José Torres, um ex-comandante de Ovando afastado por demonstrar “exagerado apoio à revolução”, repudiou o golpe da direita e declarou-se presidente, angariando para si apoio da COB e de movimentos estudantis, que organizaram uma greve geral. A criação entre setores sociais do chamado Comando Político (CP), em defesa da presidência de Torres, representaria um novo polo de aglutinação das forças populares em um momento em que as amarras coercitivas do estado pareciam ruir, abrindo espaços para um ressurgimento fortalecido e renovado do movimento sindical. Mas apesar das esperanças de que a aliança conjuntural contra o golpe da direita forcesse Torres a armar seus apoiadores, a crise foi resolvida em um acordo no interior das próprias forças armadas, em uma busca de manter a todo custo a integridade da instituição (LORA, 1977, pp. 362-3).

Todavia, o período foi de grande empolgação no interior do renascido movimento sindical urbano e mineiro. O protagonismo da COB na defesa da presidência de Torres colocou a organização no centro de um novo espaço de articulação social, onde a retórica inflamada do marxismo revolucionário passou a encontrar um público com o qual não se deparava há anos, resultando em uma rápida radicalização da polaridade política (RIVERA, 2010, p. 172). Após a participação do CP no combate ao golpe de Miranda Torres havia oferecido uma parte do seu gabinete aos trabalhadores, mas a falta de disposição em ceder mais autonomia aos ministros escolhidos e o resguardo de postos-chave, como as pastas de economia e interior e a presidência da COMIBOL, impossibilitaram que presidente e sindicatos chegassem a um acordo. Já em suas primeiras declarações, o CP afirmava representar um “mandato de forças populares”¹⁶, reconhecendo a liderança política da classe operária. Ele teria uma participação importante na desmobilização da primeira tentativa de golpe liderada por Hugo Bánzer, em janeiro de 1971, e na sequência buscava alcançar um salto qualitativo nas suas capacidades de deliberação e decisão com o anúncio da criação em primeiro de maio da chamada *Asamblea Popular* (LORA, 1977, pp. 363-4).

Nos meses que se seguiram, começaram as preparações para o primeiro encontro da *Asamblea*, a ser atendido por delegados de sindicatos, organizações camponesas, grupos estudantis e partidos políticos de todo o país. O MNR seria o pos-

¹⁶ Em um claro contraponto à proposta de um “mandato das forças armadas” que fundamentara as administrações de Barrientos e Ovando.

suidor da maior representação, seguido pelos comunistas pró-soviéticos. O campesinato, maioritário entre as bases, tinha menos delegados do que os sindicatos urbanos e mineradores, que dominaram a composição do encontro. Em um comunicado, os dirigentes da *Asamblea* afirmaram que as teses publicadas pela COB no ano anterior representavam seu programa político, direcionado à implementação do socialismo na Bolívia através da criação de um legítimo governo dos trabalhadores. Ocupando o desativado prédio do congresso, a *Asamblea* foi abertamente desafiada pelo governo Torres, que apontou ser o único possuidor de um mandato legítimo, e que limitar-se-ia a escutar as “observações” colocadas pelos trabalhadores reunidos, como seria feito com qualquer outro grupo de cidadãos. A despeito do grande esforço investido no encontro por lideranças históricas do movimento sindical, como Lechín e Lora, os trabalhadores proveram baixas taxas de adesão, e a *Asamblea* acabou esvaziada (ALEXANDER, 2005, pp. 137-8). Alguns setores do campesinato vão embarcar nesse processo de radicalização socialista, como a chamada *Unión de Campesinos Pobres* (UCAPO), a federação de colonizadores e o BIC. Entretanto, como apontado, esses setores permaneceriam desproporcionalmente representados no interior da *Asamblea*, sempre à sombra da autoproclamada vanguarda mineira. Enquanto isso, durante a realização do quarto congresso campestino, em Potosí, rechaçado como “oficialista” por esses grupos mais acercados à COB, as federações de Cochabamba, Chuquisaca e Pando conseguiram aprovar uma resolução que renovava o apoio do movimento ao pacto com os militares (SOTO, 1994, pp. 27-8).

3.9. O anticomunista Bánzer

As mobilizações por parte dos trabalhadores encontraram respostas à direita do espectro político. As frustradas tentativas de Torres de balancear a crescente polarização resultaram em uma progressiva perda de controle por parte do regime, e sussurros conspiratórios eram ouvidos pelos corredores de La Paz. Os generais debandavam às pressas do governo, cada vez mais preocupados com a radicalização dos trabalhadores e a clara falta de controle que Torres possuía sobre eles, a despeito das reiteradas concessões que eram feitas para retomar seu apoio. O presidente

se via em uma posição cada vez mais isolada: enquanto a falta de fulgor revolucionário irritava o movimento sindical, os acenos à COB causaram desconfiança entre a forte base de apoio camponesa, principal garantidora do único presidente militar com um mandato estável até então. No dia 19 de agosto de 1971, o CP emitiria um comunicado em que reiterava sua intransigência frente à adoção de uma postura conciliatória, afirmando que quaisquer concessões representariam um golpe direto ao processo revolucionário, a traição do interesse nacional e um serviço ao imperialismo (LORA, 1977, p 367).

Torres resistiria até o final em armar os setores populares, por medo de perder apoio no interior das forças armadas (ibid., p. 368). Mesmo assim, inicia-se em 20 de agosto uma insurreição do exército no departamento de Santa Cruz, e após a passagem da aeronáutica para o lado dos revoltosos, a tomada de La Paz e a derrubada de Torres foram concretizadas em menos de um dia. Chegava ao poder o general Hugo Bánzer, apoiado na chamada *Frente Popular Nacionalista*, formada pela paradoxal aliança entre o MNR e a *Falange Socialista Boliviana* (FSB), seu histórico rival. Bánzer traria um resgate da faceta mais autoritária e anticomunista do “mandato das forças armadas”, patrocinando uma brutal perseguição aos apoiadores de Torres que incluiria o surgimento de novos campos de concentração (ALEXANDER, 2005, pp. 140-1). Sua chegada ao governo foi acolhida com entusiasmo internacionalmente, com especial aprovação por parte do presidente estadunidense Richard Nixon. O regime brasileiro de Emílio Médici foi também um importante apoiador da administração Bánzer, mais um membro do clube de generais que governavam a maior parte da América do Sul à época (WEBBER, 2011, p. 91).

Durante o período de Bánzer na presidência, o estado boliviano aumentou significativamente sua participação na economia, mediando entre capitais externos e o empresariado nacional e registrando os índices mais altos de envolvimento público no mercado desde a revolução de 1952. Apesar da fraca atração de investimentos estrangeiros diretos, esses anos viram uma expansão da classe empresarial no país, com um grupo de companhias médias de mineração adotando técnicas cada vez mais sofisticadas de exploração do rico solo boliviano. Em termos macroeconômicos, a gestão de Bánzer foi caracterizada por boas médias de crescimento, muito por conta de um período de alta nos preços das commodities e de abundância de capitais no mercado financeiro internacional, e pelo crescimento exponencial do endividamento público, causado pelos sucessivos déficits fiscais para financiar o

desenvolvimento da região oriental do país. Rico em terras e recursos naturais, e com uma tradição incipiente de organização sindical camponesa se comparado com regiões como La Paz, Cochabamba, Oruro e Potosí, o departamento de Santa Cruz foi o escolhido para ser novo o epicentro do desenvolvimento boliviano. Bánzer e credores internacionais compartilhavam do gosto por fortalecer a economia agro-exportadora do país, e grandes empréstimos e lotes de terra foram distribuídos na fronteira amazônica oriental (ibid., pp. 91-3).

A burguesia *cruceña* que surgiu sob os auspícios do governo Bánzer viria para alterar completamente a correlação de classes na Bolívia, introduzindo as sementes de uma virada no perfil econômico do país que resultaria em profundas mudanças nas relações produtivas e de propriedade. Composta em grande parte por latifundiários locais e por ex-proprietários de *haciendas* e minas vindos do altiplano e dos vales, a emergente elite de Santa Cruz faria uma fortuna com o *boom* agrário da região no começo da década de 1970. Com a posterior crise dos preços do algodão e da cana-de-açúcar, esses empresários se viram obrigados a redirecionar seus investimentos e, enquanto alguns optaram por criar gado ou plantar soja, outros entrariam de cabeça no emergente mercado da cocaína, cuja demanda apenas fazia subir na Europa e na América do Norte. Santa Cruz, de fato, representava uma região exemplar para a empreitada na indústria dos narcóticos: localizada no coração da América do Sul, com áreas inexploradas ideais para pistas de pouso clandestinas e com acesso a rios diversos para escoar a produção de maneira discreta, Santa Cruz ainda era ligada diretamente a Chapare, em Cochabamba, a principal região cultivadora de coca no país. A maneira como o empresariado *cruceño* vai, nas décadas seguintes, diversificar os investimentos possibilitados pelo capital gerado no tráfico de drogas representaria assim uma escala de lavagem de dinheiro (os lucros da venda de cocaína chegavam a mais do que o dobro do total de exportações oficiais do país) que efetivamente borraria a fronteira entre as facetas lícitas e ilícitas dessa ascendente burguesia oriental (ibid., pp. 94-5).

Politicamente, o governo Bánzer vai representar o desmoronamento final do modelo de relação entre estado e sociedade civil surgido com a revolução de 1952, onde os poucos espaços de negociação ainda restantes vão sendo fechados pela incremental violência do regime. No momento de sua chegada ao poder, o presidente terá atrás de si a sempre presente figura de Victor Paz Estenssoro, que liderando uma facção mais à direita do MNR compunha o referencial de legitimidade popular

do governo. Ao mesmo tempo, Bánzer buscou reduzir a influência *movimientista* no interior do movimento campesino, proibindo que partidos realizassem esforços de organização política nas zonas rurais do país (ALEXANDER, 2005, p. 143). Logo após o golpe que derrubou Torres, em novembro de 1971, é reconhecida a vigência plena do PMC, com Bánzer recebendo em uma cerimônia os símbolos de mando do “líder supremo do campesinato boliviano”: o bastão, o *lluchu* e o *pututu*. A aproximação vai reacender as chamas do anticomunismo entre as forças armadas e setores do campesinato, especialmente em Cochabamba, na medida em que a chegada de Bánzer ao governo pôs um fim às crescentes aspirações revolucionárias entre os setores mais radicais do sindicalismo. Se Barrientos buscara desarmar o campo, prometendo trocar rifles por arados, o governo Bánzer vai conclamar os camponeses a defenderem a nação contra “micróbios vermelhos”, com a arma em uma mão e um ferramenta na outra (SOTO, 1994, pp. 29-30). Em contrapartida, logo após a queda de Torres, a confederação de camponeses emitiu uma resolução agradecendo às forças armadas por salvarem o povo da “voracidade do anarquismo vermelho e da demagogia destrutiva” (apud., ALEXANDER, op. cit., p. 142).

Mas nem mesmo essa sólida base popular no campo construída pelos militares foi capaz de impedir uma onda geral de descontentamento com os pacotes de reajuste econômico patrocinados pelo Fundo Monetário Internacional (FMI), que acarretaram em uma desvalorização de 60% do peso boliviano em novembro de 1972 (ALEXANDER, op. cit., p. 144). O sindicalismo urbano e mineiro, banido novamente para a clandestinidade, não foi capaz de realizar grandes manifestações (WEBBER, 2011, p. 96), mas em Cochabamba, militantes dos sindicatos rurais de Cliza e Ucureña bloquearam diversas estradas em protesto às medidas. A resposta do governo, que consistiu em mobilizar tropas para furar os bloqueios, resultando em diversos detidos e feridos, seria um prelúdio dos acontecimentos que se seguiriam em 1974, no chamado massacre do Vale (SOTO, 1994, p. 31). O período Bánzer testemunhou um intenso processo de renovação dos quadros do sindicalismo rural, até então imersos na rede burocrática criada na esteira da revolução e aprofundada durante a presidência de Barrientos. O surgimento de uma nova geração de lideranças camponesas vai resultar em uma militância rural cada vez mais contestatória, demandando maior representatividade e participação no interior do governo. Com o anúncio de um novo pacote de ajustes econômicos em janeiro de 1974, esse reorganizado movimento rural vai reivindicar seu lugar de demandante

no âmbito do pacto de cooperação firmado com as forças armadas, e quando um bloqueio de mais de vinte mil camponeses na estrada entre Cochabamba e Santa Cruz viu assomar ao longe os tanques e os carros apinhados de soldados, exigiram que o próprio presidente viesse negociar com eles (ibid., pp. 31-2). O resultado foram oito dezenas de manifestantes assassinados, e o fim simbólico da aliança entre o campo e os generais (WEBBER, 2011, p. 101).

3.10. Réquiem para um autoritarismo

O massacre do Vale se deu em um momento de escalada autoritária do regime, que por outro lado viu crescer a resistência entre os movimentos sociais. Em novembro de 1973 o MNR abandonaria o governo, com Victor Paz sendo deportado em janeiro. Já ao final de 1974, a FSB também seria expulsa por Bánzer, que passaria então a governar com uma administração composta exclusivamente por militares. Em dezembro, o ministério do trabalho foi reorganizado, e dois decretos seriam promulgados, visando acabar com quaisquer resquícios de militância sindical opositora: o decreto lei 11.497, que declarava vagos todos os postos de lideranças sindicais, e apontava o governo como responsável por escolher aqueles que assumiriam a função como um “serviço civil obrigatório”, e o decreto supremo 11.925, que criava o posto de coordenadores do trabalho, apontados pelo governo e com o poder de intervir diretamente nas organizações sob sua tutela (ALEXANDER, pp. 145-6).

O principal centro de resistência entre os trabalhadores aos esforços corporativistas de Bánzer foi a FSTMB, que em maio de 1976 organizaria seu 26º congresso, aprovando uma resolução que renovava o apoio às teses políticas da COB de 1970 (ibid., p. 148). Após protestos pelo assassinato em Buenos Aires do ex-presidente Torres, em primeiro de junho, os mineiros aproveitaram a janela de oportunidade e deflagraram uma greve, que falhando em se espalhar para todas as minas controladas pela COMIBOL e sofrendo violenta repressão das forças armadas renderia poucos frutos imediatos. Mas em meados do ano seguinte novos focos de contestação surgiriam para minar as bases do já desgastado governo Bánzer. Entre dezembro de 1977 e janeiro de 78, uma greve de fome liderada pelas esposas de

quatro mineiros presos pelo regime cresceu até atingir mais de mil aderentes, angariando apoio de diversos setores da sociedade civil, incluindo a igreja católica (WEBBER, 2011, pp. 96-7). No cenário internacional, a mudança de postura dos EUA em relação às ditaduras militares na América do Sul, com a chegada de Jimmy Carter ao governo, aumentou a pressão pelo relaxamento da veia autoritária do regime de Bánzer, que anunciaria uma *apertura* para aplacar as crescentes denúncias de violações de direitos humanos. No primeiro de maio de 1978, o movimento sindical se aproveitaria desse momento de afrouxamento da repressão estatal, organizando grandes passeatas que canalizariam um já efervescente movimento de líderes exilados que retornavam ao país, exigindo a convocação de eleições diretas (ALEXANDER, 2005, p. 149).

Elas seriam efetivamente anunciadas para julho, e o candidato de Bánzer, general Juan Pereda Asbún, conquistaria a vitória com a quantidade exata de cinquenta por cento dos votos, o número mínimo para que não houvesse qualquer tipo de interpretação por parte do congresso dos critérios para selecionar quem fora eleito. O ex-presidente e candidato da *Unión Democrática Popular* (UDP), Hernán Siles, que contava com apoio da facção de Victor Paz do MNR e de grande parte do eleitorado, alegou que as eleições haviam sido fraudadas, e quatro meses depois, em 24 de novembro, Pereda seria destituído em um golpe orquestrado pelo também general David Padilla, que anunciaria que novas eleições seriam realizadas em julho de 1979. A corrida até a presidência se deu em uma acirrada disputa entre três principais candidaturas: Siles Zuazo, representado a UDP, resultado da união entre seu *Movimiento Nacionalista Revolucionário de Izquierda* e o Partido Comunista pró-soviético, Paz Estenssoro, à frente do seu direitista *Movimiento Nacionalista Revolucionário Histórico*, e Bánzer, como candidato da *Acción Democrática Nacional*. Ao final Siles receberia 35,9% os votos, gerando um impasse a respeito de como decidir o resultado do pleito. A falta de acordo resultou na nomeação para um mandato provisório de um ano de uma terceira figura do *movimientismo* dos anos 1950, Wálter Guevara Arce (WEBBER, 2011, pp. 104-5).

O governo de Guevara somente duraria até primeiro de novembro, derrubado pelo coronel Alberto Natusch Busch, que governaria por dezesseis dias, deixando um saldo de mais de duzentos mortos. Encarando a possibilidade de ver todo o processo de abertura política fracassar, camponeses, mineiros e trabalhadores urbanos se levantaram em protestos conjuntos que não haviam sido vistos no país

desde a revolução de 1952. Mesmo com acenos por parte do governo para a retomada das pretensões bonapartistas de Ovando e Torres, a radicalização dos mineiros levou a COB a anunciar uma greve geral em defesa do processo de abertura. Ela seria aderida em massa pelo campesinato através do bloqueio de diversas estradas, com o líder rural Jenaro Flores chegando a praticamente assumir o lugar de segundo em comando no interior da central operária nacional (ibid., p. 105). Após duas semanas, a situação foi resolvida pelo apontamento temporário de Lidia Gueller, presidente do congresso, para ocupar a chefia do executivo até a realização de novas eleições, agora marcadas para julho de 1980. Apesar de sua trajetória de militância no PRIN, agremiação à esquerda fundada em 1963 por Lechín após sair do MNR, Gueller decretaria um novo pacote de estabilização econômica patrocinado pelo FMI, que incluía uma desvalorização de 25% do peso boliviano. Apesar de uma relativamente fraca reação por parte da COB, os sindicatos rurais demonstraram renovado vigor, liderando os protestos contra as medidas do pacote e, comandados por Jenaro Flores e sua nova *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB), relançando a greve geral e o bloqueio de estradas (ALEXANDER, 2005, pp. 151-2).

Essa virada autonomista do campesinato, esboçada nos protestos ao imposto único de Barrientos e desencadeada de vez com o massacre do Vale de Bánzer, seria resultado direto das mudanças que a zona rural passara nas décadas que se sucederam à reforma agrária. Tendo recebido seus lotes de terra, as famílias camponesas viram sua propriedade subdividir-se à medida que a população crescia, o que junto com a exposição às dinâmicas de mercado levou a uma gradual proletarianização do campo boliviano. Esse fenômeno acentuou a migração para as cidades em busca de emprego, levando ao surgimento de toda uma geração de descendentes do campesinato indígena que cresceriam longe das formas tradicionais de organização da zona rural. Esses jovens entrariam em contato não apenas com o dinâmico e diverso ambiente urbano, entretanto, mas também com novas formas de discriminação racial, em um espaço tradicionalmente dominado por brancos e mestiços. O surgimento de movimentos estudantis, como o *Movimiento 15 de Noviembre* (M-15) e *Movimiento Universitario Julián Apaza* (MUJA), plantaram as sementes de uma nova corrente política camponesa chamada katarismo, em homenagem ao líder aimará Tupac Katari, focada no resgate de uma identidade indígena e de sua trajetória

anticolonial de lutas. A criação do *Centro de Promoción y Coordinación Campesina* MINK'A e do *Centro Campesino Tupac Katari* (CCTK) representou um esforço por parte desses jovens militantes urbanos de criar laços com as comunidades rurais, e através de transmissões de rádio em quéchua e aimará a retórica radical do kataristas foi levada até regiões onde o analfabetismo ainda afastava grande parte da população da circulação de ideias políticas. Apesar dos contratempos durante a escalada repressiva de Bánzer, o katarismo ganhou significativa influência no interior do movimento sindical camponês, e ao final dos anos 1970 a quebra com o oficialismo do PMC iria culminar no fim da cisma do sindicalismo boliviano, com a COB convidando os kataristas para comparecer ao seu quinto congresso, em maio de 1979, e anunciando a convocação de um encontro de unidade campesina, onde seria fundada uma nova confederação, afiliada à COB. Era criada assim a CSUTCB, com Jenaro Flores, líder katarista, sendo eleito seu primeiro secretário-geral (WEBBER, 2011, p. 98 et. seq.).

Reforçado o front popular, as eleições de junho de 1980 se aproximavam e, em preparação para a possibilidade de outro golpe militar, a COB se uniria à UDP e o MNR para formar o *Consejo Nacional de Defensa de la Democracia* (CONADE). Após a votação, Hernán Siles era mais uma vez indicado como vencedor, com Victor Paz chegando segundo e Bánzer em terceiro. Mas em 17 de julho mais uma vez o processo de abertura democrática seria interrompido, agora pelo golpe do general Luis García Meza, primo da presidenta Lidia Gueller, em uma das mais sangrentas tomadas de poder que a Bolívia vivera em sua história recente. Após o golpe, a CONADE lançaria mão de sua base partidária-sindical para convocar uma greve geral. Em resposta, o novo governo sequestrou Juan Lechín, forçando-o a ir à televisão para pedir que os trabalhadores não aderissem à paralisação. Ao mesmo tempo, soldados foram enviados para capturar Jenaro Flores, em uma tentativa de decapitar de vez o fortemente articulado setor sindical (ALEXANDER, 2005, pp. 152-3). Como conta o correspondente à época do *The New York Times* na Bolívia, Warren Hoge (apud. ALEXANDER, op. cit., p. 153), no dia da tentativa de abdução Flores saía de uma reunião na central da COB para usar um telefone público quando paramilitares invadiram a sala de conferências, matando cinco pessoas e levando o resto para serem torturados e interrogados. O líder katarista fugiria para a clandestinidade, continuando como uma das principais lideranças da COB durante o próximo ano. Mas, eventualmente, seria encontrado por García Meza:

The security forces finally caught up with him on July 19, 1981 [...]. Aware that he knew all the names, addresses and activities of the underground members, he resolved not to be taken and made a run for it. Several steps later, rifle fire brought him down. Despite protests from the American, the French and other embassies and international rights groups, he was kept in a police clinic for 27 days and not given the treatment he required. When he finally reached France, doctors there told him it was the delay that had cost him the use of his legs. (ibid.).

O objetivo claro do golpe de García Meza era acabar definitivamente com qualquer tentativa de abertura democrática. À época da vitória de Siles nas eleições de junho de 1980, os militares viam com receio a volta ao poder do ex-presidente, um representante de uma facção historicamente mais à esquerda do MNR. Ao mesmo tempo, a crescente coesão que o movimento camponês apresentava com a COB acendia um alerta nos quartéis, levantando a preocupação de que a aproximação entre esses grupos e o candidato vitorioso nas eleições permitisse alguma forma de recriminação legal aos anos de repressão ao sindicalismo por parte do regime militar. Por fim, grande parte dos quadros de então das forças armadas fizera carreira no interior da rearticulação que o exército havia sofrido após a derrota na revolução de 1952, e assim se encontravam imersos na rede burocrática clientelista e corrupta que começara com o MNR e prosseguira após o golpe de Barrientos. Isso significava, na prática, que uma gama de atividades ilícitas, incluindo o lucrativo tráfico de drogas, estavam intimamente entremeadas com a malha organizativa do estado e das forças armadas, borrando as fronteiras entre o público e privado, legal e ilegal (WEBBER, 2011, p. 106).

O presidente sabia que precisaria escalar ainda mais do que seus antecessores os níveis de violência que dispensaria à oposição, e o ano que se seguiu foi de intensa perseguição, com o ministro do interior, general Luis Arce, liderando uma polícia secreta chamada *Servicio Especial de Seguridad*. Também seria recriado o sistema corporativista de intermediários de Bánzer, banindo todas as lideranças sindicais e suspendendo direitos trabalhistas garantidos pela constituição de 1967. Os mineiros foram os últimos a ceder ao general, mas finalmente foram derrotadas quando soldados massacraram os últimos focos de mobilização em Viloco e Caracoles, menos de um mês depois do golpe (ALEXANDER, 2005, pp. 154-5). O governo de García Meza não tardou em se tornar um pária na cena internacional, pressionado pela política de direitos humanos de Jimmy Carter e sendo reconhecido por

apenas dezesseis países, incluindo o clube de ditaduras militares sul-americanas, a África do Sul sob o apartheid e Israel. Ele receberia especial apoio do governo argentino, incluindo centenas de técnicos para controlar o derretimento da economia boliviana, afundada em uma dívida pública impagável e com os capitais em fuga do crescentemente isolado regime. A perda de apoio do empresariado, que havia embarcado na escalada autoritária de Bánzer e via com receio à infundável sucessão de golpes, selaria o destino do governo, e García Meza foi forçado a renunciar em agosto de 1981 (WEBBER, 2011, p. 107).

Chegava à presidência outro general, Celso Torrelio, que após tensões iniciais com os mineiros faria a um acordo para restaurar gradualmente a legalidade do movimento sindical, com a COB sendo autorizada a retomar suas atividades no prazo de um ano. O anúncio de um novo pacote de estabilização econômica em janeiro de 1982 reacendeu a militância dos trabalhadores, e o que se seguiu foi uma das mais espetaculares mobilizações do movimento sindical boliviano até então. Após uma série de greves gerais e de fome, e o anúncio de que não haveria mais negociação até a restauração de um regime civil conforme as eleições de 1980, em 21 de julho as lideranças militares decidiram por substituir Torrelio. O novo presidente, general Guido Vildoso, anunciaria a restauração dos direitos de organização sindical e que novas eleições seriam convocadas para abril do ano seguinte. A solução proposta pelos generais ao momento de tensão política, entretanto, não foi capaz de agradar ao movimento sindical, cuja contínua mobilização culminaria em uma marcha de grevistas de fome em La Paz com mais de oitenta mil pessoas. Com o anúncio por parte da COB de uma paralização nacional sem duração definida para setembro os militares finalmente cederam à pressão, e Vildoso anunciou que o congresso, dois anos após ser fechado por García Meza, seria reaberto para escolher o novo presidente. Reunido em 5 de outubro de 1982, os parlamentares acabariam por eleger para o cargo o candidato com maior votação no pleito de 1980, Hernán Siles Zuazo, ex-presidente pelo MNR e causa imediata do golpe de García Meza (ALEXANDER, 2005, p. 155 et. seq.). Acabava assim o longo período militar (quebrado brevemente duas vezes, por Adolfo Siles e Lidia Gueller) que se seguira à queda de Victor Paz Estenssoro, em 1964, e se tornaria cada vez mais autoritário após a efetivação de Barrientos como presidente eleito, dois anos depois. Aqui, a Bolívia reconquistava sua democracia, com um movimento popular fortalecido, proximidade entre camponeses e sindicatos mineiros e urbanos, e a volta de uma

classe partidária que no passado fora responsável por grandes mudanças para as camadas populares no país. A Bolívia parecia ter finalmente chegado ao fim de seu pesadelo político, mal podendo prever as novas turbulências que se avizinhavam diante dos desafios do cenário econômico.

3.11. Conclusão

Nacionalismo-revolucionário e marxismo possuem trajetórias bem distintas no século XX boliviano, não apenas no campo programático, mas através das diversas e por várias vezes conflitantes maneiras pelas quais buscaram hegemonizar o conflito social no país. O caráter marcadamente de classe da dinâmica política do período que vai da Guerra do Chaco até o fim do regime militar é, todavia, comum à percepção de ambos, podendo ser lido como uma chegada da Bolívia à modernidade, carregada pelo escalonamento produtivo e financeiro da indústria mineradora e as contradições que vem junto à inserção nas dinâmicas do capitalismo mundial. Esse período pode ser em grande parte tematizado a partir do referencial anti-imperialista, campo atravessado por visões distintas a respeito do papel boliviano no cenário internacional e frente-a-frente à voracidade das grandes potências e do capital. Ao mesmo tempo, fica evidente um recurso ao significante do nacional como marco de referência de um determinado senso de comunidade, pertencimento e proteção mútua. A maneira como esse sentimento vai operar na dinâmica marginal do signo através das fronteiras de diferenciação, principalmente de classe, vai balizar um duplo movimento de inclusão e exclusão, pelo meio do qual buscamos reconhecer os marcadores da articulação entre igualdade e desigualdade que Rancière propõe em sua conceituação do momento político.

Como será abordado mais à frente, a noção de uma determinada igualdade entre todos os cidadãos já se fazia presente na isonomia de direitos colocada como princípio normativo de diversas reformas implementadas pela oligarquia liberal, nas décadas que antecederam à Guerra do Chaco. Mas a dificuldade com que os soldados operavam as trincheiras seria tematizada como representativa da desarticulação de uma sociedade formada por grupos e classes cujo afastamento relativo minava quaisquer esforços de constituir uma identidade nacional unificada. Um dos

efeitos que essa percepção irá causar vai ser o da retematização da questão da diferença, tão evidente no contexto boliviano, em termos de um nascente entendimento da dinâmica social como pertencendo não a diversas etapas e hierarquias de civilização, mas a um tempo nacional coletivo, homogêneo e unificado. Há nesse sentido, a partir do diagnóstico da diferença, uma reinvenção da Bolívia como objeto de análise histórica, em função da sua relação com totalidade das dinâmicas sociais e sua possibilidade de auto referencialidade. Essa retematização da diferença, como em um alinhamento de algo em descompasso, vai ensejar a necessidade de que se funde uma base comum de inteligibilidade, no sentido de que a relação de alteridade será inserida em um esquema compartilhado de reconhecimento e interpelação. Na mesma medida em que essa nova igualdade é um reconhecimento, ela vai acabar por tencionar as condições paradoxais de enunciação do subalterno, ao promover um deslocamento dos parâmetros de inteligibilidade dessa posição subjetiva que acaba por permitir um ponto de vista da igualdade que, talvez, não coincida com os termos do reconhecimento. O subalterno interpelado vai adentrar o espaço da inteligibilidade reivindicando uma identidade que não lhe pertence, passando a representar um excesso ao ordenamento numerário das posições que transborda na enunciação enquanto deslocamento dos termos de reconhecimento da diferença.

Tanto o nacionalismo do MNR quanto a constante preocupação dos sindicatos com autonomia e zelo revolucionário serão, assim, indicativos dessa peculiar dinâmica que se estabelece entre semelhança e diferença, igualdade e desigualdade. Nesse sentido, a questão não é se marxismo ou nacionalismo-revolucionário foram capazes de capturar o real sentimento das massas e mobilizar as bases para uma revolta popular legítima. O que se indaga aqui é de que forma a marginalidade, no sentido da formação discursiva da comunidade e seus limites, que essas vertentes de pensamento vão tematizar se entremeia a espaços de subjetivação que interrompem o pleno reconhecimento das identidades vis-à-vis os princípios limítrofes da sociedade boliviana, enquanto objeto de apreciação narrativa. Por via de regra, o momento político como definido por Rancière não pode ser reduzido a um modelo esquematizado de apreciação da dinâmica social, no sentido de que tal estruturação epistêmica recairia inevitavelmente em um ordenamento que despolitiza as fronteiras da comunidade, definindo princípios ordenadores que anulam o momento de igualdade radical que buscamos marcar. O que se procurou abordar neste capítulo foram as maneiras pelas quais a inauguração de um espaço público atravessado pela

presença popular coloca em discussão as descontinuidades de um conceito de Bolívia capaz de abarcar essa parcela dos sem parcela, essa massa que, ao revestir-se de uma subjetividade positiva como forma de tornar-se visível e compreensível, coloca em relação uma forma de reconhecimento da igualdade com uma forma de diagnóstico da diferença.

Desse modo, alguns comentários pontuais são importantes. Como foi visto, o surgimento do proletariado boliviano, que em grande medida dita os termos referenciais da participação popular no estado de 1952, está intimamente ligado com as condições de desenvolvimento do capitalismo no país. A peculiar relação que o capital estrangeiro estabeleceu com a economia boliviana ao longo do século XX, especialmente com o fundamental setor minerador, atravessa todo esse período de participação política dos trabalhadores, que vão buscar tematizar sua luta à luz do seu papel frente às dinâmicas internacionais do sistema capitalista. A crescente popularidade e liderança (pelo menos dentro dos sindicatos) do trotskismo se torna assim ilustrativa tanto de uma profunda preocupação com o lugar da Bolívia nas cadeias internacionais de estruturação do capital e de suas relações de produção, por um lado, quanto de uma tentativa de compreender as heterogêneas condições materiais do país não em suas limitações ou discrepâncias do processo arquetípico, mas a partir do modo como suas particularidades estão intimamente ligadas com suas condições de resolução e de superação. Desse modo, ao contrário de uma alegada importação acrítica de modelos revolucionários europeus¹⁷, a expansão do marxismo e da militância sindical na Bolívia está intimamente ligada à tentativa de levar a sério as idiossincrasias da sociedade, da economia e da política nacional.

Por outro lado, apesar do início de uma nova era de abertura da política institucional para as demandas dos trabalhadores comuns, foi através de uma central sindical, e não de um partido, que esses sujeitos encontraram sua imagem e sua voz

¹⁷ Dove (2015, pp. 3-4), por exemplo, vai atribuir a falta de preocupação dos sindicatos urbanos e mineiros com a questão indígena à disponibilidade apenas parcial na Bolívia das obras de Marx, resultando em reflexões inacabadas a respeito das heterogeneidades do capital a nível internacional. Apesar de abordarmos aqui o mesmo tipo de *desencuentro* entre raça e classe que vai motivar a investigação do Dove (ibid., p. 2), podendo este ser entendido tanto como um mal-entendido ou desentendimento quanto como uma oportunidade perdida, nos parece um limitante do potencial crítico do proletariado boliviano do começo do século XX reduzir suas considerações a respeito das particularidades da política nacional ao seu acesso ao cânone teórico e revolucionário europeu. Esse ponto ficará mais bem ilustrado no capítulo 5, ao discutir-se a participação de trabalhadores indígenas nas primitivas federações sindicais *paceñas*, com especial ênfase para a forma como a relação entre raça e classe seria retratada em um manifesto anarquista da época.

no espaço público. Desse modo, enquanto o MNR via a nova etapa que se inaugurava em 1952 como a conjunção da Bolívia com sua essência imanente, liberando o potencial da comunidade para tornar-se uma nação moderna, os marxistas apregoavam uma retórica revolucionária fundada na desestruturação radical da sociedade boliviana já existente, distanciando-se da leitura feita por autores como Mariátegui e Maróf de que era preciso canalizar esse vitalismo por mudanças, capaz de quebrar com a letargia derivada das heterogeneidades da base material, através de algum tipo de resgate de um referencial comunitário mais profundo. O que entra no lugar é a disputa por hegemonizar o papel criador do trabalho urbano, mineiro e rural, seja colocando esses indivíduos em seus devidos lugares como produtores de bens para toda a comunidade, seja creditando-lhes o papel de vanguarda na definição dos rumos do processo de mudança. É com a revolução de 1952 que se coloca a problemática paradoxal do papel histórico desse sujeito comum, da parcela dos sem parcela cujo reconhecimento tangencia sempre a possibilidade da abolição de quaisquer formas positivas de reconhecimento. Desse modo, se por um lado esse potencial supranumerário do sujeito é convertido na missão histórica do proletariado e de sua revolução socialista, por outro a preocupação com a perda do referencial comunitário vai ensejar outros tipos de ordenamentos do processo de mudança, mais explicitamente impositivos.

O período militar vai representar essa tentativa de resgate da ordem como balizadora da criação de uma nova Bolívia. Se por um lado os vários generais que passaram pela presidência até 1982 podem ser lidos como um retrocesso nas aspirações revolucionárias do proletariado boliviano, por outro Barrientos e seus sucessores vão sempre reafirmar seu “mandato das forças armadas” para dar continuidade às mudanças iniciadas em 1952. Basta lembrar que os primórdios deste período de participação sindical na vida política nacional se deu durante os anos do socialismo militar, resultado direto com a decepção com a oligarquia após a derrota no Chaco, para colocar no centro da discussão o papel basilar que as forças armadas vão desempenhar nessa tentativa de estabelecer um referencial nacional estável em meio à desestruturação revolucionária, uma fundamentação comunitária a ser protegida dos excessos e radicalismos. A maneira como os militares vão buscar impor algum tipo de ordem ao processo de mudança, nesse sentido, está intimamente ligada com a tentativa de negociar as bases desse espaço compartilhado de significação das subjetividades políticas que se inaugura com 1952.

O MNR, mais como um movimento do que como um partido, será central para entender a forma como essa significação da totalidade comunitária atravessa o referencial vazio do sujeito supranumerário, tanto em seu caráter irreconciliavelmente heterogêneo quanto em seu potencial desestruturador das hierarquias e diferenciações. A proposta de Montenegro de fundar uma “*historia pátria*” é simbólica dessa tentativa de ocupação da função centralizadora: ela representa não só a busca por narrar a história da nação, mas por contá-la a partir do referencial paterno, da autoridade, do proprietário do discurso que organiza a dispersão das vozes. A energia criativa da fase do romance, nesse sentido, atua como correção de um desalinhamento entre sujeito e objeto, como reconstituição da totalidade, em um tipo de leitura que é característico ao reformismo *movimientista*, preocupado com colocar as coisas em seu devido lugar, em buscar as justas medidas. A ideia de que a chegada dos militares ao poder em 1964 representava a continuação da revolução está assim diretamente relacionada com esse anti-radicalismo, e a forma como o PMC nasce de preocupações que os sindicatos e o MNR já não estivessem comprometidos a, ou não tivessem mais a capacidade de manter o processo de mudança social é indicativo de como a aliança entre camponeses e militares operava em continuidade direta aos limites do diálogo político iniciado em 1952. Entretanto, faz sentido essa distinção entre uma revolução radical, liderada pelos mineiros, e outra reacionária, apregoada pelos generais e camponeses, satisfeitos uma vez tendo sua propriedade da terra assegurada?

Apesar de ganhar força sob os auspícios dos esforços corporativistas realizados durante as presidências de Toro, Busch e Villaroel, o movimento sindical vai reivindicar para si uma sequência de guinadas radicais que serão marcantes de seu papel referencial na trajetória histórica da luta de classes: as teses de Pulacayo em 1946, as teses de Colquiri-San José em 1958 e as teses da COB de 1970 são todas afirmações da inquebrantável disposição do proletariado em defender sua autonomia e de sua capacidade de representar a si próprio. Assim como a propensão pequeno-burguesa do campesinato, esse tipo de vigor revolucionário dos mineiros somente é compreensível a partir de uma distinção entre por um lado a estrutura material, as condições da classe em si, e por outro um substrato subjetivo que é tanto a superestrutura, a falsidade ideológica da política, quanto a consciência de classe, a perspectiva capaz de abarcar a totalidade do antagonismo social ao mesmo tempo que dele faz parte, e de atar passado, presente e futuro de maneira que a completude

histórica seja restaurada ao dar às coisas seus verdadeiros nomes. Assim, portanto, a forma como esse sujeito toma o nome que lhe é próprio aparece como parte do regime político de registro histórico.

Se ao final da década de 1960 havia cismas profundas entre o sindicalismo rural, por um lado, e urbano e mineiro, por outro, na derrota imposta aos militares dez anos depois o alinhamento entre campesinato e a COB seria primordial para que os movimentos sociais voltassem a ocupar parte da posição central que assumiram em 1952. Essa mudança de atitude do campesinato, na narrativa auto-referenciada do proletariado, é medida pela conquista de autonomia em relação ao aparelhado aparato burocrático montado desde os sindicatos rurais, o que equivale a abandonar a interpretação a respeito do futuro da revolução contida no “mandato das forças armadas”, da *Acción Cívica* e do PMC, e embarcar no projeto socialista que não havia se realizado em 1952, ou até mesmo em 1970, na *Asamblea Popular*, onde os delegados do campo acabaram por ocupar tão poucos assentos. De fato, os primeiros focos de anti-oficialismo entre o campesinato, surgidos na esteira do descontentamento com o imposto único agropecuário, foram rapidamente arrebanhados pela COB para seu front oposicionista. Mas a despeito da centralidade com que a temática “materialista” da propriedade fundiária que vai se manifestar, a relação entre estado e campesinato se estabelecia em parâmetros ao mesmo tempo semelhantes e distintos daqueles com que se deparava o sindicalismo urbano ou mineiro.

Por um lado, havia uma preocupação clara em ambas as formas de mobilização laboral com os termos do reconhecimento das partes da relação, no sentido das capacidades de negociação de cada uma e das formas de submissão à autoridade alheia. Se por um lado a imagem do sindicato rural aparelhado, com suas milícias mobilizadas para reprimir manifestações oposicionistas, reforça essa sensação de um campesinato cooptado e reacionário, por outro episódios como o descontentamento com a proposta fiscal de Barrientos, ou a exigência de que o presidente fosse negociar com os manifestantes que acabaram assassinados no massacre do Vale, mais por sua forma do que por seu conteúdo são ilustrativos do fato de que o movimento camponês também se preocupava em conservar um certo espaço de autonomia, independente do fato de se o governo promettesse apoiá-lo na questão da terra ou não. Ao mesmo tempo, se os militares foram capazes de mobilizar efetivamente a retórica de que o radicalismo sindical pretendia reverter as conquistas redistributivas da reforma agrária, é evidente que havia algum tipo de desconfiança

por parte da população rural das intenções dos setores militantes urbanos e mineiros. Assim, por outro lado, se o fim da cisma sindical simbolizado na criação da CSUTCB parece representar o fim do diálogo de surdos entre operários e camponeses, esse episódio está também inserido em uma longa trajetória de relações entre o espaço rural boliviano e as grandes cidades e centros mineradores. Paira então, sobre as condições totalizantes de significação histórica desse período bonapartista da política boliviana, o fato de que foi o katarismo, um movimento constituído a partir do desejo de combinar o horizonte emancipatório fundado em 1952 com o resgate de uma trajetória secular de luta anticolonial, que tomou a liderança dessa virada anti-oficialista do sindicalismo rural, como um “menos na origem” que nos abre caminhos para distintas formas de apreciação do tempo incomensurável da nação como totalidade. É para a forma que toma esse aparecimento subjetivo que nos dirigimos agora, começando com a maneira como o surgimento da classe latifundiária boliviana de meados do século XIX se coloca no intercruzamento entre o “problema do índio” e a formação da moderna classe camponesa no país.

4. O Aparecimento de uma Nação

4.1. Introdução

Apesar da revolução de 1952 ser colocada pelos intelectuais do MNR como a consolidação do processo de emancipação iniciado em 1825 com a independência (BARRAGÁN, 2010, pp. 80-1), a questão do latifúndio pré-revolucionário e a demanda por sua dissolução através de uma reforma agrária começam a tomar forma não no período colonial, o tempo pré-histórico a ser deixado para trás na vontade de uma Bolívia que busca civilizar-se, mas em um processo que se iniciaria décadas após a fundação do país. À época da separação da metrópole, a zona rural boliviana formava uma paisagem bastante diferente do que se veria cem anos depois. A massiva presença de comunidades indígenas tradicionais do altiplano, chamadas *ayllus*, nas regiões próximas aos grandes centros urbanos de La Paz, Oruro e Potosí ocupava uma parcela considerável do espaço habitado fora das cidades (WEBBER, 2011, p. 44). A continuação, entretanto, dessas formas de organização social existentes desde antes da conquista se transforma a partir da invasão europeia, com o estabelecimento de relações tributárias com a coroa espanhola, em que era cobrado das comunidades o pagamento de impostos e serviços em troca do direito de habitar, trabalhar e possuir a terra em que elas se localizavam (SOTO, 1994, pp. 33-4). Perceber essa relação como uma de subordinação, entretanto, só faz sentido na medida em se adota um imaginário político onde o tributado está subsumido à estrutura de autoridade do tributador. Como aponta Rivera (2010, p. 97), a organização interna das comunidades indígenas funcionava de maneira relacionada, mas em grande medida paralela, à forma que tomava a sociedade boliviana durante a colonização espanhola e posteriormente no período republicano. Essa separação espacial do *ayllu* permitiu assim a perpetuação de técnicas de produção, cultivo da terra e de organização completamente destoantes do que era discutido e praticado no mesmo período nas cidades, centros mineiros e povoados rurais.

O processo de expansão das grandes *haciendas*, e que vai impactar substancialmente a organização das relações produtivas no campo, vai começar apenas na segunda metade do século XIX. Em um momento de expansão da indústria mineadora de prata, o tributo indígena perdia peso na capacidade de arrecadação do

estado. Somado a isso, o influxo de capitais aumentava a pressão especulativa sobre o campo, e a crescente demanda alimentar dos centros urbanos e mineiros em expansão também contribuía para fazer surgir a cobiça sobre as terras indígenas. Nas décadas seguintes, sucessivos governos vão patrocinar novas ofensivas no sentido de desarticular juridicamente os *ayllus*, impondo um modelo privado e individualizado de organização fundiária rural que vai suspender o reconhecimento legal de formas comunais de propriedade da terra. Isso levou a um longo processo onde fraude e extorsão foram usados como maneira de alterar substantivamente o regime de organização territorial e de autoridade do campo, concentrando as terras nas mãos de uma oligarquia rural que se consolida décadas após a independência do país.

O que os legisladores e empresários das cidades não esperavam, entretanto, era que essa tentativa de desarticular a organização comunal da terra por meios jurídicos motivaria uma reação nos mesmos termos por parte dos *ayllus*. A formação do chamado movimento de caciques apoderados, discutido mais a fundo no capítulo 5, se torna ilustrativa de uma tentativa deliberada de articulação política entre diferentes comunidades indígenas, que visa questionar a destituição do direito coletivo de ocupação e usufruto da terra, operando no interior dos marcos do debate jurídico a respeito da propriedade estabelecido pelos legisladores urbanos por meio do resgate de títulos expedidos pela coroa espanhola durante o período colonial. Entretanto, como aponta Rivera (ibid., p. 99), essa heterodoxa articulação entre lideranças indígenas e seus apoiadores urbanos, como militantes sindicais e advogados, vai catalisar uma demanda por justiça que opera também no marco mais amplo, e menos totalizante, da relação de reciprocidade forjada com as autoridades administrativas ainda no período colonial, em contraposição ao modelo homogeneizante de direitos individuais que as elites nacionais pós-independência vão procurar estabelecer.

É no interior da noção de reciprocidade, e não de submissão vertical ao estado, que as comunidades vão questionar o rompimento do acordo que permitia a manutenção de suas terras. Em uma relação onde o governo boliviano não representa um polo de concentração da autoridade capaz de ditar unilateralmente os termos da mediação entre as partes, esse tipo de descumprimento com o compromisso de respeito aos direitos dos *ayllus* vai ensejar uma demanda por reparação, baseada em um entendimento particular de justiça fundado na identificação de um dano

constitutivo da comunidade estabelecida entre estado e *ayllus*. Esse dano se torna visível a partir da verificação do intervalo que se estabelece entre a subjetividade do camponês indígena com ela mesma, a distância entre a inserção, mesmo que marginal, na esfera de autoridade daquilo que se chama Bolívia, e a manutenção de um espaço mais horizontal de reconhecimento e subjetivação. Na medida em que a condição objetiva de identificação do status político do sujeito é suspensa, através do surgimento de um interstício entre formas distintas de atualização da sua posição, o apoio do poder público à constituição de uma classe latifundiária, através de uma ofensiva jurídica contra as terras comunais, vai resultar em mais do que apenas um desenrolar das condições materiais de formação e confrontação de classe, acarretando na estruturação de um novo modelo de apropriação dos meios de produção e da extração do valor sobre trabalhador rural. Ela vai dizer respeito também a um alinhamento e identificação de determinados grupos que habitam o espaço político boliviano com um ideário ligado a distintas formas de constituição de uma coletividade que abarcasse uma diversidade maior de sujeitos, promovendo um projeto de formação nacional que vai obedecer a determinadas dinâmicas de inclusão, silenciamento e marginalização, ou para usar a terminologia proposta por Isin, lógicas e estratégias solidarísticas, agonística e alienantes.

Entretanto, esse projeto de inclusão vai operar de maneira intersticial com o surgimento de resistências e questionamentos, e é a partir da forma particular que ele é atualizado nas práticas de organização dos corpos e da autoridade no espaço rural boliviano que propõe-se abordar a dinâmica política da disputa fundiária, que por sua vez será catalisada na configuração tomada pela reforma agrária de 1953. O modelo parcelário de divisão da terra proposto pelo MNR, que vai transformar em pequeno produtor um trabalhador da *hacienda* que descendia de comunários e mantinha laços com os *ayllus* ainda existentes, pode ser lido como mais do que apenas a transformação do camponês em um pequeno-burguês contrarrevolucionário. É preciso investigar a própria constituição do habitante do espaço rural boliviano em camponês, lançando um olhar sobre as práticas de autoridade e resistência que se desenvolveram ao redor da formação do sistema latifundiário anteriormente à revolução de 1952, de forma que possamos indagar a respeito das condições de inteligibilidade das demandas ligadas aos movimentos indígenas no interior da linguagem política predominante no sindicalismo mineiro e dos centros urbanos. Nesse sentido, o primeiro passo parece ser investigar as características da disputa

que se desenvolve ao redor da reorganização da estrutura fundiária rural boliviana durante a segunda metade do século XIX.

O capítulo se inicia com as sequentes ofensivas contra a propriedade comunal, que vão resultar no processo de concentração fundiária que dará início à era das grandes *haciendas*. Após o fracasso da proposta mais autoritária de expropriação experimentada durante a presidência de Mariano Melgarejo, a expansão latifundiária e desarticulação jurídica do *ayllu* continuariam com apoio das elites econômicas e políticas, mas através de medidas menos explicitamente violentas. Após a quebra com os moldes de reciprocidade que balizavam a relação entre estado e *ayllus*, a expansão das *haciendas* inaugurava um novo modelo de integração social do indígena, reservando a ele o local subordinado e as prerrogativas limitadas do camponês. O encontro entre raça e classe nesse momento de transformação do indígena em campesino se dá a partir de uma recontextualização dos termos referenciais da diferença entre a Bolívia branca e a Bolívia indígena, resultando em uma tentativa de homogeneização do espaço comunitário. Essa homogeneização vai deixar, nesse processo tão semelhante a uma acumulação primitiva, traços marginais de formas incomensuráveis de categorizar os sujeitos e seu lugar na sociedade, que contrapõem o pleno fechamento desse novo período histórico do capitalismo boliviano.

Como forma de estabelecer as continuidades necessárias para que esse projeto de integração seja eficiente em sua proposta de mediar as condições de reconhecimento do indígena no interior da sociedade boliviana, sem prescindir da diferença qualitativa entre os sujeitos racializados, serão rearticulados os termos dessa separação a partir do referencial recentralizado de uma nova autoridade unívoca, uma vez acabado o pacto de reciprocidade. A forma como essa separação racial vai traduzir-se em uma divisão entre distintos estamentos sociais, nesse sentido, está diretamente relacionada com a formação de um regime hierárquico de mando (sob a autoridade do estado, no espaço público, e do proprietário, na esfera do trabalho) fundado na dissolução dos canais de mediação direta entre o indígena, cada vez mais isolado, e o restante da sociedade. O modelo de inclusão, de estabelecimento de uma comunalidade entre o campesino indígena e demais cidadãos bolivianos, partindo do referencial qualitativo da diferença, vai reservar ao primeiro uma posição inerentemente subordinada, trazendo a necessidade de algum tipo de mediação

para que este adentre o regime de identificação do espaço comunitário homogeneizado. Essa mediação, que vai transitar da hierarquização intransigente e irresolúvel contida na perspectiva racista do darwinismo social até propostas distintas de tradução cultural e pedagogização mobilizadas no marco do movimento indigenista, vai se dar nesse contexto de subordinação inquestionável do indígena à hierarquia social e seus parâmetros coloniais, onde sua integração está irremediavelmente submetida à capacidade de adotar a cultura das cidades e representar o projeto de construção nacional das elites.

Na sequência do capítulo, a revolta de Zárate Willka durante a Guerra Civil vai marcar uma instância de inflexão nessa tentativa de assimilação subordinada do indígena à sociedade boliviana, e vai recolocar a problemática da reciprocidade a partir de uma negação da autoridade absoluta do poder público e do questionamento não só da posição das partes em negociação, mas também a respeito dos termos que permitem aferir a existência de um campo comum de reconhecimento e de interpelação. Esse episódio vai resultar no fortalecimento da preocupação das elites de que a integração do indígena incorra através da sua submissão a um extenso processo de disciplinamento, onde a autoridade patronal, o serviço militar e a representação artística serão distintas facetas da posição subordinada, mediada e controlada que lhe será reservada no interior da estrutura social. Como será dito na defesa de soldados aimará que se voltaram contra seus aliados do Partido Liberal durante a Guerra Civil, a solução para o indígena boliviano é fazer aquilo que os ingleses haviam feito na Índia: uma colonização humana e civilizatória, onde proteger de maneira eficiente essas populações da voracidade da exploração racial reside na possibilidade de que os costumes locais absorvam os termos de mando da autoridade que se impõe de fora para dentro.

Nesse sentido, um ponto central deste capítulo é a discussão a respeito de como esse referencial comunitário, constituído sobre uma comunalidade fraturada a partir da irresolúvel diferença qualitativa das raças, se estabelece através da possibilidade de que o indígena, incapaz de representar a si mesmo, seja submetido à autoridade paternalista que media sua entrada na comunidade por meio de um esforço de tradução. Por um lado, a evidência mais perceptível desse tipo de subordinação é a maneira como o proprietário rural se vê responsável por acolher e disciplinar no interior das normas comunitárias os camponeses que lhe provém trabalho, ocupando uma função paterna que difere dos termos de autoridade de uma relação

puramente de trabalho. Por outro, diversas formas de tradução cultural, organizadas ao redor do chamado Indigenismo, vão buscar elaborar de que modo a inferioridade inquestionável do indígena pode ser lida a partir de uma posição secundária de pertencimento, abandonando a separação estrita e radical ao mesmo tempo em que dá continuidade aos termos hierarquizados da diferenciação, combinando assim o desejo de integrar e civilizar as massas indígenas com preceitos similares aos tomados pelo pensamento racista do darwinismo social.

4.2.

A ofensiva latifundiária

É possível afirmar que, em certa medida, o período colonial assistiu à manutenção de certa incomensurabilidade dos circuitos econômicos a um grande sistema produtivo. Essa afirmação pode ser ilustrada pelo modo como as comunidades indígenas vão conservar uma certa distância da sociedade crioulo-mestiça que se desenvolve nos vilarejos e centros urbanos, a partir da qual estabelecem distintos canais de mediação da relação entre ambos esses lados da Bolívia colonial. Antes da independência, indígenas submetidos ao regime de trabalho conhecido como *mita* recebiam uma remuneração inferior ao necessário para sua subsistência, e caía sobre suas comunidades a tarefa de suprir aqueles que partiam para as minas com alimentos suficientes para se manterem até seu retorno (PEARSE, 1972a, p. 256). As cadeias de produção e de consumo contidas no interior do *ayllu* se estendiam assim para além de seus territórios, mas mesmo assim mantendo certa incomensurabilidade aos ciclos de mercado que se formavam ao redor das cidades. Como vai descrever Rivera (2010, p. 96), as comunidades também se engajavam em relações de trocas umas com as outras, como é o caso do circuito estabelecidos desde antes do período colonial de produção e consumo de produtos como a folha de coca, que ligava diferentes pisos ecológicos dos Andes sob uma lógica de consumo fortemente relacionada ao valor de uso, complementando abastecimento alimentar com fins ritualísticos e sociais.

Ao mesmo tempo, os *ayllus* também tomaram parte em formas mais “modernas” de produzir. As comunidades, na medida em que precisavam monetizar sua produção para conseguir cumprir com as obrigações tributárias, adentravam circuitos comerciais que as colocavam em contato direto com o surgimento de relações

de mercado nas vilas rurais e nos centros urbanos, negociando produtos ligados a cultivos tradicionais. Anteriormente à expansão ao final do século XIX das estradas de ferro, o transporte de cargas em lombo de lhama, praticado há séculos nos Andes, era ainda uma importante maneira de romper as distâncias que separavam as isoladas regiões do país, e uma das principais formas de levar de minérios até os portos do pacífico. Nesse sentido, a ideia de que as comunidades sobreviviam em meio ao seu isolamento, como expressa por exemplo em autores como Mariátegui, é contraposta por uma apreciação das formas pelas quais elas aproveitavam brechas de mercado para inserir-se em relações de troca (ibid., p. 97), sem necessariamente reduzir-se ao papel abstrato de produtores-consumidores do mercado capitalista.

O princípio da ofensiva latifundiária sobre as terras comunais se deu no contexto de aumento das exportações de prata, influxo de capitais, alta na demanda por alimentos por conta do crescimento demográfico nas cidades e centros mineradores e perda relativa de importância para o potencial de arrecadação do estado boliviano do tributo sobre as terras indígenas. Esse período expansivo da prata, que se deu entre 1873 e 1895, contribuiu para a centralidade com que o chamado “problema do índio” emergiu no debate público do final do século, na medida em que os capitais acumulados aumentavam a pressão sobre a especulação fundiária rural (WEBBER, 2011, p. 42). A urgência da transformação do regime de propriedade era representada não apenas como uma necessidade econômica, mas uma etapa no progresso da sociedade boliviana que, como exposto nas palavras de um autor à época, passava claramente por uma mudança no eixo de autoridade da relação entre comunidades indígenas e o estado crioulo:

Arrancar estos terrenos de manos del indígena ignorante, o atrasado, sin medios, capacidad o voluntad para cultivar, y pasarlos a la emprendedora, activa e inteligente raza blanca, ávida de propiedades, es efectivamente la conversión más saludable en el orden social y económico de Bolivia. Exvincularla, pues de las manos muertas del indígena es volverla a su condición útil, productora y benéfica a la humanidad entera; es convertirla en el instrumento adecuado a los altos fines de la Providencia (J. V. DORADO, apud. RIVERA, op. cit., p. 84).

No governo de Mariano Melgarejo, que havia chegado através de um golpe ao poder dois anos antes, foi lançada em 1866 a primeira ofensiva legislativa contra a organização comunal no espaço rural. O decreto presidencial confiscava as terras indígenas como propriedade do estado e as colocava à leilão, com sua devolução

aos *ayllus* condicionada à compra de títulos individuais de posse (WEBBER, 2011, p. 42). A fragilidade da insípida classe latifundiária (RIVERA, 2010, p. 83), os limites da capacidade coercitiva do estado e a resistência das comunidades levaram ao fracasso da proposta, e em 1871 *ayllus* localizados nas redondezas de La Paz se alinharam com adversários do presidente para sitiar a capital e destituir Melgarejo (WEBBER, pp. 42-3). Entretanto, a ofensiva latifundiária continuaria, mesmo que a partir de então as elites econômicas urbanas adotassem uma postura mais cautelosa. Melgarejo entraria para a historiografia boliviana com uma fama ditatorial e majoritariamente negativa, a despeito da continuidade, nos governos menos repressivos que o seguiram, das tentativas de despojar as comunidades indígenas de suas terras (RIVERA, op. cit., p. 83).

A *Ley de Exvinculaciones*, promulgada em 1874 no governo de Tomás Frias, em um período de crescente pressão fundiária, buscou estabelecer um novo modelo parcelário de distribuição da terra a partir da sua divisão em propriedades privadas individuais, submetida a um imposto rural único. Na prática, entretanto, a possibilidade de os indígenas poderem vender e comprar livremente seus novos próprios lotes de terra marcava também a dissolução do reconhecimento jurídico das comunidades. Ou, como explicitado na letra da própria lei:

Article 5: As a consequence of the preceding dispositions, the Indians may sell or exercise all acts of dominion over the lands which they possess, from the date in which they receive their title documents, in the same manner and form which the civil code establishes with respect to the properties of the rest of the citizens.

[...]

article 7. Once property titles have been conferred, the law will not recognize communities. No individual or group of individuals will be able to take the name of a community or ayllu, nor represent such before any authority (GOVERNO DA BOLÍVIA, 2018a, p. 185).

Para além da pressão especulativa sobre o espaço rural, a lei também representava um esforço de rearticulação do modelo tributário do estado boliviano, com o objetivo em parte de por fim ao tributo indígena. A medida de fato só seria posta em efeito a partir de 1880, em meio à caótica situação fiscal oriunda do esvaziamento dos cofres públicos por conta da Guerra do Pacífico. No interior da relação de reciprocidade que os *ayllus* estabeleciam com o estado crioulo desde o período colonial, entretanto, esse movimento representava uma quebra com um determinado regime de reconhecimento da existência política das comunidades indígenas.

Fundava-se uma nova relação hierárquica, que inseria o indígena no escopo jurisdicional e político do estado boliviano com a promessa de que o novo imposto rural único nivelaria a relação do governo com todos os cidadãos, sem distinção de raça (THOMSON et al, 2018, p. 184). Nesse sentido, a resistência que seria demonstrada mais uma vez pelos *ayllus* é indício de que a questão da posse da terra no espaço rural vai além dos limites da problemática do direito de propriedade.

A despeito dos esforços dos comunários, a lei de *exvinculaciones* inaugurou um período exitoso de desarticulação da organização fundiária comunal. Desacostumados com o regime individual de propriedade e acossados pela avidez com que os capitais crioulos das cidades e vilas lançavam mão de fraudes e coação na sua corrida latifundiária, os indígenas foram perdendo suas terras gradualmente e sendo absorvidos pelo novo modelo de trabalho que se organizava no interior das nascentes *haciendas*. Teoricamente representando um caso claro do que Marx chama de acumulação primitiva, um conceito atualizado por David Harvey na ideia de acumulação por desapropriação, um traço marcante desse processo de transformação do regime rural de terras na Bolívia acabaria por ser o caráter profundamente racializado em que se deu não apenas a reorganização dos direitos de propriedade, mas também das relações políticas e de trabalho que se desenvolveria nas décadas seguintes (WEBBER, 2011, p. 44). Essa racialização marcava uma clara separação entre uma elite crioulo-mestiça latifundiária, oriunda das vilas e das cidades e apoiada pelo estado, e um campesinato majoritariamente indígena, composto por trabalhadores das *haciendas* e comunários. Foram lançadas mão de argumentos raciais diversos para justificar a legitimidade, e até a necessidade, da expropriação das terras indígenas e a absorção desta mão-de-obra em setores mais “modernos” da economia. A despeito da pluralidade de maneiras pelas quais comunidades em locais distintos se relacionavam com a terra, a racialização da ordem social de cima para baixo teve um efeito homogeneizante que ia além da pura diferenciação jurídica, disseminando entre as elites a ideia de que os indígenas pertenciam a um mesmo e indistinto agrupamento social, fadado ao trabalho e à servidão (ibid., p. 41).

Esse período do final do século XIX marcaria a formação de uma nova classe ascendente, constituída por homens de negócio, comerciantes e banqueiros que, empurrados pela penetração de capitais estrangeiros no país, se juntariam na elite aos herdeiros do período colonial. Sua ascensão se daria, entretanto, não por

inovações produtivas, que os caracterizariam como uma burguesia nacional emergente, mas através da renovação de práticas predatórias sobre a terra e o trabalho das massas urbanas e rurais (PEARSE, 1972a, pp. 259-60). A ascensão dessa nova elite está diretamente vinculada com a consolidação de um imaginário racial a respeito da ordem que deveria prevalecer, caso o desejo de transformar a Bolívia em um país moderno fosse possível de se tornar realidade, e enquanto os *ayllus* pressionavam as autoridades pela devolução das terras confiscadas, a nova aristocracia rural se mobilizava para defender suas novas propriedades. Como é bem ilustrado neste enxerto de um texto anônimo publicado por dois advogados de La Paz, a transformação do espaço rural era colocada como a possibilidade de trazer a civilização também às próprias comunidades, perdidas no tempo entre seus modos arcaicos de cultivar a terra:

[...] agriculture is the primary and fundamental base of all branches of progress, for it augments national wealth and the population obtains employment and a lower cost of living. [...] Economic science confirms and justifies these sales because of the ignorance, lack of skill, inertia, poverty, worries, and so on of the indigenous community member. Nothing, absolutely nothing, will induce him to improve his crops; in contrast, the new proprietor will employ his capital to augment his seeds and plant, to mechanize, to introduce irrigation systems where needed, and [to] make use of better fertilizer. In this fashion, the indigenous community member, who once was a complete barbarian, is converted into a skillful farmer; and with the aid of the landlord, he uses all of these means for himself and obtains better and more abundant yields... The indigenous community member lives in isolated places, in those barren wastelands where the sun, the cold, and the wind have blackened his naked body covered with a few rags; the presence of a provincial townsman fills him with terror because he expects something bad or because contact even with someone half-civilized is repugnant to him. [...] Who is the Indian colono of the hacienda? He is a member of the landlord's family and receives all of the care of paternal protection: the hacienda colono is given shelter in the landlord's house, where he finds food, coca, and security for himself and his animals; [...] the community member who becomes a hacienda colono improves his condition, because he is no longer one of many, but instead is like the landlord's son (TRANSFORMING THE PROPERTY REGIME, 2018, pp. 181-3).

4.3. Latifúndios e estamentos

O período expansivo dos latifúndios duraria até a década de 1930 e transformaria radicalmente o regime de terras, de trabalho, de comércio e de autoridade no espaço rural boliviano, com a parcela da população camponesa do país concentrada nos *ayllus* caindo da metade para menos de um terço às vésperas da Guerra

do Chaco (WEBBER, 2011, p. 44). O modelo da *haciendas* que passou a predominar no campo, especialmente no altiplano, levaria a um aprofundamento e a uma reconfiguração da diferença racial na Bolívia durante a passagem do século XIX para o XX, representando um critério fundamental para estabelecer as condições de pertencimento e participação dos sujeitos no interior e às margens do espaço político pré-revolucionário.

Pearse (1972a, pp. 261-2) vai caracterizar esse processo como a organização da Bolívia em uma sociedade estamental, marcada pela racialização da diferença entre trabalhadores rurais, chamados colonos, e comunários, por um lado, e proprietários de terras e habitantes dos povoados e das cidades, por outro. Esse modelo de estratificação vai decorrer diretamente de divisões já presentes desde o período colonial, onde o incentivo a manutenção de assentamentos separados para brancos e mestiços, em uma mão, e indígenas, na outra, contribuiu para que representantes do segundo grupo que migrassem para fora das comunidades perdessem os direitos que estas gozavam à terra e assumissem uma posição inferior e subordinada nas cidades, vilas e latifúndios. Os chamados *yanaconas*, nome dado a cargos servis existentes desde a época do império Inca, não configuravam um caso clássico de escravidão colonial, aproximando-se mais de um modelo de tenência baseado no acesso para subsistência a terras no interior das *haciendas* em troca de trabalho nas colheitas e na residência do patrão. O duro labor nos campos, todavia, era ainda preferível aos riscos das minas, e desse modo muitos comunários buscaram no refúgio da servidão uma maneira de escapar da convocação para a prestação da *mita* para a autoridade colonial.

A despeito da ideologia liberal que permeou a independência do império espanhol, em 1825, o governo da jovem república boliviana daria continuidade às práticas de separação racial, com leis já em 1829 atribuindo a indígenas obrigações particulares de prestação de serviços pessoais a párocos e autoridades locais. Essas práticas legais de discriminação perpetuariam uma segregação generalizada da sociedade boliviana a partir critérios raciais, enraizada nos corpos e formas de apresentação dos indivíduos. Essa forma de identificação da diferença acabaria indo além da seleção de traços fenotípicos, abarcando distinções também, por exemplo, no código de vestimentas, a despeito da origem muitas vezes hispânicas de trajes atribuídos aos camponeses indígenas (ibid., pp. 263-4). Posicionar um sujeito em

uma determinada *etnia*, portanto, era sinal de sua condição intrínseca de pertencimento a um status social, cujos limites condicionavam o tratamento dispensado a ele e as aspirações que lhe eram permitidas:

The system requires the apportionment of roles in the society, and restricts the entry to or adoption of many occupational, political and ceremonial roles. 'Citizens' are held to their appropriate roles, and excluded from 'indio' roles by the 'laws of social gravity'-they do not choose voluntarily to lower their status. On the other hand, the 'indio' is driven by the search for livelihood, and the arriviste ethos which pervades the citizens, to aspire to citizens' roles. The individual may emigrate and enter the citizen world, but this means radical excision from his kingroup and a marginal isolated position in the citizen sector, unless the channel of mobility is already well institutionalized (ibid., p. 264).

A separação rígida entre esses estamentos racializados era mantida por um patrulhamento constante das fronteiras, e qualquer questionamento dessa diferenciação era marcado por uma desvinculação com o senso de pertencimento oferecido pelos grupos e, portanto, acabava sendo severamente punido por ambos os lados. Nesse sentido, o elemento fundamental da divisão estamental era a impossibilidade de contrair relações com membros de outro estrato, resultado de uma forte pressão intra-grupos a partir da manutenção do status diferenciado dos cidadãos, por um lado, e da solidariedade dos subalternos na defesa de seus interesses coletivos, por outro. É desse modo que elementos raciais passam a assumir uma importância funcional como mediadores dessa separação, atuando como uma arma contra membros do grupo que colocam em risco sua coesão e como critério e justificativa para suspensão das normas internas de um grupo no momento em que se torna necessário estabelecer contato com o outro lado. Assim, a separação racial se dá em um contexto de alerta permanente a indivíduos em busca de ganhos pessoais ao aumentar sua proximidade com o outro grupo, e a factualidade da mobilidade social é obscurecida por um senso de pertencimento fundado na preservação das solidariedades internas. Nesse sentido, o espaço público é marcado por uma “institucionalização ambivalente”, com todo contexto político e social adotando características distintas ao marcar a experiência de cada estamento (ibid., p. 265). Isso vai resultar em condições radicalmente diferentes de pertencimento e participação para cada estrato:

The estamental system excludes the 'indio' from any direct influence in the power structure and the political and administrative roles upon which it rests. The institutions of the dominated are 'second class compartments' which do not connect

with the centres of decision-making, but only refer inwards, to intra-group regulations. An approach must be made to a citizen intermediary within the prescribed mould of dominance and subordination, and in this way the connection is inevitably one of dependence. The mechanisms which preserve the gap in personal relations ensure that there is no place for an intercessor who belongs to the citizen estament, and yet who will keep faith with the 'indio' client. If the estamental system is 'functioning perfectly' the intermediary must in the long run show that his action on behalf of the 'indio' is really for the benefit of the citizens (ibid., p. 266).

A expansão das *haciendas* no final do século XIX vai consolidar essa rígida separação estamental que marcava a diferença de raça na Bolívia desde o período colonial. O modelo de tenência era baseado na sessão de um lote de terra para cultivo do colono em troca da prestação, durante um número específico de dias na semana, de serviços nas terras do proprietário da *hacienda*, com o colono tendo de utilizar suas próprias ferramentas e animais. Além de outros trabalhos na produção de alimentos¹⁸ e na manutenção do latifúndio¹⁹, os colonos eram obrigados a prestar o serviço doméstico conhecido por *pongueaje*²⁰, que apesar de banido ainda no século XVI pela coroa espanhola permanecia uma prática disseminada no espaço rural boliviano após a independência. Levando seus próprios mantimentos para cumprir seu período quinzenal de serviços pessoais, o *pongo* se engajava em tarefas como ajudar na cozinha, arriar e preparar os cavalos, cuidar do galinheiro, remendar roupas, levar mensagens, limpar os estábulos, as pocilgas, e a casa, cuidar das crianças e ficar de prontidão para abrir a porta da frente para o patrão. Apesar do *pongo* receber um aposento nos fundos da casa, a disponibilidade em tempo integral do serviço vai exigir que ele acabe normalmente passando as noites no chão do saguão de entrada (ibid., p. 267). A posição humilhante de subserviência assumida pelo indígena na *pongueaje* vai ser símbolo da exploração do seu trabalho e da exclusão racial boliviana, e sua abolição, juntamente à restituição das terras comunais, será como veremos uma das principais bandeiras levantadas pelo movimento camponês

¹⁸ A *chicha*, cerveja artesanal de milho muito popular nos países andinos, era preparada através de um longo processo de fermentação onde os grãos eram mastigados e cuspidos pelos colonos em um pote. Assim, até mesmo as secreções do corpo do trabalhador rural acabavam sendo apropriadas pelo patrão (REYEROS apud. PEARSE, op. cit., p. 268).

¹⁹ Esses serviços eram exigidos pelo patrão através do estabelecimento com o colono de relações não-salariais de trabalho, como em uma recusa a aproximar-se da transação monetária entre duas partes pactuantes iguais, o que passava por manter a mão de obra dos colonos o menos especializada possível (PEARSE, op. cit., p. 268).

²⁰ *Pongueaje* vem do termo *pongo*, nome dado ao servo responsável pela prestação do trabalho doméstico. A palavra é uma derivação de *ponco*, presente tanto no quéchua quanto no aimará, que significa literalmente “porta”, em alusão ao serviço de porteiro que comumente compunha parte das obrigações da *pongueaje*.

indígena nas décadas seguintes.

Como vai colocar Pearse (ibid., pp. 270-1), o isolamento geográfico das *haciendas* foi fundamental para a manutenção dessa divisão estamental, no sentido de que as relações com os povoados e cidades acabavam sendo completamente mediadas pelos proprietários. A ausência de relações de trabalho assalariado em boa parte dos latifúndios do altiplano significava que o mundo da maioria dos colonos se resumia à *hacienda*, e a prerrogativa de resolver conflitos caía integralmente sobre o patrão. Era também dele o direito de lançar mão de castigos físicos e reprimir lampejos de dissidência, inclusive através do recrutamento de jagunços entre os próprios colonos. Oficiais da administração pública, pertencentes ao estamento dos cidadãos, eram raramente convocadas para o interior dos latifúndios, e normalmente acabavam por corroborar a autoridade decisória do patrão. Os proprietários buscavam expandir sua influência também para relações externas à esfera do trabalho, sendo responsáveis muitas vezes até mesmo por arranjar casamentos entre os colonos. Essa percepção de uma autoridade incontestável e abrangente do patrão sobre todos os elementos da vida social do interior da *hacienda* vai contribuir para a formação de um imaginário paternalista a respeito da “imaturidade” do indígena, que corroborava sua exclusão da esfera dos cidadãos e sua submissão à autoridade de um “pai” recompensado por agir de forma dominante e opressiva.

A expansão das ferrovias e as solidariedades internas do estamento dominante também contribuíram para a monopolização do comércio rural nas mãos dos *vecinos* que habitavam os povoados, serrando os laços de troca que antes ligavam os camponeses indígenas ao restante da sociedade boliviana (RIVERA, 2010, p. 85). Esses *vecinos* não apenas intermediavam como o campo integrava-se economicamente ao restante do país, mas também qual postura a sociedade urbana, a Bolívia branca e organizada ao redor do estado, estabelecia com aqueles entendidos como menos que cidadãos, os camponeses indígenas:

The small towns which infrequently dot the Bolivian countryside provide a link between campesino and government. In the chain of authority beyond hacienda and village, the town represents domination at its most basic level. As a mestizo world based on control and exchange with the rural valleys and plateaus, the town with its corregidores, policemen, tax collectors, and other permanent and itinerant authorities, maintains an alien and exploitative relationship with the countryside. The anthropological folk-urban continuum is a classic model of an unequal exchange. As any peasant knows, from the urban end comes national authority-civil and religious-judges, police and prisons, armies and officers, Catholic clerics, tax collectors, a host of Spanish-speaking officials of one kind or another.

From the peasantry comes food, labor, and especially in Bolivia, cannon fodder. The most basic of communications-a rudimentary road system and Spanish, the language of the bureaucracy-translate government needs from city to town and country (KOHL, 1978, pp. 256-7).

4.4.

A Guerra Civil-Federalista e Zárate Willka

Como conta Webber, (2011, pp. 44-5), durante a segunda metade do século XIX, a expansão da indústria de prata vai contribuir para a consolidação de uma elite organizada ao redor de três eixos centrais: a economia mineradora da região de Potosí, a centralização do poder político na capital Sucre e a consolidação da hegemonia do partido Conservador. O posterior ciclo depressivo do setor durante a década de 1890 vai testemunhar a ascensão de uma nova classe empreendedora ligada ao capital internacional e voltada à exploração de outro metal, o estanho, contribuindo para a rápida expansão urbana e comercial da região La Paz. As emergentes elites *paceñas* se organizariam ao redor do chamado partido Liberal, que vai questionar a liderança dos conservadores a partir de uma aproximação com os desafetos acumulados durante as décadas anteriores no governo. Em contraste com o partido Conservador, os liberais se colocavam como abertos a uma maior heterogeneidade de grupos, demandas e ideologias, e buscaram nas comunidades indígenas e sua luta pela restituição das terras os aliados capazes de derrubar a hegemonia *sucrense*.

A derrota do candidato liberal, general José Manuel Pando, nas eleições de 1896 para o conservador Severo Fernández Alonso foi recebida com revolta pelas elites *paceñas* (PEARSE, 1972a, p. 272). A região, que se posicionava rapidamente como novo centro econômico do país, demandava maior autonomia em relação à capital, que a medida em que perdia relevância produtiva se agarrava ao poder político cada vez mais através da militarização de sua autoridade. Dois anos depois, estouraria o conflito conhecido como Guerra Civil-Federalista boliviana, onde os liberais romperiam o pacto implícito do estamento crioulo-mestiço e buscariam uma aliança com as comunidades indígenas quéchuas e aimarás que povoavam a região entre La Paz e Sucre (WEBER, 2011, p. 45). As tênues bases do acordo entre as tropas de Pando e as lideranças indígenas, entretanto, se dissolvem ao longo da guerra, e a ordem para atacar as autoridades locais *alonsistas* vai aos poucos to-

mando a forma de uma recusa em submeter-se à autoridade de comandantes militares liberais. A rebelião das tropas quéchua e aimará à liderança crioula urbana vai se dar no contexto da ascensão do general indígena Pablo Zárate “Willka”²¹ a um status semelhante, às vistas dos combatentes, aquele de Pando no comando das forças rebeldes. As demandas do exército indígena lentamente se distanciam das bandeiras levantadas pelos federalistas, e vão se configurando ao redor do fim da ofensiva latifundiária e restituição das terras comunais, por um lado, e do desconhecimento da autoridade crioula sobre os *ayllus* e a constituição de um governo indígena paralelo sob o mando de seu próprio líder, por outro (RIVERA, 2010, pp. 85-6). A posição desafiante que representava a liderança de Willka, nesse sentido, vai catalisar as insatisfações acumuladas durante mais de duas décadas de sítio aos modos de organização social das comunidades, e vai expressar-se na deflagração de uma violenta ofensiva contra os habitantes brancos e mestiços dos povoados. Estes *vecinos*, que participavam do pacto de subordinação entre as elites rurais que garantia o isolamento e a exploração de colonos e comunidades, vão se tornar um alvo preferencial das tropas indígenas, que os obrigavam a vestir roupas tipificadas como próprias aos camponeses e desfilar pelos povoados que eram invadidos pelos soldados sob o comando de Willka (PEARSE, 1972a, p. 278).

É discutível se Willka realmente pretendia se voltar contra seus aliados liberais e avançar rumo a instauração de uma nova autoridade absoluta sob seu comando, baseada em preceitos políticos e sociais indígenas, ou se a onda de violência perpetrada contra os povoados e combatentes crioulos era mais um reflexo dos ressentimentos formados ao longo dos anos de submissão dos colonos e comunários a um regime estamentário, que os associava a uma raça inferior e fadada à servidão. A fama do general o fez ascender a uma posição temida entre as tropas *alonsistas*, e no quartel-general que ele estabeleceu em Tambo de Iro, indígenas, brancos e mestiços igualmente se curvavam em respeito à sua autoridade (ibid., pp. 277-8). Entretanto, os horrores da violência perpetrada pelas tropas quéchua e aimará contra os povoados durante o conflito vão contribuir para a formação da ideia entre as elites brancas de que a Bolívia estava à beira de uma guerra racial, cujo potencial genocida somente poderia ser impedido através da dissolução imediata da aliança

²¹ O título “willka”, literalmente “sol” em aimará, era representativo de uma autoridade política e militar, sendo atribuído inclusive a outras lideranças importantes ao longo das décadas de revoltas indígenas (THOMSON et al, 2018, p. 243).

entre liberais e indígenas, e do esmagamento das tropas lideradas por Willka. O temor vai permear o telegrama ao presidente Alonso enviado pelo próprio general Pando, reestabelecendo a comunicação entre os dois inimigos em plena guerra:

... indiada guerrea motu proprio contra la raza blanca. Aprovechando despojos beligerantes se hará poderosa. Nuestras fuerzas unidas ahora apenas podrán dominarla (PANDO apud. RIVERA, 2010, p. 86).

A negação por parte dos combatentes indígenas de traduzir suas demandas em uma linguagem compartilhada pelo restante da sociedade boliviana, preferindo creditar a Willka o papel de fundador de uma nova ordem social e política livre da opressão racial, vai transformar os episódios da Guerra Civil-Federalista na última rebelião indígena autônoma do período pré-revolucionário, em uma manifestação explícita de luta anticolonial. Entretanto, o desnudar da reação violenta contra a submissão à ordem estamental vai contribuir para o aprofundamento entre as populações urbanas do medo diante das massas indígenas, formada por indivíduos irremediavelmente violentos e perigosos (Rivera op. cit., p. 86). Por outro lado, é importante notar a maneira como essa imagem que vai imergir da guerra contribui para uma rearticulação de uma diferença racial que, apesar da manutenção tanto da estrutura econômica exploratória quanto da divisão estamental política e social, vai passar a manifestar-se através de novos termos. Isso fica evidente na maneira como a nova elite econômica e especialmente intelectual de La Paz vai reenquadrar o “problema do índio”, precisamente a partir desse sentimento de abjeção frente à selvageria que caracterizavam a imagem que tinham desses povos indígenas. É por essa mirada, que vê no índio um sujeito bestializado e, portanto, propenso a tornar-se violento e ameaçar a ordem civilizacional, que a diferença racial vai ser inserida em um esquema que, ao mesmo tempo em que explica a superioridade da raça branca e legitima a atual estrutura estamental, propõe uma solução para a ameaça de violência sob uma lógica que perpetue e opere através dessa própria hierarquia, mesmo nos momentos em que atesta que ela é uma das causas da situação negativa do indígena.

A derrota das tropas conservadores foi seguida por uma dura repressão por parte das forças de Pando sobre seus aliados indígenas, muito por conta do temor de que os regimentos de Willka se voltassem então ao seu suposto objetivo de instaurar uma guerra racial generalizada. O período de regimes liberais que se inaugura

na virada para o novo século e na sequência da vitória na guerra vai assistir ao abandono da demanda pelo federalismo, com simplesmente a transferência da capital de Sucre para La Paz²², e a manutenção de políticas ligadas aos governos conservadores, como o incentivo à construção de ferrovias, promoção da indústria mineira e da urbanização, a defesa do livre-comércio e a continuação da ofensiva latifundiária sobre as comunidades. Fortemente influenciado pelo positivismo e pelo darwinismo social, as elites *paceñas* vão começar a desenhar em um projeto de formação nacional que vai combinar a perspectiva de desaparecimento gradual da raça indígena, através do incentivo à imigração branca e da seleção natural dos mais fortes, com seu disciplinamento dessa população em uma posição subordinada como força de trabalho (WEBBER, 2011, p. 47).

Um censo realizado em 1900 pelo novo governo liberal era representativo dessa perspectiva de modernização eugênica, resultando em um documento dividido entre a apreciação das características e tendências para as diferentes “raças” que compunham a população boliviana do começo do século XX. Brancos e mestiços eram retratados nos seguintes termos:

Bolivians of the white race are extremely affable; friendly to the foreigner who visits them, whom they receive with great affection and protect in every way they can; their conversation is most correct, without ever letting be heard those oaths that are so abundant in the Spanish language. Bolivian children are docile and display a general desire to learn, for which they have a facility linked to natural cleverness. The white race in Bolivia dresses in the same way as the Europeans, although with a refined luxury unknown in the Old World outside the upper social classes. [...] Although Bolivian houses are not much to look at on the outside, indoors they are furnished and laid out with great luxury and comfort.

[...]

The mestizo race, which has arisen from the union of whites with Indians, is known in Bolivia under the name of cholos. [...] In such a way, a century after the conquest, in all the cities founded by the Spaniards, apart from the peninsular elements who constantly arrived in the galleons, there was a core population of mixed race on which the foreign element continued to operate. In this way, fulfilling the sociological laws that govern the formation of races, this creole race was created which, although inferior to the Spanish race, was very superior to the indigenous race. [...] The cholo shares the characteristics of the two races from which he proceeds, although his features and his color are closer to those of the Indians. In addition, 'It is the social class that, with more education and fewer vices, would be useful to the nation, as a citizen, as a worker, and as a soldier. They are lively, with

²² Sucre permanece até os dias de hoje a capital constitucional e sede do judiciário boliviano, porém La Paz funciona desde a Guerra Civil-Federalista como capital *de facto*, abrigando os poderes executivo e legislativo do país.

artificially polite manners but loyal; they are inclined to lie and often dedicated to vice, characteristics even more pernicious since they have taken a direct part in politics. They even become inventors of industry, and in certain local displays, their handcrafts rival the most exquisite European products. As soldiers with courage and training, they equal the vanguard of the most reputed armies.’ (GOVERNO DA BOLÍVIA, 2018c, pp. 252-3)

Enquanto a descrição dos brancos se dá com tons de encantamento e lirismo, os bolivianos mestiços, chamados *cholos*, têm seus vícios explicitados, com sua nocividade para a coletividade associada diretamente à sua raça, como uma característica intrínseca. O *cholo*, entretanto, pode ser salvo pelo uso da disciplina correta, transformando-se em algo “útil para a nação, como cidadão, trabalhador e como soldado”. Suas potencialidades devem ser desenvolvidas através da repressão a seus vícios, e seu distanciamento da nação é equivalente ao seu distanciamento do ideal branco do cidadão. A solução é que sua herança branca sobressaia à sua disposição de, assim como na cor de sua pele, aproximar-se da inferioridade que recebe de seus antepassados indígenas. Em relação a estes, o texto adota um tom ainda mais distanciado e de estranhamento, apesar de manter algum terreno comum que permita ao indígena ascender para um lugar mais próximo (mesmo que nunca igual) ao cidadão branco:

It is necessary to warn that for a long time a phenomenon worthy of intention has been operating in Bolivia: the slow and gradual disappearance of the indigenous race. [...] The reader will form an opinion as to whether this may be a good thing, considering that if something has held back our civilization, this is owed to the indigenous race, essentially unwilling to accept any innovation and any progress, given that it has stubbornly refused and refuses to accept other customs which are not those transmitted by tradition from their remote ancestors. [...] Their religious and civil monuments are evident proof of the capacity of this copper-skinned race to receive a more perfect civilization; nevertheless, the race has remained in a stagnant condition, it has not taken one step forward; rather, if we must confess the truth, instead of progressing it has retreated in its culture. [...] The Indian aspires to nothing; he is not greedy or spoiled and is entirely content with his poverty-stricken state. This is the reason why he does not sow more than he calculates exactly for the subsistence of his family, for paying taxes, and for some festival (ibid., pp. 252 et. seq.).

Após descrever a coletividade dos indígenas como raça, sem estabelecer distinções ao tratar de povos com idiomas, religiões, costumes e estruturas organizativas e produtivas diversas, o texto vai enfatizar as características do indígena como sujeito, com ênfase nos seus vícios e faltas, reproduzindo o olhar de abjeção lançado desde uma posição de comiseração a partir da superioridade:

[...] The Indian is looked on with indifference and is despised; he is considered as a slave destined to serve, without having the right to complain. The most exhausting labors of the countryside and of mineralogy seem to be thought proper to and obligatory for the Indian; the same goes for the vilest tasks in the city. This indifference and antagonism stand out before the eyes of anyone who has walked the streets of a city, who has visited a mineralogical site and traveled around the estates of the landlords throughout the republic. Bolivia, after three centuries of conquest and domination, still presents to the eyes of a traveler the repellent sight of two peoples divided and opposed to each other. The educated and civilized elements [are] limited only to the cities, which appear as if they were surrounded by Chinese walls, impossible to surmount, and a few steps beyond them [are] vast terrains scattered with hamlets with the indigenous element, [living just as if] in Inca times. [...] The authors who speak of the Indians' incapacity to civilize themselves go against history and experience. It is certain that the Inca empire had a civilization very inferior to the Europeans, but it was a great argument in favor of the Indians' reception of European Christian civilization..." (ibid., pp. 251-2, 254-5).

A linguagem racial que permeia o texto é significativa do novo olhar que passa a ser lançado sobre a população indígena nas primeiras décadas do século XX. O modo arcaico de vida das comunidades, fadado ao desaparecimento na dinâmica histórica de desenvolvimento das raças, deveria ser substituído pela transformação dessa multidão em um corpo de trabalhadores capaz de alçar o país a um novo patamar de progresso, sob o risco de manutenção da estagnação que caracterizava a vida produtiva do campo. Para isso, os indígenas deveriam ser submetidos a uma dura disciplina de trabalho, como forma de torná-los aptos a assumir um lugar no interior da esfera dos cidadãos, condicionando seu acesso a direitos civis e políticos à sua contribuição ao desenvolvimento da Bolívia e ao novo regime de propriedade, transformando-se em camponeses e proletários (WEBBER, 2011, p. 47).

Esse período viu o estabelecimento de uma série de medidas voltadas à modernização do país, e que contribuíam diretamente a um disciplinamento dos indígenas sob a autoridade incontestada do estado boliviano. O exército foi centralizado e profissionalizado, com o serviço militar obrigatório servindo como castigo a colonos e comunários revoltosos. Foi criada uma polícia rural, para ampliar a presença do estado nas províncias, que acabaria subordinada à autoridade dos grandes proprietários. Também foi proposta uma reforma tributária como forma de acabar de vez com a contribuição indígena. Entretanto, o imposto permaneceu sendo cobrado, com um aumento de 25% por conta da mudança da moeda para o *boliviano*. Agora

sob o nome de contribuição territorial, ela se somava a novas obrigações que acabavam caindo majoritariamente sobre a população indígena, como dedicar um número específico de dias ao ano para trabalhar na construção das ferrovias. (RIVERA, 2010, pp. 88-90).

Ao mesmo tempo, o estamento dos cidadãos vai perpetuar-se sua situação privilegiada em meio a uma separação racial talvez ainda mais estrita. Os proprietários rurais pagavam o chamado imposto predial rústico, não sendo assim confundidos nem mesmo em suas obrigações fiscais com os cidadãos indígenas de segunda classe que trabalhavam em suas *haciendas*, ou que formavam o diminuto número de comunidades que resistiam à ofensiva latifundiária (ibid., p. 89). O acesso privilegiado das camadas brancas e mestiças a informações, assessoramento e meios legais para se isentar das obrigações militares e na construção de ferrovias, além do caráter escancaradamente colonial e racializado de relações de trabalho servil como a *pongueaje*, vão ser parte de uma articulação da diferença racial que assume tons particulares nas décadas posteriores à Guerra Civil-Federalista. Foi no período liberal que se instituiria a proibição de que indígenas circulassem nas praças e ruas principais das cidades, uma interferência no próprio regime espacial da sociedade que afetaria a percepção estética da presença e do pertencimento, contribuindo para um imaginário de focos urbanos civilizados sitiados por todos os lados por uma numerosa, semi-presente massa indígena. Em acréscimo a isso, o horror com que as camadas urbanas da sociedade civil vão reagir aos ataques das tropas de Willka contra vilarejos e soldados liberais, em sua suposta guerra racial, vai incentivar a percepção de ameaça constante e iminente de insurreição, fortalecendo um profundo sentimento de medo que constituiria um traço fundamental da representação que faziam da sociedade indígena dominada (ibid., p. 91).

Um exemplo claro do medo racial que subjazia a proposta de modernização das novas elites liberais foi o chamado julgamento de Mohoza, em 1901, onde combatentes do exército aimará, acusados de atacar os residentes do vilarejo homônimo e um regimento de tropas leais a Pando, foram levados a juízo sob os holofotes de uma opinião pública horrorizada com os boatos da selvageria dos indígenas. O advogado de defesa, Bautista Saavedra, vai analisar o acontecimento à luz do darwinismo etnológico e social:

The Aymara of the present day, after having suffered first the harsh oppression of the Spaniards, and now that of ourselves, has developed, in addition to his primitive character, instincts of distrust and cunning at a superlative level; [...] It can be said that, via [natural] selection, these defensive weapons have been sharpened on facing the brutal depredations of the peninsular Spaniards and the abuses and exploitation of the priest, the soldier, and the provincial governor. [...] Hence, when the Indian is in contact with a white man, he feigns an abject submission, because he knows he is impotent; but when he finds himself in a position of evident superiority, he is arrogant, stubborn, and impudent: anything contrary irritates him and supplication exasperates him, and if his hatred and rancor have exploded, he is then transformed into a fearful wild animal with a distorted face and reddened eyes, who, carried away to the point of losing the very instinct of self-preservation, preys on his enemy with a sadism and recklessness which are truly feline [...] From the point of view of the psychological state of the Indian masses, the fate of the prisoners in the church did not depend in any way on their political affiliation; the obsession which possessed those bloodthirsty orangutans was, in moments of excessive excitement, more than sufficient motive for the decision to sacrifice the defenseless victims (SAAVEDRA, 2018, pp. 245 et. seq.).

Apesar da dureza com que contextualiza o evento, Saavedra vai enfatizar a posição submissa, fragilizada e inferiorizada que vê como o local do indígena na sociedade boliviana, para então pontuar seu argumento de defesa:

The victimizations of Mohoza have a social more than an ethnic character. [...] These outbursts should be combated as all lower-class turbulence should be combated [...], by indirect and preventive means, removing the causes of human misery, not responding to violence with violence, which has no other result than to deepen hatred and concentrate the passions, which will explode on another day, fiercer and more insistent. What we must do with the indigenous race is channel it by a civilizing and humane colonization, subjecting it to legislation based on its own customs, as the English have done in India; it is to lift it out of the humiliating condition in which it is placed, protecting it against the depredations of the half-breeds and the whites; it is to call it to the army and to industry (ibid., p. 248).

A defesa de Saavedra é carregado de um paternalismo característico da re-articulação da diferença racial que começa a se dar no princípio do século XX, onde a rígida divisão estamental da sociedade, baseada na separação estrita das condições de sujeitos de estratos distintos participarem plenamente da vida pública, vai mesclar-se com elementos do positivismo social como forma de estabelecer uma teleologia do progresso para a raça boliviana, fundada no horizonte histórico de modernização que articulava as visões utópicas de futuro das novas elites *paceñas*. Apesar de ainda verem os indígenas sob uma luz de atraso e incivilidade, passa-se a argumentar que a única salvação para seu iminente desaparecimento é trazê-lo para o interior da cultura crioula das cidades, que se espelhava no progresso europeu para projetar o destino do programa modernizador das elites liberais. A figura de um

indígena incapaz de realizar sozinho seu ingresso na sociedade é complementada pela função da autoridade que o submete à lei a partir de uma adaptação, como tradução para o local, que lhe permite partilhar do comum da sociedade e lhe protege da exploração que sofre em seu estado marginal.

4.5. Indigenismo e o novo racismo *paceño*

É nessa reinserção da hierarquia racial em uma dinâmica histórica de aprimoramento e de submissão a uma autoridade tradutora que vai emergir entre as camadas intelectuais urbanas, especialmente em La Paz, o chamado Indigenismo, um movimento que buscava resgatar as raízes nobres da cultura indígena (sobretudo dos aimarás, vistos como os habitantes ancestrais do território boliviano) como forma de encontrar as bases de uma trajetória histórica de desenvolvimento da nação. Ao contrário da perspectiva que via os indígenas como selvagens incapazes de aderir aos preceitos da civilização, o Indigenismo buscou atribuir o estado de miséria e degradação em que estas populações se encontravam a fatores como mudanças climáticas e isolamento geográfico, enfatizando seu potencial de progresso sob a educação e a disciplina correta (KUENZLI, 2013, p. 125). Grupos como a chamada Academia Aimará, por exemplo, propunham um reestudo da cultura e língua indígena como forma de civilizar esses povos e pôr fim aos antagonismos raciais. Nas palavras de Salazar, um dos membros da academia, o objetivo do grupo era “embranquecer” os aimarás, visando permitir uma assimilação mais suave dessas comunidades ao que era visto como a legítima sociedade boliviana (ibid., p. 128)

Dentre as várias manifestações do Indigenismo crioulo e mestiço que vão surgir nas primeiras décadas do século XX, três exemplos são capazes de ilustrar as diversas e contraditórias maneiras pelas quais foram conciliadas a admiração pela cultural europeia, o desejo de integrar e civilizar as massas indígenas e a percepção racial cientificista, positivista e darwinista que permeava os estratos intelectuais urbanos bolivianos. O primeiro caso se refere aos estudos arqueológicos realizados nas ruínas de Tiahuanaco, na região do lago Titicaca, como parte do trabalho do austríaco radicado na Bolívia Arthur Posnansky, abrangendo boa parte da primeira metade do século XX. O interesse que atraía o sítio arqueológico se devia à escala monumental e à engenharia avançada que caracterizavam os edifícios re-

manescentes, que confirmaram suspeitas a respeito da existência de outras sociedades culturalmente evoluídas na região anteriormente à emergência dos Incas. As lacunas dos antecedentes históricos da população aimará (cujo conhecimento era passado majoritariamente pela via oral, e não escrita) abriram espaço para caracterizar a “raça superior” que edificara Tiahuanaco como seus ancestrais, em uma busca por estabelecer bases históricas para o potencial civilizacional presente no indígena boliviano (QUISBERT, 2004, p. 178).

Posnansky vai ser responsável por estabelecer uma cronologia do desenvolvimento de Tiahuanaco que permaneceria influente até após a Segunda Guerra Mundial, fundada na noção de uma “luta de raças” como motor da história andina. De acordo com ele, os primeiros habitantes da região, chamados aruwakes, um povo pacífico e mais artista do que guerreiro, foram conquistados pelos kollas, ferozes combatentes apesar de inferiores numericamente (ibid., p. 182). Os kollas, caracterizados por Posnansky como um “povo de senhores”, estabeleceriam uma sociedade altamente hierárquica e militarizada, se estendendo territorialmente através de seu poder bélico por toda a vertente ocidental da cordilheira dos Andes. A correlação que Posnansky vai fazer entre o progresso técnico de Tiahuanaco e suas capacidades bélicas é reflexo da franca popularidade que gozava entre as elites bolivianas nas primeiras décadas do século XX a ideia da superioridade de sociedades guerreiras e militarizadas, olhando principalmente para a Alemanha no pós-Primeira Guerra. De fato, em acréscimo aos termos abertamente racializados em que coloca a disputa que marca o desenvolvimento de Tiahuanaco, Posnansky vai lançar mão de diversos termos associados nacionalismo nazista para caracterizar a sociedade tiahuanacota, como *Herrenvolk*, *Reich* e *Fuehrer* (ibid., p. 183).

Nesse sentido, ao explicar os motivos da ruína de Tiahuanaco ele vai descartar a possibilidade da derrota militar, algo que denotaria a existência de uma raça indígena superior aos kollas. Tampouco poderia admitir que esse declínio fosse resultado de contradições internas à sociedade tiahuanacota, que iria no sentido contrário à perfectibilidade organizacional que seria característica de seu modelo militarizado de ordem social. Posnansky vai atribuir então a decadência do império a fatores naturais, como abalos sísmicos, inundações e erupções vulcânicas, que possibilitaria que os remanescentes de tão elevada civilização se tornassem o “miserável índio que hoje habita o altiplano” (ibid., pp. 189-90). Para Posnansky, entretanto, a salvação da raça indígena não residia na sua mescla com o europeu, mas no

resgate da sabedoria de seus antepassados, ainda dormente nos remanescentes mais puros da raça tiahuanacota, que a despeito da larga extensão atribuída ao império estavariam concentrados em território boliviano (ibid., pp. 194-6). Posnansky se dedicou então a encontrar exemplares desses descendentes dos kollas, realizando medições antropomórficas em diferentes comunidades aimarás e comparando-as com crânios encontrados em escavações arqueológicas (ibid., p. 197). A proposta elaborada por Posnansky de resgate do passado aimará, nesse sentido, vai ser inserida no interior de uma estruturação racial da sociedade boliviana que rechaça a miscigenação, a partir de uma negação da perspectiva liberal de igualdade de direitos, vista como impossível em um mundo formado por raças superiores e inferiores²³. A inauguração de uma “nova era” para o país residiria na sua transformação em uma grande máquina, onde cada indivíduo contribuísse e recebesse de acordo com suas aptidões, em que a ciência eugênica e a antropologia seriam responsáveis pela formação de uma sociedade mais perfeita, ajudando a exterminar os elementos atrasados (ibid., pp. 201-2).

A obra de Posnansky, nesse sentido, se vincula intimamente com as aspirações do Indigenismo de resgatar no passado dos povos autóctones bolivianos a possibilidade de edificar uma sociedade mais avançada. O esplendor tiahuanacota vai servir de exemplo para o surgimento de uma nova Bolívia, e assim, o retrato arqueológico que é feito da civilização vai representar também um projeto político de formação nacional: um estado forte e centralizado, divisões hierárquicas, subordinação dos indivíduos aos interesses nacionais, desenvolvimento dos cidadãos de acordo com suas aptidões, e uma perspectiva de aprimoramento racial no sentido da formação de sociedades cada vez mais perfeitas (ibid., pp. 202-3). A maneira radical como o Indigenismo do princípio do século se manifesta no trabalho de Posnansky, entretanto, é apenas uma das formas pelas quais buscava-se explicar a diferença qualitativa entre as raças de um modo que não apenas apresentasse uma solução para a situação abjeta que se atribuía ao indígena, mas que também não

²³ Posnansky vai concluir que a mescla com raças indígenas inferiores vai resultar na degeneração da raça kolla e na decadência do aimará boliviano. Essa afirmação, entretanto, vai na contramão da proposta cronológica de desenvolvimento de Tiahuanaco, onde a miscigenação entre kollas e aru-wakes vai resultar em uma raça indígena aperfeiçoada e capaz de alcançar grandes conquistas culturais e de territórios. Por outro lado, um ponto consistente da perspectiva racial de Posnansky era de que a mistura entre indígenas e brancos era essencialmente prejudicial, resultando mais na perpetuação dos vícios do que no aprimoramento da raça. Essa conclusão dialoga diretamente com o debate a respeito do incentivo à migração de europeus como a possibilidade de mitigar os efeitos nocivos do predomínio indígena na população boliviana (QUISBERT, op. cit., p. 199).

questionasse a manutenção de uma diferenciação e hierarquização.

Um segundo exemplo de como as elites bolivianas vão buscar rearticular a diferença racial em seus projetos de formação nacional vai ser o surgimento de uma corrente de escritores indigenistas, até hoje vista como um dos mais importantes movimentos da literatura boliviana. O romance *Raza de Bronze*, de Alcides Arguedas, publicado em 1919, vai exemplificar a tentativa de reescrita do passado indígena a partir da crítica da exploração sofrida por essas comunidades não apenas nas mãos dos colonizadores espanhóis, mas também das próprias elites crioulas bolivianas. A história gira em torno do cacique Choquehuanka, cuja habilidade de ler e falar espanhol vai transformá-lo em uma ponte entre os mundos branco (contando histórias inimagináveis aos habitantes dos povoados) e indígena (ajudando o patrão a manter ordem no interior da *hacienda*), representando o potencial desse cidadão de segunda classe quando lhe é possibilitado o acesso à mesma educação que era oferecida às camadas crioulas urbanas. No desenrolar da trama, ao constatar os abusos perpetrados pelo patrão contra os colonos Choquehuanka incita os trabalhadores a se rebelarem, resultando no assassinato dos proprietários da *haciendas*, o que vai representar uma crítica direta à noção dos indígenas como intrinsecamente selvagens e irracionais, e justifica sua violência como defesa contra o despotismo que imperava na organização racializada do espaço rural. Além disso, Arguedas vai também denunciar a continuidade dessas práticas exploratórias por parte das elites liberais, em contraposição ao entendimento vigente à época de que eram apenas os conservadores que abusavam dos trabalhadores indígenas (KUENZLI, 2013, p. 126).

Outro exemplo da literatura da virada do século que buscava desconstruir a imagem de selvagens atribuída aos indígenas foi um pequeno conto publicado em 1899 no jornal *paceño El Comercio*, intitulada “*Una Lugente Aventura*”. O enredo narra a história de um homem que se perde no altiplano e busca abrigo em uma comunidade aimará. Por vários parágrafos, é descrito o pavor com que o protagonista passa a noite, após entre ouvir seus anfitriões dizendo que já que partiria pela manhã, era bom que se colocasse a água para ferver, alimentando seu imaginário racista a respeito de supostos hábitos antropofágicos dos indígenas. O final é marcado por uma reviravolta, onde descobre-se que os habitantes da comunidade se referiam ao abate da única galinha que possuíam para servir ao hóspede, revelando-

se assim que ao invés de um selvagem canibalismo a família aimará era caracterizada por sua profunda generosidade, sendo a moral que o indígena acaba sendo mais uma vítima de preconceito por parte da sociedade crioula do que um algoz perigoso da raça branca (ibid., p. 127).

A literatura indigenista vai ser caracterizada pela tentativa de tradução entre dois distintos mundos de significação, através do esforço do narrador ocidentalizado de apresentar a seu leitor, pertencente a um mesmo contexto sócio-cultural, elementos da percepção indígena da realidade (RODRIGUEZ, 1999, p. 137). Se o romance, como gênero literário, será definido pela introdução de uma fratura entre um herói problemático e os valores que ele vai perseguir, a novela indigenista será marcada por uma série de traduções, mediadas pelo narrador, que buscam aproximar a visão de mundo do personagem e os valores buscados por ele às sensibilidades de um leitor pertencente a um universo de significação completamente diferente (ibid., p. 141). Nesse sentido, não há uma disjunção apenas entre um herói problemático e os valores avançados pela narrativa, mas também em relação ao narrador, que vai empregar diferentes estratégias de tradução para dar conta dessa heterogeneidade. Entretanto, a busca por acessar esse outro vai se dar sob a validação de apenas uma das epistêmes em jogo, na medida em que o diálogo estabelecido entre leitor e narrador urbanos se dá em uma linguagem fundada em uma percepção que ainda se propõe distanciada e externa ao mundo do personagem (ibid., p. 142).

Uma terceira linha de ilustração do movimento indigenista que vai emergir na Bolívia nas primeiras décadas do século XX pode ser a própria contribuição trazida por autores se auto identificavam como mestiços ou indígenas. Aqui, vamos nos centrar em dois exemplos. Manuel Rigoberto Paredes foi um intelectual indigenista que focou seu trabalho nas comunidades e costumes do altiplano boliviano. Assim como Posnansky, Paredes buscou enfatizar o legado deixado para a população aimará por Tiahuanaco, que para ele havia representado um estágio mais avançado de civilização do que o alcançado pelos Incas. Paredes ocupou uma posição de distinção entre as elites urbanas do país, exercendo cargos da administração pública provincial e chegando a ser subprefeito de Inquisivi entre 1900 e 1904. Paredes era representativo de uma classe ascendente de notáveis das províncias, que conseguiram negociar uma posição de distinção em uma rígida divisão estamental da qual em alguma parte chegaram a se beneficiar (KUENZLI, 2013, p. 129). Mais do que estudar os povos indígenas bolivianos, Paredes se auto identificava como

aimará. Em seu livro *Los Siñani*, ele investiga sua linhagem desde os caciques de Carabuco até a conclusão por ele mesmo do curso de direito na Universidad Mayor de San Andrés em La Paz, em 1893, enfatizando traços familiares como a honra, o orgulho e estima civis, e o espírito indomável (ibid, p. 130).

Seus pares também se esforçavam para enfatizar os traços positivos de Paredes e diminuir a percepção de que havia herdado os vícios de sua ascendência indígena. Nas palavras de José Antonio Arze y Arze (apud. ibid., p. 130), Paredes tinha uma aparência crioula com características aimarás acentuadas, e a despeito de seus antepassados pertencerem a raças distintas, ele não representava o ideal negativo do mestiço, sendo educado e inteligente. Entretanto, a aceitação de Paredes entre as elites encontrou seus limites na sua frustrada tentativa de tornar-se representante da província de Muñecas para a convenção do partido Liberal de 1899. Ele concorreu contra o candidato apoiado pela direção da convenção, que havia ocupado o lugar de outro nome mais velho a quem Paredes havia cedido sua pretensão de disputar a vaga por conta sua senioridade e em nome da unidade do partido. Apesar da vitória de Paredes na primeira contagem, uma revista possivelmente fraudulenta da eleição deu a vitória ao candidato da diretoria, ao que o intelectual responderia com a crítica de que de nada adiantava a guerra que à época se iniciava contra os conservadores se o próprio partido liberal não mantinha seu compromisso a defesa legítima dos direitos políticos. Apesar disso, Paredes nunca alegou que sofrera discriminação por conta de sua raça (ibid., pp. 130-1).

Outro intelectual indigenista que participava ativamente da vida política boliviana e alegava sem receios sua ascendência mestiça foi Franz Tamayo, cuja obra abrangeu desde a poesia modernista até ensaios a respeito de raça e nacionalidade, em especial a respeito das condições para que as massas indígenas participassem da vida pública. Tamayo rejeitava a ideia de que estas haviam de ser simplesmente assimiladas, enfatizando as vantagens da mestiçagem como a combinação entre a racionalidade europeia e a força de vontade do indígena, e vendo a mistura de raças como a base da vida política e da cultural nacional do país. Em seu trabalho *Creación de la Pedagogía Nacional*, ele vai lançar mão de uma perspectiva racial muito próxima daquela empregada pelos intelectuais crioulos para argumentar a favor, e não pela rejeição, da herança indígena boliviana (THOMSON et al., 2018, p. 331). Tamayo vai enfatizar a sobrevivência do sangue indígena em meio a ofensivas durante os períodos colonial e republicano. Para ele, a herança que deixam para a

Bolívia vai representar mais do que um foco de resistência, mas uma promessa de futuro:

Elsewhere, we have already seen the spilling and disappearance of autochthonous blood under similar historical circumstances. Our Indian, by contrast, not only survives, but . . . continues to be the most solid foundation and the strongest element in the nationalities that he is helping to build at this time. This is due to the astonishing vitality of his blood. And that survival is a true victory. In fact, the Indian is reconquering, or, rather, is being called on to reconquer his usurped position. And despite all appearances, the mestizo who in our America constitutes numerically and qualitatively the superior and valid element of the race, that mestizo feels the unconquered and invincible Indian blood in his veins. We have said it already: this is like the subterranean revenge of history. [...] It is like the genius of the race is being resurrected, making its way slowly and surely to the future (TAMAYO, 2018, pp. 331-3).

Entretanto, Tamayo vai enfatizar a dificuldade de acessar esse potencial contido na raça indígena, a quem caracteriza de uma maneira embrutecida, sob um olhar muito próximo aos termos da diferença racial imanente que o separa do ideal do cidadão crioulo, mas em uma peculiar articulação entre capacidades intelectuais e força de vontade:

One can already see the weak side of the pedagogy of the Indian race: intelligence. Not only are their mental forces very far from having undergone the least development in the European sense, but also their very mental forms may not fully coincide with those of the white man. [...] there is not a pure Indian who, having learned Spanish from early childhood, ever manages to pronounce it with the purity and precision of tone and accent of the mestizo or the white. In this, as in many other points, the Indian personality is marked with such intensity and with such force that it is only comparable to that of the English. [...] In this sense, the pedagogy of the Indian is a rather difficult matter. There is some sort of native inaccessibility in the powerful and personal nature of the Indian. All culture is a wearing down; ... all culture is sculpture, and the soul of the Indian seems made of the granite of his mountains. This is its difficulty and its greatness (ibid., p. 333).

Tamayo vai caracterizar essa dificuldade de trazer os indígenas para o interior da sociedade boliviana a partir de determinadas características que lhe são inatas e, portanto, devem ser contornadas caso se deseje realizar um esforço pedagógico efetivo:

The truth is that the Indian has always wanted much and thought little. Historically, the Indian has shown great will, but a small intelligence. Above all, the Aymara, from his legendary and prehistoric resistance to any political oppression to his present condition of tragic isolation, in the middle of his misery and his misfortune, has always demonstrated an unshakable will that has contrasted strangely with the

lack of a governing and organizing principle of life throughout his historical evolution. [...] The Indian knows few things, but what he knows, he knows better than anybody. [...] When the Indian learns to do a job, he always does it without the versatility of the cholo but without the superficiality of the white man; the work is even and its quality is always the same. This is a completely mental condition and shows the solid mechanism of the Indian intelligence. This is why the Indian is the ideal worker for certain routine tasks in the arts and trades. Teach the Indian to do something, and he will do it in the same way until his death. The issue is to teach it; therefore, the pedagogical problem with respect to the Indian becomes concrete. [...] And then it turns out that the pedagogy of the Indian must be a patient and methodical work, rather than one of pure intelligence and reasoning. If you want to bring something to the Indian's intelligence, concentrate above all on his will and his sentiment. [...] The Indian demands a pedagogy of love and patience; the mestizo, a disciplinary, normative, and intellectual pedagogy ... The base of operation in the Indian is his character; in the mestizo, his intelligence. (ibid., p. 335)

A forma como essa pedagogia propõe integrar o indígena ao primor civilizacional a partir de suas próprias características, a despeito de manter em sua função central o referencial crioulo, será marcada por uma proposta declarada de miscigenação que não se restringe à defesa de que se atraíam imigrantes brancos para “purificar” a população boliviana. Paradoxalmente, na medida em que mantém a primazia da cultura europeia, ela será apresentada como forma de superar uma hierarquização estamental vista como infundada, que coloca os degenerados brancos bolivianos acima dos capazes indígenas:

Spanish literature in itself cannot be less than good for the Indian, for when the Indian educates himself, he comes close to the cholo and the white man, and on coming close to them, he loses part of his good customs and acquires all or almost all the vices of the white man and the cholo. The ideal would be to make the Indian literate, to approximate him to the superior classes by means of this literature and, at the same time, ensure that he conserves his great moral qualities and features. This and no other is the issue. [...] not only do we need to begin the pedagogy with the pedagogues; we need to educate the classes that purport to be the most educated part of the nation... We need to begin reeducating all our whites or pseudo-whites, then educate our mestizos, and then finish by instructing our Indians. Only like this can we destroy the moral poison that contact with the white man means to the Indian, and only a little less with the mestizo (ibid., pp. 333-4).

O que será defendido por Tamayo não é apenas a tradução da cultura europeia, iminentemente boa para o indígena, mas sua adaptação para todo o contexto boliviano, na medida em que ela marca a distância entre o branco como sociedade e civilização, em uma mão, e o branco como raça, na outra:

Here, is it important to dispense with another very serious misunderstanding. We are told, quoting European scientific authorities, about the need to connect the Indian with the historically superior white man. We agree. But let's understand

each other, gentlemen educators: of which white man are we speaking? The one who is making the great future Germany, the one who has made the great England of today? Or are we talking about the poor, depraved, degenerate, lazy, bumbling, and insubstantial South American white man?... European science speaks of Aryan white superiority, and without a further thought, without much scrutiny, without opening its eyes on life, it imagines that European science also refers to the white men of South America (ibid., p. 334)!

É interessante notar como ambos os casos vão apresentar, de maneiras distintas, os termos em que é possível falar de uma contribuição indígena para a percepção sobre a questão da raça construída pelas elites emergentes do princípio do século XX. No caso de Paredes, sua tentativa frustrada de concorrer à convenção liberal demonstra os limites da aceitação de alguém que se identificava com uma herança aimará, mesmo antes da revolta generalizada da opinião pública do pós-guerra a respeito das notícias que se espalhavam sobre a brutalidade dos combatentes de Willka (KUENZLI, 2013, p. 131). Sua negação de que sofrera discriminação racial, mas sim uma violação de direitos, vem como afirmação de sua filiação aos preceitos políticos e sociais do liberalismo, uma submissão a um princípio normativo cuja proposta de igualdade, aparentemente, não vê cor. Já Tamayo, dessa vez analisado pelo prisma de sua própria obra, também revela a contraditória expressão de um argumento pela valorização da herança indígena na formação do povo boliviano, que ao mesmo tempo dialoga nos termos da percepção fundada no darwinismo social que predominava entre as elites da virada do século (THOMSON, 2018, p. 331). Por um lado, Tamayo vai enfatizar que é preciso encontrar uma pedagogia para que o indígena possa ativar seu potencial civilizacional imanente, através de seu acesso à cultura europeia. Por outro, os termos dessa pedagogia obedecem a uma distinção objetiva de condições de aprendizado, onde ser mais branco é o mesmo que ser mais capaz mentalmente. O que acaba por se propor é uma integração possível, pois a diferença racial, apesar de possivelmente assimilável, jamais poderia resultar em uma homogeneidade perfeita.

4.6. Conclusão

Este capítulo buscou trabalhar o período que vai do início da expansão do modelo latifundiário rural e de desarticulação do regime comunal de propriedade indígena, na segunda metade do século XIX, até a reconfiguração que a “questão

do índio” vai sofrer sob a ascensão da elite liberal de La Paz e do movimento indigenista, na virada para o século XX. Esse período vai abarcar uma rearticulação dos termos de reconhecimento mútuo entre o estado e a sociedade urbana boliviana, em um lado, e formas de organização e de autoridade comunal, em outro, colocando em suspenso as bases de reciprocidade que vigoravam durante o período colonial ao discutir novos termos para o regime de propriedade da terra. Esse momento de ruptura vai ser potencialmente atravessado por uma situação de desentendimento, como conceituado por Rancière, havendo um descompasso não apenas no acordo a respeito de determinada significação, mas nos termos que se estabelecem para que haja uma cena conjunta onde esse acordo ou desacordo possa se estabelecer. Por um lado, a quebra com a dinâmica de reciprocidade tributária vai acarretar na tentativa de subsumir o regime de terra tenência sob a forma única da propriedade e do arrendamento, extinguindo o reconhecimento jurídico da igual legitimidade do direito coletivo de posse da terra. Por outro, mesmo que reconhecido como subordinado à autoridade legal do estado, o indígena permanece como habitando o lado de lá de uma diferença irresolúvel, jamais plenamente capaz de gozar da posição de um membro pleno da sociedade que o absorve.

O que se inaugura nesse período que começa com Melgarejo é a maneira como um alinhamento entre estado e as elites econômicas, em uma época de influxo de capitais a partir do comércio internacional, vai desenvolver-se em um projeto de assimilação da população indígena baseado na possibilidade de impor alguma forma de ordem à heterogênea sociedade boliviana. A questão da propriedade da terra, como na distinção entre trabalho real e trabalho abstrato, se refere há uma diversidade irreduzível de formas e relações de produção cuja homogeneização se dá sob a imposição de um processo totalizante, e cuja irreduzibilidade torna perceptível traços dessa diferença a partir do modo como se instaura a própria dinâmica centralizadora. Mas como coloca Rancière, essa dimensão significativa não se resume à confirmação ou falsidade de uma estruturação mais fundamental da sociedade, pois ela potencialmente coloca em suspenso a própria possibilidade de estabelecer que esse espaço comum de visibilidade e de escuta realmente exista.

Sob a proposta de nivelamento das condições jurídicas de todos os cidadãos, esqueceu-se de estender essa igualdade também a capacidade de participar autônoma e ativamente da sociedade boliviana. A tentativa de extinção do modelo co-

munal de organização social a partir da lei é resultado de uma proposta de imposição da ordem sobre os termos de comunalidade que articulavam a heterogênea população do país. Essa ordem se estabelece através de uma diferença racial objetiva, cuja resolução perpassa um modelo hierárquico onde os termos da integração são mediados unilateralmente, de dentro para fora. Essa própria distinção entre um dentro e um fora, fundamental para a caracterização desse período como uma integração ou assimilação, se estabelece a partir da suspensão dos termos da reciprocidade, uma vez que se coloca em desalinho as bases do reconhecimento das múltiplas instâncias de autoridade para representar as partes. A forma como instaura-se essa dinâmica unilateral a partir da diferença de raça se dá evidentemente a partir de um esquema de progressão histórica, onde a homogeneização sob a cultura urbana e europeizada significava o único presente e futuro possível, com a forma de ser indígena que fundava os termos do reconhecimento nas bases da reciprocidade se perdendo no passado. Esse esquecimento, tanto do sujeito quanto da sua interferência na possibilidade de ordenamento das partes, é o que estabelece a incapacidade do indígena de representar a si mesmo no interior dessa nova comunidade que se abre para ele, a partir da significação fraturada pela diferença racial.

A divisão estamental da qual fala Pearse vai elaborar-se sobre esse referencial comunitário em descompasso, onde a diferença racial opera como elemento tanto de coesão quanto de separação, como senso de pertencimento ou referente para a suspensão das normas do trato coletivo. A preocupação constante com que o desvio da normalidade estamental signifique uma tentativa de buscar o outro lado como forma de ganho próprio está em direto conflito com a possibilidade de reestabelecer os termos da reciprocidade, uma vez que a comunidade permanece atravessada pela impossibilidade de fechamento do signo da diferença racial. Esse tipo de totalização não vai ocorrer se não por sua substituição, pela operação metonímica que estabelece o referencial da parcela “superior” como autoridade unilateral para ditar os termos da mediação e da articulação. Isso se refere não apenas à prática da autoridade, como a coleta de impostos, o uso da violência estatal ou a definição das leis de propriedade, mas pela significação do lugar que os sujeitos ocupam nessa comunidade. A *pongueaje*, mais de que um trabalho não remunerado, é a forma como o colono, o camponês, o indígena, o trabalhador é despido de sua condição de igualdade diante da relação pactuada de ganho mútuo entre as partes, onde deixa sua terra, deixa seu ofício, e dorme no chão do saguão de entrada, esperando seu

patrão voltar da noite da cidade para estar de pé e acordado quando a porta tivesse que ser aberta. Ela é uma tradução do trabalho em subordinação, e da subordinação em subserviência.

A imagem de inferioridade civilizacional atribuída ao indígena, que transitava da ingenuidade à selvageria, de um passado obsoleto a uma ameaça imediata, pode ser redimida apenas pelo efeito suplementar da autoridade branca, que impõe a ordem sobre a heterogeneidade de maneira a domesticar a diferença, trazendo-a para o interior de uma relação articulada através de uma distinção qualitativa entre as partes. Pretensamente mais abertos à diversidade, os liberais trouxeram a reboque na demanda pelo federalismo esse descontentamento com a submissão racial, mas a volta atrás de Pando remete a esse signo comunitário fraturado, essa preocupação que a diferença, uma vez fora de controle, descambe na impossibilidade de qualquer tipo de comunidade, na violência de extermínio. É assim que a chegada do novo século vê somar-se à imagem de um indígena incapaz de representar a si mesmo nos termos de sua assimilação, o resgate do medo de que essa turba de Outros fuja do controle e ameace todo o projeto civilizacional boliviano. Essa percepção da diferença vai manifestar-se na própria significação do espaço, onde as cidades se veem cercadas por todos os laços pela imensidão da zona rural. A descrição feita por Batista Saavera de um combatente aimará que, acuado, recorre ao seu instinto de defesa para lidar com o Outro está ligada com o próprio sentimento dessa elite urbana, em constante estado de alerta para a forma como essa incomensurabilidade pode desabar na impossibilidade de qualquer ordenamento civilizado.

Esse tipo de risco vai se referir não apenas à violência da guerra racial, mas também à impossibilidade de que a diferença qualitativa entre os sujeitos possa se fiar a não ser nela mesma. É esse tipo de auto referencialidade que estabelece as bases para a inclusão como assimilação ter sua articulação temporal no referencial evolutivo do darwinismo, no gradual desaparecimento do “menos adaptado” e na tendência de sobrevivência das “espécies superiores”. Esse tipo de combinação, entre um passado a ser deixado para trás e um futuro reconhecível, se dá a partir do referencial de uma percepção do presente, orientado a partir dessa qualificação dos sujeitos que se vê precedendo os termos da comunalidade em si. Nesse sentido, a integração adquire uma significação ambivalente, na medida em que se por um lado vai incorrer no disciplinamento de um elemento que vem do exterior aos parâmetros

de ordenamento que regem o interior, por outro a forma como se dá esse disciplinamento incorre em uma necessidade de tradução, em permitir que o menos capacitado estabeleça algum tipo de comunalidade com o mais capacitado, ao menos para que seja capaz de entender e cumprir sua função subordinada.

Nas primeiras décadas do século XX, era crescente na Bolívia a popularidade de ideias ligadas ao papel da ordem, da disciplina e da autoridade na edificação nacional. A posição submissa do trabalhador braçal e do soldado, nesse sentido, são instâncias onde o peso do estado é capaz de colocar o indígena na posição que lhe é própria na pirâmide social. Dessa forma, ele é submetido a serviços obrigatórios como forma de desempenhar suas importantes funções cívicas: bucha de canhão e de mão-de-obra barata. Apesar de reconhecerem o papel das classes crioulas e mestiças na exploração da população indígena, a elite liberal que emerge vitoriosa da Guerra Civil-Federalista vai enxergar na submissão destes à autoridade incontestada do estado a possibilidade de que sua inclusão seja efetivamente possível. O resgate que Posnansky vai fazer da conquista dos kollas sobre os arawakes em Tiahuanaco vai servir de exemplo para como o motor da dominação entre raças permite que haja um compartilhamento do progresso civilizacional: a conquista, a submissão do mais fraco ao mais forte, não é se não a única alternativa à incomensurabilidade da diferença, a única possibilidade para que o tempo presente seja compartilhado, sem cair na dicotomia entre um passado em degradação e um futuro que espelha o referencial de quem olha para trás e em seguida para frente.

Essa preocupação com a tradução do ordenamento hierárquico da raça é mais evidente no movimento indigenista, que se propõe a encontrar os termos em que a diferença possa comensurar-se ao significável dentro de um dos lados da dicotomia. Ao buscar explicar os motivos do atraso indígena e de sua propensão à violência, *Raza de Bronze* propõe-se a abordar a tradução dessa realidade para o interior do mesmo circuito de significação que diagnostica como espaço de exclusão a partir do qual se estabelece a marginalidade da qual fala. A resolução, o compartilhamento do código civilizacional que funda a comunidade, parte de uma reificação da diferença qualitativa ao ser significada na forma de uma pedagogia, algo visível no personagem em que Arguedas representa a ponte entre os dois mundos, um indígena alfabetizado. Em Franz Tamayo, a proposta de ensinar a cultura europeia ao indígena busca dissociar essa ideal civilizacional e a raça branca em si, mas ao mesmo tempo vai manter uma diferenciação qualitativa entre as condições de

aprendizado a partir de critérios raciais: tornar-se *cholo*, possuir sangue branco nas veias, é a chave para que o indígena amplie sua disposição intelectual ao conhecimento, ao mesmo tempo que manter-se indígena resulta apenas no acesso a tarefas que primem pela repetição. No caso de Rigoberto Paredes, ao mesmo tempo em que a tentativa de resgate da sua ancestralidade parece ser colocada como conciliável com o trânsito no interior da cultura crioula, os direitos são recebidos apenas para então serem violados. O abandono dos vícios do indígena permite que a nova nação boliviana apareça, mas apenas na medida em que se esquece também a origem racializada dos termos da assimilação que lhe dá forma.

5. A Nação Clandestina

5.1. Introdução

A tragédia da guerra do Chaco vai ser um importante contraponto para as aspirações militarizantes de certas parcelas da elite boliviana, apesar do fato de que tendências pró-eixo vão continuar em voga nas décadas que se seguiram. A derrotada ofensiva militar contra os paraguaios também vai render uma experiência de integração de soldados pertencentes a distintos contextos sociais, permitindo a emergência e troca de diferentes e inovadoras formas de contestação das desigualdades e de entendimento da esfera política boliviana. Dessa maneira, o período posterior à guerra vai estar marcado pela aproximação de setores ligados ao sindicalismo a movimentos e demandas indígenas, estabelecendo um diálogo direto da luta no campo com a forma crítica que elementos radicais urbanos, majoritariamente crioulos e mestiços, articulavam as diferenças políticas, econômicas e sociais do país. Entretanto, essa nova interação parece ser marcada não por uma pedagogia, um despertar da consciência política dos indígenas, mas pelo esforço de tradução entre dois horizontes distintos de contestação. O renovado interesse que setores urbanos ligados à esquerda vão alimentar pelo “problema do índio” vai agregar a uma fronteira já existente de negociação da posicionalidade política dessas populações, onde os termos da exclusão e das possibilidades de pertencimento e participação do indígena estão em constante afirmação e suspeição.

Nesse sentido, antes mesmo dessa experiência de troca com o movimento sindical, indígenas e camponeses transitaram pelas dissonâncias resultantes das múltiplas camadas de subjetivação que atravessavam o processo de integração marginal iniciado a partir da Guerra Civil-Federalista. As resistências e contestações à tradução da diferença em hierarquia praticadas por movimentos indígenas nas primeiras décadas do século passado vão orbitar no espaço deixado pela inconsistência dos critérios dessa divisão estamental. A utilização de estratégias de disciplinamento como forma de conduzir uma integração mediada do indígena à sociedade boliviana vai colocá-lo na posição que, ao mesmo tempo em que se valem da sua mão-de-obra para sustentar e modernizar o país, arando a terra, construindo ferrovias e servindo no exército, também restringem seu acesso a direitos iguais ao do

cidadão crioulo, como por exemplo nas limitações impostas ao voto. Essa inserção contraditória do indígena no interior da estrutura social vai dar vazão a questionamentos a respeito das múltiplas condições de identificação da sua subjetividade relacional, centrados nas próprias ferramentas de integração cujo funcionamento não apenas reforça a diferença, como também tem como princípio sua existência, como no caso da hierarquia racializada do exército que tanto chocou os militantes urbanos durante a Guerra do Chaco.

A imagem que é construída do indígena nas primeiras décadas do século XX é a de uma população embrutecida, dotada de capacidade intelectuais limitadas, apta e acostumada ao trabalho duro e ainda presa a tradições culturais arcaicas. Ao mesmo tempo, essa percepção acerca da sua inferioridade vai coexistir com uma que diz respeito à sua propensão à violência, baseada tanto na sua caracterização como selvagem e incivilizado quanto na preocupação com sua situação numérica majoritária. Diversos mecanismos, portanto, foram estabelecidos para permitir ao indígena assumir uma posição no interior da sociedade boliviana, de forma que sua integração visasse minimizar seus vícios e maximizar seu potencial virtuoso de cidadão. Entretanto, vai ocorrer um choque entre as duas dimensões dessa integração marginal, que ao mesmo tempo que afirma sua inferioridade intrínseca lhe atribui uma condição de igualdade latente. Isso vai resultar no deslocamento do referencial de inteligibilidade da distribuição das posições subjetivas, permitindo que um espaço moldado a partir da diferenciação qualitativa do indígena seja apropriado como forma de afirmar sua capacidade de contestação a partir da verificação desse ponto de contato, que por sua vez vai colocar a possibilidade de algum outro senso de comunidade.

Nesse sentido, este capítulo se inicia com a discussão de distintos espaços de disputa a respeito das fronteiras da diferença racial, que vão ser marcados por práticas de resistência que não apenas questionam os termos da separação, mas põem em suspensão as próprias bases em que se pode falar objetivamente dela. Os primeiros casos vão dizer respeito a formas majoritariamente não-violentas de resistência, enquanto o último vai lidar diretamente com os ciclos insurgentes do período. Entretanto, todos se referem a momentos em que as condições de verificabilidade dos critérios da diferença racial como fundamento para uma organização social hierárquica vão ser postas em xeque, o que vai permitir sua apropriação através

de articulações inovadoras voltadas a dar novo significado à posição da subjetividade indígena em relação às margens do espaço comunitário boliviano.

A peça do Inca vai se demonstrativa da maneira como essa integração marginal abre ao indígena a possibilidade de apropriar-se da capacidade de interpretar o passado, de forma a organizar os termos do ordenamento das diferenças no presente. A possibilidade de que a herança incaica signifique não um estado de degradação para a população aimará, mas o compartilhamento das virtuosidades atribuídas a essa cultura indígena dá espaço a essa demonstração da igualdade de condições de trabalhar os termos da distinção racial. Essa forma sutil de demanda por igualdade vai inserir-se no movimento mais amplo de evidenciação das fraturas de uma comunidade onde o compartilhamento do status de pertencimento é atravessado por formas de hierarquização que alienam o sujeito da plena identificação de si mesmo. O caso do movimento de caciques apoderados, desse modo, será ilustrativo da maneira como o indígena vai mobilizar sua condição de cidadão para exigir o direito de manifestar-se contra a violação da lei e das normas de propriedade. A maneira como se propõe uma releitura dos termos desse ordenamento comunitário, mais uma vez, recoloca a problemática da afirmação de uma igualdade, mesmo que potencial, a partir da demonstração da distância que se estabelece diante de uma situação percebida como desigual, influenciando diretamente nos termos de articulação da diferença que colocam em suspenso as bases para o estabelecimento de uma comunidade fechada em si mesma.

Esse tipo de heterogeneidade das margens, que permite que as fraturas da integração sejam exploradas como forma de realizar uma demonstração de igualdade, vão ser traduzidas em um modo de organização espacial que desafia a interpretação rígida de uma população indígena e camponesa subjugada pela vitoriosa expansão do latifúndio. Se no altiplano a autoridade do patrão era mediada por formas ancestrais de cultivo da terra e estruturas locais de organização social, em uma rearticulação dos termos coloniais da reciprocidade, em Cochabamba a importante presença dos pequenos proprietários e a ausência de restrições monopolísticas ao comércio rural resultavam em uma situação ainda mais acirrada de disputa pela terra, não somente de sua posse, mas da possibilidade de influir nas normas que regulavam seu uso e sua existência no interior do regime normativo da comunidade boliviana. Prender o camponês no interior da *hacienda* era não apenas uma maneira de reserva da força de trabalho, mas também uma tentativa de mediar o contato

dessa população rural com o restante da sociedade. No caso da feira de Achacachi, que explora diretamente essas fraturas do regime hierárquico de espacialização da desigualdade e da diferença, tanto formas de mercado quanto a religião católica, mecanismos tradicionalmente entendidos como contribuindo para a submissão do indígena, são rearticulados enquanto espaços de resistência, como modos de contestação dos termos unilaterais de avaliação da situação de diferença e como ponto de partida para uma reivindicação de justiça, que recoloca os termos da comunidade a partir de sua fratura.

A maneira como se dá esse tipo de questionamento vai permear também outros espaços de negociação da presença indígena na sociedade boliviana. Tanto como forma de integração quanto como mecanismo disciplinário e civilizador, a educação rural será subvertida a partir de propostas que buscam escancarar os termos dessa marginalidade contraditória do indígena. O caso da escola-*ayllu* de Warisata, fruto de uma releitura radical da proposta pedagógica do Indigenismo, servirá de ponto de partida para uma demanda da população rural por influir diretamente na forma como se projeta sua integração à sociedade, e estará em relação com a disseminação do modelo de sindicatos rurais como espaço de politização desses sujeitos. Longe de significar uma imposição externa aos modos organizacionais do campo, o modelo sindical vai disseminar-se na zona rural de maneira concomitante ao e em profundo diálogo com seu desenvolvimento nas cidades em sua fase mais aguda, em um complexo processo de tradução e adaptação. Até mesmo no interior dos próprios centros urbanos, o surgimento de entidades ligadas à defesa dos direitos dos trabalhadores vai colocar em negociação os termos da integração de sujeitos marginais atravessados por regimes de diferenciação não apenas de classe, algo que fica ilustrado no caso da criação do sindicato das cozinheiras de La Paz.

Ao mesmo tempo em que buscavam representar esses trabalhadores marginais, as entidades sindicais compartilhavam da preocupação de que essa suplementariedade fosse capaz de limitar o potencial destrutivo da diferença racial. Mais do que a simples suspensão dos termos de mediação que possibilitam o ordenamento comunitário, a violência vai significar a disjunção dessa ordem consigo mesmo, ao evidenciar as contradições inerentes ao projeto de integração marginal, seja por vias escancaradamente subordinadas seja pela tentativa de constituir o campesinato como linha auxiliar do movimento sindical urbano e mineiro. Se por um lado a

disseminação dessas práticas contestatórias, inclusive por meios violentos, vai tornar o movimento indígena mais visível historicamente, é preciso questionar os termos em que essa conspicuidade se torna possível, ao referenciar algum tipo de identificação dos eventos históricos e de subjetivação política do indígena. No tocante à violência, serão discutidos os casos do manifesto anarquista de Luis Cusicanqui e do ciclo rebelde que atravessa as três primeiras décadas do século XX, fazendo resgates pontuais a respeito da significação histórica da morte de Tupac Katari e do medo das classes urbanas da “massa indígena”, que foi trabalhado no capítulo passado.

A segunda parte do capítulo discute as aproximações e atritos entre movimentos urbanos, mineiros e rurais no período posterior à derrota na Guerra do Chaco. Enviados juntos para morrer na fronteira, combatendo paraguaios igualmente miseráveis e marginais, trabalhadores mineiros e urbanos e camponeses indígenas testemunharam como a importância de sua mão-de-obra para o país não se traduzia no compartilhamento às aspirações bélicas das elites nacionais. Ao invés disso, forjaram laços ao redor da proposta de fundar uma Bolívia mais inclusiva, um sentimento que sucessivos governos tentariam capturar de forma a arregimentar para si o crescente peso político das camadas populares. O período expansivo do movimento sindical, discutido no capítulo 3, teve também seus reflexos no campo, com sindicatos rurais consolidando-se na região de Cochabamba como principal ponto de articulação dos camponeses na defesa de seus direitos e contra a concentração fundiária. O declínio gradual dos mecanismos de controle social da *rosca*, como a convocação para o exército ou as restrições ao voto, viu surgir do outro lado um front popular cada vez mais articulado, com congressos indígenas sendo organizados na clandestinidade, greves se espalhando pelo campo e líderes comunais se filiando a entidades sindicais. Ao mesmo tempo em que a integração do indígena à sociedade boliviana continuava a passos largos, com o retorno do *ayllu* à sua forma original tornando-se um sonho cada vez mais distante, os termos de sua marginalidade eram colocados cada vez mais em evidência, abrindo espaço para que a negociação entre essas duas Bolívias se desse incrementalmente sobre uma recusa em aceitar uma posição plenamente submissa na hierarquia social.

A aproximação entre o movimento camponês e o MNR, nesse sentido, se deu através da tentativa de negociar os termos dessa presença da população rural

no espaço público boliviano a partir de uma demanda pelo aprofundamento da integração, com medidas como a reforma agrária, a expansão da educação e a universalização do voto afirmando a possibilidade de que o indígena pudesse transformar-se um cidadão boliviano pleno. Se por um lado a chegada do *movimientismo* ao poder acirrou a violência no campo, com a antecipação a um revés definitivo na ofensiva latifundiária que começara quase um século antes, por outro o partido enfatizaria o ordenamento de uma reforma agrária como contraponto direto à anarquia de uma revolução, buscando reestruturar o modelo de propriedade ao mesmo tempo em que continha os ânimos mais radicais, com o modelo de sindicatos rurais, já fortemente articulado em algumas regiões do país, sendo infiltrado pelo MNR como forma de garantir esses canais de mediação direta entre estado e população camponesa dos termos de sua integração.

A forma como esse peso político crescente do campesinato será articulado pelo MNR no interior de uma rede burocrática que atravessa as heterogêneas condições do campo boliviano será tema da conclusão desse capítulo, que busca discutir a possibilidade de enquadrar o alinhamento entre estado e camponeses, antes e depois do golpe de 1964, como um período de cooptação ou subordinação. O argumento apresentado é de que a abolição do latifúndio, mais do que uma dádiva do governo revolucionário, seria significada como uma conquista pelo camponês de uma posição de igualdade, com impactos diretos para a forma como se estabelece essa mediação entre o aparato estatal e a realidade local do campo. De maneira nenhuma homogêneos, os termos da integração dessas populações ao projeto revolucionário do MNR vão servir de balizadores da interpretação histórica que está sendo trabalhada a respeito da dimensão política dos movimentos sociais bolivianos. Em um contraponto à leitura do camponês como pendendo a um espírito reacionário uma vez tendo sua sede por terras saciada, o que se pretende argumentar é que ao mensurarmos a distância estabelecida entre a leitura “objetiva” da condição de classe do campesinato e a significação histórica da sua subjetividade atravessamos uma série de descompassos que, uma vez evidenciado o caráter suplementar do ordenamento imposto, são capazes de revelar a incomensurabilidade da manifestação política do camponês a um esquema fixo de progressão histórica.

5.2.

Autoridade, espaço, memória

O primeiro caso a ser discutido neste capítulo se refere a uma forma de apropriação enunciativa feita por comunidades aimarás, na tentativa de encontrar nas suas origens históricas as condições para sua integração potencial em uma cultura superior. Essas populações vão gozar de considerável má fama entre círculos crioulos após o fim da Guerra Civil-Federalista, na esteira da repressão às forças de Willka em sua pretensa tentativa de instaurar uma guerra racial no país. Como é possível perceber no caso do julgamento do Mohoza ou na caracterização feita por Posnansky da trajetória do desenvolvimento civilizacional nos Andes, os aimarás passaram a representar o arquétipo da condição de degradação e incivilidade a que eram rebaixadas as populações indígenas na contemporaneidade das primeiras décadas do século XX. Se por um lado há uma saída que permita que esse contingente demográfico se civilize, por outro esse processo exige que se abandone um passado cuja indesejabilidade está profundamente ligada à manutenção de traços vistos como típicos da cultura e sociedade aimará. O potencial de “salvação” da raça a que movimentos como o Indigenismo vão se apegar, entretanto, vai ser fundado em um espectro de diferenciação, cujas nuances vão permitir resistências à condição de exclusão e marginalização através da negociação entre diferentes tipos de indigeneidade mais ou menos desejáveis, algo que fica bem evidente na trajetória e obra de intelectuais como Franz Tamayo e Rigoberto Paredes. Nesse sentido, negociar os termos desse abandono da herança indígena que é exigido como forma de integrar-se à sociedade boliviana passa a constituir-se como uma estratégia para que essa separação seja rearticulada em termos distintos a uma apreciação estanque da diferença racial. Ao mesmo tempo, vai permitir que ela seja expressa de maneiras inovadoras que vão tornar evidente o caráter contingencial dessas linhas de organização do social.

Um caso interessante é da peça do Inca, encenada durante a *Fiesta del Rosario* da cidade de Caracolo, no departamento de Oruro. Em uma cultura aimará cuja memória coletiva é organizada e transmitida majoritariamente por via oral, recriações cenográficas executam uma importante função de investigação e argumentação histórica, e vão ser prerrogativa exclusiva de indivíduos dotados de um certo prestígio social. No caso da peça, busca-se encontrar no passado aimará uma ligação de parentesco com os incas, como representantes do primor civilizacional a que os indígenas eram capazes de aspirar. A peça é encenada em quéchua, e os incas

são representados pelo uso de máscaras cujos traços europeizados não apenas escondem as características fenotípicas indígenas do ator, mas projetam uma identidade desejada na releitura do passado que se aproxima da noção eugênica de melhoramento racial (KUENZLI, 2013, p. 134). A tentativa de resgatar uma linhagem inca representa uma busca por se distanciar da imagem negativa que é atribuída aos aimarás após o fim da guerra, e o embranquecimento dos traços que remetem aos incas é reflexo dos critérios raciais que operam no senso de pertencimento e adequação dessas comunidades indígenas no interior de uma comunidade atravessada pela diferença.

Entretanto, ao mesmo tempo em que busca remediar os vícios de uma identidade indígena com o apelo a uma herança idealizada e submetida a critérios raciais que vão marcar as próprias condições de marginalidade dessas comunidades, essa reapropriação não vai se dar em uma negação pura e simples da identidade aimará, mas como a evidenciação de uma superdeterminação histórica que vai contestar sua marginalidade. Se por um lado a peça concede à caracterização da entrada do indígena na marcha civilizacional como um processo de embranquecimento, e também dá preferência ao resgate de uma identidade inca, e não puramente aimará, por outro o caso da *fiesta* de Caracolo vai marcar uma leitura muito particular dessa relação de parentesco entre as diferentes etnias indígenas, sendo a única versão, entre as várias encenações registradas tanto na Bolívia quanto no Peru, que vai referenciar explicitamente essa ligação entre incas e aimarás (ibid., p. 135). Nesse sentido, não basta entender a peça como uma simples aceitação da posição de marginalidade que essas populações vão assumir no período que se segue à derrota de Willka. É preciso olhar para as particularidades de como a identidade indígena é negociada em distintas instâncias de qualificação a partir do referencial do cidadão crioulo, e como diferentes estratégias de articulação da diferença vão ser empregadas de forma a ressignificar sua marginalidade.

Nesse sentido, a peça do Inca de Caracolo vai conjugar um movimento de ressignificação do passado indígena boliviano oriundo de uma percepção racial predominante entre as elites crioulas, por um lado, com sua tradução em formas particulares de preservação dessa identidade que emergem da negociação em espaços externos àqueles habitados por essa intelectualidade urbana. As estrofes que abrem a peça, declamadas por *ñustas*, ou princesas incas, vão enfocar o parentesco dessa

nobreza com *madre Kollana*, uma deidade diretamente associada à população aimará. O objetivo não é negar a identidade aimará, já que a maneira como esse enquadramento particular do “problema do índio” vai atravessar um novo espaço de reconstrução da identidade histórica, a peça do Inca, não se resume a simples escolha de assumir um papel racial distinto, de substituir o aimará pelo inca. É feito um esforço deliberado de associar essa identidade indígena mais aceitável com uma recriação do seu passado, não em uma trajetória de degeneração, mas como forma de evidenciar a permanência de características virtuosas. É através da evidenciação dessa ligação histórica que os versos de abertura declamados pelas *ñustas* vão enfatizar uma “memória a ser perdoada”, como em referência à percepção negativa associada à cultura aimará (ibid.).

A maneira sutil como a recriação da peça do Inca vai funcionar como forma de resguardo da cultura aimará interrompe a distribuição das parcelas da comunidade entre brancos e indígenas. Os termos usados para identificar o indígena vis-à-vis as fronteiras da comunidade boliviana, como trabalhado com Isin em sua discussão sobre o movimento metonímico da cidadania, refletem a distância que se mede entre ele e o referencial do cidadão. Esta identidade, por sua vez, é intrinsecamente marcada por um distanciamento e estranhamento em relação ao indígena, cuja alteridade é incomensurável com a ordenação do espaço social que para o cidadão vai ser capaz de referenciar a comunidade. Ao mesmo tempo, o indígena ocupa um espaço de exterioridade apenas parcial, na medida em que ainda é capaz de ser identificado a partir do referencial de ordenamento do social que parte do cidadão. Assim, o indígena pode ser visto e ouvido, mas sua capacidade no interior do ordenamento estético é fracionada precisamente pela posição marginal que ele vai ocupar. O que buscamos capturar aqui se torna então não apenas essa posição intermitente, mas a maneira como a verificação de alguma forma de igualdade, mesmo que encenada, estabelece uma distância entre duas formas de atualização dessa diferença.

Após a chegada dos liberais ao poder, indígenas foram proibidos de participar dos desfiles nas grandes cidades em datas comemorativas nacionais, com as celebrações no interior da província se organizando ao redor dos festivais. O teatro, por outro lado, era visto pelas autoridades locais como uma forma válida de educação cívica, como uma escola de maneiras e costumes viável no trato com uma população majoritariamente analfabeta (ibid., pp. 133-4). Ao mesmo tempo em que

ecoa essa participação subordinada do indígena na sociedade boliviana do começo do século, a peça do Inca não vai se resumir a uma simples ressonância da identidade que o indígena vai assumir na Bolívia crioula, na medida em que interrompe um elemento fundamental da sua inteligibilidade vis-à-vis as fronteiras da comunidade: na peça é o próprio ator indígena que resgata seu passado, que verifica sua identidade na reconstituição histórica. Esse ato narrativo, que denota uma posição de autoridade para acessar eventos selecionados através de um referencial histórico de ordenamento da diferença racial, se torna então também um ato performático, não apenas no sentido do enquadramento cênico, mas também na medida em que vai operar a partir da presunção de que cabe também ao indígena a capacidade de se referir ao passado para articular sua identidade presente. Por mais que se repercute o olhar racializado, que associa a civilidade do indígena a sua aproximação de um referencial estético europeu e branco, o cruzar dessa fronteira, do aimará que coloca a máscara branca para poder contar a história de seu povo, representa um deslocamento das condições de verificação da distância racial que relega o indígena a uma posição puramente passiva de ordenamento da significação histórica.

Todavia, essa interrupção que é instaurada na distribuição das partes depende de qualquer intencionalidade por parte do ator²⁴. Isso acontece na medida em que nasce de um desordenamento instaurado através de um dissenso, cuja resolução é impossibilitada pela ausência de bases compartilhadas capazes de tornar o ato inteligível, a não ser através precisamente do recurso à igualdade inicial que o ato lança como seu fundamento polêmico. Assim, a intenção que o ator busca atingir com esse cruzar de fronteiras não é integralmente compreensível, na medida em que ela somente faz sentido em uma comunidade compartilhada, cuja existência é fraturada a partir desse litígio instaurado a respeito de sua capacidade de sequer ser ouvido em primeiro lugar. Assim, não basta olhar para o recurso à igualdade de prerrogativas de recontar o passado, mas é preciso medir a distância dessa reivindicação em relação à verificação de um ordenamento desigual. É somente a partir da investigação da peculiar relação que se estabelece entre igualdade e desigualdade que é possível capturar a sutileza com que a peça do Inca, e diversas outras mani-

²⁴ Apesar de formulado majoritariamente a partir das demonstrações de Rancière, o ponto de partida do argumento deste parágrafo está intimamente relacionado com o exposto por Isin (2008, pp. 34, 39).

festações de atos como este, vão questionar a fixidez da diferença a partir da hierarquia rígida do estamento racial. A maneira como essa desidentificação vai operar no período que estamos colocando em evidência está intimamente ligada, nesse sentido, com o estabelecimento de um regime de igualdade, cuja instauração depende fundamentalmente da sua contraposição a uma situação percebida como desigual. No sentido contrário, esse ordenamento da desigualdade vai ser incapaz de absorver essa verificação, já que a pressuposição de igualdade da qual ela parte é incomensurável com o ordenamento da diferença como dado, surgindo então a desidentificação da parcela com ela mesma. O caso do deslocamento causado pela peça do Inca é interessante, desse modo, para evidenciar as dinâmicas particulares que vão se instaurar na relação entre igualdade, desigualdade e diferença nas formas de resistências apresentadas pelo movimento indígena boliviano pré-revolucionário.

Um segundo caso a ser apresentado é o do movimento de “caciques apoderados”, nascido no final século XIX e atuante em cinco dos nove departamentos do país, que lutaria na esfera jurídica até após o fim da Guerra do Chaco pelo reconhecimento do direito de propriedade das comunidades indígenas sobre suas terras (THOMSOM et al., 2019, p. 327). Quando expedida, a legislação de 1866 e 1874 visava dissolver juridicamente o *ayllu* através da exigência de títulos individuais de propriedade de terras. O que seus autores não esperavam eram que representantes indígenas viriam a resgatar títulos datando até o século XVI, e reivindicar o local de herdeiro do direito de propriedade já outorgado sobre as terras onde se localizavam as comunidades (RIVERA, 2010, p. 99). Nesse movimento de cruzamento da fronteira para o interior de um espaço público urbano, regido por leis e documentos, esses caciques vão forjar laços com advogados, chamados pejorativamente por seus pares de *tinterillos*, e outros setores que ocupam primordialmente esta esfera da sociedade boliviana. Essa abertura para assuntos ligados aos indígenas era a marca de uma intelectualidade crioula e mestiça ascendente, cuja sensibilidade para essa questão vai fazer sentir-se fortemente no Indigenismo boliviano do início do século (ibid., p. 101).

Os trechos a seguir são de uma carta de 1923 assinada por “representantes de todos os índios da república”, significando um grupo de caciques apoderados que incluía Santos Marka T’ula, um dos principais expoentes do movimento. Na primeira parte, destaque para a maneira como os caciques se colocam enquanto

cidadãos dotados de direito de propriedade, e como reivindicam a aplicação da lei como forma legitimar um reordenamento do espaço rural:

All the indigenous inhabitants of the republic from the departments of La Paz, Cochabamba, Sucre, Potosí, Oruro, from all the provinces, cantons, communities, unanimously all the caciques by bloodline, holders of large and small community plots, all the landholders together, we present ourselves before your high authority and say: in view of the situation in which our indigenous race finds itself, and since for consecutive years we have asked for our property rights as the only measure to avoid the litigation in which [our race] finds itself, we ask Sr. Prefect that there be named an inspection commission whose attributions and obligations should concern property rights [...] [This should be done] according to our old titles, which in the archives manifest the legitimacy and right that we have to make demands, and since the laws concede the naming of that commission so that it may attend to us [...] a special commission of an examiner, the subprefect of each province, his secretary, an expert surveyor with academic title, and the parish priest of each canton, [according to] Article 10 [of the Law of] October 1774, and who should take an oath before the prefecture and likewise [deposit] a guarantee of five thousand [pesos] (MARKA et al., 2018, p. 328).

Em um segundo momento, a carta vai remeter a posição de inferioridade do indígena em relação à sociedade crioula, como uma fundação para uma demanda de justiça que tanto parte da igualdade perante a lei quanto reconhece a desigualdade econômica e social que exige sua atualização reivindicativa:

In virtue of all these reasons, we ask [that] you attend to us in justice, that we being poor and ignorant did not know how to ask for, nor did we know this law of inspection [of land titles], which no lawyer nor anyone else has advised us about [...] the lawyers ask us for elevated sums of money to counsel us or to defend us, which we cannot pay since we find ourselves in the depths of poverty, due to the constant expulsions and abandonment which we suffer [...] For these reasons we present ourselves [to you], sirs, fathers of the nation who watch over the guarantees and the peacefulness of the inhabitants of this free country and that under this righteous regime that watches over all social classes we have had the good fortune to find this law [...] (ibid., pp. 328-9).

Rivera (2010, pp. 98-9) aponta dois elementos interessantes para entender o impacto dos caciques apoderados na formação de um movimento indígena nacional. Em primeiro lugar, ele coloca um espaço comum de reivindicação, fundado em uma demanda por justiça que vai articular comunidades indígenas distintas e distantes, através da reformulação das estruturas de autoridades que encapassem circunscrições territoriais mais amplas que as do *ayllu*. Em segundo lugar, a reconstituição da linhagem sanguínea de suas lideranças e a inscrição de uma narratividade histórica distinta a partir do resgate de documentos coloniais de propriedade vão

constituir uma ampliação dos horizontes de memória coletiva. Esses dois fatores vão permitir a formação de um panorama de justiça e legitimidade compartilhado, que emerge no interior das contradições do próprio perfil modernizador da legislação liberal. Entretanto, outro ponto a ser enfatizado é a maneira como o manejo por parte dos caciques da legislação e dos documentos de propriedade, como recurso legítimo a correção de uma injustiça, parte do pressuposto não apenas de que eles são capazes de navegar os espaços onde esses elementos se encontram, mas que sua aplicação também se dá de maneira uniforme, independente da raça. Essa linha que está sendo cruzada fica evidente tanto na proibição de que indígenas circulassem em vias urbanas ou que participassem de passeatas nas cidades nas datas festivas, como também na dificuldade de obter auxílio jurídico, seja pelo alto preço ou desinformação, seja pelo escarnecimento com que eram tratados profissionais que ousavam defender os *ayllus*. A maneira como esses caciques vão incorporar um papel de representação está profundamente ligada com modos comunitais de organização social, resultando em um deslocamento do referencial de autoridade onde as normas do *ayllu* são capazes de influir diretamente nas dinâmicas de verificação da igualdade inscrita e sua distância perante a incomensurabilidade com que é recebida na distribuição das parcelas que estabelece sua presença apenas parcial na sociedade boliviana.

O terceiro caso a ser discutido vai estar intimamente ligado com a criação da rede interdepartamental dos caciques apoderados, no que diz respeito ao questionamento do pretense confinamento territorial da autoridade comunal. A expansão do latifúndio como modelo de organização da propriedade agrária, e que vai ser profundamente marcado pela diferença de raça, vai estabelecer um determinado regime de autoridade patronal fundado na significação atribuída essa nova divisão espacial. Entretanto, esse regime de autoridade, que reconhece os indígenas como uma raça inferior fadada ao trabalho e incapaz de tornar-se plenamente civilizada, vai se intercruzar com outras formas de organização do território. O caso dos caciques apoderados, que vão atuar enquanto representação da coletividade dos indígenas em um espaço público cujo acesso é condicionado a distintos graus qualitativos de pertencimento, vai se dar em uma espacialização da diferença muito mais complexa do que uma separação homogênea e verticalmente imposta. A caracterização que Rivera (*ibid.*, pp. 131 et. seq.) vai fazer da zona rural pré-revolucionária é ilustrativa dos distintos modos pelas quais a autoridade é performada e percebida na

Bolívia do início do século XX, tanto no âmbito privado da *hacienda* quanto no espaço ocupado pelo chamado poder público.

O regime latifundiário de propriedade rural que vai surgir na Bolívia a partir do final do século XIX e persistir até a revolução de 1952 vai direcionar-se ao abastecimento das cidades e centros mineradores do país, prescindindo de ligações substanciais com o mercado internacional. O processo de concentração populacional que vai dar vazão a esta demanda está diretamente relacionado com diferentes ciclos migratórios, proveniente das profundas mudanças de perfil econômico que a Bolívia passou na virada do século, como na recuperação e declínio da prata e a posterior ascensão do estanho, e também a partir de outros momentos de reorganização populacional, como a onda de migrações no período posterior à Guerra do Chaco. Entretanto, esse mercado interno era fragmentado pelo isolamento relativo das diferentes regiões bolivianas, especialmente por causa de uma produtividade reduzida por limitações tecnológicas e na força de trabalho dos latifúndios. Essa oferta deficitária era complementada por uma importação de alimentos, cujo transporte caía sobre as ferrovias que outrora foram símbolo da promessa das elites liberais de modernização do país. A construção dessas estradas de ferro, por outro lado, fora bancada às custas da transformação da emergente elite mineradora de estanho, com seu acesso privilegiado ao mercado internacional, em também uma poderosa banca financeira. Nesse sentido, é palpável que a importância de ferrovias de propriedade da *rosca* no regime territorial de produção do espaço rural boliviano vai adicionar uma camada extra de pressão à produção de territórios comunais remanescentes da ofensiva latifundiária (ibid., 2010, pp. 132-3).

Entretanto, é preciso olhar para as particularidades da maneira como esse modelo de concentração produtiva, a *hacienda*, vai perpassar a territorialização e socialização da produção em regiões com forte presença de *ayllus* e seus modos comunais de uso da terra. No altiplano boliviano, a relação entre proprietários, colonos e as comunidades se dava em linhas distintas a uma hierarquização rígida da autoridade. A vigência em diferentes graus de formas comunais de organização produtiva vai marcar um afastamento do proprietário do controle do modo como a colheita e o gado eram manejados. As terras da *hacienda* eram subsumidas ao sistema dos chamados *aynuqas*, cuja rotatividade entre os diferentes microclimas da escarpada paisagem andina era feita pelos próprios colonos. Os animais do padrão eram pastoreados também sob um sistema rotativo de uso de pastagens comunais,

ou em alguns casos na terra individual do colono. Em contrapartida, e no espírito da relação de reciprocidade em que as comunidades caracterizavam sua interação com a autoridade colonial espanhola, o patrão passava a ocupar uma posição de recebedor de uma série de obrigações tributárias, atuando então não apenas como proprietário da terra, mas como um representante da autoridade estatal (ibid., pp. 133-4).

A peculiar conjunção de formas tributárias de acumulação com a extração de excedente do trabalho dos colonos contradiz a pecha de feudal com que a situação fundiária boliviana vai ser caracterizada em análises como a das teses de Pula-cayo²⁵ (ibid., p. 134). Por um lado, essa posição de autoridade do patrão será restringida por limitações profundas na capacidade de incrementar a extração de excedente, resultando em um subaproveitamento da terra, pela disseminação (especialmente após a guerra do Chaco) da prática de resistência trabalhista direta, na forma das “greves de braços caídos”, e pelo desvio da apropriação mais violenta do excedente do trabalho para funções supérfluas e senhoriais. Por outro lado, essas limitações eram compensadas pelo proprietário através de uma atuação que ia além dos limites da fazenda. Essa classe exercia um monopólio comercial, juntamente com as pequenas cidades que povoavam o altiplano boliviano, sobre os produtos dos colonos e das comunidades próximas, e faziam uma forte pressão fundiária através da financeirização da terra por meio de hipotecas e especulação²⁶ (ibid., pp. 135-6).

É importante marcar que a situação fundiária do altiplano, principal espaço de concentração de formas comunais de organização indígena, é distinta daquela vigente na região de Cochabamba, onde predominavam mecanismos de arrendamento da terra e até mesmo de trabalho assalariado²⁷. A forma do colonato era presente nos vales mais altos, mas sem a relação tributária e com uma hierarquia menos

²⁵ Como reiterado pelo próprio autor das teses (LORA, 1977, 246).

²⁶ Entretanto, à época da revolução de 1952, esse modelo já se encontrava quebrado por um novo monopólio, controlado pelas grandes empresas comerciais nacionais e estrangeiras, deixando os proprietários como uma classe decadente e empobrecida cujo único patrimônio eram suas terras e o dom do senhorio (RIVERA, 2010, p. 136). É curioso notar como a aliança com os barões do estanho e suas ligações com o mercado financeiro internacional acabariam por se voltar contra os próprios *hacendados*.

²⁷ Um terceiro espaço geográfico, e que vai ser permeado por uma distinta distribuição da autoridade, é a zona de transição entre o altiplano e a floresta amazônica no departamento de La Paz, conhecida como Yungas. As paisagens escarpadas dos Yungas eram trabalhadas por colonos atraídos principalmente do altiplano, com lotes próprios maiores do que nas regiões mais acima e que vendiam seus produtos livremente. Em alguns casos, foi reportado o pagamento de salário, algo impensável

rígida do que aquela vigente no altiplano. A grande oferta de terras agrícolas e o crescimento demográfico já haviam resultado em uma subdivisão fundiária pelo menos desde o século XVIII, e a vinculação com o mercado interno gerado pela expansão urbana e mineradora resistiu até mesmo às contrações econômicas do século XIX, o que levaria à presença de um importante setor de produtores mercantis independentes, chamados *piqueros*. Nos vales cochabambinos não se verificava nesse sentido um monopólio comercial agrário tão rígido quanto aquele que se estabelecera no altiplano, com comunários e colonos competindo diretamente com latifundiários no abastecimento das cidades e centros mineradores (ibid., p. 136). Antes mesmo da assinatura da lei de reforma agrária de 1953, a disputa pela propriedade fundiária era marcada por um intercruzamento de formas de organização produtiva e de autoridade que vai de encontro a um entendimento simplificado de uma relação totalmente hierarquizada, fundada na vitória de uma ofensiva latifundiária crioula. Investigar como as formas comunais e outros distintos modos de produção e organização social disputaram espaço e negociaram sua existência com as *haciendas* é fundamental para averiguar os matizes do regime de subjetivação política do camponês indígena boliviano.

Um caso ilustrativo da maneira como o cruzar de fronteiras no espaço rural vai representar um deslocar das condições fixas de autoridade vai ser a feira de Achacachi, no departamento de La Paz. Atraindo milhares de camponeses entre 1928 e 1931, onde eram capazes de comercializar seus produtos livremente, a feira foi organizada ao redor de uma capela fora das terras dos latifundiários, construída pelo líder messiânico Fernando Wanaku. De origem aimará, Wanaku foi preso diversas vezes, acusando de sublevar os colonos e se passar por Jesus Cristo. Ele prometia que uma era melhor estava para chegar para os indígenas do altiplano, e que lá se plantariam produtos como milho, arroz e café, típicos de terras mais baixas (ibid., pp. 104-5). O caso de Achacachi é ilustrativo não só da maneira como colonos e comunários buscaram alternativas para quebrar o ferrenho monopólio comercial da classe proprietária, mas também de como esses polos aglutinadores distintos da autoridade patronal se tornam capazes de articular o espaço rural boliviano de maneira distinta a uma hierarquia estamental rígida. Além de permitir um local para

nas partes mais altas do país. Entretanto, o regime de trabalho ainda obedecia a obrigações com a produção do proprietário, garantida inclusive através de castigos físicos, e a prestação de trabalho servil (PEARSE, 1972a, p. 268).

práticas religiosas fora da propriedade dos patrões, a capela e Wanaku representavam a possibilidade de um discurso que cruzasse as fronteiras dos latifúndios, juntando colonos e comunários de distintas circunscrições territoriais. Ao mesmo tempo, o referencial messiânico e as promessas milagrosas de Wanaku funcionavam como um resgate no presente de uma memória coletiva que remete ao sistema de controle de diversos pisos ecológicos, que caracterizava a economia comunal boliviana e vinha declinando desde tempos coloniais²⁸. Assim, mesmo que não fosse possível fazer crescer milho no altiplano, a feira simbolizaria a retomada de uma circulação interrompida pelo monopólio comercial dos *hacendados* (ibid., pp. 105-6).

5.3.

O caso da educação rural

A discussão a respeito da organização espacial da autoridade nos permite vislumbrar diversos pontos de disputa ao redor dos quais essas relações de mando e de disciplina são contestadas e resistidas, e cujo deslocamento nos apresenta formas de identificação distintas das populações rurais. No caso de Achacachi, a feira e a religião católica são dois elementos ambivalentes, sendo articuladas tanto como formas de diferenciação e hierarquização quanto no sentido contrário, como espaços de resistência. É possível notar como a quebra com a estruturação rígida da diferença estamental, na forma de uma feira alheia ao rígido monopólio comercial dos patrões e dos povoados, é articulada ao redor de uma significação do espaço que, através de um resgate narrativo de uma prosperidade perdida, intercruza a fronteira da autoridade do proprietário. Ao mesmo tempo, a feira significa uma inversão de um argumento civilizador intimamente ligado com a expansão dos latifúndios, onde a mercantilização ampliada de produtos rurais, ao invés de trazer os indígenas para uma posição subordinada no interior da sociedade boliviana, lhes permite negociar seu lugar de maneira mais autônoma (ibid., p. 105). Nesse sentido, a feira está diretamente ligada com o próximo caso a ser analisado, a escola-*ayllu* de Warisata.

²⁸ Para além da ideia, certamente herética para as elites brancas da época, de uma reencarnação aymarã de Jesus Cristo.

Desde o princípio, a retórica civilizatória da elite boliviana que emerge na virada do século XX vai lançar mão da educação como forma de disciplinamento do indígena. Como dizia Jaime Mollins, em 1925: *“El indio es conservador en tradicionalismo y, es prolífico en su genésica; vale decir, que si se le abandona a su propia orientación instintiva, constituirá tarde o temprano un peligro social y, político. Al indio hay que suprimirlo por la escuela”* (apud. RIVERA, 2010, p. 114). Entretanto, promover a escolarização dos camponeses ia no sentido diametralmente do regime de isolamento a que estes eram submetidos no interior da *haciendas*, e assim as escolas rurais se restringiam na maioria dos acasos a uma política de alfabetização. Warisata nasceria como uma proposta alternativa de educação rural, integrada à organização social e produtiva do *ayllu* (THOMSOM et al., 2018, p. 351). Localizada às margens do Lago Titicaca, a escola representava ideologicamente uma proposta de revalorização das formas comunais de organização e tomada de decisão, incentivando a participação direta das famílias na construção, manutenção e gerência da escola (PEARSE, 1972b, p. 399).

A escola foi fruto da parceria entre o educador crioulo de tendências socialistas Elizardo Pérez e o líder comunal Avelino Siñani, e enfrentou a oposição aberta dos proprietários com sua proposta de educação intercultural dos camponeses (THOMSOM, loc. cit.). A união dos dois representa um capítulo à parte da vertente pedagógica do Indigenismo, e a mistura de fascínio, curiosidade e distanciamento com que as elites crioulas olhavam para os indígenas à época é evidente na descrição que Pérez faz de Siñani:

In another setting or in another time, Avelino Siñani would have been honored by society; but he was born and lived in the sordid environment of the feudal altiplano, degrading and obscurantist, adverse to his kind of spirit. And he was an Indian, meaning an individual of the lowest social condition in the common view. Nonetheless, underneath his austere exterior, eternally kolla, was hidden a soul as pure as a child's and as strong as a giant's. It didn't matter that he barely understood the alphabet and that his Spanish was basic. His culture did not reside in Western settings; it was the culture of the amautas of the Inka age, of the indigenous wise men of yesteryear, capable of penetrating not only the mysteries of nature but also those of the human spirit [...] he proposed nothing less than the liberation of the Indian by means of culture. It is not that Siñani was not in solidarity with the peasants who were prone to rebellion: he understood perfectly the rage that blinded the revolutionary, in which the centuries of oppression and misery manifested themselves. But as a modern man with keen vision, he also understood that that sacrifice was sterile and unwise, at least at that period. A different path needed to be followed. The masses needed to be trained, illuminated with sacred fire, prepared for future day (PÉREZ, 2018, p. 352).

Pérez vai afirmar que a democratização da escola, por meio da eleição direta dos membros do conselho, veio como um esforço para contrapor o abandono dos camponeses pelos políticos crioulos fora do período eleitoral, regatando formas tradicionais de tomada de decisão como os *ulakas* pré-coloniais e os *cabildos* criados pela coroa espanhola. Para ele, a integração da escola no *ayllu* ia além, complementando o tempo em sala de aula com atividades ligadas diretamente às dinâmicas produtivas comunais (ibid., p. 353). A proposta pedagógica de Warisata era criar um ambiente para que o indígena funcionasse como veículo para o melhoramento de sua própria vida, com as crianças da comunidade representando sua possibilidade de progresso (ibid., p. 354). Pérez vai propor a fundação de uma pedagogia baseada na unificação da filosofia educacional do campo e da cidade boliviana, sob o resgate de modos ancestrais de organização que, modernizados, eram capazes de criar um povo receptivo às formas mais recentes que tomava o progresso humano (ibid., p. 355). De fato, Warisata foi o centro de um movimento pela educação rural que buscava um resgate de elementos seletivos da cultura aimará, sob a condição de que estes ainda necessitavam ser aprimorados (PEARSE, 1972b, p. 399). Entretanto, assim como no caso da feira de Achacachi, a escola-*ayllu* marca uma disputa ao redor de elementos da estruturação da dinâmica social intimamente ligados com o ordenamento da diferença na divisão estamental (RIVERA, 2010, p. 105). Pérez, a partir de sua vivência na comunidade, vai criticar o preconceito racial que permeava a visão das elites crioulas urbanas a respeito da questão indígena:

The environment that surrounded me, the misery of the Indian, the injustices to which he fell victim, as well as his favorable reaction to progress, his sense of responsibility and his organizational qualities, his fighting spirit, and his love of liberty, and finally, his love for institutions, or better said, for his homeland, constituted for me a world of revelations. I realized this and understood how intellectuals had slandered the Indian, even those who called themselves indigenistas. Even the poets! Because the truth is that the Indian was always praised, with repugnant sentimentality, not in his bursts of freedom nor in his titanic deeds, but in his condition as a subordinate, a pariah, and someone defeated (PÉREZ, 2018, pp. 354-5).

O caso de Warisata vai deixar um importante legado para a luta pela educação rural, um marco daquilo que Silvia Rivera (op. cit., p. 93) vai classificar como o ciclo rebelde indígena das décadas de 1910 a 1930. Como um dos projetos educacionais latinoamericanos mais inovadores da época, a proposta da escola atraiu

interesse em países como México, Peru e Estados Unidos. Entretanto, ela seria fechada em 1940, no governo de Enrique Peñaranda, sob a pressão de burocratas “progressistas” do ministério da educação que dariam preferência, em detrimento ao pluralismo defendido por Pérez e Siñani, a uma assimilação do indígena à cultura moderna e sua transformação em campesino (THOMSOM et al, 2018, p. 351). A proposta da escola também seria combatida pela Sociedade Rural, fundada em 1934 para defender os interesses dos grandes proprietários. Os *hacendados* apontavam para o risco de esvaziamento da força de trabalho, na medida em que a escola incentivaria os indígenas a migrarem para as cidades, em busca de emprego como artesãos ou comerciantes (PEARSE, 1972b, p. 400). Para Pearse (ibid.), esse argumento é um sinal claro como a vinculação do camponês à propriedade latifundiária era reforçada pela restrição do seu acesso a formas diversas de sustento e de participação na sociedade, como no mercado de trabalho urbano

Em uma comemoração do dia do indígena, em 2 de agosto de 1939, foi reportado que trinta mil camponeses se concentraram em frente à Warisata para um desfile dos alunos uniformizados acompanhados de uma banda. Os números dessa demonstração, somados à expansão do modelo para outros núcleos escolares próximos, como Cliza e Vacas, foram causadores de pânico para os proprietários e para os *vecinos* dos povoados (ibid.). A contra campanha pela contenção do seu modelo pedagógico vai descambar na repressão violenta por parte das autoridades públicas, em uma recusa a permitir que a escola funcionasse como polo aglutinador das dinâmicas sociais que divirja da espacialização estabelecida pelo ordenamento da propriedade. Como exposto no jornal conservador *paceño El Diario*, em 1938:

The authorities must take radical steps to save the Indigenal Schools now threatened by the justified reaction of the townsfolk and the landowners who go on protesting against the indoctrination of the Indians with notions of redemption by violent means. There may be a few cases where estate-managers have been violent with the Indian, but the fault is with the latter for refusing to fulfil their work obligations to the estate, in the belief they are under obligation rather to Warisata (apud., PEARSE, op. cit., p. 401).

No sentido oposto, a proposta de Warisata atraiu um interesse considerável no interior do movimento indigenista, redefinindo o olhar que se lançava até então para a questão da educação rural. Um exemplo disso é o texto publicado em 1938 no *La Calle*, jornal de La Paz onde escreviam importantes precursores do MNR:

The Indigenal School must see to it that the Indian is not robbed, nor exploited nor held in servitude with the excuse that it has been so since time immemorial. And if this is not enough, it must foster in the mind of the Indian the notion of civil rights so that in future he is no longer a miserable serf, relegated to the shades of the Republic like a mummy of past slavery, which we inherit from our ancestors, the land-grabbing Spaniards (apud. PEARSE, 1972b, pp. 400-1).

O tom da peça lembra a discussão elaborada por Carlos Montenegro em *Nacionalismo y Coloniaje*, no sentido de que vai enfatizar o resgate do indígena de uma posição de submissão, herdada e perpetuada pela república do pós-independência, através da sua assimilação a uma forma aperfeiçoada, justa e moderna de funcionamento social, os direitos civis, capaz de protegê-lo da miséria à qual estava relegado no passado. Apesar de que é possível encontrar uma distância entre as diferentes interpretações que a proposta pedagógica de Pérez e Siñani vai suscitar entre as elites crioulas interessadas em algum grau em um resgate e aprimoramento das instituições comunais (PEARSE, 1972b, p. 400), a peculiar conjunção representada por uma escola-*ayllu* vai ressignificar as condições de identificação do indígena vis-à-vis as fronteiras da comunidade crioula e mestiça. A despeito da pedagogia ser empregada como mecanismo de disciplinamento e modernização por parte da elite, sua integração com formas comunais de tomada de decisão e organização produtiva sob a ideia de um aprimoramento vai propiciar um espaço de diálogo e negociação a respeito da posição marginal que é atribuída a esse sujeito. Assim como no caso da feira de Achacachi, em Warisata uma arma tipicamente utilizada no sentido de civilizar o indígena passa a ser tomada por ele como uma maneira de ditar os próprios termos de sua integração (RIVERA, 2010, p. 105).

A maneira como a proposta pedagógica de Warisata vai ir na contramão da identificação do camponês indígena em sua posição subordinada e passiva, por outro lado, permite um ponto de partida para questionar as distintas restrições impostas pela expansão latifundiária ao seu acesso ao espaço público, como local comum de vivência e agência política. O caso de outro complexo educacional em Ucureña, na região de Cochabamba, vai ser ainda mais ilustrativo dos canais de contestação que são abertos na luta pela educação rural. A história da escola de Ucureña está intimamente ligada com a formação do primeiro sindicato camponês do país, nascido da tentativa de camponeses que ocupavam o terreno de um antigo convento de converter a relação de colonato em uma de arrendamento, retirando o elemento servil da subordinação e a restringindo a seus termos monetários. O apoio do núcleo

escolar foi fundamental para a sobrevivência do sindicato à repressão perpetrada pelos proprietários e pelo poder público, provendo uma base de apoio e articulação nas organizações de pais e uma mediação, através de seu diretor, com autoridades provinciais e da capital (PEARSE, 1972b, pp. 401-2).

5.4.

A função dos sindicatos e da violência na politização indígena

O caso do sindicato de Ucureña será mencionado diversas vezes mais a frente, pois está intimamente ligado com o modelo de infiltração no movimento camponês adotado pelo MNR após a revolução de 1952. Antes, entretanto, é interessante analisar outras formas através das quais as demandas do campo eram capazes de adentrar os espaços urbanos de mobilização social, e de interpelar diretamente as autoridades públicas. Passamos agora para a penetração da questão rural e indígena no período inicial de formação do sindicalismo, que se desenvolverá nas décadas seguintes em uma importante força aglutinadora das lutas sociais no país. Na sua fase expansiva entre 1914 e 1932, o sindicalismo boliviano vai se concentrar ao redor de duas federações localizadas em La Paz. A marxista FOT representava um efervescente movimento socialista que se espalhava pelos centros urbanos, através de espaços de discussão como o *Centro Obrero de Estudios Sociales*, grupos teatrais como a companhia Rosa Luxemburgo e jornais como o *Bandera Roja*. Foi no interior desse nascente marxismo andino que surgiria um importante foco de diálogo com o Indigenismo, articulado na obra de Tristán Maróf e Carlos Mariátegui (WEBER, 2011, p. 49).

O outro referencial do insipiente movimento sindical do começo do século era a anarco-sindicalista FOL, que nasceria de um racha no interior da FOT (ibid.). O não-alinhamento partidário e a ação direta contidas no programa político da FOL contribuiriam para uma abertura maior em relação a grupos não-convencionais de trabalhadores organizados, como floreiras, cozinheiras e marceneiros, muitas vezes migrantes do campo (RIVERA, 2010, p. 126). A formação do sindicato de cozinheiras de La Paz, afiliado à FOL, remete a um episódio curioso da vida da cidade nas primeiras décadas do século XX: a proibição de acesso de trabalhadores indígenas ao transporte público da cidade. Nos bondes, os assentos da primeira classe eram reservados para as senhoras, vestidas com trajes ocidentais, enquanto as cozinheiras, que usavam *polleras*, uma saia volumosa tradicionalmente associada com

mulheres indígenas, se contentavam com os fundos do vagão (FEDERACIÓN OBRERA FEMENINA, 2018, p. 339). Assim, o espaço no interior do bonde era estritamente regulado, garantindo que houvesse uma separação clara entre os diferentes passageiros. Essas fronteiras ficam evidentes no anúncio publicado pela companhia que administrava os bondes no jornal *El Diario*, em julho de 1935:

It is categorically forbidden to allow entry to the coaches with any voluminous burden which may enter into contact with other passengers, likewise to persons with evident signs of being unwashed or whose clothing may contaminate the other passengers or emits a bad smell. Any passenger will have the right to demand that the conductors oblige such persons to leave the coach. The tram drivers are obliged at each tram stop to open the door on the pavement side, so that the passengers may enter and leave on the side that corresponds to them, being forbidden for those of the II class to pass through the I class carriage and vice versa (apud. ibid., p. 340).

Evidentemente, tais critérios eram costumeiramente usados para barrar a entrada de trabalhadores e trabalhadoras indígenas nos bondes da cidade. Foi com o intuito de protestar contra essas restrições que, em 1935, o sindicato das cozinheiras de La Paz foi fundado. Nas palavras de *doña* Peta, uma das iniciadoras da organização, as cozinheiras marcharam até o escritório do diretor da empresa que administrava os bondes e exigiram que a proibição fosse suspensa:

A commission entered Mr. Burgaleta's office, and we said, 'Why can't we get on the trams when the trams are for the cholas, for the maids? Not for the ladies—the ladies travel in cars. The trams are for those who work (FEDERACIÓN OBRERA FEMENINA, 2018, pp. 340-1)

A entrada em uma organização sindical de mulheres de descendência indígenas, submetidas a formas distintas de marginalização e subordinação no interior das relações sociais que compõe a cidade, se dá através da mediação de seu próprio local de identificação vis-à-vis a possibilidade de agência política assegurada por sua condição de trabalhadora. Por um lado, sua situação de classe traça uma equivalência com outros setores marginalizados do cenário social urbano, e é fundamental para que elas sejam capazes de ter suas reivindicações compreendidas, como por exemplo na filiação do sindicato à FOL. Por outro, essa mesma reivindicação só emerge a partir de uma situação de diferença, cujos termos são ditados em uma oposição entre *cholas* e senhoras, com *cholas* sendo sinônimo de empregada. A

diferença de classe entre patroa e empregada é assim indissociável do status da segunda como *chola*, sendo sua condição como trabalhadora marcada pela particularidade de sua inserção racializada na distribuição do espaço público do bonde. Assim, organizar-se sindicalmente representava não apenas um ato de rebeldia e resistência contra os patrões, mas uma oposição também à estamentização que atravessa a existência dessas mulheres enquanto pertencentes à esfera do trabalho urbano. O depoimento de *doña* Peta é capaz de passar a sensação de que a formação do sindicato sob os auspícios da FOL representava o cruzamento de várias fronteiras, como um questionamento da possibilidade de enquadrar com precisão o lugar dessa trabalhadoras na sociedade *paceña*:

The local worker's federation had libertarian, anarchosyndical tendencies, so that we came to be anarchosyndicalists. I was a free thinker, in the way of being, of living, to be as we are, be free, have that freedom of expression. [...] Since we were anarchists they said, 'Those women are communists. They get into the houses to steal. That's why they're in the union.' For us, the union was a free organization, emancipatory; we organized ourselves so that no one would tell us what to do or push us around (ibid., 2018, p. 341).

O cruzamento dessas fronteiras ocorreu por meio da fundação de um espaço de contestação onde normas relativas à divisão das parcelas do comunitário eram suspensas e, portanto, se tornava possível a emergência de questionamentos diretos a formas de identificação da mulher indígena como pertencente a uma posição subordinada no interior das dinâmicas sociais. Isso se reflete no depoimento de *doña* Peta a respeito de seu relacionamento com outro militante da federação, em um reposicionamento da fronteira entre o público e o privado que evidencia a forma como sua subjetividade é enraizada no interstício constituído entre o papel adscrito a essas mulheres na hierarquia social boliviana, por um lado, e a verificação de igualdade fundada na sua reivindicação de um status político através da militância sindical, por outro:

Once we were in the organization, we had to go in commissions, taking a petition or asking for a reply. [...] on purpose they nominated me with him: 'Let Comrade Peta go with Comrade José.' He volunteered as well: 'I'll do the petitions.' 'I'm very grateful, I'd like to know how much I owe you' [Petronila would say to him]. 'It's nothing, comrade, nothing at all; it's my obligation, my duty to collaborate with the cooks.' I was totally innocent, but people had assumed I was living with him; he didn't like that, and he told me that he wanted to get married. I said, 'I don't want to get married, we can just live together. If we get on, fine; if we don't get on, we can have a friendly separation. We have to practice free love. Two people who love each other live together without the need to get married.' [...] I had

three daughters with him; I was very happy. As a father, he was a good father; as a husband a good husband; as a comrade a good comrade; as a friend a good friend. He was very intelligent. [...] In the FOL they were all sound men, sound women. In the first place, we all have the right to be as we are; there's to be no discrimination. For that reason we respected each other, among men as well as women comrades (ibid., pp. 344-5).

Já foi dito que a FOL, por sua maior flexibilidade doutrinária em relação aos marxistas, concentraria um alto número de entidades sindicais ligadas a setores marginalizados, majoritariamente compostos por imigrantes rurais. Nesse sentido, esses trabalhadores vão estar posicionados não em um dos lados da divisão entre o campo e a cidade, mas em um espaço indeterminado fundado precisamente no ato de cruzamento dessa fronteira. Sua experiência política, desse modo, vai estar profundamente marcada por essa transitividade, assim como pela peculiar conjunção de uma identidade indígena ou mestiça com a de trabalhador sindicalizado. O resgate dos laços com o passado rural, que será tão importante na aproximação que a FOL vai ter com as agitações no campo durante as primeiras décadas do século, vai ser mediado, portanto, entre esses múltiplos espaços de identificação. A participação das cozinheiras na FOL representou o cruzamento de diversas fronteiras: do trabalho para o sindical, do social para o político, do privado para o público. Ela permitiu uma forma de identificação completamente nova vis-à-vis as fronteiras de uma comunidade profundamente enraizada na diferença racial, assim como em dinâmicas de classe e de gênero. Essas superdeterminação, ao invés de obscurecer as condições de inteligibilidade da sua posição em função dos limites do espaço comunitário, vai ser capaz de evidenciar o fluido processo de constituição desses sujeitos políticos. Ela vai resultar em uma imprevisibilidade a respeito das condições de diferenciação, permitindo uma verificação da distância entre distintos regimes de identificação. A fluidez com que essas identidades vão transitar na formação das condições de interpelação política, entretanto, vai responder a uma complexa dinâmica de equivalência e exterioridade, no sentido de que a marginalidade, que por um lado permite um local de enunciação que coloca em xeque a unidade da distribuição das partes, também vai ser negociada como forma de constituir uma estratégia de identificação que seja capaz de rearticular as fronteiras do espaço comunitário.

A análise que Silvia Rivera (2005) faz de um manifesto anarquista de 1929, publicado pelo mecânico e militante mestiço Luis Cusicanqui, é ilustrativa dessa

negociação de diversos espaços de enunciação que caracterizam o momento político fundado na disjunção do ordenamento referencial da comunidade. Rivera vai enfatizar as divergentes posicionalidades do autor em seu esforço de fundar um referencial comum de contestação entre o movimento sindical urbano, em uma mão, e a luta pela restituição das terras comunais e contra os abusos dos proprietários, na outra. Em seu texto, Cusicanqui lança mão dos termos “camponês” e “índio” com conotações distintas, como forma de racionalizar e organizar essas linhas inter cruzadas de diferenciação entre campo/cidade e indígena/branco. “Camponês” vai ser uma identidade constituída em relação a um “nós” excludente articulado pelo autor, que se refere aos trabalhadores urbanos em contraposição àqueles que atuam no campo. “Índio”, por outro lado, vai fundar um espaço comum de identificação, um “nós” inclusivo através do qual a luta do campo e da cidade vai ser subsumida a um referencial comum de contestação. Se por um lado o termo “camponês” vai ser empregado em passagens que denotam resignação, é através do “nós” inclusivo da identidade de “índio”, que liga autor e leitor, trabalhador sindicalizado e camponês, que Cusicanqui vai buscar revelar as “verdades épicas”, como qualifica Rivera, que denunciam a exploração fundada no ordenamento racializado da diferença (ibid., p. 18).

Ao mesmo tempo, Cusicanqui vai buscar construir um espaço comum de identificação onde ambos os “nós” vão ser capazes de se referenciar em um mesmo enquadramento de contestação política. Ao falar dos protestos contra a Guerra do Chaco em Potosí e Cochabamba, ele vai empregar o termo “índios comunistas” para se referir aos trabalhadores cuja manifestação foi reprimida pelas forças do governo, em uma qualificação fundada na conjunção dos espaços de identificação marcados pelos distintos “nós”. A dinâmica de inclusão/exclusão estabelecida ao redor do uso dos termos “indígena” e “camponês”, nesse sentido, está fundada em uma dificuldade de posicionar com precisão as identidades, o que resulta nessa transitividade do espaço de enunciação que caracteriza a sobreposição contida na fala de Cusicanqui e na ativação de seu leitor hipotético. A experiência pessoal do autor, a peculiar conjunção expressa na trajetória de um anarquista mestiço, vai ser capaz nesse modo de criar um espaço de enunciação único, fundado precisamente na distância estabelecida entre distintos modos de identificação, no interstício da integração marginal. A denúncia que o autor faz em uma determinada passagem do texto

das “leis bastardas e criminosas” que despojaram o indígena de suas terras se aproxima da crítica levantada pelo movimento de caciques apoderados de que a legislação liberal, sob a aparência de defender a igualdade e promover a cidadania, legitimava a espoliação violenta da propriedade comunal. Aqui, Cusicanqui mobiliza um questionamento doutrinário do anarquismo, que enxerga a lei como parte da dominação exercida pelo estado, em uma percepção de uma norma moral que remete especificamente à preservação da liberdade do indivíduo, para criar um campo comum de interpelação que reconhece a crítica que o cacique indígena faz dessa mesma lei, sob a noção de uma inclusão enganosa à cidadania crioula (ibid., p. 20).

Entretanto, o autor vai tornar esse indígena visível somente através de sua posicionalidade subalterna no interior da relação de opressão e, portanto, sua emancipação vai depender em algum grau de uma renúncia à sua identidade conflitiva. Isso fica evidente no apelo que ele faz à liderança do “mestiço pobre”, capaz de impedir que a revolta do indígena, onde o autor vai se incluir, acabe em uma reação violenta indiscriminada (ibid., p. 21). Aqui, a referência a possibilidade de uma reação violência e vingativa descontrolada, fruto de uma diferença racial irresolúvel, vai remeter ao medo da selvageria indígena que se tonra constitutivo da percepção racial das elites liberais após a derrota do exército de Willka na Guerra Civil-Federalista. Nesse sentido, é possível observar o papel que a violência tem na estruturação da diferença, denotando uma dinâmica específica de acirramento da contradição que tangencia a desintegração total do social, onde não há referencial comunitário se não na irresolubilidade da diferença. O indígena, em contraposição ao branco e ao mestiço, é mais propenso a um reflexo punitivo que à manutenção de uma comunidade que inclua a ele e ao seu diferente, o não-indígena. Nesse sentido, cabe à tutela do “mestiço pobre” a tarefa de domesticar essa agressividade do oprimido, em um movimento que reforça a marginalidade e submissão que a propensão à violência vai instaurar em primeiro lugar. Assim, a comunidade fundada nos termos dessa diferença é permanentemente marcada por uma distribuição desigual das parcelas, na incomensurabilidade que grita silenciosamente entre os diversos “nós” que se sobrepõe na figura do autor.

Como fica escancarado no texto de Cusicanqui, a maneira como a fratura da comunidade racializada se mantém referenciada pelos termos contraditórios da hierarquização faz com que a violência não se restrinja a um elemento estruturador da diferença, na medida em que ao seu redor vai ser possível identificar a disjunção

da parte com ela mesma. Isso vai ficar evidente no tratamento historiográfico que podemos dispensar aos seus efeitos organizadores na inteligibilidade dos eventos. Desse modo, o papel da violência na quebra e subversão da distribuição das partes da diferença racial vai ser o elemento central do último tema analisado a respeito das práticas de resistência indígena das primeiras décadas do século XX. O período em questão vai ser marcado pela formação de uma linguagem agregadora capaz de articular um questionamento dos termos da estamentização, de forma a romper com a dispersão imposta pelo isolamento geográfico das *haciendas* e dos *ayllus*. Entretanto, pontos de referência como os caciques apoderados, que passam a imagem de um movimento indígena coeso, não são capazes de dar conta da heterogeneidade de práticas que marcavam a resistência à diferença como expressa nos termos estanques da raça. Por um lado, é possível falar, como faz Rivera (2010, p. 94), de um ciclo rebelde entre as décadas de 1910 e 1930, na medida em que são identificáveis elementos ideológicos e organizativos compartilhados por diferentes espaços de contestação. Por outro, é preciso questionar quais referenciais aglutinadores podem dar sentido a essas diversas práticas de resistência como respondendo a um denominador comum, referenciando um período histórico específico, e indagar a respeito dos efeitos que tais operações de significado e equivalência vão ter na percepção do movimento contestatório contido em tais práticas de resistência.

Rivera (ibid., p. 101) vai discutir a interpretação que a análise historiográfica a respeito do período faz da violência como elemento definidor desse momento contestatório. Como conta a autora, a ofensiva jurídica das comunidades em defesa de suas terras vai provocar como reação por parte das autoridades públicas o incremento do uso à coerção, o que em troca acaba por suscitar manifestações cada vez mais agressivas por parte dos revoltosos. Desse modo, para ela a deflagração da violência tem muito mais a ver com a mentalidade maniqueísta das elites do que com a falta de disposição das lideranças indígenas de aceitar os termos de um debate “civilizado” (ibid., p. 104). Rivera (ibid., p. 107) vai afirmar, assim, que a leitura historiográfica das sublevações como atos punitivos contra a perda das terras vai ser marcada por um regime de visibilidade da violência como manifestação espasmódica e irracional, alheio ao movimento intelectual e reformista que se expressava na constituição de um espaço comum de diálogo entre as “duas repúblicas” bolivianas, e à ambiguidade das fronteiras do social expressa nos debates a respeito da educação rural e do direito de propriedade, que vai permitir o questionamento da

ambivalência moral das reformas no regime fundiário.

Ao analisar os termos em que a disputa fundiária era articulada em um desses episódios de sublevação, a rebelião de Pacajes de 1914, Rivera (*ibid.*, pp. 102-3) vai lançar luz na maneira como a violência faz parte do próprio regime de distribuição das partes do social, e como a disputa que pode ser instaurada ao redor de sua interpretação é capaz de fundar um espaço de dissenso que quebra com um ordenamento estanque das diferenças. Por um lado, a rebelião mobilizava uma linguagem de demandas concretas, como a abolição de práticas servis de trabalho, a restituição das terras comunais e a abertura de instâncias representativas na esfera decisória pública. Por outro, um aspecto central que orientava a disputa lindeira pela montanha de Caquiaviri era o mito de que sob ela jazia enterrado um dos braços do líder indígena Tupac Katari, esquartejado após o fracasso da rebelião de Ayo Ayo de 1781. O resgate do membro vai remeter ao mito andino do Inca Ri, que entre suas múltiplas versões contadas na Bolívia e no Peru vai dizer que sob uma montanha jaez crescendo a cabeça decepada do Inca, com a restauração completa de seu corpo inaugurando uma era de reequilíbrio de um mundo em desajuste.

O esquartejamento de Katari vai ser revestido de elementos simbólicos que articulam a dinâmica da diferença entre colonizadores e colonizados. Para espanhóis e crioulos, a violência do ato marca a desarticulação da comunidade indígena como contraponto unificado à autoridade colonial. Já para os revoltosos indígenas, o desmembramento de Katari vai conter as sementes de uma reunificação potencial, traduzida na frase que lhe é atribuída no momento de sua morte, que profetiza seu retorno convertido em “milhares de milhares” (*ibid.*, p. 103). Nesse sentido, se por um lado a violência vai representar para o colonizador um ato disruptivo, que ao desarticular a resistência da comunidade instaura um ordenamento da diferença enraizado na desigualdade das partes, o colonizado vai interpretá-la em uma concepção pendular, onde esse desmembramento literal e figurativo do indígena é que vai dar base na sequência para sua emergência no interstício dessa atualização desigual da diferença, trazendo o equilíbrio a partir da superação de uma situação desajustada. Nesse sentido, a violência, como elemento estruturador, vai ser apropriada em versões divergentes a respeito do modo como ela vai embasar uma dinâmica temporal da desigualdade.

Nessa leitura, a violência vai emergir como um elemento desagregador, ao invés de aglutinador, da possibilidade de estruturar os eventos como respondendo

a dinâmicas temporais e de causalidade próprias e coesas. Em um nível narrativo, ela vai transladar do simples desnudar das capacidades coercitivas do opressor, como expressão da relação de desigualdade, para a condição de um elemento contestatário da sequencialidade automática entre conflito e desarticulação. É ao interpretá-la como momento pendular, ao invés de como ato disruptivo, que o resgate da memória de Katari vai mobilizar a violência de uma maneira distinta, que permita a quebra com a correlação unidirecional que se estabelece entre ela e a instauração de uma ordem desigual. Já em uma esfera meta-narrativa, a violência como característica que marca o ciclo rebelde vai ser posta em xeque, na medida em excede o papel da selvagem negação de toda forma de regulação “civilizada” da diferença, inscrevendo-se ao invés disso no interstício entre a contestação de uma situação desigual e a rearticulação dos termos da separação a partir do referencial deslocado de ordenamento histórico.

5.5.

A aproximação entre militância urbana e rural

A Guerra do Chaco foi sem dúvidas um evento marcante na trajetória da Bolívia. Nos anos que antecederam ao conflito, o encontro entre um setor minerador cada vez mais monopolizado e próximo ao capital financeiro internacional, em uma mão, e uma crescente classe trabalhadora urbana e nos enclaves mineiros, em outra, levava a um período de tensão acumulada que está diretamente ligado com os desdobramentos que a guerra traria para a vida política e social do país. Os nascentes sindicatos já buscavam também estender sua influência para a região rural, estabelecendo laços com a luta contra a expansão latifundiária e criando espaços de diálogo entre distintas formas de ação e organização. Um caso ilustrativo é a chamada rebelião de Chayanta, em 1927, onde a aproximação entre lideranças indígenas e sindicais foi denunciada pela classe proprietário como uma revolta dos camponeses tutelada por agitadores socialistas²⁹. A experiência de troca entre movimentos sindicais e rurais vai contribuir para uma aproximação substancial entre esses dois fronts de mobilização social, o primeiro em plena expansão e efervescência, e o segundo já vindo de décadas de mobilização em diferentes regiões do país

²⁹ Essa leitura é marcada por um olhar profundamente racializado e paternalista, enxergando no indígena apenas um subordinado àqueles cujo possibilidade de pertencimento à comunidade política poderia ser colocada em discussão, as camadas urbanas trabalhadoras.

(WEBBER, 2011, pp. 51-2).

A escalada conflitiva na Bolívia que se deu até a deflagração do conflito com o Paraguai chama muito mais a atenção pela sua dimensão doméstica do que internacional. A presidência de Bautista Saavedra (1920-1925), o mesmo que havia defendido os combatentes aimarás nos julgamentos de Mohoza, foi marcada pela implementação das primeiras leis sociais do país, como a criação da jornada de trabalho de oito horas. Entretanto, uma tentativa de reforma tributária foi respondida pelos barões do estanho com uma fuga para os mercados financeiros externos. Foi esse mesmo capital internacionalizado que retornou ao país como financiador da expansão da malha ferroviária, destinada a escoar a produção mineira para o mercado estrangeiro, o que aumentava a posição de vulnerabilidade do governo boliviano às flutuações financeiras vindas de fora do país. A gestão de Hernando Siles (1926-1930), pai dos futuros presidentes Hernán e Adolfo Siles, viu se agravar esse tensionamento doméstico, e a impossibilidade de agradar tanto a oligarquia econômica dos mineradores e latifundiários, em uma mão, e o emergente movimento sindical e um persistente movimento indígena-camponês, em outra, levou a uma situação insustentável de equilíbrio das animosidades (RIVERA, 2010, pp. 109-10).

Com a deflagração da guerra, uma campanha maciça de recrutamento deu ao governo de Daniel Salamanca (1931-1934) a possibilidade de mandar para morrer nas areias do Chaco dissidentes políticos tanto do campo quanto das cidades e das minas (WEBBER, op. cit., p. 53), algo que será registrado de distintas formas nas artes e na cultura popular. O celebrado romance *Aluvión de Fuego*, de Oscar Cerruto, retrata um homem de classe média que é enviado para o front, cujas cartas transmitem a lenta e gradual descida para um estado de barbárie e violência, onde a identidade civilizada ligada aos confortos da vida urbana é perdida para o instinto assassino contra um inimigo sem-rosto, cujo anonimato é necessário para que a canalização dessa violência atravessasse a condição compartilhada de marginalização social que predominava igualmente entre os soldados bolivianos e paraguaios (CERRUTO, 2018, pp. 357 et. seq.). Outro exemplo é a ainda hoje popular canção *Cacharpaya del soldado*, de Alberto Ruiz Lavadenz (2018, pp. 363-4), que lamenta pela impotência frente à convocação forçada para servir na guerra, e a perda de identidade por deixar-se a terra natal para se arriscar em um conflito cujas motivações o eu lírico não sente como suas.

Por mais que tenha sido registrada como um momento trágico para as camadas populares, a convocação forçada para lutar no Chaco permitiu a bolivianos de distintas regiões e contextos sociais experienciarem um encontro com a heterogeneidade que marcava a população do país. Para militantes urbanos, majoritariamente mestiços e crioulos, adentrar na profundamente racializada hierarquia do exército, onde recrutas indígenas eram relegados às posições mais expostas e pior equipadas, resultou na expansão de sua percepção das clivagens sociais bolivianas, buscando após o fim da guerra transpor as barreiras que separavam sua ação política da realidade rural (WEBBER, 2011, p. 53). Esse tipo de redescobrimento do “problema do índio” se deu de maneira semelhante ao que havia ocorrido décadas antes, no impulso que a participação aimará na Guerra Civil e a luta pela defesa das terras comunais havia dado ao movimento indigenista da virada do século. Nesse caso, paradoxalmente, a convocação forçada para defender uma nação que os marginalizava permitiu ao indígena ser enxergado pela ascendente militância popular urbana como um sujeito também desprovido dos mesmos direitos que estes estavam em luta para alcançar (RIVERA, 2010, p. 111).

A crescentemente desfavorável posição boliviana no conflito resultou na derrubada de Salamanca, cuja substituição pelo liberal Terjada Sorzano (1934-1936) não impediu a continuação da instabilidade social que vivia o país, mesmo após o fim da guerra com os paraguaios (WEBBER, loc. cit). O período do nacionalismo militar, cujas esperanças de renovação foram interrompidas com o suicídio de Busch, viu algum tipo de avanço na nova agenda social do reconhecimento da questão fundiária rural. O decreto de sindicalização obrigatória favoreceu a proliferação de sindicatos rurais em Cochabamba, região onde há anos camponeses já se mobilizavam em formas mais institucionalizadas de combater a concentração de terras, sendo um caso emblemático o sindicato de Ucureña, onde décadas depois viria ser lançada reforma agrária do MNR. A luta se dirigia no sentido da expansão de formas de arrendamento da terra, permitindo um acesso à propriedade individual sem o peso da prestação obrigatória de serviços pessoais. A formação desses sindicatos *cochabambinos* se deu em um contexto de intenso intercâmbio com militantes urbanos, como professores, trabalhadores e ex-combatentes do Chaco (RIVERA, pp. 112-13). A maior penetração de relações de mercado e o predomínio de uma identidade mestiça na região de Cochabamba, que contribuiu diretamente para esse alinhamento maior entre as lutas do campo e da cidade, contrastava com a situação

do altiplano, onde a manutenção de um sistema estamental mais rígido levou à prevalência das lideranças comunais e a uma infiltração tardia dos sindicatos. Entretanto, o contraponto que os governos de Toro e Busch traziam ao predomínio oligárquico da *rosca* contribuiu para uma exposição mais clara das contradições da retórica civilizatória das elites, o que abriu novos espaços para que o movimento indígena e suas reivindicações adentrassem mais a fundo os circuitos políticos do país (ibid., pp. 114-15).

5.6. os dois presidentes

Com o suicídio de Busch, as oligarquias partidárias buscaram um último suspiro no lançamento da candidatura conjunta de Enrique Peñaranda para as eleições de 1940, sob um pacto que ficaria conhecido como *La Concordancia*. Isso se deu em um momento em que estas elites perdiam seu controle sobre os aparatos corriqueiros de manutenção do poder, como as forças armadas, cuja hierarquia anterior se encontrava em frangalhos após o fracasso no Chaco, e o sistema eleitoral, onde um número cada vez maior de legendas enxergava o potencial crescente dos movimentos populares do campo e da cidade. A aproximação entre setores sindicais e rurais se intensificava, com a disseminação da prática das chamadas greves de braços caídos, uma ilustração clara da maneira como as táticas organizativas da cidade penetravam à realidade do campo. A realização, em 1942, do primeiro congresso de indígenas de fala quéchua, em Sucre, organizado sob os auspícios da CSTB, e a filiação de Santos Marka T'ula à *Federación Obrera Sindical de Oruro* eram outros indícios da aproximação entre esses diferentes horizontes de mobilização (ibid., pp. 116-7).

A queda de Peñaranda e a ascensão de Villarroel marcariam uma virada para a inserção do movimento indígena na agenda política da Bolívia. Em 1945 será organizado o primeiro congresso indígena geral da história do país, como um reconhecimento presidencial das tentativas de organização de um encontro a nível nacional mobilizadas ao redor do chamado *Comité Indígena Boliviano*, que já vinha desde antes da derrubada de Peñaranda buscando canalizar a luta pelas terras em uma maior institucionalização organizativa, capaz de mediar os diferentes fronts da disputa com os latifúndios. A população de La Paz assistiu apavorada à suspensão

da proibição de que indígenas circulassem nas ruas e praças das cidades bolivianas, e à entrada de centenas de lideranças comunais na capital para um encontro que contaria com as principais figuras do estado e que aconteceria no Palácio Quemado, sede da presidência. Entretanto, essa aparente aproximação entre o governo e os indígenas, escandalosa para a estamentizada sociedade boliviana de então, foi matizada por termos desiguais de negociação, pois no fim o congresso acabou por enfatizar medidas mais moderadas como a abolição da *pongueaje*, em detrimento de resoluções mais duras para atacar a desigualdade na distribuição fundiária, com o governo inclusive detendo agitadores mais radicais (WEBBER, 2011, pp. 63-4).

Após o fim do congresso, a *Revista de Bolivia* entrevistou seu presidente, Francisco Chipana Ramos, elogiado na chamada da reportagem pela maneira hábil como havia conduzido o encontro, “sem intenção de provocar a raça indígena a rebelar-se” (CHIPANA, 2018, p. 365). A conversa com “esse exemplar da raça de bronze” (ibid., p. 366), como Chipana é chamado, começa pela época em que este foi feito prisioneiro na Guerra do Chaco, onde afirma ter desenvolvido um senso de patriotismo junto a companheiros que concordavam com sua visão de uma Bolívia próspera. Chipana também aponta que vários outros combatentes de descendência indígena, uma vez libertos das prisões paraguaias, haviam optado por retornar não ao campo, mas às cidades, e sua facilidade de arranjar trabalho e de adaptação à vida urbana, nas palavras dele, não havia impedido que a despopulação da zona rural cobrasse seu preço na colheita (ibid., pp. 366-7).

Ao passar para os resultados do congresso, o presidente apontou que quatro acordos haviam sido firmados. Eles versavam sobre a implementação de um código rural (o trabalho obrigatório nas fazendas seria limitado a até quatro dias na semana), a proteção do direito dos camponeses ao produto de suas próprias terras (não seriam mais obrigados a entregar ao patrão uma parte dos ganhos), a criação de escolas rurais e, por fim, a abolição da *pongueaje*. Chipana vai dar seu parecer sobre o congresso exaltando as limitações impostas ao trabalho forçado, que ele vai classificar como o fim de um período de escravidão para seu povo. Ele também vai enfatizar que sua realização e as medidas tomadas inauguram uma era sem precedentes na história boliviana, onde lideranças indígenas eram capazes de falar diretamente com o presidente e seu gabinete (ibid., pp. 367-8).

Finalmente, ao ser perguntado se achava que a classe latifundiária concordaria com a nova legislação, Chipana responde:

I think that there will be no misunderstanding on the part of the landlords because this only gives us the rights of the civilized. Besides, it was not only the delegates; we were helped by our brothers from the cities who saw the sorrow of this slavery, which began with the mita in the mines. We have returned to our condition of men who live in a free and democratic nation. On our return, as delegates, we will guide our comrades. We must orient the peasantry and avoid conflicts. We wish for others to know that we act in good faith, and that is how we will talk to our people and those who wish to listen to us. If it is not in good faith... we should be punished. After all, we are responsible for what might occur (ibid., p. 369).

A entrevista de Chipana é ilustrativa de vários pontos cruciais desse período de mobilização indígena na Bolívia. Como apontado anteriormente, o apoio do governo ao congresso foi traduzido em resultados moderados do ponto de vista do conflito agrário que se desenrolava há décadas no país, e na mesma medida em que a *pongueaje* foi banida, o que não se efetivaria de fato até após a revolução de 1952 (ALEXANDER, 2005, p. 54), o encontro não tocava na questão da distribuição fundiária rural. Um segundo ponto é a maneira como Chipana contextualiza o fim do regime de trabalhos pessoais como a satisfação de uma demanda que datava da época colonial, colocando a *pongueaje* como descendente direta do sistema da *mita*, classificando a medida como a possibilidade que os indígenas sejam reconhecidos como possuidores de direitos, homens livres habitando um país democrático. O modo como Chipana aponta que o encontro foi organizado em boa fé reforça a ideia dessa posição de igualdade frente ao restante da sociedade, enfatizando o objetivo de evitar conflitos e saudando a ajuda de seus “irmãos” da cidade, sensibilizados pela condição de escravidão a que os indígenas se encontravam submetidos. Finalmente, um terceiro ponto, e que tem relação direta com o último comentário, é a relevância atribuída à presença e apoio do presidente, reforçando o caráter simbólico do encontro realizado onde até então era impensável a presença de indígenas: os prédios públicos de La Paz, a capital nascida da elite liberal modernizadora que ascendera junto aos barões do estanho e da promessa de libertar os indígenas da exploração racial.

A maneira como se deu a derrubada de Villarroel no ano seguinte está diretamente ligada ao impacto que a interpelação inédita do movimento indígena pelo presidente havia causado nas camadas urbanas médias do país. Impressiona que um governo que desde o princípio propusera um mandato populista, de aproximação com os sindicatos e os demais grupos da efervescente sociedade civil boliviana,

tenha terminado com Villarroel arrastado para fora do Palácio Quemado e linchado por uma multidão que tomava a Praça Murillo. As disputas internas ao movimento sindical contribuíram para o destino infame do presidente: um dos principais instigadores do ato de rebelião fora o PIR, descontente com os acenos corporativistas que o governo fazia a seus adversários na CSTB (ibid., p. 55). A fúria da multidão, entretanto, está diretamente relacionada para Rivera (2010, pp. 121-2) à maneira como o presidente, ao acercar-se do movimento indígena, havia abalado as bases que mantinham em pé a estamental sociedade boliviana. Uma foto de Chipana junto a Villarroel circularia pela zona rural, narrada como o momento do encontro do presidente indígena com seu equivalente boliviano. Por um lado, esse tipo de leitura se insere na maneira como *ayllus* percebiam sua relação com o estado a partir de uma postura de reciprocidade, e não de submissão. Por outro, e no sentido contrário, esse tipo de ideia de que ainda havia duas Bolívias distintas fortalecia o medo de que se aproximava uma guerra racial, uma preocupação que se mantinha permanentemente no imaginário dos setores urbanos do país e que reascendia as cenas da participação aimará na Guerra Civil-Federalista.

Mesmo antes da queda de Villarroel, proprietários já repudiavam a maneira como este tentara intervir nas relações hierárquicas do campo, entendidas como assunto interno às *haciendas*, algo visto como um ataque às bases de autoridade da oligarquia rural. Esse tipo de resistência foi entendido pelo movimento indígena como indo no sentido contrário de uma demanda da sociedade pela justiça expressa na agência legislativa do estado. Com a recusa do novo presidente, Enrique Hertzog, de reconhecer os decretos de Villarroel, iniciou-se aquele que Rivera (ibid., p. 124) classifica como um novo ciclo insurrecional, que ficaria marcado pela crônica histórica na forma de uma nova tentativa de iniciar uma guerra entre raças, denotando mais uma vez um olhar homogeneizante pela chave da violência sobre as demandas do movimento indígena, suas formas de confrontação e alianças construídas com setores urbanos e rurais. O governo Hertzog tentaria atribuir as agitações ao trabalho do MNR, aliados de Villarroel, reforçando a ideia de que os indígenas seriam incapazes de organizar-se politicamente por si mesmos. Ao mesmo tempo em que se enfatiza o potencial de suspensão dos termos civilizados de mediação da diferença quando o subalterno se coloca na posição de litigante, seria o estado boliviano, ajudado pela classe latifundiária, que lançaria mão no conflito de métodos inéditos de coerção, inaugurando inclusive o uso de aviões para abater e

debandar manifestantes (WEBBER, 2011, p. 64).

O ciclo insurrecional de 1947 foi atravessado por uma heterogeneidade de formas de conflito nas diferentes regiões bolivianas. Nos vales de Cochabamba, as confrontações diretas entre patrões e camponeses se davam majoritariamente através da organização de greves de braços caídos, com entidades sindicais e ativistas urbanos provendo serviços de mediação e assessoria jurídica. Já no altiplano, o alto grau de conflitividade racial e a importância da questão lindeira entre latifúndios e *ayllus* levariam ao fortalecimento de lideranças externas às *haciendas*, com a confrontação assumindo contornos mais agressivos. As comunidades organizavam na calada da noite concentrações nos cerros que cercavam as propriedades, portando tochas, soando seus *pututus* e realizando queimas simbólicas dos limites da *hacienda*, fazendo com que proprietários fugissem com suas famílias para vilas próximas. No interior dos latifúndios, as manifestações não se resumiam a greves, incluindo também a destruição de máquinas e propriedades do patrão (RIVERA, 2010, pp. 124-5).

Esse ciclo rebelde se insere no período mais amplo de tensões sociais que a Bolívia experimentou após o fim da 2ª Guerra Mundial, o *sexenio*, onde a repressão aos sindicatos mineiros e as demissões decorrentes da perseguição a militantes políticos contribuiu para o aumento da pressão demográfica no campo, com o retorno de trabalhadores a suas comunidades afetando a demanda por terras e trazendo novas ideias e estratégias organizativas vindas do mundo sindical (ibid.). A repressão contínua por parte do governo durante o período levou ao encarceramento de centenas de lideranças indígenas, muitos sendo enviados para programas de colonização forçada na selva amazônica do leste do país. Nos porões do regime, lideranças comunitárias entraram em contato com militantes urbanos, em especial após a tentativa frustrada de golpe por parte do MNR em 1949, resultando nas primeiras células camponesas do partido. A influência do MNR no campo durante o *sexenio* é sentida na organização de ao menos dois congressos clandestinos, um em Potosí e outro em La Paz. A guinada *movimientista* de setores do campo nas cercanias da revolução de 1952 se afastava cada vez mais da demanda pela restituição das terras comunais, se aproximando da retórica de modernização que enfatizava questões como o acesso à educação formal, a criação de um mercado consumidor doméstico e a realização de uma reforma agrária. Entretanto, os fundamentos da aliança ope-

rária-camponesa-classe média que supostamente dava base para o ímpeto revolucionário do MNR ainda se mostravam frágeis, pese a passagem incólume dos grandes centros urbanos pelas sublevações de 1947 e a participação apenas marginal do campo na tentativa de tomada do poder em 1949. Entretanto, essa aliança vai render uma resignificação completa do movimento rural, com a vitória da revolução de 1952 inaugurando uma fase em que a identidade indígena, subsumida ao conceito homogeneizante de cidadania mestiça, seria substituída por aquela do camponês, pondo um fim momentâneo ao sonho de retorno à utopia comunitária (ibid., pp. 127-9).

As tensões lindeiras no campo cresciam, com o conflito ao redor da restituição das terras comunais já se desenrolando há quase um século. Já na constituição de 1938, promulgada durante o período do socialismo militar, constava a declaração de que caso a propriedade privada não fosse capaz de cumprir com sua “função social”, o confisco pelo estado estaria em questão (THOMSOM et al., 2018, p. 274). Anos depois, Villarroel chocaria La Paz e as elites urbanas da Bolívia ao reunir-se com as lideranças indígenas na sede do governo do país, na cidade símbolo da classe crioula que prometera modernizar a nação em um momento em que a raça indígena era colocada como fadada a desaparecer com o passar do tempo. Em 1947, o PIR iria mais fundo, propondo a criação de um instituto para implementação de um plano de reforma agrária (ibid.). Essa sequência de contestações do até então inalienável e basilar direito à propriedade privada vinham não de movimentos de comunários e camponeses indígenas, visto pela classe proprietária como não mais do que trabalhadores braçais, incapazes de adotar ideologias de contestação e confrontação que não doutrinadas em seus cérebros por agentes comunistas infiltrados, mas sim dos salões do poder, os mesmos pelos quais essa elite circulara intocada durante tantas décadas.

Uma carta escrita por Eduardo del Granado e publicada pela Federação Rural de Cochabamba, e depois pela Sociedade Rural Bolívia, poderoso órgão de proteção da classe patronal proprietária do país, atacava veementemente aquilo que enxergava como um atentado comunista à democracia e à agricultura. Del Granado vai argumentar que a tentativa de interferência do estado na organização fundiária representaria um atraso na eficiência produtiva do campo, e que não é possível enxergar quaisquer vantagens técnicas em uma reforma agrária ou um retorno ao modelo de propriedade coletiva dos *ayllus* (DEL GRANADO, 2018, p. 275). Na

maneira como define os camponeses:

The peasants, whether as smallholders or members of communities, have never been factors of progress, due to their conservative spirit, bound to the routine of their ancestors and to their mentality, full of prejudices, which attributes the plant diseases, pests, and floods to supernatural punishment. Because of this, in community lands you will not see dikes, irrigation works, roads, new forms of cultivation, experimental studies, or the use of machinery (ibid).

Em relação à proposta de criação do instituto para lidar com a reforma agrária, del Granado afirma que há uma tentativa deliberada de provocar a confrontação de classe no campo. Para o autor, a autoridade do proprietário e a disciplina imposta sobre seus colonos estão ligadas às demandas do trabalho no campo, condicionado às peculiaridades do ambiente, de forma que restrições à jornada de trabalho ou limitações nos dias da semana dedicados às terras do patrão colocariam em risco a possibilidade de adaptar-se às exigências da natureza. A relação entre proprietários e colonos também respondia a costumes tradicionais, aos quais o indígena vai conformar-se com prazer. O autor vai apontar que o patrão representa para o indígena uma figura paterna no interior do latifúndio, acolhendo-o em seus momentos de necessidade e unido-se a ele de forma harmoniosa pelo interesse mútuo de incremento produtivo (ibid., p. 276). Em contrapartida, a tentativa de interferência do estado nessa forma orgânica que haviam tomado as relações de trabalho no campo representaria a redução do colono a um estado de submissão e exploração:

Once private property has disappeared, the communist government, sole owner of agriculture, will begin by enslaving the Indian, submitting him to forced labor, determining a yearly supply of food for him, so as to sell his harvest and enrich the real exploiters, throwing the nation into poverty and misery (ibid.)...

Para del Granado, patrão e empregado firmam um contrato a partir de uma situação mútua de livre associação, onde ambos passam a possuir direitos ao mesmo tempo em que assumem determinadas obrigações. Retirar do patrão seu direito legítimo a propriedade, ou forçá-lo a trabalhar com empregados que não cumprem com suas funções na *hacienda*, seria assim o equivalente a obrigar o colono a servir um proprietário ou aguentar seus abusos, sem direito a mudar de latifúndio caso o atual lhe desagradasse. Para del Granado, provocar a animosidade de classe não era maneira correta de aculturar o indígena, que já se provara capaz de absorver elementos de um modo “civilizado” de viver, afirmando que o governo deveria focar-

se em atrair imigrantes “seletos” com o objetivo de aprimorar a “cultura” das massas e popular os extensos territórios orientais, relegados aos “selvagens” (ibid., pp. 276-7).

Essa carta em defesa da classe proprietária é ilustrativa de diversos elementos que caracterizaram as tensões sociais no interlúdio repressivo entre a queda de Villarroel e a revolução de 1952. Como apontado anteriormente, as oligarquias urbana, mineira e rural viam-se acossadas por todos os lados, enxergando na aproximação entre sindicatos e indígenas o indício de uma revolução comunista iminente no país. Esse olhar homogeneizante dos conflitos sociais está em íntima relação com a racialização do espaço público, onde indígenas eram vistos como inaptos para circular e tomar a palavra. Em contraposição às demandas “progressistas” vindas das classes mais baixas, a elite reforçava sua importância como mantenedora do país no rumo da modernidade, sendo a responsável por garantir um nível satisfatório de produtividade e de inovação técnica, imprimindo sobre o obtuso trabalhador braçal a disciplina necessária para que este fosse capaz de cumprir sua função para o bem do país. A ideia de que a mestiçagem era um passo atrás para a nação é retomada, apontando a necessidade de “aprimorar” o nível cultural das massas com a atração de imigrantes (brancos), remontando ao censo de 1900 que previa em linhas do darwinismo social o incontornável desaparecimento da raça indígena. Apesar de que o termo “selvagem” é reservado ao indígena da região amazônica, ainda pouco integrada ao restante do país, o tom geral da carta remete à ideia de que a aparentemente inevitável aculturação da população indígena em geral deveria levar à adoção de um modelo moderno de organização da sociedade, sendo este, claramente, aquele em que sua transformação em camponês lhe colocava irremediavelmente em posição submissa no interior das relações de produção e de autoridade.

A ideia de que a militância rural era resultado direto da infiltração de comunistas, por outro lado, remete ao fato de que foi durante o *sexenio* que o movimento sindical partiu para um estágio de radicalização e mobilização nunca antes visto no país. Desde o Massacre de Catavi, em 1943, o MNR crescia como o grande representante das camadas populares, e jogado na ilegalidade após o fim da presidência de Villarroel, partiu diretamente para a articulação de uma forma de tomar o poder da já combalida oligarquia. Com a criação da FSTMB em 1944 e a publicação das Teses de Pulacayo em 1946, os mineiros pularam para a dianteira do movimento

sindical, com a aproximação de Juan Lechín ao *movimientismo* aumentando a pressão revolucionária sobre o governo. A tentativa frustrada de tomar o poder em 1949 contou com pouca participação do campo, preferindo a articulação com setores urbanos para a derrubada rápida dos governos provinciais. Apesar da falha em conquistar La Paz, as revoltas resultaram na libertação de líderes indígenas perseguidos após a queda de Villarroel, fortalecendo os laços entre os movimentos rurais e o grupo que almejava a derrubada da oligarquia. De acordo com Barcelli (apud. KOHL, 1978, p. 241), duzentos e oitenta caciques foram executados após o golpe de 1946, com centenas de militantes indígenas, incluindo veteranos do congresso de 1945, sendo enviados para penitenciárias e colônias penais como as infames *Isla Coati*, no Lago Titicaca, e Ichilo, na selva do departamento de Santa Cruz.

5.7. Reforma agrária versus revolução rural

O fracasso da revolta de 1949 levou o MNR a planejar uma insurreição em duas etapas para 52: um estágio inicial urbano, voltado à tomada das capitais departamentais, e um segundo momento contingencial, onde o conflito se desenrolaria em campo aberto, em busca do apoio de trabalhadores e camponeses (KOHL, 1978, p. 240). A segunda parte nunca chegou a ocorrer de forma total, com trabalhadores se juntando à luta para por um ponto final à resistência do exército e camponeses tendo atuação apagada no conflito. Havia uma certa hesitação por parte das lideranças *movimientistas* em recorrer a um movimento rural cujo controle não se sabia se seria possível assegurar (ibid., p. 242). Entretanto, o apoio camponês se tornaria central para o projeto de reestruturação do estado e da nação que o MNR levaria a cabo uma vez no poder.

Desde antes de 1952, o MNR já acenava para a proposta de realização de uma reforma agrária, lançando dez anos antes de chegar ao governo um “Programa de Princípios de Ação” que aludia à necessidade de estudos a respeito do problema fundiário e à importância de incorporar os camponeses à vida nacional e à economia agrária. O partido havia ganhado popularidade no campo devido à sua participação no governo Villarroel, visto como um momento de abertura inédita para as demandas da zona rural (ibid., p. 245). Um dos primeiros atos após a tomada do poder em

1952 foi a criação do ministério de assuntos índios e camponeses (que ficaria conhecido posteriormente apenas por ministério de assuntos camponeses, com a palavra “índio” sendo tachada de pejorativa), entregue para um jovem representante da oligarquia de Santa Cruz, Ñuflo Chávez (ibid., p. 246). Desde o princípio, a propaganda do MNR enfatizaria o ordenamento de uma reforma agrária em contraste com a “anarquia” de uma revolução rural, sendo criados novos ramos da polícia no campo para conter agitadores. A posição tomada pelo MNR nos meses que antecederam a reforma agrária, assim, foi marcada pela moderação típica de um partido urbano e de classe-média, enfatizando um reformismo não-violento e um certo resguardo da propriedade privada (ibid., pp. 247-8).

Com a vitória do MNR na revolução, a perspectiva cada vez mais forte da promulgação de uma reforma agrária desatou uma nova onda de violência no campo. Os dezesseis meses de governo *movimientista* até o decreto foram recheados de ocupações e ataques aos proprietários e seus funcionários (ibid., p. 251). A zona de Ucureña, onde se formara o primeiro sindicato rural do país e que desde a década de 1930 era um centro de agitação campesina, se converteu em uma região de preocupação para o governo devido à escalada das confrontações. A rede de sindicatos que se estabelecera no departamento de Cochabamba pareceu uma oportunidade ideal para que o MNR se infiltrasse na política rural e organizasse à sua maneira a reestruturação do sistema fundiário, através da criação de canais de mediação clientelista que permitissem canalizar o apoio do campo ao novo governo. Duas principais lideranças surgiriam na região. Sinforo Rivas, militante *movimientista* e ex-líder sindical em Catavi, estabeleceu uma federação camponesa nos vales baixos, defendendo uma transferência gradual e burocratizada da propriedade da terra. Por outro lado, José Rivas, vinculado ao POR e líder dos sindicatos de Ucureña, assumiu o comando da região mais alta do departamento, empunhando uma retórica radical e focada na ação direta para expulsar os latifundiários (RIVERA, pp. 145-6).

Em 2 de agosto de 1953, Paz Estenssoro iria a Ucureña para a promulgação do decreto de reforma agrária, anunciado em espanhol com tradução simultânea em quéchua e aimará. Mais de cem mil pessoas vieram de todas as regiões do país para o pronunciamento, agendado para cair na data que fora definida em 1937 como “dia do índio”, em homenagem à fundação seis anos antes da escola-*ayllu* de Warisata.

(THOMSOM et al., 2018, p. 278). O preâmbulo do decreto nos apresenta um enquadramento interessante da importância histórica da reforma agrária para a população indígena e para a Bolívia. Ele começa com uma digressão até como o modelo econômico do império Inca, que a despeito de suas “técnicas rudimentares” de produção era capaz de garantir à população acesso às suas necessidades básicas, fora violentamente deslocado pela conquista espanhola, tornando-se um sistema extrativista focado na coleta de minerais e em uma estruturação semifeudal do campo. Com a independência, as elites crioulas haviam aprofundado esse sistema de exploração e de repartição desigual da terra, distorcendo a proposta revolucionária de criação de uma nação verdadeiramente democrática. Assim, o “problema do índio” não se referiria a qualquer questão racial ou pedagógica, mas constituiria essencialmente um tema econômico e social (GOVERNO DA BOLÍVIA, 2018b, p. 279).

Esse tipo de enquadramento da questão indígena nos remete diretamente ao argumento apresentado pelo marxista Mariátegui (2009, p. 35) décadas antes, em *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Para Mariátegui, a libertação do indígena nos Andes passaria inevitavelmente pelo desmonte do modelo produtivo feudal que lhe relegava a uma posição subalterna e explorada, trazido pela colonização espanhola e aprofundado pelas elites crioulas do pós-independência. O passado incaico aqui também vai ser visto como uma forma primitiva, porém mais justa, de acesso a terra. Mariátegui (ibid., p. 73) afirma que a destruição do modelo comunário no Peru foi seguida não pela implementação de um capitalismo avançado, mas pela criação de um sistema escravista, sendo a burguesia nacional incapaz de cumprir com sua missão histórica de modernizar e democratizar o país. O caminho para a revolução socialista no Peru, nesse sentido, passaria necessariamente pelo reconhecimento da validade política e do caráter de classe da luta pelas terras no campo, mesmo que Mariátegui (ibid., p. 14) vá reconhecer que não há salvação para a “Indo-América” sem a ciência e o pensamento ocidental.

Esse tipo de enfoque da questão indígena em sua base material, a despeito de ser mobilizado através de propostas políticas distintas na reforma agrária boliviana e no pensamento de Mariátegui (difícilmente pode-se taxar o governo do MNR como em busca de uma revolução socialista), atende um mesmo objetivo básico: nivelar o espaço de discussão para que esse grupo seja tratado de maneira uniforme ao restante da sociedade e seus conflitos. Para Mariátegui, entender o problema

indígena como uma questão do desenvolvimento da base produtiva lhe permite argumentar que a solução passa pela superação desse modo de produção por outro mais avançado, colocando a questão rural em direta relação com as lutas de trabalhadores e intelectuais urbanos. Já no caso da reforma agrária do MNR, o que veremos mais à frente é que a dissolução do sistema latifundiário atende a um projeto modernizador que visa incluir o indígena em um modelo de cidadania mestiça onde as distinções raciais são apagadas, enfatizando sua identidade como camponês a partir de sua posicionalidade no interior das relações de produção. Nesse sentido, o enquadramento da questão indígena como fundamentalmente um problema do acesso à terra atende a um objetivo de traduzir as demandas que vinham desse movimento, que opera às margens e além da forma como essas sociedades vão conceber o espaço social e político, para o interior de uma linguagem compartilhada de contestação e, principalmente, que responda um mesmo trajeto de progressão histórica.

O preâmbulo do decreto de reforma agrária vai reforçar esse senso de coesão histórica, apontando que a aliança entre a classe proprietária rural e a oligarquia mineira representava um obstáculo para o desenvolvimento capitalista do país, dependendo de técnicas pouco avançadas de produção e excluindo o indígena da vida civilizada. Isso demonstraria a incapacidade dessa elite de evoluir de acordo com as “necessidades históricas” do país (GOVERNO DA BOLÍVIA, 2018c, p. 280). A relegação do indígena a um personagem folclórico e tradicional, nesse sentido, seria sintomática do seu abandono na marcha do progresso, um resultado direto do seu status passivo e submisso nos regimes de propriedade e de trabalho sob a autoridade oligárquica. A revolução nacionalista do MNR, assim, teria por objetivo reincorporar essa população indígena à vida nacional, lhe valorizando tanto por sua “condição humana” quanto por sua “importância econômica”. (ibid., p. 282). Como colocado no próprio texto do decreto:

The Revolutionary Nationalist Movement—which is an expression of the majority of workers, peasants, and the middle class—in fulfilling its program of historic achievements, social justice, and economic liberation, [...] establishes work as a basic source of rights, as the manner of acquiring ownership of the land (ibid.).

5.8.

Os sindicatos rurais e a problemática da autonomia

O mecanismo escolhido para a implementação da reforma agrária, e que também está relacionado com um nivelamento do campo social e de sua relação com o espaço político, foi a disseminação do modelo de sindicatos camponeses. No artigo 132, é decretado que esses sindicatos deveriam ser legalmente reconhecidos como instrumento para a defesa dos direitos de seus membros e para a manutenção do “progresso social” (ibid., p. 285). A preocupação do MNR em realizar uma reforma agrária dentro de moldes controlados estava ligada com a necessidade de evitar confrontações e de frear a escalada militante na esteira da perspectiva iminente de abolição do sistema de autoridade estamental. “Reforma” e não “revolução” agrária subsumia a visão do partido a respeito da questão do campo. Ao mesmo tempo, as agitações no campo tiveram grande influência na derrubada da oligarquia proprietária e da redistribuição da terra. Antes da reforma, patrões eram expulsos de suas *haciendas* por colonos e camponeses revoltosos, e agitadores eram enviados para os cantos mais remotos da zona rural, levando a nova de que a revolução indígena havia chegado. Nesse sentido, muito do que foi feito pelo MNR com o lançamento da reforma agrária em Ucureña consistiu em seguir o que já havia sido iniciado pelos próprios camponeses (KOHL, 1978, p. 243).

Entretanto, a região rural boliviana do começo dos anos 1950, como apresentamos, consistia em uma malha heterogênea de relações de raça, trabalho, mercado e autoridade. Como aponta Rivera (2010, p. 137), não havia qualquer determinação mecânica entre a crise do sistema latifundiário e a saída pela via de uma reforma agrária redistributiva, nem pela escolha de um modelo particular. A desarticulação completa da classe proprietária, ao invés da modernização seletiva baseada em um modelo de renda diferencial que predominou no restante da América Latina (ibid.), denota o peso que o movimento camponês tinha para o cenário político do país em meados do século XX. Com a exclusão das limitações ao voto para analfabetos e a introdução do sufrágio universal em julho de 1953, o contingente populacional do campo passou a representar um diferencial significativo para a sustentação de qualquer regime pós-revolução, com o eleitorado subindo de 120 mil para 960 mil votantes entre as eleições de 1951 e 1956 (PEARSE, 1972b, p. 402). A criação por parte do MNR de uma rede de sindicatos rurais fez esses espaços de organização política do campesinato se tornarem diretamente interpeláveis diante da autoridade pública do estado (ibid., 406): estavam abolidas as mediações dos povoados e dos proprietários, e com a nova cidadania mestiça, vinha a possibilidade

de defender direitos em uma organização reconhecida oficialmente no jogo político. As lideranças locais, conhecidas como *generales*, se integravam na estrutura burocrática de autoridade, mesmo que mais como recebedores do que propositores, circulando no mesmo espaço que o restante da máquina pública do novo estado revolucionário (ibid., pp. 406-7).

Um diálogo em uma sala de audiência adjudicatória em Cochabamba é ilustrativo da maneira como a transferência da terra estava inserida no contexto mais amplo de desmantelamento das distinções estamentais do campo, desde o deslocamento da prerrogativa de determinar quem possui a fala e os momentos de silêncio, até o uso dos pronomes de tratamento, do condescendente “filho” até o igualitário “camarada”:

'The patron,' says the peasant, 'used to beat us and made us work with blows or with a pistol in his hand.'

'That's a lie', says the patron's wife.

'It's you who is lying. I would have you know that we peasants don't lie.'

The peasants go on with the list of abuses of the latifundistas and the patron's wife says: 'Quietly, my son, quietly. Where's your respect! Don't shout.'

And the peasant replies: 'That's enough of your "quietly"'. Now's the time for us to tell of all the things you did to us, so we're not going to be quiet. And if we want to shout, we'll shout. I'm telling you now that you used to beat me; and that's enough of the "my son", too. You must call me "comrade" '. And so the peasant tells of the abuses of which he was victim for all those who are standing around to hear.

Another peasant says: 'Master (niño) George...' and is interrupted noisily by the crowd which explains that there are no more masters nor patrons now, and that all are equal (apud. ibid., p. 409).

A forma como essa reorganização das relações de autoridade no campo vai se dar a partir da queda do modelo estamental e a ascensão dos sindicatos rurais será tão multifacetada quanto as heterogêneas condições de organização política, econômica e social que compunham o espaço rural boliviano. Rivera (2010, pp. 146 et. seq.) nos apresenta três casos paradigmáticos, que ilustram as diversas maneiras como o modelo de organização sindical representou uma determinada forma de inserção da população rural nas dinâmicas da política nacional pós-revolucionária. O primeiro caso é o de Ucureña, epicentro da expansão do modelo de sindicatos rurais e onde camponeses já se encontravam mobilizados politicamente pelo menos desde a década de 1930. O estilo de ação direta proposto por José Rojas era significativo da ameaça que a região traria para a transição ordenada que o MNR desejava caso não fosse posta sob o controle do governo central rapidamente. Em 1953, Rojas é

legitimado como líder da região alta dos vales *cochabambinos*, e em 1954 se torna dirigente departamental. Em 1956 ele rumaria para La Paz para assumir um lugar na câmara de deputados, onde ficaria até 1958, no ano seguinte sendo nomeado ministro de assuntos campesinos, posto que ocuparia também em 1964, já com sua lealdade prometida ao general Barrientos (ibid., p. 146).

A distribuição de cargos e concessões pessoais, conhecida como *prebendalismo*, foi um dos elementos dominantes do modelo de sindicatos rurais implementados após a reforma. A valorização, fundada em laços particulares de apoio político, de posições de mando a partir das vantagens trazidas significava uma força centrípeta para a fortalecimento da máquina burocrática do partido, afastando-se da preocupação com a eficiência da administração pública (PEARSE, 1972b, p. 417). Outro conceito relevante para a relação que se estabelece entre governo e lideranças camponesas é o chamado *caciquismo*, utilizado para explicar a maneira como uma instituição vertical e burocrática é capaz de adentrar um espaço alheio a suas formas de organização social e política a partir da sua personalização na figura de um líder local, que se torna responsável por essa mediação entre dois mundos distintos. Esses caciques vão introduzir-se nas camadas médias da administração pública e da burocracia sindical, por um lado garantindo para seus superiores um acesso direto a uma região e seu contingente populacional, seja no sentido de votos ou de números para manifestações, e por outro assegurando um canal de comunicação direta com instâncias superiores da autoridade pública, permitindo principalmente a demanda por serviços como a construção de escolas, provisão de infraestrutura, envio de professores e regularização de títulos de propriedade (ibid., pp. 419-20). De fato, esses líderes sindicais locais vão atuar como tradutores entre a linguagem da burocracia estatal e do governo revolucionário, por um lado, e aquela que predomina na vivência social, econômica e política dos diversos contextos que compunham o campo boliviano, por outro. Essa posição, nem aqui nem acolá na divisão estanque entre duas Bolívias distintas, será marcante do processo de negociação que a entrada dos camponeses na arena da cidadania vai atravessar durante e após o período revolucionário.

Com a reforma, proprietários e *vecinos* perderiam sua primazia comercial na zona agrária, e a organização de feiras camponesas tornou-se uma importante forma de controle dos sindicatos sobre essa inserção dos habitantes do campo na nova sociedade revolucionária. Ao mesmo tempo, com a crise de abastecimento

que se seguiu às radicais mudanças na estrutura produtiva rural, o governo adotou um sistema de distribuição de produtos alimentares e de primeira necessidade subsidiados, que também eram canalizados através das entidades sindicais (RIVERA, 2010, p. 147). Esse acesso às lideranças locais se tornou cada vez mais importante para a manutenção do regime, e com a crescente estratificação e faccionalismo que o MNR sofreria ao longo dos seus anos de governo as tensões internas do partido passaram a traduzir-se na disputa pelo controle dos sindicatos rurais. Na reta final do período que a legenda ocupou o poder, os choques entre as lideranças de Guevara Arze, Victor Paz Estenssoro e Juan Lechín levariam a uma escalada de confrontações entre Ucureña, sede do sindicalismo *movimientista*, e Cliza, disputada pelas facções opositoras ao oficialismo de Paz, tanto à direita quanto à esquerda (ibid., pp. 147-8).

No altiplano, nosso segundo caso, a formação dos sindicatos se deu em um contexto de estratificação social e racial muito mais acentuada do que em Cochabamba. Se por um lado lideranças comunais como Antonio Alvarez Mamani e Gabino Apaza foram cooptados rapidamente pela estrutura burocrática montada desde o ministério de assuntos campesinos, por outro notórios comerciantes e proprietários mestiços também foram promovidos a cargos chave no interior da estrutura sindical, permitindo que as redes clientelistas retomassem a cadeia de autoridade que ligavam a cidade, o povoado, as propriedades rurais e os *ayllus*. A vanguarda comunal que liderara a luta fundiária na região havia levado a uma tradição incipiente de organização sindical, facilitando essa perda de protagonismo dos camponeses em comparação com Cochabamba. Ao mesmo tempo, na medida em que o novo modelo parcelário fundava-se na reestruturação da instituição do colonato, um sistema de arrendamento da terra que organizava as relações de propriedade e produção nos latifúndios pré-revolucionários, a demanda pela restituição dos territórios comunais aparecia como uma ameaça para a recém-conquistada posse dos camponeses de suas propriedades, transformando assim a disputa fundiária em um conflito entre distintas parcelas da população rural e aproximando camponeses das lideranças *vecinais* (ibid., pp. 149-50).

Um exemplo é o povoado de Achacachi, onde emergiram como lideranças Toribio Salas e Paulino Quispe, conhecido como Wila Saco. Entre 1955 e 1963, esses dirigentes assumiram funções diversas na administração pública da região, atuando como juízes, tabeliões e coletores de impostos. A liderança que partia de

Achacachi foi responsável por uma radical reestruturação dos circuitos mercantis da região, desmantelando o monopólio mantido pelos proprietários antes da reforma e criando uma rede de feiras camponesas controlada diretamente pelo sindicato, resultando no surgimento de mais de trinta novos povoados na parte norte do altiplano. Entretanto, o moroso processo de transferência de propriedades se arrastaria por anos, com a situação legal das *ex-haciendas* ainda não tendo sido resolvida na maioria dos casos até o final da década de 1950. Nesse sentido, os sindicatos rurais e suas milícias, criadas após a reforma, constituíam-se enquanto guardiões do processo de mercantilização e parcelização do espaço rural do altiplano. Entretanto, essa função atuava nos dois sentidos: por um lado, na defesa dos novos proprietários camponeses, e por outro, na garantia de um modelo produtivo capaz de abastecer a crescente demanda por alimentos em um contexto de intensa migração urbana. Assim, as camadas *vecinais* de maior distinção imiscuíram-se pouco a pouco no interior dessa estrutura sindical, buscando reinserir-se nos circuitos monopolísticos do comércio na região (ibid., pp. 151-2).

Durante o governo de Siles Zuazo, o apontamento do ex-proprietário Vicente Alvarez Plata para o cargo de ministro de assuntos campesinos provocou uma onda de reações negativas entre os quadros do sindicalismo rural. A pressão levou à renúncia do indicado e à nomeação de José Rojas para ocupar seu lugar. Alvarez Plata passou a dedicar-se à organização de uma estrutura sindical paralela, de maneira semelhante ao que se propunha à época com a criação da *Central Obrera Boliviana de Unidad Revolucionaria* (COBUR), como forma de fazer frente ao crescente oposicionismo da COB. Em resposta, Wila Saco e um grupo de camponeses de Achacachi emboscaram e assassinaram Alvarez Plata, enquanto os mineiros em Catavi e Siglo XX deram o mesmo fim ao dirigente da COBUR colocado à frente do sindicato de Huanuni (ibid., p. 152). Para Rivera (ibid., p. 153), esse episódio é ilustrativo da maneira como as organizações sindicais do altiplano negociavam uma posição de autonomia relativa frente à tentativa de subordinação por parte do governo do MNR, por mais que essas ações fossem imbuídas de um certo caráter performático, na medida em que no longo prazo não foram capazes de impedir a gradual penetração das elites urbanas e do oficialismo *movimientista*.

O último caso apresentado por Rivera se refere à região norte do departamento de Potosí, onde a persistência de formas de organização comunal em larga escala contrasta com os maiores complexos mineradores nacionalizados do país. A

força das lideranças tradicionais, muito mais marcante do que no altiplano, representava uma resistência perene à intervenção do estado nas relações de autoridade dos *ayllus*, datando desde pelo menos a *Ley de Exvinculación* de 1874. A maneira como a reforma agrária de 1953 buscava consolidar a propriedade da terra de colonos assentados em *haciendas*, nos limites do conflito lindeiro entre latifúndios e *ayllus*, levou a seu entendimento como continuação do secular assédio do poder público boliviano ao modelo comunal de propriedade e organização social, e assim a criação de uma estrutura de sindicatos rurais na região se deu de maneira muito mais exógena ao movimento indígena do que nos outros casos (ibid., pp. 154-5). Os líderes sindicais vinham majoritariamente das minas ou dos quadros do próprio MNR, permanecendo assim externos à estrutura organizativa dos *ayllus*. Entretanto, sua cruzada contra proprietários e *vecinos*, históricos inimigos das comunidades, vai atrair manifestações de apoio por parte dos indígenas, a despeito da ausência da mediação direta entre a população rural e a administração pública que caracterizava a estrutura sindical *cochabambina* (ibid., pp. 156-7).

Desde tempos ancestrais, *ayllus* de distintas altitudes participam de um embate ritual denominado *tinku* (em quéchua, literalmente “encontro”), realizado em datas predeterminadas do calendário religioso. Em meados do século XX, tomavam parte dessa tradição os *ayllus* de Laymi e Jukumani, vizinhos ao complexo minerador de Catavi-Siglo XX, centro histórico de agitação política. Em um momento de radicalização das tensões entre sindicatos mineradores e o governo, um dirigente rural, Wilge Nery, começou a armar os Jukumani contra os Laymi e a fazer ameaças aos “comunistas” das minas, e em 1962, um sangrento enfrentamento resultou na morte de cerca de quinhentos comunários de ambos os *ayllus* (ibid., pp. 154, 157-8). O confronto é ilustrativo da maneira como a imposição exógena do modelo sindical vai representar uma intermediação artificial entre formas comunais de organização e o governo revolucionário, com os sindicatos mais preocupados em garantir o controle do estado sobre regiões ameaçadas pela subversão de grupos radicais, como os mineiros. Mais do que isso, através do aparato sindical canalizavam-se medidas de arregimentação de apoio popular, por meio da distribuição de benesses e obras públicas, distanciando essa população rural de grupos opositores, com essa situação apenas se agravando após a queda do MNR e a chegada de Barrientos à presidência. Com o isolamento ideológico dos mineiros, abriam-se mais possibili-

dades para o assédio físico aos enclaves extrativistas, sendo realizados cercos militares e o corte de abastecimento com o apoio da rede de sindicatos que circundavam essas concentrações de trabalhadores em agitação política (pp. 159-60).

Rivera irá nos colocar algumas conclusões interessantes, a partir desses casos, que nos permitem estabelecer um diálogo a respeito do modo como os sindicatos rurais afetaram as relações políticas no interior do campo boliviano e no seu contato com as regiões urbanas e com o estado. Evidentemente, o sindicalismo não constituiu uma modalidade universal de organização da população rural, antes ou depois do período revolucionário. Desse modo, ele expressava as contradições e heterogeneidades da forma como o espaço agrário boliviano se constituía politicamente. A experiência *cochabambina*, onde a forma sindical de organização já surgira décadas antes da chegada do MNR ao poder, serviu de molde para a visão arquetípica do sindicato rural *movimientista*, representando o único lugar onde esse modo de organização se aproximava de maneira mais clara da criação de um espaço de homogeneização política do campesinato (ibid., p. 161). Um aspecto interessante é que, à despeito do fato de que a forma sindical de organização surgira na região de Cochabamba a partir da luta “autônoma” dos camponeses pela propriedade da terra e pelo direito de trabalhar nela, ela vai servir de referência para uma conceituação do papel político dessa classe a partir de sua identificação enquanto parte da estrutura de cooptação do MNR. A forma como a agência política do subalterno é conceituada enquanto representativa de um período em que as aspirações revolucionárias da sociedade civil se viram frustradas, como se coloca na primeira parte deste trabalho, é ilustrativa do modo como é difícil de dissociar sua voz de sua existência no interior da narrativa histórica.

Como apresentado, no altiplano e no norte de Potosí a implementação do modelo organizativo do sindicato será mais expressiva das heterogeneidades e contradições do espaço rural boliviano e de seus sujeitos políticos. No primeiro caso, o sindicato se torna mais um dos vários espaços de mediação e negociação entre a sociedade urbana e os *ayllus*, com suas formas próprias de autoridade e organização social. Assim como ocorrera com as escolas rurais, as relações legais de propriedade e a criação de circuitos de mercado, estas maneiras tipicamente “civilizadoras” de transformação da realidade rural não chegaram ao campo boliviano como simples imposições exógenas, mas são reinterpretadas e mediadas de forma que sua adaptação não incorra na negação de modos organizacionais próprias. Já no caso

do norte de Potosí esse antagonismo se torna mais agudo, pois o surgimento dos sindicatos vai se dar diretamente no sentido de desestruturação das estruturas comunais de organização e sua possibilidade de alinhamento com a oposição. Esse exemplo é onde fica mais claro o apagamento da identidade indígena que será inerente ao projeto de inclusão mestiça avançado pelo MNR (ibid., p. 162).

Até agora, podemos entender o regime do MNR como a culminação de um processo de reconhecimento na arena política nacional da “questão indígena” em uma nova forma. Até então o indígena figuraria literalmente como um estrangeiro em relação à sociedade boliviana, relegado à condição de trabalhador braçal submetido não apenas à autoridade do estado, mas também à de seu patrão. Com a reforma agrária, como aponta Rivera (ibid., p. 163), há um ataque frontal a esse sistema estratificado de diferenciação social. Esse tipo de contraposição direta à oligarquia rural se dá em um diálogo direto com a proposta de integração mobilizada durante o período do Indigenismo, quando a “descoberta” dessa diversidade cultural se dera primordialmente através da manutenção de uma separação qualitativa fundada em critérios raciais: o indígena era intrínseca e incontornavelmente um exemplar humano inferior ao branco, e sua integração à sociedade não poderia se dar de outra forma se não em uma posição subordinada. Essa inferioridade era entendida como constitutiva do indivíduo, e afastá-lo de seus condicionamentos culturais, dando-lhe educação, alistando-o no exército ou substituindo a propriedade comunal pelo latifúndio, transformando-o em colono, não era o suficiente para livrá-lo dessa maldição da raça, mas apenas permitia que fosse colocado em uma posição onde suas poucas habilidades pudessem ser aproveitadas pelo restante da sociedade, e sua limitada perspectiva não fosse sequer um murmúrio nos espaços públicos de discussão.

Como apontado, esse tipo de inserção marginal foi não apenas resistido, mas também subvertido e reinterpretado de diversas maneiras por todo o heterogêneo espaço rural. Muitas dessas formas de inclusão negociada, nesse sentido, estão diretamente relacionadas com a maneira como esse habitante do campo passou a ser reconhecido como genuinamente pertencente aos circuitos da cidadania boliviana. Desse modo, o sindicalismo rural será a expressão máxima desse ambivalente processo de negociação da entrada de novos membros ao clube da sociedade civil e da cidadania: por um lado, sendo o principal canal de comunicação entre a realidade

imediate da população rural e a estrutura burocrática que representava o poder público, e por outro agindo como prolongamento dos seculares esforços de “civilização” das populações indígenas (ibid., p. 165). As contradições desse projeto se inscrevem nas margens da precária negociação dos termos que regem a aparição do sujeito indígena na esfera comunitária, mas agora como algo distante dele mesmo, na medida em que esse espaço público historicamente se constitui enquanto incommensurável a essa forma de identificação, estabelecendo em relação a ela uma dinâmica de alteridade da qual vão partir as instâncias heterodoxas de negociação da diferença que marcam essas descontinuidades narrativas.

Entretanto, não cabe perguntar se o sindicato rural foi ou não uma forma de cooptação da agência política do campo boliviano, na medida em que a resposta já contém em si os referenciais de um posicionamento das subjetividades a partir de sua condição histórica. Nesse sentido, busca-se propor aqui uma leitura distinta daquela apresentada por Rivera (ibid., pp. 164 et. seq.), que distingue entre dois momentos dessa inserção do campesinato-indígena no processo de mudança política e social iniciado com a revolução de 1952. A autora vai argumentar que até 1958, os camponeses organizados em milícias e sindicatos rurais serão capazes de definir por eles mesmos os termos de sua incorporação à nova estrutura política surgida no regime do MNR, representado um período de “subordinação ativa” do campesinato-indígena ao Estado, em que este se torna capaz de assumir seu papel como “sujeito histórico”. Em contraste, a partir de 1958 e atravessando todo o período *barrientista* que sucede a queda de Paz Estenssoro, a resolução do problema da terra e a consolidação da estrutura sindical vão levar a um alinhamento cada vez mais automático do movimento camponês com as camadas burocráticas civis-militares que vão constituindo o corpo permanente do estado pós-revolucionário, que se mantém mesmo após a ascensão dos militares. Assim, esse crescente distanciamento entre a política de base e estruturas intermediárias integradas à burocracia e redes de autoridade estatais, mantida por um controle coativo do Estado através do PMC, vai caracterizar um período de “subordinação passiva” da população camponesa-indígena.

Rivera irá reproduzir nessa distinção um modo semelhante de repartição das posicionalidades históricas ao que é feito na teleologia marxista do conflito de classes. Nesta, o camponês está irremediavelmente aquém de tornar-se uma classe revolucionária, na medida em que seus objetivos imediatos, garantir a posse da terra,

independe da desestruturação do sistema opressivo de classe. Assim, como afirmavam os trotskistas de Pulacayo, esse camponês deve ser educado ideologicamente e vigiado de perto pelos setores mais conscientes do proletariado, para que não desvie devido a suas irremediáveis tendências pequeno-burguesas de sua função (auxiliar) na marcha do processo histórico. Rivera faz um movimento parecido de identificação, algo que fica evidente na afirmação de que na fase ativa de subordinação o camponês-indígena se constitui enquanto sujeito histórico. O que acontece nessa argumentação é uma identificação tautológica do sujeito rural boliviano: ele se torna idêntico àquele que é reconhecido como possível de assumir uma subjetividade no espaço representacional político e histórico. Assim, quando a revolução enfrenta as formas estratificadas de hierarquização social típicas do período oligárquico, ele vai representar esse sujeito histórico glorioso, idêntico a si mesmo na medida em que seus interesses imediatos coincidem com aqueles da dissolução das instâncias de dominação e de exploração. Quando, por outro lado, a revolução re-trai-se de seus ideais, combatendo aqueles, representados pelos sindicatos mineiros, que legitimamente defenderiam a continuação do processo de demolição das desigualdades, a subjetividade política do camponês-indígena resume-se àquela do descompasso histórico causado pela classe que é incapaz de representar a si mesma, se não pela substituição contida no patronímico estatal. Tanto em um caso quanto no outro, o camponês-indígena, esse nome intrinsecamente paradoxal, torna-se idêntico a forma como acaba por inserir-se na organização do tempo histórico.

Esse tipo de enraizamento histórico da subjetividade fica evidente no nome que Rivera ira colocar na sessão do trabalho que abarca a narrativa do período entre a queda do MNR e a fundação da CSUTCB: “*La lucha por autonomia*”. O trecho sobre os sindicatos *movimientistas* que fecha o capítulo é ilustrativo dessa tentativa de marcar uma fronteira entre duas formas distintas de atualização do sujeito político indígena, posicionadas em uma diferencialidade temporal que, paradoxalmente, estabelece-se enquanto um contínuo, onde uma etapa necessariamente deve emergir da dissolução daquela que lhe precede:

A pesar de todo, la experiencia del sindicalismo campesino para-estatal ha dejado transformaciones arraigadas y perdurables. En la mayoría de áreas rurales del país el sindicato se ha constituido en una modalidad organizativa de base –que coexiste o se fusiona, en mayor o menor grado–, con las formas tradicionales de autoridad [...]. Ello expresa una realidad nueva, propia del horizonte histórico de la revolución de 1952, la cual subsistirá atomizado durante un largo período, pero

servirá posteriormente de base para la reorganización independiente del movimiento campesino y para la reformulación de sus alianzas con el resto de la sociedad (ibid., p. 166).

Nesse sentido, propor uma separação entre um período ativo e outro passivo de subordinação, e contrastar essa inserção auxiliar e marginal com a subsequente conquista de uma posição de autonomia, perpassa a transicionalidade entre formas intrinsecamente distintas de atualização desse sujeito. Entretanto, esses modos heterogêneos de identificação estão inseridos em uma mesma matriz histórico-narrativa, na medida em que se referenciam pelo alinhamento ou desalinhamento das condições imediatas e estruturais de agência. Assim, a questão de se os sindicatos representaram ou não uma cooptação da agência política do campo boliviano se coloca como uma pergunta enganosa, na medida em que contém em si o germe de sua própria resposta. Se por um lado “agência política” será referenciada pela própria identidade relacionada com a forma particular de subjetivação do sindicato, por outro essa “cooptação” somente vai fazer sentido se essa subjetividade e sua agência puderem ser qualificadas como desalinhadas de si mesmas, a partir desse referencial normativo que nos é apresentado quando o sindicato rural atua enquanto significante histórico. Em linhas gerais, o que se opera é o que Rancière vai chamar de meta-política: a subordinação da política à sua falsidade, fundamentada em uma reificação do desentendimento que lhe é típico na forma de uma esfera social atravessada pelo antagonismo de classe. O proletário, ou a classe que abole todas as classes, será desse modo o sujeito político por excelência, mas apenas na medida em que contrapõe a falsidade da política burguesa dos salões do poder (o reformismo *movimientista*) com a realidade da política de classe, do antagonismo fundamental (a dissolução das castas oligárquicas).

O que se propõe aqui é uma leitura distinta do sindicalismo rural, baseada na maneira como a negociação entre diferentes modos de atualização dessa subjetividade paradoxal do camponês-indígena vai nos render um referencial histórico fraturado, que se por um lado é incapaz de fundamentar um espaço narrativo homogêneo e auto referenciado, nos permite vislumbrar a maneira como essas instâncias de incomensurabilidade se dão a partir de distintos regimes de identificação do sujeitos, constituindo em seu interlúdio modos de subjetivação supranumerários que atravessam as condicionalidades histórico-narrativas da representação. O sindicato rural, como significante, é incapaz de posicionar-se no interior do contínuo

temporal enquanto possibilidade de atribuir identidades específicas fundadas em uma narrativa coerente que ligue as coisas a seus nomes próprios, na medida em que surge como espaço de mediação e negociação entre instâncias paradoxais de atualização dessas identidades.

No sentido de que representa um referencial para ligar a fala à consciência, a identidade ao interesse, o nome histórico do sindicato rural vai atravessar a repressão de formas de subjetivação política que nascem da negação desse enraizamento final do espaço público. Assim, em nossa discussão, mais importante do que abordar os modos de cooptação e de subordinação do movimento rural, os *prebendatismos* e corporativismos, é tratar das instâncias de negociação que essa nova forma de subjetivação histórica, baseada na identidade camponesa de classe, introduz naquilo que Rivera chama de horizonte de memória de longo prazo, como mais uma forma de mediação entre um impulso “exógeno” e “civilizador” sobre a população indígena e as resistências e subversões que, assim como discutido nos casos das escolas, circuitos de mercado e das leis de propriedade, reinterpretem esse marco a partir de uma contingencialidade fundamental desse espaço comunitário e auto referenciado da arena pública boliviana. Assim, o que se busca argumentar aqui é que o sindicato rural não representa uma etapa parcial de reconhecimento da luta política do campo, mas uma instância heterogênea de subjetivação, onde o reconhecimento de um espaço compartilhado de interpelação e visibilidade, na maneira da burocracia estatal, não esgota as formas de comunalidade discursiva que podem estabelecer-se na subjetivação política do indígena boliviano.

5.9. Conclusão

Se o capítulo 4 buscou abordar o modo como o “problema do índio” foi articulado pelas elites bolivianas de forma a esquematizar os termos racializados de uma integração marginal, este capítulo tem como proposta trabalhar a maneira como essa forma de organização da comunidade é não apenas resistida, mas também subvertida e reinterpretada. Através da análise de distintas instâncias de negociação dos termos da diferença, buscou-se abordar a maneira como esse indígena se torna capaz de falar fora do lugar que lhe é atribuído, fazendo uso de uma voz que não lhe é própria, mas que emerge precisamente dessa subjetividade paradoxal

que atravessa as margens do espaço comunitário, e denuncia a contingencialidade última da autoridade que demanda para si o poder de ditar unilateralmente a forma que toma esse encontro. Assim, o que se buscou trabalhar neste capítulo não se resume a maneira como essa tomada de voz por parte do indígena faz ver aquilo que antes era impensável nos termos hierárquicos da diferença racial, mas propõe também a discussão de como esse referencial deslocado da possibilidade de participar da contagem das parcelas da comunidade, como define Rancière, vai no sentido de estabelecer um novo referencial litigioso que coloca em contraposição a subjetividade do indígena com ela mesma.

Desse modo, a sobreposição representativa, que atravessa distintos e conflitantes regimes de identificação da condição política desse sujeito, acaba por colocar em xeque a possibilidade que o indígena seja significado de forma unívoca no interior de um ordenamento narrativo do processo histórico, e abre espaço para olhar essa posição enunciativa do subalterno em seu peculiar descompasso entre sua presença e sua falta relativa de voz, fazendo-se assim ouvir em seus traços e seus silêncios. Com o contato durante a Guerra do Chaco com militantes do efervescente movimento popular urbano e mineiro, o camponês indígena se vê diante da possibilidade de intercâmbio de formas distintas de contestação e de questionamento da desigualdade. Entretanto, não foi somente a partir desse encontro com o movimento sindical que ele foi capaz de radicalizar os termos da rearticulação da diferença. Neste capítulo foram explorados diversos exemplos de instâncias de mediação da diferença racial na integração indígena à comunidade, através da maneira como elas conformam um peculiar encontro entre o diagnóstico de uma situação desigual e a assunção da igualdade última de contestação da ordem.

No caso da peça do Inca, a maneira como se propõe a resgatar um passado indígena nobre e virtuoso, em debate direto com os esforços historiográficos realizados por intelectuais indigenistas do começo do século XX, não se resume a uma simples substituição do aimará por uma versão melhorada de si, mas vai ligar este aos Incas a partir de um parentesco compartilhado, o que lhe permite ser mais do que uma degeneração contemporânea do esplendor passado. A realização da peça em quéchua, idioma dos Incas, e as máscaras brancas que escondem os traços do ator, como forma de que este possa representar um outro indígena, colocam os parâmetros para que se acesse esse passado, autorizando seu alinhamento com a ordem presente. A peça trabalha ao redor dos termos de renegociação da diferença

racial, tanto a respeito de qual a posicionalidade dos aimarás no interior da hierarquia social, quanto da existência dessa própria distinção, uma vez que esse indígena, que em sua inferioridade intelectual é compreendido como impróprio para mediar os termos da diferença, é capaz de realizar esse resgate, de estabelecer esse ordenamento histórico que atravessa passado e presente no realinhamento dos descompasso e das heterogeneidades da estruturação social.

Dessa maneira, o abandono da herança indígena que se exigia para que a integração fosse possível vai ser trabalhado em sua escala de diferenciação de quais traços dessa subjetividade inferiorizada são ou não condizentes com esse novo espaço comunitário que se estabelece. A peça coloca na tradição oral a possibilidade de interpretar legitimamente o passado, de dar significado à dinâmica do encontro entre as raças, de realizar a mesma função que o conhecimento histórico escrito das elites urbanas. A maneira como esse registro da diferença vai atravessar distintas formas de estruturação da comunidade evidencia seu caráter contingencial, e vai permitir que formas diversas de sua enunciação sejam possíveis, contribuindo em nossa análise para verificar a maneira como esse sujeito histórico indígena vai dissociar-se de si mesmo. A maneira como essa performance de igualdade, a presunção de que o compartilhamento da comunidade também coloca ao indígena a possibilidade de adentrar esses circuitos históricos de significação racial, desloca o referencial do fechamento comunitário, algo que decorre do intervalo que se estabelece entre a capacidade potencial de efetivamente representar em si mesmo, em uma mão, e os efeitos da ação que parte do pressuposto de que essa auto representação é possível. A maneira como o ator aimará resgata seu passado, desse modo, vai permitir que essa redenção histórica do indígena, a possibilidade de fundar a comunalidade no interior da diferença racial, ocupe uma função suplementar em relação à incomensurabilidade da integração marginal.

A forma como o vazio constitutivo da comunidade é evidenciado pelo caráter suplementar da representação deixa fraturas na ligação entre modos distintos de compreensão do passado, em uma mão, e o ordenamento que se desprende do presente, em outra, colocando a possibilidade de que estratégias diversas de resistência e articulações da diferença sejam abordadas, algo que vai acabar por manifestar-se inclusive no regime de organização do espaço. Eixo central da argumentação materialista que enxerga a condição submissa do indígena como decorrente de um problema fundamentalmente econômico, a propriedade da terra e o regime de trabalho

rural, a subjetivação do indígena como camponês se dará através de uma posicionalidade majoritariamente passiva, cuja libertação depende da consciência histórica mais desenvolvida de outros setores marginais. Entretanto, no regime espacial de organização da diferença racial no campo, não apenas os modos de cultivo da terra eram remanescentes das formas comunais de trabalho do *ayllu*, mas a manutenção de uma relação tributária entre camponeses e proprietário deixa implícito a continuação de formas de organização da autoridade não plenamente subsumidas ao modelo latifundiário que se expande e ganha força a partir da vitória liberal na Guerra Civil-Federalista. Ao mesmo tempo, a peculiar conjunção entre extração de excedente do trabalho com acumulação tributária questiona a caracterização da situação fundiária boliviana como essencialmente um quadro feudal. Desse modo, é possível argumentar que a expansão da *hacienda* e a desarticulação jurídica do *ayllu* não se resume a uma eliminação do indígena e sua transformação completa em camponês, mesmo no caso daquele a que vamos chamar de colono. O modelo de propriedade que emerge da ofensiva latifundiária se formou e se mantém através da negociação com formas distintas de organização social e das relações de produção, com o abandono do referencial da reciprocidade horizontal (propriedade das terras entre troca do pagamento de tributos) sendo realocado no seio de uma hierarquização entre camponês e patrão que não se resumia à simples extração de excedente pelo segundo do trabalho primeiro.

Desse modo, essa organização espacial da autoridade é irreduzível a um declínio da organização comunal e uma consolidação total do domínio elite crioula e urbana. Os próximos três exemplos vão aprofundar esse argumento. O caso dos caciques apoderados marca essa distorção da separação racial, com a autoridade comunal excedendo os limites do *ayllu* e ocupando a posição de representante do indígena, como forma de verificar a distância entre a igualdade da lei e a marginalidade da integração, tanto produtiva quanto social, tanto como trabalhador subordinado quanto como cliente ridicularizado pelos advogados do povoado. Já a feira de Achacachi atua no sentido de quebrar com o monopólio comercial dos patrões, ao mesmo tempo que busca rearticular o regime espacial de circulação dos camponeses, em uma confrontação direta com a autoridade dos proprietários. O resgate do modelo estruturado ao redor do comércio entre distintos pisos ecológicos, nesse sentido, remete a formas distintas de estabelecer relações econômicas com o território, e vem como mais do que uma nostalgia a respeito de modelos arcaicos e “pré-

modernos” de organização produtiva, aparecendo como um contraponto direto à tentativa de centralização da subjetividade social e econômica do colono a partir da autoridade homogênea do que Pearse chama de estamento dos cidadãos. Assim, podemos enxergar o contraste entre uma situação de desigualdade e a reivindicação de uma posição subjetiva distinta, a partir da qual se torna possível quebrar com termos dessa diferença traduzida em hierarquia racializada, resultando inclusive em outras formas de organização da linearidade histórica e sua relação com a subjetivação política do campo, que serão mais bem discutidas no próximo capítulo.

O caso da educação rural será ainda mais instigante para investigar essa forma de deslocamento dos termos da diferença. A maneira como a experiência de Warisata coloca o problema tradução e da mediação em evidência, ao questionar a possibilidade de que formas comunais de organização servissem não apenas para adaptar os métodos pedagógicos, mas para transformar a educação rural e os termos da integração indígena à sociedade boliviana, abre espaços de resistência e de negociação que medem essa distância entre um camponês submetido ao ordenamento da diferença no interior de um esquema hierarquizado, por um lado, e um indígena dotado de formas organizacionais próprias e incomensuráveis a um modelo unidirecional de desenvolvimento e mudança, capaz de resumir a um único panorama histórico esses distintos modos de encarar os termos de mediação da diferença, por outro. Ao mesmo tempo, a temática da educação rural foi proposta no começo do século XX como parte da caracterização do indígena como ainda não tendo atingido a maioria necessária para se tornar um membro pleno da comunidade, aproximando o caso da questão do papel suplementar da autoridade e sua relação com a heterogeneidade da diferença.

Apesar de sua solidariedade aos indígenas que se revoltam por sua situação de miséria, Pérez vai deixar claro que enxerga a educação como a melhor forma de mediar essa entrada do indígena na sociedade. A ideia de que crianças, sendo educadas em um ambiente integrado com a vivência no interior do *ayllu*, seriam capazes de realizar essa ponte entre as duas Bolívias parece permanecer no interior do registro da diferença que centraliza os termos da marginalidade indígena a partir da referência do cidadão crioulo. Entretanto, as qualidades que Pérez enxerga na cultura indígena não se resumem à possibilidade de realizar uma integração de sucesso à sociedade. A maneira como o jovem passa a servir de ligação entre a realidade urbana e rural se dá fundamentalmente através da desarticulação de sua posição

passiva de mero alvo da transmissão de conhecimento, algo que dará base para que esses núcleos escolares, negociando a integração do indígena em suas marginalidades, possam servir como focos de resistência a partir dessa subjetividade política fraturada, onde receber ordens passa a significar também a possibilidade de as contestar.

As problemáticas dessa integração política marginal do indígena ficam em evidência na análise de sua participação no nascente movimento sindical urbano. No texto de Luis Cusicanqui, as denominações camponês e indígena vão se referenciar ao mesmo indivíduo, mas através de regimes de subjetivação distintos. Se por um lado o nome camponês vai denotar o estado servil e passivo dessa população, indígena vai significar uma nova forma de comunidade, organizada ao redor da função litigiosa instaurada por essa parcela dos sem parcela, que representaria a abolição de todas as distinções hierárquicas. Nesse sentido, se a abertura doutrinária da anarquista FOL possibilitava que trabalhadores indígenas se sindicalizassem e questionassem os termos de sua inserção na sociedade, é a particular conjunção desse espaço de reivindicação da igualdade, fundado na suspensão das diferenças, com o contraponto que ele estabelece a uma situação particular que percebe como desigual que possibilita esse cruzar de fronteiras e a transitividade que define essa subjetividade marginal. A separação no interior dos bondes, nesse sentido, era tanto entre patroas e empregadas quanto entre brancas e indígenas, entre passageiros limpos e aqueles malcheirosos, parte da frente e parte dos fundos.

O paradoxo da defesa anarquista da causa camponesa indígena foi trabalhado, portanto, na maneira como esse questionamento generalizado ao arbítrio alheio sobre o usufruto da liberdade intrínseca do indivíduo é articulado a partir de percepção desse sujeito como ainda ocupando algum tipo de posição passiva e submissa, com esse tipo de enquadramento se traduzindo na limitação dos termos radicalizantes dessa denúncia da autoridade. Desse modo, é a propensão à violência do indígena, simbólica da suspensão geral da possibilidade de articulação da comunidade a partir da maneira como esta passa a se referenciar em uma diferença racial irresolvível, não enraizada em nada a não ser em si mesma, que reestabelece a necessidade da mediação paternal, que vê como sua função guiar através de parâmetros subjetivantes definidos no presente uma força criativa voltada a estabelecer um novo futuro. No interior do registro histórico, a qualificação da experiência subversiva indígena a partir de seu uso da violência vai alienar esforços que se dão às

margens de espaços tidos como “civilizados”, como a educação e o status jurídico da propriedade, na medida em que operavam a partir da suspensão do referencial de autoridade que ditava unilateralmente os termos da diferença racial. Desse modo, em nossa análise a violência deixa de ser significada apenas como uma prática bárbara e irracional, que denota a imaturidade desses sujeitos para compartilhar plenamente das prerrogativas de participação do espaço público, excedendo seu papel de suspensão dos termos de mediação da diferença e atuando inclusive como elemento ordenador da continuidade entre o resgate do passado e o entendimento do presente, como no caso das distintas interpretações do significado histórico da morte de Tupac Katari.

No que se refere à escalada de tensões que precedeu a reforma agrária, a maneira como essa interpretação da violência atravessa o interstício entre distintas formas de subjetivação do indígena é apropriada pelos próprios habitantes do *ayllu*, na sua tentativa de fazer fugir de suas *haciendas* os patrões e suas famílias, colocando essa possibilidade de quebra com termos da comunidade e da mediação como forma de resgatar uma posição de negociação no interior dos termos de sua integração marcada por algo que não a passividade. Esse período, portanto, será atravessado pela tentativa de significar esse referencial comunitário que permite ao indígena adentrar a sociedade boliviana em uma posição não subordinada. A própria *rosca*, que enxergava na aproximação entre camponeses e trabalhadores urbano e mineiros a possibilidade de uma suspensão radical dos termos de mediação da diferença hierárquica, racial e de classe, vai argumentar que uma revolução socialista apenas recolocaria o indígena em sua posição submissa diante da autoridade alheia. Para essa elite acuada, o latifúndio permanecia a única possibilidade real de integração do indígena, realizada por meio da intervenção da figura paternal do proprietário.

Em outro sentido de mediação desses termos da integração, o congresso indígena organizado durante a presidência de Villarroel será o principal evento histórico nessa escalada de radicalização do movimento camponês em sua aproximação com setores urbanos e mineiros. O reconhecimento da importância das demandas vindas do campo, ao mesmo tempo, foi mantido no interior de uma hierarquização rígida entre esses novos cidadãos e a autoridade pública. No final, o encontro serviu como forma de regular o trabalho rural dentro em moldes mais “civilizados”, abo-

lindo a prestação de serviços pessoais sem questionar o regime de propriedade fundiária. O próprio presidente do encontro, Francisco Chipana Ramos, acaba por reconhecer os termos dessa mediação da diferença em uma leitura distintas da refundação da reciprocidade, ao colocar esse seu espírito patriótico, forjado junto a companheiros de combate no Chaco, como fundamental na maneira como guiaria essa negociação direta “sem precedentes” entre o estado boliviano e autoridades indígenas.

Ao mesmo tempo, há uma tentativa de organização de um novo espaço comunitário compartilhado, enfatizando as descontinuidades do projeto de integração do indígena, sendo esse “patriotismo” aquilo que vai permitir ao emergente movimento nacionalista, tanto de partidos quanto das forças armadas, dialogar com a questão rural sem necessariamente reconhecer a exterioridade parcial que esse indígena vai ocupar com o restante da sociedade boliviana. Ao afirmar-se, com faz Chipana, que com essas medidas o indígena retorna ao seu lugar como cidadão livre, há um eco da proposta de resgate do sentimento nacional exposta por Montenegro, que se estabelece a partir de uma particular conjunção entre a ordem presente e passada que permite tematizar a integração como um realinhamento da comunidade. Afirmando que merecem ser punidos caso incentivem a rebeldia, os líderes indígenas assumem as regras do jogo onde a violência representa a suspensão dos termos civilizados e compartilhados de mediação da diferença. Ainda assim, esse realinhamento não será pleno, permanecendo traços de um senso de independência fundado em um resgate da reciprocidade, algo que fica ilustrado na significação da foto de Villarroel com Chipana como o encontro entre os presidentes de ambas as Bolívias.

Na maneira como se caracteriza essa nova comunidade unificada, o decreto de reforma agrária do MNR vai por o trabalho como servindo de referencial homogeneizante da presença popular na política da nação. É colocado um alinhamento entre o referencial subjetivo da “condição humana” desse cidadão com sua “importância econômica” como produtor, enfatizando assim o elemento ordenador e complementar da autoridade planificadora do estado, que impõe a ordem da reforma sobre a desordem da revolução, em um contraponto tanto às desigualdades e hierarquias quanto ao potencial radicalizador da subversão. O resgate do passado incaico no preâmbulo do decreto, desse modo, serve para referenciar um espaço compartilhado de estruturação histórica da diferença ao redor do regime produtivo, onde

seu retorno atualizado despolitiza os termos dessa integração ao afirmar como natural que o fim do período de exploração do trabalho de se dê pela abolição das distinções qualitativas entre os cidadãos da nação, recolocando a problemática da representação e da tradução ao se propor a mediar entre diferentes formas de contestação da desigualdade. Isso fica evidente no retorno que a temática do resgate da herança incaica terá no katarismo, que propõe outra leitura da relação entre a propriedade da terra, a função dos sindicatos rurais e a marginalização sofrida pelo indígena.

O sindicato jamais foi uma forma única e homogênea de organização da população do campo, e sua leitura como instância de cooptação é reflexo da maneira como o subalterno tem sua voz esvaziada de significado próprio, sendo esta compreendido apenas a partir de seu enquadramento histórico como representativa ou não de um autonomismo que, por sua vez, será referenciado pela mesma chave interpretativa que coloca o camponês como fundamentalmente incapaz de representar a si mesmo. Dessa forma, *prebendalismo* e caciquismo são duas maneiras distintas de classificar o mesmo esforço de mediação através do qual a instituição burocrática do sindicato “oficialista” passa a canalizar as demandas locais e traduzi-las em uma forma compreensível no interior das instâncias decisório da autoridade estatal revolucionária. Se por um lado essas formas relacionais personalistas denotam um senso de auto referencialidade e coesão dessas cadeias de mando, por outro propõem uma mediação entre distintos modos de subjetivação política que impossibilita que o sindicato seja entendido por si só a partir da maneira como organiza os termos históricos de mediação da diferença, mesmo no caso de Cochabamba, sem que seja lançado um olhar para como estes são negociados, resistidos, desentendidos e reinterpretados.

Assim, ao mesmo tempo em que adentravam esse novo espaço de negociação marcado pela reforma agrária, em uma contraposição à demanda por reestruturação do *ayllu*, as lideranças camponesas ensaiavam desde cedo sua não subordinação incontestada à autoridade do estado, algo que fica evidente na revolta pela nomeação por Siles de um ex-proprietário como ministro de assuntos camponeses. Desse modo, a proposta deste capítulo foi de, ao invés de investigar o sindicato rural através da forma como domestica o impulso revolucionário do campo, olhar para as distintas instâncias de negociação que envolvem o reconhecimento de um espaço

comunitário rearticulado através da integração de classe, por um lado, e a manutenção de uma externalidade parcial que vai servir de base para questionamentos dos termos hierarquizantes da distribuição da autoridade, pendendo potencialmente para a suspensão radical dos referentes desse espaço compartilhado de subjetivação, por outro. Nesse capítulo, ao invés de propor uma progressão teleológica onde a conquista da subjetividade histórica deriva do desenvolvimento de uma autonomia fiada por uma consciência auto referenciada, propõe-se discutir a maneira como o deslocamento desse referencial subjetivante se dá através das margens de uma inclusão que permanece parcial. No lugar de medir a distância da voz do indígena dela mesma para verificar a alienação e ideologização da superestrutura, isso é feito como forma de questionar a possibilidade de enquadrar sua subjetivação política em um ordenamento homogeneizante do processo histórico, enfatizando sua fratura representativa e lançando mão desses interstícios para buscar sua potencialidade supranumerária. Esse argumento será levado a sua demonstração no próximo e último capítulo, que fecha a discussão a partir do encontro entre os distintos horizontes temporais de contestação no movimento katarista e sua proposta de resgatar um pensamento e uma forma de ação política propriamente indígena-camponesa, com a tentativa de conciliar a experiência pós-revolucionária do sindicato rural com a continuidade da trajetória de lutas contra a dominação racial marcando a proposta de resgate de uma identidade histórica mais fundamental, paradoxalmente a partir da maneira como ela deriva das contradições que a diferença assume em sua manifestação presente.

6. Nação e Colonialidade

6.1. Introdução

Até este ponto, viemos trabalhando como a trajetória trilhada pelo movimento indígena-camponês boliviano se desenrola às margens das categorias históricas empregadas para narrá-la. Em grande medida, discutiu-se a maneira como essa impossibilidade de alinhamento final da significação é tentativamente corrigida por um regime de suplementariedade, que busca desempenhar uma função central que possibilite que esse sujeito/objeto da narração assuma uma posição estruturalmente coerente: a autoridade do patrão, o regime de propriedade, a tendência pequeno-burguesa, a recriação de uma história pátria, todas se referem a essa possibilidade de falar “em nome de”, em uma esquematização qualitativa hierárquica de diferença fundamentalmente marcada por uma presença e uma falta. Se por um lado a expansão latifundiária marca um ponto de contato entre as duas Bolívias onde os termos de sua coexistência são radicalmente alterados, por outro essa nova comunalidade será estabelecida sobre bases litigiosas, na medida em que coloca o encontro entre lógicas contraditórias de esquematização da diferença. As práticas analisadas na primeira parte do capítulo 5, desse modo, buscam ilustrar como a formação desse novo senso de comunidade, agora no interior de uma sociedade boliviana unificada e ordenada, se dá também a partir de suas contradições representativas, no sentido das condições marginais de pertencimento que viemos trabalhando.

Com a discussão do katarismo neste capítulo, o objetivo se torna entender como nesses interstícios entre igualdade e justiça, diferença e desigualdade, vai ser colocado um outro modo de articulação da comunidade, diretamente ligado com nossa discussão a respeito do papel da representação histórica na subjetivação política do subalterno. A proposta de resgate de uma identidade irreduzível à esquematização de classe vai nascer precisamente da experiência de integração que se seguiu à reforma agrária, quando se afirmava que a propriedade individual da terra finalmente selava a transformação do comunários em camponeses. De uma mobilização de jovens estudantes de La Paz, filhos de indígenas e pertencentes a um núcleo de moradores aimarás, para resgatar as raízes de seu povo em meio à discri-

minação diária sofrida em seu exílio urbano, o katarismo se transformaria na principal vertente do sindicalismo rural durante o final do período militar, de 1978 a 1982. É na tentativa de conciliar esse papel importante atribuído ao resgate de um passado de diferença e propriedade, em uma mão, com um presente de injustiça e impropriedade, na outra, que o katarismo vai propor um movimento às margens tanto do espaço social, na figura do retorno à terra dos antepassados, quanto da própria representação histórica, nos silêncios e nos descaminhos da trajetória do cidadão pós-revolucionário.

Os distintos horizontes temporais que o katarismo busca conciliar remetem à maneira como a ofensiva latifundiária despoja o indígena de suas terras e propõe integrá-lo à sociedade sob uma situação não apenas inferiorizada, mas subqualificada, caracterizada pela própria ausência da capacidade de representar plenamente a si mesmo. Com o fim do período do socialismo militar, o retorno da oligarquia ao governo que precedeu a revolução de 1952, com o breve interlúdio de Villarroel, viu o gradual abandono dos projetos mais radicais de integração subsumidos à tentativa de transformação da educação rural em um caminho para que o habitante do campo fosse capaz de alcançar sua emancipação. Após a tentativa de *tata* Villarroel de dialogar com as demandas trazidas pelos líderes do campo, o *sexenio* vai assistir ao retesamento irresolúvel da relação entre a *rosca* e os movimentos sociais. Com a experiência da Guerra do Chaco permitindo o intercâmbio entre distintas perspectivas do país, o ponto de ruptura com a ordem estamental e oligárquica chegará através da vitória do MNR e da sua preocupação com a ordem do processo revolucionário de mudança social. Os projetos de reforma agrária e a cidadania mestiça, longe de representarem inovações radicais, se dão a partir do aprofundamento da promessa nunca cumprida das elites liberais de efetivamente integrar a população rural. Como fica ilustrado no caso do *Álbum de la Revolución*, a proposta de inclusão do indígena advinha de uma ressignificação da sua posição marginal, com sua identidade comunal relegada a um passado fadado ao esquecimento e a nova e moderna dinâmica de classe ditando os termos de seu reconhecimento efetivo.

É das contradições desse projeto que surgiram os primeiros focos de retomada das mobilizações em bases raciais, e não de classe, com o Indianismo de Fausto Reinaga e o próprio movimento katarista. O resgate dessa identidade indígena de sua situação anacrônica, nesse sentido, advém de uma oposição à situação de discriminação e um senso de alienação que se desenrolam no presente. Por um

lado, a manutenção de hierarquias racializadas na nova sociedade sem estamentos forçava camponeses indígenas a não só negarem suas origens, mas buscarem superar as limitações impostas por sua própria identidade de classe, que apesar de reconhecível na nova pirâmide social, ainda assim ocupava sua parte mais baixa. Por outro, na principal arena de mobilização política dessa população rural, os sindicatos, começa a surgir uma camada burocrática intermediária entre dirigentes locais e instâncias decisórias superiores que será simbólica do afastamento das organizações de suas bases, algo que durante o governo de Barrientos vai se sustentar em uma personalização profunda dessa estrutura hierárquica, tanto nas relações de *compradazgo* entre dirigentes quanto no peso da própria figura presidente. Ambos esses elementos serão centrais para entender as fraturas do projeto de integração do MNR a partir das quais emergem os focos de dissidência que vão dar origem à virada katarista no sindicalismo rural.

O trabalho de Reinaga, referência fundamental para se entender o katarismo, vai se desenrolar assim a partir de um desencanto geral com as propostas de assimilação do indígena à comunidade e com a promessa de alcançar através disso sua emancipação, partindo para uma denúncia de toda forma de alienação do indígena de sua identidade e modos de vida próprios. Esse tipo de questionamento dos termos da diferença, que envolve uma releitura das condições de descendência e emergência dos sujeitos, advém de uma presunção de igualdade para interpretá-los que desestabiliza a posição enunciativa da qual parte essa forma particular de contraposição de uma situação tida como desigual. O retorno à identidade original, para Reinaga, se dá pela superação da opressão colonial, com a descoberta dessa maneira própria de estar e agir no mundo condicionada ao esforço para expulsar aquilo que lhe é estranho e imposto. Assim como em Frantz Fanon, de quem Reinaga vai partir para propor sua crítica à questão da raça, a desidentificação desse sujeito subalterno que passa a enxergar a posição marginal na qual buscam assimilá-lo é vista pelo indianista como o passo inicial para a desestabilização das formas físicas e psicológicas a partir das quais essa diferença se impõe enquanto desigualdade. É através desse processo de perda de referencial que o caminho se abre para o realinho da comunidade histórica, tanto no sentido da restituição do *ayllu* ancestral, quanto da criação de conectivos temporais que coloquem essa identidade em seu devido lugar, na distância entre a condição presente e o olhar que se constitui a partir do passado.

Um personagem fundamental para entender como o surgimento do katarismo vai dar outra interpretação a esse questionamento da marginalização indígena na Bolívia é Jenaro Flores. Principal líder da fase inicial do movimento em sua vertente sindical, Flores é representativo dessa tentativa de mediação entre igualdade e diferença no questionamento dessa situação de injustiça, buscando conciliar em uma mão sua trajetória sindical e uma percepção da realidade econômica do campo, com na outra o resgate de um senso de adequação e pertencimento perdido na transitividade de um jovem que se muda para a capital para estudar, sofrendo a discriminação de ser a primeira geração que rompe abertamente com as fronteiras da antiga sociedade dividida em estamentos e voltando a seu *ayllu* para tornar-se uma liderança comunal. Sua vertente do katarismo será fundada nesse tempo fraturado da nação, suspenso entre a resistência no presente e o resgate do passado em sua proposta de construção do futuro. No manifesto de Tiahuanaco, um dos principais documentos publicados por esse nascente movimento indígena, fica evidente esse novo referencial comunitário para ordenar o sujeito superdeterminado do campo: a confrontação com a exploração de classe e a discriminação de raça, indissociáveis uma da outra no presente, remete ao modo como o surgimento do capitalismo e da desigualdade no período republicano é continuação direta de formas de hierarquização estabelecidas no período colonial.

A participação de um movimento indígena no interior do sindicalismo rural, nesse sentido, vai se tornar desdobramento da politização desse mesmo oprimido, mas agora adaptada para forjar as solidariedades necessárias para contrapor-se à forma contemporânea que toma seu inimigo. Não apenas a oposição a medidas anticamponesas no final da administração Barrientos permitiu ao katarismo aliar-se com movimentos da importante região de Cochabamba, menos identificados com a questão indígena, mas a infiltração do movimento no interior do sindicalismo rural também possibilitaria que, na *apertura* do final do governo Bánzer, ele estivesse em posição para lançar seu desafio definitivo ao oficialismo em um momento em que outro aliado importante se encontrava fortalecido: a COB. Com a difícil tarefa de escolher aliados entre as distintas opções eleitorais que se apresentavam, discordâncias internas puseram fim ao papel do BIC e dos colonizadores como incansáveis representantes do autonomismo camponês, e estava então sacramentado o caminho para que os kataristas completassem seu alinhamento entre sindicalismo e identidade indígena. A fundação da CSUTCB ressignificou toda a participação

camponesa na política nacional, combinando em suas manifestações táticas que iam desde o bloqueio de rodovias, típico da região de Cochabamba, até a reedição de estratégias pré-revolucionárias de assédio ao latifúndio no altiplano, profundamente inspiradas no medo entre as classes crioulo-mestiças da sublevação da “massa indígena”. Esse tipo de mobilização, especialmente em seus choques com o restante do sindicalismo oposicionista, vai enfatizar o modo como essa conquista da autonomia, que na subjetivação assimilada ou subordinada representa o atingimento de uma situação de igualdade na medida em que passa pela emancipação do mediador, pode se dar também por meio da afirmação de uma diferença, de uma irredutibilidade à esquematização de classe das posições sociais.

O capítulo se encerra com a análise das teses políticas publicadas pela CSUTCB em 1983, que sintetizam o tipo de negociação dos termos da diferença que é colocado pelo katarismo. Através de uma proposta de realinhamento entre passado e presente, o documento busca traçar linhas de equivalência que permitem conformar o resgate da identidade indígena com a participação na luta sindical, algo que altera substancialmente o enquadramento dado à resolução da situação de desigualdade. Em contraposição à tentativa de esquecimento desse passado indígena, reduzido ao significante ahistórico do campesinato, as teses afirmam a continuidade entre formas coloniais e capitalistas de exploração, e em sua contraposição e no resgate de suas raízes comuns camponeses e operários se aproximam, em uma mediação entre formas novas e antigas de resistência. Restituir os antigos modos de coexistência, nesse sentido, vem como o realinhamento que somente se torna possível a partir da crítica da, e da quebra com, a situação desigual no presente, algo que reordena radicalmente os termos do enquadramento histórico desse sujeito que se emancipa.

6.2. Integração, diferença, reciprocidade

Os sindicatos rurais, fundamentais na sustentação do caráter popular do regime do MNR após o gradual afastamento das lideranças mineiras, vão representar um apoio essencial para a chegada e perpetuação de Barrientos no poder. Como apresentado, a chamada *Acción Cívica* era um programa das forças armadas direcionado a prover assistência à população rural, que acabaria por criar um forte vínculo

entre essas regiões e os militares. Com a queda do MNR e a consolidação do Pacto Militar-Campesino, a estrutura sindical montada após 1952 vai ver reforçada sua ligação direta com a cúpula de comandantes das forças armadas no controle do estado, enfatizando estruturas hierárquicas e verticais de organização através de uma exploração exaustiva do estilo personalista e paternalista de Barrientos. O consequente distanciamento entre as lideranças e as bases, que já se desenhava pelo menos desde o governo de Siles Zuazo, acabaria por disseminar um modelo de *padrinazgo* político fortemente propenso à corrupção e ao esvaziamento de instâncias diretas de deliberação, como a *Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CNTCB). O fortalecimento do corpo burocrático do estado alçou a posições destacadas na hierarquia sindical pessoas sem nenhum vínculo com as comunidades camponesas, como ex-fiscais da reforma agrária e empregados do ministério, o que contribuía para denúncias de que as estruturas organizativas do campesinato estavam sendo utilizadas em benefício próprio por uma classe intermediária que surgira da aproximação entre o estado e a zona rural (SOTO, 1994, p. 18).

Barrientos de fato exploraria com avidez esses canais personalistas de subordinação e de comando, escolhendo habilmente entre os líderes com forte apoio nas bases os principais articuladores do seu aparelhamento da estrutura sindical. Assim, seu tempo no governo acaba se tornando indissociável do aprofundamento das chamadas relações clientelistas, corporativistas, ou qualquer outro nome que busque designar a confusão na posição de mando entre a figura pública e o indivíduo privado. Entretanto, esse tipo de relação que se estabelece entre a burocracia estatal e sindical, por um lado, e lideranças diretamente ligadas à realidade local do campo, por outro, é irreduzível à simples implementação de uma estrutura corrupta de mando. O que se pretende explorar neste capítulo é a maneira como são negociados os distintos espaços de mediação entre essas distintas Bolívias que se encontram no pacto firmado entre as formas organizacionais do campesinato e do estado, uma separação tão persistente quanto complexa em seu enquadramento relacional e subjetivante.

Para além da maneira como as hierarquias burocráticas acabam por afirmar um senso organizacional próprio a esse alinhamento e seus efeitos políticos, o que acaba por sobressair é o modo como a presença desse estranho habitante do campo é negociada em meio aos espaços comunitários do que se coloca como a unificação

da sociedade boliviana. É a partir das margens desse projeto de mediação do peculiar encontro entre igualdade e diferença, integração e subordinação, que emergem instâncias contraditórias de subjetivação a partir das quais a fratura do sujeito político coloca em dúvida a possibilidade de ordenamento dessa diferença, ao mesmo tempo em que abre novas possibilidades de mediação e solidariedade. É o que será explorado neste capítulo, ao tratarmos de como as críticas ao projeto de integração pós-revolucionário, o mesmo que resultaria na aliança dos sindicatos camponeses com as forças armadas, acabam por plantar as sementes da virada política do movimento rural nos anos 1960 e 1970. De que modo esse reaparecimento do campesinato indígena está relacionado com a mediação entre autonomia e subordinação, propriedade e diferença como desigualdade que viemos buscando trabalhar até este momento?

Como nos aponta Soto (ibid., pp. 33-5), é lugar comum na antropologia andina que a ideia de reciprocidade e redistribuição representa um princípio fundamental de organização do *ayllu*. Desde a imposição de reciprocidades desiguais e o estabelecimento de uma ligação entre a figura do Inca com o dom em si, e passando pela prestação de serviços pessoais e referencial tributário da mediação com a autoridade colonial, a relação do estado com as formas sociais de organização típicas das populações indígenas das regiões mais altas da Bolívia atravessou uma série de interpretações e mudanças ao redor do significado dos termos em negociação. Após a independência, o indígena é gradualmente rebaixado a uma identidade fadada ao desaparecimento, e a expropriação sistemática de suas terras, que representam o vínculo mais fundamental que essas populações buscam preservar no âmbito do pacto de reciprocidade, será marcante do abandono de tentativa de mediação entre essas distintas formas de autoridade. Assim, o esfacelamento sob a oligarquia crioula desse modelo colonial de pactuação entre estado e *ayllus* vai permitir que os termos da relação sejam renegociados, e é isso que enxergamos em grande medida na maneira como buscamos trabalhar as distintas instâncias de resistência que subjazem o ciclo insurrecional pré-Chaco. O modo como a educação rural, as relações produtivas e os regimes legais de propriedade, entre diversos outros fatores, foram alvo de discussão e disputa não apenas a respeito do que era devido por cada uma das partes, mas pela possibilidade ou não de refundar essa cena comunal, traz as distintas instâncias de atualização dessa reciprocidade para o centro da nossa análise do aparecimento do sujeito indígena boliviano.

Novamente de acordo com Soto (ibid., p. 135), quando esse pacto vai ser proposto novamente, começando com o governo de Villarroel e concretizando-se sob a administração *movimientista*, haverá uma busca por referenciar certos lugares comuns de onde é possível significá-lo, de forma a fundar algum princípio primeiro que guie a possibilidade de se estabelecer uma comunidade compartilhada. A forma como o estado com preocupações sociais pós-Chaco buscou essa mediação entre as distintas Bolívias vai estar baseada na possibilidade de que este poder público garanta ele mesmo a desarticulação das formas de distinção que relegam o indígena a uma posição marginal na sociedade boliviana. É aqui que fica evidente a proposta de Montenegro de superação do estágio de colonialidade: a desarticulação de modos de discriminação que impeçam a nação de reconhecer a si mesma, que reforcem o sentimento de inferioridade intrínseca advindo da característica mais fundamental da sociedade boliviana, a sua heterogeneidade. Esse projeto de integração do indígena que buscasse contornar sua marginalidade racial vai dar seus primeiros passos em Villarroel, que prometera acabar com a *pongueaje* e que escandalizara os cidadãos de La Paz ao permitir que os habitantes dos *ayllus* circulassem livremente pelas ruas e praças da cidade. Ele ganharia entre os indígenas o apelido de *tata*, ou “pai” em quéchua, e sua foto ao lado de Francisco Chipana Ramos era apontada como o encontro entre os presidentes de ambas as Bolívias, denotando o encontro entre a aceitação dessa assimilação, por um lado, e a manutenção de algum senso de externalidade e diferença, por outro. Após a morte do presidente, já não se pode mais pensar que a ideia de reciprocidade entre essas duas Bolívias não vá ter passado por profundas mudanças.

Essa reedição gradual do pacto de reciprocidade que culminaria na reforma agrária, a despeito de manter o papel de centralidade atribuído à terra, vai ensejar uma reorganização radical das posições ao admitir uma possibilidade que, a despeito de fundamentalmente liberal, era impensável para as elites *paceñas* nascidas da Guerra Civil-Federalista: de que indígenas poderiam ser incorporados de forma a tornarem-se membros plenos da sociedade boliviana, sem incorrer na hierarquização fundamentada na corporificação de uma diferença irresolúvel na forma da racialização das relações. Com a reforma agrária, a já então inevitável derrocada da oligarquia rural em 1953 vai resultar no retorno do indígena à sua terra, mas não mais como ele mesmo, como comunário que vê seu *ayllu* restituído, mas como

camponês parcelário, o pequeno proprietário que por tantas vezes lhe haviam tentado transformar após a independência. Entretanto, esse retorno às avessas é atravessado por uma nova dinâmica de reconhecimento: na medida em que esquece seu passado, que deixa de ver na posse da terra o resultado da luta pela reconstituição do *ayllu* e enxerga nela a contrapartida do estado no interior de uma dinâmica de reciprocidade, esse indígena-camponês se vê colocado em pé de igualdade no interior de um espaço comum de identificação, o da cidadania boliviana. Por mais paternalista que a ideia de um poder público beneficente que restitui ao camponês sua terra possa parecer, medidas como a universalização da educação e a promulgação do sufrágio universal vão reconhecer algo que vinha sendo sistematicamente negado pelas elites oligárquicas: que essa massa que habitava a zona rural era também parte integral da nação boliviana que renascia na revolução, e sua inclusão nos círculos da vivência cívica e da cidadania era um objetivo fundamental do resgate do sentimento nacional proposto pelo *movimientismo* (ibid., p. 36).

Com o esgotamento da aliança entre o MNR e a COB, o sindicalismo rural vai se tornar cada vez mais uma base de apoio popular importante para o regime, e sua passagem para o lado dos militares será definitiva para o golpe de novembro de 1964. Com Barrientos, a maneira como essa aproximação é referenciada pela capacidade do estado de fiar os termos da relação vai assumir seus tons mais radicalmente personalistas, pois como aponta Soto (ibid., p. 39), a elite crioula que se reconstituía ao redor das forças armadas e da ascendente burguesia *cruceña* necessitou apelar à figura, que de certo modo lhes era detestável, de um homem *qhechua hablante* e crescido na “vulgar” vida camponesa de Cochabamba para manter por perto o apoio fundamental do campesinato, e longe da influência de seus inimigos na esquerda partidária e nos movimentos sindicais, especialmente mineiro. Uma leitura que se insinua é de que, eventualmente, o sistema consumiu a si mesmo: a crescente corrupção, personalismo e ineficiência minaram a possibilidade de auto reprodução do regime, levando a retesamentos na forma de medidas de ajuste econômico que foram resistidas como tentativas de quebra com os termos da reciprocidade. Todavia, é difícil reivindicar o resgate dessa externalidade radical ao pacto, alheio a suas idiossincrasias, que vem denunciar suas contradições como forma de resguardar uma posição autônoma de negociação de termos mais justos e favoráveis. De que ponto de partida é possível determinar essa justiça, se não referenciada a partir de algum tipo de comunalidade estabelecida entre as partes? O desafio que

se apresenta, desse modo, é entender a maneira como se estabelece esse novo modelo de mediação entre as distintas Bolívias, que busca dar a tônica do sentido de nação que o MNR vai conter em seu próprio nome. Para isso, é necessário abordar a proposta do *movimientismo* de integração do indígena-camponês na sociedade como fundamentalmente um projeto de mestiçagem, de reconhecimento na diferença racial das condições de possibilidade para uma identidade vista como originalmente boliviana.

No contexto posterior à Guerra Civil-Federalista, diversos mecanismos institucionais como as forças armadas, relações de trabalho e escolas rurais foram mobilizados pela nova elite *paceña* como forma de mediar sua relação com as populações indígenas, a partir principalmente da preocupação de evitar novas sublevações como aquela atribuída às forças de Wiilka. O caso das escolas rurais é primordial, pois ilustra bem as ambivalências dessa forma de mediação da diferença, em um contexto onde as prerrogativas de reciprocidade estão de certo modo suspensas, submetidas ao projeto de integração a partir de uma diferenciação qualitativa entre os sujeitos acentuada em suas linhas raciais. Com a promulgação de uma série de medidas legais visando acabar com a propriedade comunal e instaurar um regime privado e individualizado de posse da terra, movimentos como o de caciques apoderados vão tentar encontrar meios através dos quais se torna possível navegar essa linguagem jurídica, fundamentalmente excludente com populações não falantes do castelhano e majoritariamente iletradas. A gama de intermediários que vão surgir buscando realizar essa tradução entre as demandas da população indígena e as regras do jogo da sociedade e do estado boliviano é indicativa das complexas condições de negociação dos termos dessa diferença, a partir do ponto em que o referencial comum da reciprocidade é abandonado, colocando-se em seu lugar essa comunalidade instituída sobre a hierarquia. Se eram *tinterillos* que provinham algum tipo de suporte jurídico para essas lideranças cacicais, e diversos grupos políticos e sindicais buscavam atrair essa luta pela restituição das terras para o interior de um front compartilhado de ataque às oligarquias bolivianas, foram os professores rurais indigenistas quem inicialmente propuseram a mudança mais radical: dotar o próprio indígena da capacidade de defender seus direitos, através do desenvolvimento da habilidade de ler e escrever em espanhol e das técnicas necessárias para se atingir algum tipo de bem-estar material.

Propostas como a de Warisata vão realizar uma heterodoxa combinação entre, por um lado, uma mobilização indígena-camponesa horizontal em busca do acesso ao direito de discutir de igual para igual no interior do espaço público compartilhado, como por exemplo a partir da capacidade de ler e interpretar a legislação, e por outro, projetos de reforma cultural de setores “ilustrados” da elite urbana, que veem na educação os meios para que o indígena possa encontrar sua “salvação” civilizacional (RIVERA, 2003, p. 68). De que forma é possível interpretar os resultados desse ambivalente projeto de civilizar o indígena através da escola? Warisata vai apresentar essa complexa combinação entre, por um lado, o uso de formas comunitais de organização e tomada de decisão para atrair as famílias para o ambiente escolar, e por outro, a proposta de que a escola seja responsável por uma mudança profunda na auto percepção desses jovens indígenas a respeito de seu papel na sociedade. Se o plano de modernizar o campo é temporariamente abandonado com a deposição de Villarroel e a derrocada definitiva do projeto reformista pós-Chaco, com a oligarquia voltando para seu último suspiro até a revolução de 1952, essa proposta de intervir diretamente na forma que camponeses indígenas vão perceber a si mesmos vai perdurar na conformação de novas condições sob as quais se torna possível estabelecer um espaço de comunalidade entre o poder público, representante da sociedade civil em sua forma referencial, o cidadão, e essas populações marginais, desejosas de termos mais igualitários de reconhecimento.

Se por um lado a restauração oligárquica vai resultar no abandono do projeto emancipatório da escola rural, que buscava permitir ao indígena assumir um lugar subordinado, ao invés de excluído, na sociedade boliviana como produtor agrário ou provedor de serviços de baixa qualificação, por outro ela também vai promover a continuação do papel da escola como espaço de intervenção direta do estado na vida no interior das comunidades, nos marcos de algum tipo de projeto civilizatório. O caso da higiene é ilustrativo, na medida em que a distribuição de produtos para limpeza pessoal e do lar e o ensino de técnicas de higienização nas escolas rurais se dão no contexto do diagnóstico das práticas “atrasadas” da comunidade indígena como contribuindo para a disseminação de doenças, que por sua vez eram simbólicas desse lugar patológico que a população rural ocupava no interior da sociedade boliviana. Por outro lado, esse tipo de hierarquização higienista do pertencimento social, cuja corporificação da diferença está intimamente ligada com o registro ra-

cial da subjetividade, vai se dar em um período de crescente retesamento e radicalização das relações entre o estado, as elites e o campo, ao redor de acontecimentos como o ciclo insurrecional de 1947 e as greves rurais contra o modelo latifundiário de propriedade e de trabalho (ibid., p. 70-1). É no encontro entre essas lógicas distintas, uma que marca uma distância intransponível entre os modos de vida do campo e da cidade e outra que reivindica nas formas de identificação e agência histórica e política da segunda um lugar a ser ocupado pelos habitantes do primeiro, que vai se colocar o problema de integrar as populações rurais no interior da retórica nacionalista, homogeneizante e inclusiva do *movimientismo*.

6.3.

A narrativa histórica da revolução de 1952

Em 21 de abril de 1954, é criada a *Comisión Histórica Nacional*, cujo objetivo seria recontar as lutas do povo boliviano até o episódio máximo de sua busca por emancipação, a revolução e a nacionalização das minas de dois anos antes. Esse tipo de releitura histórica está diretamente ligado à crítica de pensadores *movimientistas* como Montenegro à historiografia liberal do começo do século, que em obras profundamente pessimistas em relação às perspectivas da população indígena, como *Pueblo Enfermo* de Alcides Arguedas, buscava elaborar as causas para a inviabilidade da Bolívia enquanto nação moderna. Essa comissão seria responsável por publicar o chamado *Álbum de la Revolución*, contendo várias fotografias que se converteriam em ícones do período *movimientista* e de seus líderes (ibid., pp. 72-3).

É apenas na primeira parte do álbum, chamada “*128 años de lucha por la independencia de Bolívia*”, em que há quaisquer menções a “índios” ou “raça”. A “pluralidade de raízes” do país é ilustrada pela foto de dois indígenas de povos distintos, um do altiplano e outro da região de Tarija, legendadas como representando exemplares de uma “*raza forjada en la lucha por la vida y un porvenir mejor*”. Esses indígenas, retratados em fotografias de perfil que lembram estudos antropológicos do começo do século, são colocados em contraposição na descrição da foto a uma oligarquia em “degeneração”, termo amplamente usado no darwinismo social como forma de denotar a condição cultural de povos indígenas fadados ao desaparecimento. Uma outra fotografia, onde uma das estradas de ferro construídas

pela *rosca* cortando uma região árida contrasta com a figura de uma indígena caminhando sozinha, vai ser marcante da forma como o álbum constrói essa binariedade entre uma “rica textura” de povos indígenas, rebaixados a um estado de miséria e servidão, e uma classe exploradora em “degeneração”, buscando posicionar os primeiros ao lado dos diversos outros grupos que lutam pela derrubada dos seus opressores, os segundos (ibid., pp. 78-9).

Acabadas às referências à pré-história revolucionária, passa-se à representação da queda da *rosca* e da ascensão do MNR como representante das classes populares. Os embates de 9 a 11 de abril de 1952 são ilustrados por fotografias de uma multidão armada que toma as ruas, a pé ou na caçamba de caminhões, sem nomes ou qualquer tipo de identificação a não ser “o povo disposto a triunfar ou perecer”. A tomada revolucionária do poder é ilustrada pela foto icônica em que Hernán Siles Zuazo, presidente provisório até o retorno do exílio de Paz Estenssoro, assina uma série de decretos enquanto no fundo um miliciano de pé faz sua guarda. Há um contraste evidente entre a figura de Siles, trajando um terno impecável e sentado diante de sua mesa, curvado sobre uma montanha de papéis em atitude de trabalho e concentração, e a maneira como o miliciano de feições indígenas e fuzil Mauser nas mãos observa com desconfiança a câmera. Essa aparente inversão das hierarquias parece simbolizar a participação popular na revolução, a submissão do trabalho dos políticos à vontade de um povo vigilante e preparado para defender suas conquistas. Mas na sequência, as fotografias que retratam a volta de Paz ao país vão restaurar o caráter messiânico da liderança *movimientista*: o novo presidente é carregado nos braços do povo, saudado por uma multidão que a legenda vai identificar em termos de classe, como composta por “obreiros, camponeses e gente de classe média” (ibid., pp. 83-4). Em seguida, uma série de fotos vão mostrar esse encontro entre a camada de dirigentes ilustrados e o povo, para quem as portas dos salões do palácio presidencial são finalmente abertas, como nas imagens de um baile em que Victor Paz dança com mulheres anônimas de feições indígenas (ibid., p. 92).

A maneira como o álbum busca identificar a chegada do MNR ao poder como a culminação de uma luta secular por emancipação do povo boliviano é indicativa do tipo de sentimento nacionalista que se procura mobilizar na reformulação dos parâmetros de contato entre o estado e a sociedade civil. O gradual desaparecimento das menções à questão racial vai ser suplementado pela introdução da figura

de Paz Estenssoro como símbolo da aliança entre essa massa anônima, agora universalmente identificável por sua condição de classe como composta por camponeses e operários, e as elites progressistas do MNR. Esses dirigentes partidários, sempre evidentes em sua alvura em meio às multidões com pele de bronze, vão ser retratados como garantidores dessa vitória da nação sobre o degenerado velho regime. Rivera vai enfatizar a relação quase fetichista que o álbum parece estabelecer com o ato de assinatura de decretos, como que denotando o registro definitivo das conquistas na letra da lei como epítome das possibilidades alcançadas pela plebe, suja e deteriorada por seu ofício, ao aliar-se com a gente de terno e com domínio da escrita (ibid).

Para além de seus traços simbólicos, o estabelecimento desse espaço comum de vivência que fundamenta o sentido de nação vai estar relacionado com a abolição dos limites estamentais de mediação entre a população rurais e o cotidiano das cidades. Com a reforma agrária, a possibilidade de que os camponeses negociassem no mercado eles mesmos aquilo que produziam levou ao surgimento de diversas novas feiras agrícolas, ao redor das quais se desenvolveram povoados onde a antiga ordem estamental se via definitivamente quebrada. Esses emergentes centros urbanos se configuravam cada vez mais como pontos de encontro dos diversos grupos que compunham o heterogêneo povo boliviano, e que propiciavam um modo de estar-junto que permitia a seus habitantes adentrarem os circuitos de vivência comunitária que lhes colocavam enquanto parte integral da sociedade, algo aprofundado por medidas como a universalização da educação e do voto, que visavam permitir a essa massa de excluídos o direito de ver-se participante do corpo social mais amplo. Entretanto, as antigas diferenças qualitativas entre os estamentos não desapareceriam, e identificar-se como camponês permanecia como a aceitação de uma posição no estrato mais baixo e subalterno da pirâmide social. Mudar-se para a cidade e adotar uma nova profissão serão colocadas como condições para que o sujeito abandone esse status inferior que se carrega com o nascimento camponês, da mesma forma que aprender o espanhol vai permitir adentrar o circuito de reconhecimento do espaço público e do estado (PEARSE, 1972b, pp. 414-6).

O que se apresenta aqui é a ideia de que o projeto de inclusão avançado pelo MNR vai basear-se em uma proposta de homogeneização cultural, no sentido de que promovia uma transição de uma sociedade dividida entre senhores e indígenas para outra baseada na aliança entre burgueses progressistas e cidadãos, unidos pelo

cimento de um mercado interno em crescente dinamização e pela “castelhanização” dos costumes e do idioma (RIVERA, 2010, p. 77). O indígena ainda era visto como uma identidade que havia de gradualmente desaparecer, mas dessa vez não por sua inferioridade racial, mas por sua assimilação aos modos de vida modernos das cidades. A mestiçagem, como espaço de identificação de um sujeito unívoco e homogêneo capaz de referenciar a abstração da cidadania simultaneamente como status de pertencimento e condição de agência política, era o diagnóstico do anacronismo do indígena, cujos modos de produzir, escolher suas lideranças e de se comunicar já não tinham mais lugar em uma sociedade caracterizada pela propriedade privada e individual da terra, pela universalização do direito ao voto e pela disseminação do espanhol e da linguagem escrita.

Esse indivíduo vê-se agora definido por sua ligação com a terra não mais a partir da rede de intermediações simbólicas que compõe a multifacetada noção do que significa ser indígena, mas através de sua condição produtiva como camponês, uma identidade cuja maleabilidade permitida pela transição entre ofícios esconde os traços de formas incomensuráveis a ela de subjetivação e de solidariedade. Assim, em adição ao apagamento do papel das mobilizações populares na desestruturação do modelo latifundiário de propriedade da terra, que passa a ser visto como a dádiva de uma elite ilustrada e progressista, há uma segunda forma de esquecimento: o da hierarquia racial que está no próprio cerne da proposta de mestiçagem, que longe de representar a busca por uma justa medida entre as diferenças, significa o abandono gradual da identidade indígena em prol da elevação a um status de cidadão que, não coincidentemente, é marcado pelas características modernas e civilizadas que as camadas urbanas crioulo-mestiças vão atribuir a si mesmas para diferenciar-se das massas camponesas atrasadas que apenas fazem impedir o progresso do país.

6.4.

Fausto Reinaga e a subjetividade revolucionária indígena

É precisamente a partir das contradições desse modelo de inclusão que vão surgir os aportes iniciais para a transmutação que o movimento sindical indígena sofre com a ascensão do katarismo. O processo de reforma agrária e a ampliação da educação rural, fundamentais para o fortalecimento de laços entre o campesinato e

setores urbanos, resultaram em um incremento substancial da migração de indígenas para as cidades, grandes e pequenas. No altiplano essa situação era ainda mais acentuada, e urbes como La Paz, centros históricos de concentração das camadas crioulo-mestiças da sociedade boliviana, viram crescer exponencialmente nessa época o número de pessoas no interior dos seus limites que se identificavam com uma herança cultural aimará. Apesar do peso ideológico do processo de mestiçagem avançado pelo MNR, o acolhimento desses migrantes na cidade estava longe de ser caloroso, e esses núcleos indígenas *paceños* vão formar uma verdadeira subcultura urbana, difundida através de programas de rádio, festejos e centros culturais. Muitos jovens, levados ainda cedo para La Paz ou já nascidos na cidade, tiveram acesso a um nível médio ou superior de educação até então impensável para seus antepassados, e buscaram canalizar através desses espaços intelectuais e de militância o sentimento de frustração frente à promessa de integração e de igualdade não cumprida (ibid., pp. 177-8).

Em contrapartida a essas movimentações urbanas, nas regiões rurais do altiplano surgia também uma nova geração de jovens indígenas que, nascidos após o longo processo de mobilização que culminara na reforma agrária, buscavam conciliar sua vivência no interior das estruturas sociais do *ayllu* com novas formas de ingresso no mundo crioulo-mestiço, como as escolas e sindicatos rurais. Para eles, assim como para os jovens militantes em La Paz, era escancarada a hipocrisia de um projeto de inclusão baseado no apagamento de sua herança cultural, que ao mesmo tempo que pregava a universalização da cidadania e a abolição das explorações, mantinha a pleno vapor um sistema de hierarquização social que relegava a identidade indígena a um passado inteiramente anacrônico à nova fase da história boliviana que a revolução inaugurara (ibid., pp. 178-9).

Esse despertar político dos jovens estudantes aimarás de La Paz foi em grande parte influenciado pela descoberta dos escritos de Fausto Reinaga, cujo pensamento indianista é central para entender a crítica feita por eles às formas propostas pelas elites crioulo-mestiça de assimilação das populações indígenas à sociedade boliviana. Nascido no norte de Potosí, Reinaga se mudaria para Sucre para estudar direito atuando como jornalista e professor de filosofia. Um dos fundadores do PIR, ele migaria do marxismo para o nacionalismo revolucionário a partir de sua experiência como deputado durante a presidência de Villarroel. Como o tempo, se dis-

tanciaria cada vez mais do *movimientismo* por conta de suas ideias radicais a respeito da mudança do regime de propriedade agrária, e em 1957, em uma visita à Alemanha Oriental e à União Soviética, sofreria um desencanto com as promessas de mudança social do marxista ao presenciar as reais condições de vida sob o comunismo. Até esse momento, Reinaga trilhava o caminho de tantos outros intelectuais de origem indígena que buscaram aproximar-se das formas de pensamento das elites crioulas, defendendo a necessidade de que o indígena se ocidentalizasse e adentrasse os circuitos de mercado e da democracia como forma de ser plenamente integrado à sociedade boliviana. É a partir desse ponto que Reinaga propõe aquilo que vai chamar de pensamento indianista, uma radicalização dos termos de interpretação da desigualdade colonial e do papel do indígena na revolução (ESCÁRZAGA, 2012, 189-90).

Reinaga vai retematizar a ideia de duas Bolívias para contextualizar sua percepção da continuidade da dominação colonial, mas dessa vez não como o entendimento de um país fraturado em sua diferença, mas pela sistemática tentativa de justaposição de uma cultura branco-mestiça, herdeira das tradições hispânicas e ocidentais de organização econômica, política e social, sobre formas de vivência comunal andinas. Para Reinaga, falar de uma nação dividida partiria da pressuposição de que em um momento houvera algum tipo de unidade que caracterizasse a totalidade da população. A justaposição, por outro lado, vai colocar o indígena como o Outro do boliviano, a identidade baseada na ausência ou negação daquilo que vai caracterizar as fundações na nova nação. É dessa justaposição que emerge o fenômeno da *cholaje*, uma forma de mestiçagem que busca incorporar o indígena à sociedade a partir do gradual abandono de seus traços culturais, que Reinaga vai associar a intelectuais como Franz Tamayo (SILVA, 2018, pp. 270-1). O que ele vai propor é uma ressignificação da identidade indígena, até então apropriada pela opressão colonial para denotar uma condição de inferioridade, e que em seus trabalhos vai se referir ao resgate de uma trajetória de lutas e de resistência como forma de permitir a essa maioria da população as condições de assumir o protagonismo político, fundado na formulação de reivindicações e em um programa de ação próprios (ESCÁRZAGA, op. cit., pp. 191-2).

Reinaga vai rechaçar a maneira como *movimientistas* e marxistas buscam enquadrar a situação indígena em uma leitura de classe, a qual vai ver como mais uma das formas pelas quais essa parte da população é alienada de seus próprios

termos de posicionamento e reivindicação na luta política. Ele vai enxergar na identidade camponesa, central para o projeto integracionista iniciado com a revolução de 1952, um modo de mascaramento de verdadeiro caráter racial do sujeito boliviano:

La palabra ‘campesino’ es un disfraz blanco. Al llamarnos ‘campesino’ nos disfrazan. Así como nos han puesto zapatos, cuello y corbata, así quieren ponernos, o hacernos creer que nos han puesto otra cara, otro cuero, otra alma; en suma, en vez de nuestra persona se proponen, quieren ponernos otra persona. Lo cual es un crimen. El indio fue indio, es indio y tiene que liberarse INDIO [...] Las masas que trabajan en los socavones de las minas, en las fábricas, son indios de carne y alma [...] el comunitario o ex siervo de latifundio [...] no es un ‘campesino’ [...] el indio no es un asalariado; no vive del salario. El indio no es una clase social [...] El problema del indio no es el problema ‘campesino’. El campesino auténtico lucha por el salario. Su meta es la justicia social [...] El indio no lucha por el salario, que nunca conoció; ni por la justicia social, que ni siquiera imagina. El indio lucha por la justicia racial, por la libertad de su raza [...] El problema del indio no es asunto de asimilación o de integración a la sociedad blanca civilizada, el problema del indio es de LIBERACIÓN (apud. ibid., p. 192).

A ideia de que a população indígena constituiria um povo oprimido pela ação de um sujeito externo, que lhe imiscui um sentimento de inferioridade cuja superação se torna central para que essa nação seja capaz de realizar-se como si mesma, ecoa a distinção que Montenegro vai fazer entre nação e anti-nação, remontado ao passado *movimientista* de Reinaga. Outras maneiras pelas quais sua obra está diretamente ligada com desenvolvimentos recentes do pensamento político da região andina está em sua crítica à *cholaje*, que remete ao pensamento de Mariátegui a respeito das limitações da proposta da III Internacional de que era papel da elite mestiça nacional realizar uma revolução democrática burguesa, e a própria tematização da ideia de duas Bolívias, ressoando a proposta de Guillermo Hoke dos “dois Perus” (SILVA, 2018, p. 271). Entretanto, outra influência será fundamental para entender a crítica que Reinaga estabelece ao pensamento de classe para explicar as dinâmicas de opressão, e a centralidade que vai atribuir ao conceito de raça no Indianismo: a emergência nos anos 1960 de pensadores ligados ao problema da negritude, como Malcolm X, Martin Luther King Jr., Stokely Carmichael e, sobretudo, Frantz Fanon, cujo clássico “Os Condenados da Terra” é citado exaustivamente e com atenção em muitos de seus trabalhos (LUCERO, 2008, p. 14).

Tanto Reinaga quanto Fanon experienciaram de maneira semelhante o duro processo de deixar para trás suas identidades racializadas de forma a serem capazes

de galgar os degraus de um sistema educacional excludente, para então se verem diante de estruturas de opressão colonial ainda mais amplas, testemunhando a contraditória realidade social da assimilação atravessada pela manutenção de hierarquias, onde “índio” ou “negro” permaneciam invariavelmente na base da pirâmide social. No processo de deslocamento entre a terra natal e a Europa, ambos passam por um processo de desidentificação que resulta na conformação de uma base negativa para a construção de uma nova subjetividade: o abandono da tentativa de conformar-se ao padrão mestiço de integração, e a busca por afirmar na diferença algo mais do que a simples inferioridade em relação ao referencial branco. Desse modo, em *“La Revolución India”*, seu trabalho mais conhecido, Reinaga vai começar o capítulo introdutório precisamente de onde Fanon encerra “Os Condenados da Terra”, propondo que apegar-se ao modelo europeu de sociedade seria o mesmo que deixar-se conduzir por essa civilização já em crise. A proposta de ambos os trabalhos, assim, é provocar um violento choque na percepção do leitor a respeito de sua condição pessoal diante das estruturas físicas e psicológicas de desigualdade racial, um processo que Reinaga vai definir como um algo que “queima no cérebro antes de descer até as mãos”. A última frase da obra de Fanon, em sua tradução para o espanhol, vai propor essa transformação como um *“cambiar de piel”*, algo que em Reinaga vai ser compreendido como deixar para trás a fachada branca e mestiça e abraçar a negritude ou indigeneidade como fundamento para uma ressignificação radical da condição política do sujeito nacional (ibid., pp. 15-6).

Reinaga busca na maneira como Fanon enquadra o problema da raça, assim, elementos fundamentais para propor sua crítica à centralidade homogeneizante do conceito de classe e da liderança do proletariado para pensar projetos de emancipação nacional. Entretanto, há divergências importantes na maneira como cada um deles vai tratar as implicações da ideia de raça para pensar essa luta política, e que vão nos permitir enfocar aspectos importantes das diversas maneiras pelas quais o trabalho de Reinaga será apropriado pelas vertentes que surgirão no interior do movimento katarista. O trabalho de Fanon a respeito da negritude, em importante medida, apresenta-se como crítica à maneira como esta é tematizada por Aimé Césaire, que para ele vai confundir a busca por raízes históricas, capazes de subjazer uma subjetividade compartilhada por todos os negros da diáspora, com a apreciação da realidade empírica e presente da opressão colonial, que pode exibir um rosto negro

da mesma forma que um branco. Reinaga, por outro lado, vai buscar na indigeneidade uma essência política atemporal, a ser constantemente redescoberta através da resistência a formas coloniais de opressão. O retorno ao *Kollasuyo*, aos modos de organização social, econômica e política do mundo incaico, seria assim o resgate de um processo de desenvolvimento nacional que fora violentamente interrompido pela opressão colonial. Desse modo, tornar-se indígena representa a descoberta de uma maneira própria de estar e agir no mundo, que não apenas revela a verdadeira natureza do sujeito, mas coloca-o em posição de rebeldia frente às formas de opressão que lhe vão tolher a plena manifestação de sua identidade (ibid., p. 16).

Assim, a proposta de intervenção política que a obra de Reinaga busca avançar é a da recuperação atualizada de formas tradicionais de organização comunitária, política e produtiva do mundo andino, um socialismo próprio, com predominância da cultura indígena. Essa proposta é colocada em radical contraposição às importações por parte da esquerda crioulo-mestiça da tradução soviética da teoria revolucionária de Marx e, portanto, o que Reinaga vai reivindicar não é a autodeterminação como mecanismo de inclusão da nação indígena no interior da mestiça, mas a substituição da Bolívia *chola* pela andina. Ainda assim, o que será colocado não é a eliminação violenta dos brancos, algo reiteradamente afirmado na imaginação crioulo-mestiça, mas sua assimilação aos modos de organização próprios da comunidade indígena, um realinhamento da nação boliviana com sua forma original (ESCÁRZAGA, 2008, pp. 195-6).

Essa forma de argumentação emancipatória encontra um forte contraponto naquilo que é apresentado por Fanon. Enquanto Reinaga busca um resgate de algum tipo de ancestralidade, o intelectual martinicano vai propor uma apreciação do problema nacional como a possibilidade de alcançar uma forma de convergência que seja capaz de transpor as linhas de diferenciação racial. Fanon vai demonstrar especial preocupação com o modo como apelos ao retorno de um passado racializado podem incorrer no reestabelecimento do que vai chamar de “tribalismo”, profundamente relacionado com a constituição de uma burguesia periférica através de sua associação ao capital metropolitano, que se apoia nas divisões internas da nação como forma de garantir a perpetuação de uma estrutura desigual de produção. Assim, ao contrário de Reinaga, Fanon vai instaurar uma diferenciação entre o resgate do passado e o traçar de estratégias para se garantir algum tipo específico de desenvolvimento futuro. Esse tipo de leitura vai acarretar em uma resistência muito maior

ao descarte da importância da análise de classe, como o faz o pensador *potosino*. Preocupado com a possibilidade de que essa mesma burguesia nacional vá tomar o controle da estrutura produtiva após o fim do domínio colonial, Fanon vai associar sua crítica à centralidade do proletariado no processo revolucionário com uma apreciação das dinâmicas hegemônicas que permitem a determinado grupo referenciar as condições de emancipação da totalidade nacional (SILVA, 2018, p. 276).

Assim, se por um lado Fanon vai entender que a diferença racial é o alicerce que sustenta a opressão colonial, por outro sua proposta de emancipação vai caracterizar a cultura nacional não na forma do resgate de um passado estanque, mas como forjada na própria experiência heterogênea do presente, constitutiva de valores, comportamentos e formas de interação social sempre em mudança (ibid., p. 281). Desse modo, Fanon vai enfatizar os perigos de fragmentação de uma proposta emancipatória enraizada fundamentalmente em aspectos raciais, alertando para a possibilidade que a opressão colonial seja substituída pela dominação de um negro sobre o outro. Em Reinaga, essa preocupação com a divisibilidade do projeto de revolução em bases raciais é expressa de outra maneira, na forma de uma oposição à pulverização da identidade indígena nas distintas etnias que habitam o território boliviano, o que resulta em um profundo viés andino em sua proposta revolucionária, que pouco se preocupa em explicar o papel que povos de outras regiões do país, como o oriente amazônico, teriam nessa restauração dos modos comunais incaicos de organização (LUCERO, 2008, p. 18).

Entretanto, a forma como o indianista propõe esse retorno ao passado se dá a partir de uma negociação dos termos referenciais históricos mais complexa do que uma simples inversão do sentido do avanço temporal. Se Reinaga irá denunciar a *chola* em seu apagamento da identidade indígena, como o Outro da nascente Bolívia, sua proposta de nação será fundamentalmente marcada pela negação do processo de ocidentalização da população andina, e assim, para regatar-se essa identidade indígena seria preciso primeiro que se tenha tentado abandoná-la (SILVA, op. cit. p. 279). Assim, a proposta de transformação social avançada por Reinaga vai fundamentar-se na ambiguidade do termo “revolução”, que se por um lado significa no pensamento marxista a superação dialética das contradições de um sistema social como forma de criar algo novo, por outro pode também ser entendido em seu sentido astronômico como um “retorno” ao ponto de partida, um processo de rotação que termina precisamente no mesmo lugar de onde se iniciou. Esse tipo

de leitura se dá em proximidade com a concepção cíclica de tempo denominada *Pachakuti*, própria à politização de cosmologias andinas, onde a história seria composta por uma série de inflexões radicais, com a superação do período iniciado na conquista espanhola resultando no retorno aos tempos gloriosos do império incaico (ibid., p. 280).

Esse tipo de ambiguidade será expresso nos diferentes graus de radicalidade com que o movimento katarista vai tratar a perspectiva de conciliar sua luta pelo resgate da cultura indígena com formas de contestação e mobilização estabelecidas no interior de modelos organizacionais orientador pela identidade de classe, como o movimento sindical. A ascensão de lideranças kataristas no interior das hierarquias burocráticas do sindicalismo rural, nesse sentido, vai se dar através de uma complexa mediação entre os distintos horizontes temporais de contestação que Rivera vai nos apontar: por um lado, as conquistas da revolução de 1952 e as alianças com trabalhadores e partidos urbanos, e por outro, a continuidade da opressão colonial e o histórico de lutas pela libertação da população indígena das tentativas de suprimi-la ou assimilá-la na conformação de uma Bolívia predominantemente crioulo-mestiça. Desse modo, é na conjunção de uma experiência da diferença e a busca por superá-la, em uma mão, com o sentimento de originalidade e ahistoricidade da identidade indígena, na outra, um alinhamento entre presente e passado, que o katarismo vai se engajar com a ideia de revolução em sua dupla acepção.

6.5. O katarismo e o manifesto de Tiahuanaco

Após sua decepção ao visitar a Europa diante das condições de vida sob o socialismo real, Reinaga participaria em 1962 da criação do *Partido de Indios Aymaras y Keswas*³⁰, que em 1966 se transforma no *Partido Indio de Bolivia*, com a liderança sendo assumida pelo indianista em 1968, dois anos antes da publicação de “*La Revolución India*”. A vice-presidência do partido ficou a cabo do jovem Raimundo Tambo, que como estudante do colégio militar Gualberto Villarroel participara da fundação do M-15, batizado em homenagem à data da morte da Tupac Katari e dedicado a refletir a respeito dos valores e da história indígena através da

³⁰ Antes da chegada de Reinaga, a legenda se chamava *Partido Autoctone Nacional*. Fundado em novembro de 1960, foi a primeira agremiação a abraçar abertamente as críticas políticas do indianismo (HASHIZUME, 2015, p. 3).

experiência vivida em meio ao exílio urbano desses jovens estudantes aimarás. Ao matricular-se no curso de direito da Universidad Mayor de San Andrés, Tambo fundaria outro grupo estudantil, o *Movimiento Estudiantil Julián Apaza*, nome de batismo de Katari, onde daria prosseguimento à sua agitação política em bases indianistas. Ele buscava estreitar laços com segmentos importantes da esquerda sindical, e com o auxílio da COB participaria da fundação do *Bloque Independiente Campesino*, que buscava propiciar uma contrapartida ao sindicalismo rural oficialista na esteira do descontentamento generalizado com os militares, decorrente da tentativa de implementação do imposto único agropecuário (HASHIZUME, 2015, pp. 3-4).

Outra jovem liderança que crescia no interior dos quadros do sindicalismo camponês era Jenaro Flores, também egresso do colégio Villarroel e participante do M-15. Ao encerrar seus estudos e retornar para a comunidade de Antipampa, Flores foi chamado para participar de uma pesquisa conduzida pela Universidade de Wisconsin a respeito dos efeitos da reforma agrária de 1953. Essa experiência lhe permitiu não apenas adquirir um conhecimento mais aprofundado a respeito das formas organizacionais do sindicalismo rural, mas também testemunhar a continuação da exploração e discriminação sofrida pelos camponeses indígenas após a redistribuição das terras. Esse tipo de percepção combinada se relacionaria com a ênfase colocada por setores do katarismo em infiltrar-se nos quadros dirigentes do sindicalismo rural, em uma contraposição direta aos desdobramentos da crítica indianista que outros militantes, incluindo o próprio Reinaga, buscavam avançar (algo que será tratado mais à frente). Flores e seus seguidores no katarismo iriam assim apoiar a ideia de que a independência de 1825 não pusera fim à opressão colonial sobre a população indígena, mas recusavam-se a reduzir sua luta a algum tipo de categoria totalizante, seja de classe ou de raça (ibid., p. 4).

Em março de 1970, a eleição da liderança sindical para a província de Aroma colocaria frente a frente ambos os expoentes do movimento. A acirrada disputa acabou com a vitória de Flores, que ganhara destaque por sua atuação como *jilaqata*, um cargo rotativo de autoridade no interior do *ayllu*, borrando assim a fronteira entre formas tradicionais de organização comunitária e uma instituição iminentemente moderna, o sindicato rural. Em junho, a icônica bandeira *wiphala*, símbolo dos povos indígenas andinos, tremulava pela primeira vez sobre um encontro sindical camponês, na província de Pacajes, vizinha a Aroma, e em novembro ela voltaria a ser apresentada, dessa vez diante de mais de trinta mil indígenas

reunidos em uma homenagem ao dia da morte de Tupac Katari (ibid, p. 5). Esses desdobramentos anti-oficialistas no interior do sindicalismo camponês, entretanto, foram recebidos de maneira receosa pela esquerda crioulo-mestiça, e por conta de sua ideologia “racista” Flores foi barrado ao tentar participar da *Asamblea Popular* (RIVERA, 2010, p. 177).

A ascensão dos kataristas no interior do sindicalismo campesino foi brusca-mente freada pelo golpe de Hugo Bánzer, em agosto de 1971. Não reconhecendo os líderes eleitos nos congressos sindicais, o regime vai buscar remontar a burocracia oficialista de Barrientos de maneira a reestabelecer o controle das forças armadas sobre o campo, à revelia da proposta do MNR, parte da coalização que governava junto a Bánzer, de organizar os camponeses sem o retorno à forte ingerência da hierarquia militar. Os anos que se seguiram viram o katarismo ser relegado à clandestinidade, pelo menos em sua vertente rural, com vários dirigentes sendo encarcerados ou fugindo para o exílio, algo que mais uma vez estreitaria os laços com os demais setores populares que sofriam a perseguição do estado, como sindicalistas mineiros e militantes de esquerda. Ao mesmo tempo, as atividades realizadas nas cidades foram capazes de escapar em certo grau à repressão de Bánzer, e entidades como o *Centro de Promoción y Coordinación Campesina* MINK’A e o *Centro Campesino Tupac Katari*, amparados pela negligência da censura estatal em relação a manifestações da cultura popular, puderam dar prosseguimento a atividades como a transmissão de programas de rádio em aimará, levando suas ideias políticas e contestatórias até as populações parcamente letradas da zona rural (ibid., p. 180).

Em 1973, o katarismo já representava um movimento amplo, constituído por múltiplas vertentes e espalhado por diversas organizações nas cidades de La Paz e Oururo, e em diversas áreas rurais de maioria aimará (ibid., p. 182). É nesse ano que será publicado um dos mais importantes documentos da história do movimento indígena boliviano: o Manifesto de Tiahuanaco (MINK’A et. al., 1986), assinado pelo MINK’A, o *Centro Campesino Tupac Katari*, a *Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia*, o *Centro Cultural PUMA* e a *Asociación Nacional de Profesores Campesinos*, como manifestação de caráter público em defesa de uma educação rural alinhada com os valores comunitários e em oposição à continuidade de formas coloniais de opressão e desigualdade. O Manifesto começa com uma frase atribuída ao Inca Yupanqui: “*un pueblo que oprime a otro pueblo no*

puede ser libre”, e afirma que o indígena boliviano se vê em uma situação onde é simultaneamente explorado na economia e oprimido cultural e politicamente. Como contrapartida ao afã partidarista e às “falsas promessas” dos tempos de campanha, o Manifesto afirma que a nova fase em que a Bolívia entra é caracterizada pelo despertar da consciência campesina, cujo desejo de ver concretizada a tão sonhada integração nacional será marcado pela exigência de que esta seja acompanhada pela efetiva inclusão o indígena na vida social, econômica e política do país³¹ (ibid., p. 303).

O corpo do Manifesto será composto por seis sessões. A primeira, intitulada “*Nuestra Cultura como Primer Valor*”, irá denunciar o caráter assimilacionista de projetos “desenvolvimentistas” importados da Europa e dos Estados Unidos, que rejeitam a cultura e os valores indígenas e colocam a economia como local privilegiado da busca pelo progresso. Tanto a reforma agrária quanto a educação rural haveriam sido concebidas no interior de um esquema colonial que buscava assimilar o indígena como mestiço, através do apagamento de sua cultura na medida em que fosse integrado à sociedade ocidental e capitalista. Tentativas de modernizar o campo através de medidas como a expansão da educação escolar, a promoção da política partidária e o enfoque na inovação técnica foram incapazes de cumprir com sua promessa de realizar avanços nas condições de vida das populações rurais, e somente através da superação desses rasgos paternalistas seria possível que o indígena deixasse de ser apenas um cidadão de segunda classe. Ecoando a crítica indianista de Reinaga, o Manifesto irá declarar: “[l]os campesinos estamos convencidos de que solamente habrá desarrollo en campo y en todo el país, cuando nosotros seamos los autores de nuestro progreso y dueños de nuestro destino” (ibid., pp. 303-4). A segunda sessão, chamada “*Nuestra Historia nos Habla*”, começa com a afirmação de que “[l]a república no es para el indio más que una nueva expresión de la política de los dominadores” (ibid., p. 304). A reforma agrária haveria sido concebida a partir de um esquema excessivamente individualista, por culpa de elementos direitistas no interior do MNR, e não haveria se preocupado em implemen-

³¹ Já em sua introdução, o Manifesto de Tiahuanaco vai usar os termos “indígena” e “camponês” de maneira intercambiável, denotando a proposta de diálogo avançada pelo katarismo entre os distintos horizontes históricos de subjetivação e mobilização que atravessam a experiência política dessa parcela majoritária da população boliviana.

tar leis que promovessem o investimento, o melhoramento técnico e a comercialização da produção campestre. Ao mesmo tempo, o voto irrestrito, símbolo do novo status universal da cidadania boliviana pós-1952, haveria desconsiderado formas mais orgânicas de participação do indígena na vida política do país, suscitando os apetites de poderes políticos mais preocupados em servir-se das comunidades do que em servi-las, algo compartilhado por partidos à esquerda, incapazes de reconhecer a capacidade do camponês de ser protagonista em sua própria trajetória política, e não somente mais um voto (ibid., 304-5).

O que se segue são uma série de questionamentos pontuais sobre diversos temas que tocam o papel atribuído ao indígena boliviano no interior das dinâmicas sociais do país. Na sessão seguinte, direcionada à análise da questão econômica, o Manifesto aponta que a contribuição majoritária do campesinato para o produto interno boliviano gerava em contrapartida poucos investimentos no campo, em grande parte direcionados aos latifúndios, ao mesmo tempo em que os habitantes da zona rural permaneciam como a camada mais exposta da população a processos inflacionários (ibid., p. 305). Na próxima sessão, dedicada a relação entre os partidos políticos e o campesinato, rejeita-se que o MNR ou o *barrientismo* haveria sido capaz de legitimamente representar os anseios ou valores do campesinato. A solução para quebrar com essa passividade imposta seria organizar a população rural em um partido próprio, como forma de torná-la uma força política autônoma e dinâmica (ibid., pp. 305-6). Na parte que se segue, que busca abordar a questão do sindicalismo, afirma que a legitimidade local é contaminada pela intromissão a nível das autoridades nacional e departamental de vícios próprios ao ambiente urbano, como o nepotismo, o sectarismo, “politiqueirismo”, a corrupção econômica e moral, a ambição pessoal, o ódio entre irmãos, o falso caudilhismo e a falta de representatividade. Essa tentativa de maus governos de caracterizar como uma dádiva ou como caridade aquilo que é por justiça direito do camponês vai resultar no rechaço por parte do Manifesto da aclamação de líderes sindicais e presidentes como representantes do campesinato (ibid., p. 306). Por fim, em uma sessão dedicada ao tema da educação rural, afirma-se que a imposição de valores estranhos ao campo, baseados em outra língua, outra história, outros heróis, e outros ideais resultaria em uma espécie de “lavagem cerebral” de alunos e professores, a partir da importação de métodos forâneos à realidade do campo boliviano (ibid.).

Em sua conclusão, o Manifesto de Tiahuanaco é colocado como um documento elaborado com vistas a tornar-se a origem de um poderoso movimento autônomo campesino, e afirma que mineiros, trabalhadores fabris e dos transportes, e as classes médias empobrecidas pertencem ao mesmo grupo dos explorados de qual faz parte o campesinato, descendendo das mesmas raízes e compartilhando dos mesmos ideais de luta e libertação, e somente em sua união serão capazes de alcançar seus sonhos de grandeza para o país. Faz-se também um apelo à imprensa, para que divulgue o documento, e à igreja católica, para que suporte a luta do campesinato em seu desejo de viver de acordo com seus valores, sem depreciar a riqueza cultural de outros povos (ibid., p. 307).

O Manifesto de Tiahuanaco vai representar uma tentativa de síntese das diversas correntes reivindicativas que compunham o katarismo em princípios dos anos 1970. A combinação de distintos horizontes históricos vai perpassar temáticas como a reivindicação de um passado indígena, a consciência da exploração econômica sofrida pelo campesinato, a impotência para influir na política agrária do estado e o rechaço à degradação das organizações sindicais do campo. O diagnóstico dos diversos problemas vividos pela população rural (má distribuição da renda, baixa qualidade da educação, uma política de preços discriminatória, problemas no acesso a serviços de saúde) é feito através de uma perspectiva política, enfatizando a centralidade que o katarismo vai colocar na mobilização autônoma e auto referenciada do indígena na cena comunitária nacional (RIVERA, 2010, pp. 182-3). Entretanto, essa tentativa de conciliação entre distintos horizontes históricos não será isenta de contradições, e divergências surgiram no interior do movimento campesino não-oficialista entre aqueles propostos a radicalizar a crítica cultural e enfatizar a defesa da identidade indígena, por um lado, e aqueles dispostos a fortalecer os laços com entidades sindicais e que buscaram conjugar o resgate de sua cultura com os mecanismos de mobilização oriundos da forma sindical, por outro (ESCÁRZAGA, 2012, p. 197).

6.6.

A criação da CSUTCB

Se por um lado kataristas como Jenaro Flores buscavam consolidar-se enquanto lideranças de destaque no interior do sindicalismo rural, outras vertentes

desse emergente movimento indígena eram mais reticentes a abraçar sua dupla identidade como também camponeses. O próprio Fausto Reinaga, ao invés de embarcar na virada de mesa que os kataristas promoviam nas relações entre militares e sindicatos, buscou na política partidária e na aproximação com as forças armadas a possibilidade de ver implementado seu projeto de “indianização” do estado e da sociedade boliviana. Sua falta de confiança na possibilidade de que a população indígena fosse bem-sucedida na tentativa de tomar o poder através do uso da violência lhe fez acercar-se de presidentes militares como Alfredo Ovando e Juan José Torres, e inclusive do direitista García Meza, algo que lhe rendeu a antipatia da fortalecida esquerda boliviana e fez com que passasse seus últimos anos em ostracismo político, desencantado com os rumos que a crítica indianista havia tomado. Esse tipo de proposta de aliança, de certo modo incompreensível para as leituras dos militares feita pela esquerda crioulo-mestiça, remete à experiência vivida por Reinaga durante o governo do major Villarroel, que enfrentou diretamente a *rosca* banindo a *pongueaje* e suspendeu a proibição de que indígenas circulassem pelas cidades (SILVA, 2018, pp. 274-5).

A problemática de quais as alianças a serem feitas como forma de adentrar os circuitos tradicionais da política boliviana será um elemento fundamental das diversas cisões pelas quais passará o movimento katarista nas décadas seguintes. Ao mesmo tempo, a deterioração nas relações entre organizações camponesas e o regime militar contribuirá para que os sindicatos rurais bolivianos sejam cada vez mais suscetíveis à crítica anti-oficialista trazida pelo katarismo. Simultaneamente ao período em que líderes como Flores e Tambo galgavam os degraus do sindicalismo camponês no altiplano, empunhando sua retórica de resgate da cultura indígena e de crítica ao reducionismo de classe, começavam a surgir fissuras também no controle dos militares sobre aquele que vinha sendo o principal bastião de apoio popular do regime: o departamento de Cochabamba. Uma nova geração de dirigentes nascidos nos vales buscava catalisar o descontentamento que se acumulava com a política rural do governo desde a tentativa de implementação do imposto único agropecuário, no final da década de 1960, ao que se somaram pacotes de estabilização econômica em 1972 e 1974 que afetaram profundamente a capacidade de acesso dos camponeses a produtos de primeira necessidade. Foi na sequência desse segundo pacote que se deu o massacre do Vale, que marcaria um fim simbólico para a aliança entre camponeses *cochabambinos* e militares. A dura repressão por

parte do governo Bánzer aos manifestantes que bloqueavam as rodovias veio como um choque para um sindicalismo camponês que até então estava acostumado a negociar diretamente com o presidente quando as flutuações econômicas afetavam suas condições de subsistência. O contraste era gritante especialmente quando feita a comparação com o período Barrientos, quando após a cisão definitiva em 1964 entre governo e sindicatos mineiros viu-se crescer exponencialmente a presença de camponeses no interior do parlamento e do gabinete presidencial (RIVERA, pp. 184-6).

Nesse sentido, o massacre veio como uma quebra das expectativas geradas pela memória de conquistas sob a égide do “poder sindical campesino”, indo no sentido contrário da ideia de que a relação da zona rural com o estado se fiava na manutenção de uma aliança centrada na figura paternalista do presidente, que permitira o intercâmbio entre produtos agrícolas e manufaturados sob um sistema de preços justos. A desilusão com essas duas formas de integração do camponês à vida nacional, pela via da política e do mercado, respectivamente, são acentuadas pela crítica que os kataristas faziam no Manifesto de Tiahuanaco a essas duas instâncias de mediação como produto evidente de uma “correlação de forças”, fazendo com que essa perda dos termos referenciais da relação entre estado/sociedade e camponeses acarretasse em uma nova fase de profunda politização do campo, até mesmo na região de Cochabamba, pouco identificada com a causa indígena e predominantemente sindical (ibid., pp. 186-7).

Em novembro de 1974 o regime Bánzer faria sua guinada autoritária, expulsando o MNR da coalização que compunha o governo e passando a perseguir lideranças partidárias e sindicais opositoras. Ao mesmo tempo em que o governo decretava a suspensão da pessoa jurídica do *Centro Campesino Tupac Katari* e o confisco dos seus bens, o movimento ganhava cada vez mais força no interior da federação camponesa departamental de La Paz, de onde passaria a usar a estrutura sindical para difundir suas críticas à aliança com os militares, ganhando grande destaque no congresso realizado em janeiro de 1976 (ibid., pp. 189-90). Após apoiarem a greve dos trabalhadores mineiros em junho desse ano, os kataristas passariam a sofrer ainda mais com a perseguição do governo, com muitos dirigentes sendo presos ou fugindo para o exílio. Entretanto, mais uma vez a experiência do cárcere serviu para estreitar os laços entre militantes oriundos de distintos contextos sociais,

e com a deterioração das condições econômicas do país a partir de 1977 e o fortalecimento do movimento sindical, o contínuo retorno de lideranças opositoras à Bolívia injetava novo vigor e pluralidade no principal órgão articulador no interior da sociedade civil na oposição ao regime militar, a COB (WEBBER, pp. 102-3).

É nesse ano que Jenaro Flores vai rechaçar a escolha da cúpula sindical oficialista eleita no congresso de Tarija, e declarar a si mesmo líder da CNTCB, órgão máximo do aparato sindical rural e até então fortaleza impenetrável dos apoiadores do moribundo PMC. Ela seria rebatizada com o nome de CNTCB-Tupac Katari, publicando um documento chamado “*Lo que todo el movimiento campesino de Bolivia debe saber*”, que denunciava a repressão de Bánzer a seus opositores no sindicalismo rural. Em janeiro de 1978, na mesma época em que as quatro mulheres de sindicalistas mineiros exilados viam sua greve de fome transformar-se em uma mobilização generalizada pelo fim do período militar, realizava-se na clandestinidade o congresso da federação campesina departamental de La Paz, que também adicionara a seu nome o título Tupac Katari. As resoluções aprovadas serão demonstrativas da forte posição conquistada pelo katarismo no interior do movimento sindical rural *paceño*, reconhecendo no documento final a luta econômica como complementar à defesa cultural dos valores indígenas, e apontando que o abandono do PMC deveria ser seguido pela filiação do sindicalismo rural à COB, definida como “organização matriz dos trabalhadores do país” (RIVERA, 2010, pp. 193-4).

Com as eleições de 1978 se aproximando, os remanescentes apoiadores de oficialismo nos sindicatos rurais se lançaram à tarefa de divulgar a candidatura da chapa governista, encabeçada por Juan Pereda. Entretanto, apoiadores de Bánzer viam surgir por todos os lados ecos da dissidência ensaiada pelos kataristas em La Paz, ao mesmo tempo apresentando também outras alternativas para o campesinato e seu descontentamento com os rumos que a aliança com os generais tomara. Em Cochabamba, o *movimientista* Miguel Trigo assumiu a liderança do chamado *Comité de Base*, e o BIC retoma suas atividades para organizar um congresso departamental de camponeses, com seu dirigente Casiano Amurrio se lançando como candidato a presidente pela *Frente Revolucionaria de Izquierda*, composta pelo partido comunista pró-China, pelos trotskistas e por grupos independentes. Com o clima de intensa politização trazido pelo pleito que se acercava, o movimento viu-se diante da difícil tarefa de ponderar entre as distintas alternativas eleitorais que se apresentavam (ibid., p. 196).

As desventuras do processo de abertura democrática continuam, e em 1979, um importante desenvolvimento abriria espaço para que o katarismo consolidasse sua presença no interior do sindicalismo rural. No final do ano anterior, a *Central Obrera Departamental de La Paz* organizara um encontro que dividira igualmente os postos executivos direcionados a lidar com a questão do campesinato entre kataristas e o BIC, até então representante incontestado do campo junto à esquerda sindical, em acompanhamento à federação de colonizadores, ambos aliados dos comunistas pró-China. Em primeiro de maio de 1979, a COB organizava seu primeiro congresso em oito anos, e a aliança entre comunistas pró-China com a candidatura de Paz Estenssoro foi recebida com protestos pelos demais líderes sindicais, resultando na saída do BIC da central. O caminho estava aberto para o reconhecimento no interior da COB do sindicalismo katarista, e começam os preparativos para um congresso de unidade camponesa que pudesse encontrar uma maneira de coordenar os esforços dessas distintas vertentes independentes em uma só organização. O encontro é realizado em La Paz em 26 de junho, e os mais de dois mil delegados reunidos vão eleger por unanimidade Jenaro Flores como secretário executivo da nova *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (ibid., p. 203).

A recém-criada central camponesa iria injetar novo ânimo aos protestos sindicais contras as sucessivas tentativas de frear o processo de abertura democrática, mantendo-se também resoluta na oposição às propostas de reajuste econômico patrocinadas pelo Fundo Monetário Internacional. Em razão do golpe de Natusch Busch, em novembro de 1979, a CSUTCB convocaria um massivo bloqueio de estradas, regatando a tática surgida nos vales *cochabambinos*, algo que se repetiria quando Lidia Gueller tentou implementar sua desvalorização monetária. Esses bloqueios despertaram na memória das classes médias urbanas o medo da massa indígena trazido por episódios como as revoltas comandadas por Zárate Willka e pelo próprio Tupac Katari, com moradores de diversos bairros da região sul de La Paz organizando barricadas e revezando-se em turnos de vigilância diante daquilo que viam como a possibilidade de uma invasão iminente (RIVERA, pp. 204-6). O movimento indígena se valeria dessa aura pavorosa que voltava a carregar, e durante o período de García Meza no poder lançaria mão mais uma vez, assim como fora no período anterior à revolução, de marchas na escuridão portando tochas e o soar ameaçador dos *pututus*, mas agora em incursões para prestar socorro aos acuada-

mineiros. A despeito da maneira de certo modo desdenhosa e condescendente com que dirigentes sindicais urbanos e mineiros tratavam essa escalada militante do campesinato, o apoio do campo foi fundamental para que o front popular resistisse ao assédio dos militares, sendo Jenaro Flores um dos mais destacados líderes na oposição ao sangrento governo de García Meza. Ele assumiria a liderança da COB durante esse período de dura repressão, algo até então inédito para um dirigente campesino, e mesmo após ser sequestrado e ferido, perdendo o uso das pernas, ele permaneceria como o principal comandante da CSUTCB (ibid., pp. 207-9).

6.7.

Para onde vamos?

Longe de ser um movimento homogêneo, o katarismo vai manifestar diversas interpretações possíveis da demanda por reorientar o posicionamento político do campesinato boliviano nos termos de uma conquista por autonomia. Como apontado, Fausto Reinaga jamais embarcaria no projeto de líderes como Flores de tornar o movimento indígena um aliado da esquerda sindical, preferindo apostar nos militares como forma de tornar realizável seu projeto de transformação. Desde o final dos anos 1960, o BIC fora um importante centro de mobilização campesina contrário ao alinhamento com as forças armadas, buscando capitalizar o descontentamento gerado com a tentativa de Barrientos de implementar um imposto único agropecuário. O bloco teria uma aliança duradoura com as frações do movimento sindical alinhadas à Juan Lechín e com o partido comunista pró-China, o que lhe renderia por cerca de dez anos o lugar de representante principal do campesinato no interior da COB. Outro órgão importante do sindicalismo rural não-oficialista foi a *Confederación de Trabajadores Colonizadores de Bolivia* (CTCB), formada por camponeses das regiões altas que migraram ao longo da década de 1960 para zonas tropicais como Santa Cruz, Alto Beni e Chapare. Sua politização se deu de maneira distinta ao regate identitário promovido pelos kataristas, se aproximando mais dos desenvolvimentos ocorridos na região de Cochabamba ao reconhecer-se como forma de resistência à proletarização do campesinato parcelário, dessa vez em oposição à emergente agro burguesia monopolista do leste do país, focada na produção de gêneros monocultores como açúcar, algodão e soja. A CTCB também serviria de asilo a diversos trabalhadores despedidos das minas durante os períodos de perseguição

aos militantes sindicais, possibilitando que ela representasse, assim como o BIC, uma forma de organização política do campesinato alternativa ao sindicalismo rural anteriormente ao surgimento do katarismo (ibid., pp. 175-6). É dentre os colonizadores que surgirá o movimento de *cocaleros*, grupo que lançou na política o atual presidente boliviano, Evo Morales (ÉSCARZAGA, 2012, p. 199).

Em abril 1978, quando o iminente fim do período militar fazia aparecer uma miríade de projetos partidários, que se apresentavam como alternativas para a nova fase democrática que se avizinhava, o próprio katarismo sofreria uma cisão interna ao redor de sua dupla identificação como movimento indígena e camponês. Por um lado, o *Movimiento Indio Tupac Katari* (MITKA) daria prosseguimento à descrença de Reinaga das possibilidades de que o sindicato e a identidade de classe fossem capazes de romper com a lógica colonial de dominação, e apostaria na denúncia dos mecanismos de discriminação racial impostos não apenas sobre o campesinato, mas por toda a população indígena boliviana, espalhada também entre os operários, mineiros e militares, apostando no lançamento de uma candidatura própria para as eleições. Essa fração do katarismo também se acercaria ao emergente movimento indígena que surgia na cena internacional, e as diversas correntes com que entraria em contato e a necessidade de manejar o grande influxo de capitais que receberia de fundações dispostas a auxiliar a causa serviriam de estímulo a um crescente faccionalismo interno (RIVERA, op. cit., pp. 201-2). A outra vertente que surgiria dessa cisão seria chamada *Movimiento Revolucionario Tupaj Katari* (MRTK), da qual fariam parte lideranças como Jenaro Flores e que daria maior ênfase à experiência de mobilização sindical nascida na esteira do processo de reforma agrária (ibid.). Outro importante dirigente dessa vertente, Macabeo Chila, viria originalmente de fora do katarismo, surgindo como líder indígena no departamento de Oruro e buscando conciliar um diálogo entre a esquerda partidária e sindical, em sua crítica anticapitalista, com uma tradição de resgate da cultura aimará que remontava ao trabalho feito na região pelos padres da congregação dos oblatos, que pregavam a sensibilidade à diversidade linguística e religiosa (WEBBER, 2011, p. 100). Apesar de apresentar maior flexibilidade frente à identidade de classe, o trabalho feito pelos kataristas alinhados com a questão sindical permanece como uma complexa mediação com formas indígenas de organização política e social, combinando as possibilidades de articulação a nível departamental e nacional propiciadas pelos sindicatos com sistemas comunais de autoridade como os *jilakatas*, *mallkus*

e *kuracas* (ÉSCARZAGA, 2012, pp. 198-9).

Já outro líder de destaque do MRTK, Víctor Hugo Cárdenas, seria representativo dos heterogêneos impactos que o katarismo teria na politização sindical do campo, ao fundar uma vertente do movimento que apoiaria diretamente o projeto de reestruturação neoliberal da economia proposto uma vez o MNR tendo retornado ao poder em meados dos anos 1980. Cárdenas chegaria a ocupar a vice-presidência do país na gestão do *movimientista* Gonzalo Sánchez de Lozada, entre 1993 e 1997, propondo que o katarismo convertesse-se em um projeto de reconhecimento da diversidade cultural boliviana, em detrimento das reivindicações de caráter político e econômico ventiladas pelos setores mais à esquerda do movimento, vistas como uma ameaça à tentativa de reorganização macroeconômica (ibid., pp. 199-200).

Foi em oposição a esse “*katarismo amarillo*” de Cárdenas que surgiria uma vertente mais radicalizada do movimento, centrada na figura de Felipe Quispe. Nascido em uma comunidade às margens do Lago Titicaca, e participante do sindicalismo camponês desde 1963, Quispe se acercaria de importantes figuras do movimento indígena como Reinaga, Tambo e Flores antes de exilar-se em Santa Cruz em 1971, fugindo da perseguição anticomunista de Bánzer, onde trabalhou por cinco anos como peão em fazendas de cana, arroz e algodão. Ele retornaria ao altiplano para participar do surgimento do MITKA, aproximando-se de grupos ligados à luta armada como o *Ejército de Liberación Nacional*. Em 1980, por conta do golpe de García Meza, é mais uma vez obrigado a submergir na clandestinidade, viajando pela América Latina e ficando durante um ano em Cuba, onde receberia treinamento militar. Com sua volta à Bolívia em 1983 vai galgar rapidamente posições de destaque no interior do sindicalismo rural, fundando o *Ayllus Rojos*, como braço político para o movimento camponês, e propondo uma combinação entre o resgate do lado mais radical do indianismo de Reinaga e uma aproximação a jovens marxistas urbanos. Essa iniciativa resultaria em 1989 na criação o *Ejército Guerrillero Tupak Katari*, do qual faria parte o atual vice-presidente da Bolívia, Álvaro García Linera (ibid., pp. 200-1).

6.8.

¿Quiénes somos?

Este capítulo se encerra com uma análise das teses políticas publicadas pela

CSUTCB em seu segundo congresso, realizado em 1983, um marco para a tentativa das lideranças kataristas de conciliar as identidades de raça e de classe do movimento, sua proposta de resgate histórico do passado indígena e sua forma sindical de organização (WEBBER, 2011, p. 131). O documento, endereçado a todos os companheiros camponeses e trabalhadores, e a todos os irmãos das nações originárias do país, se coloca como resultado da preocupação de elaborar uma posição política própria, que não derive da imposição de nenhum “doutor” ou ministro, e tampouco seja uma cópia de uma doutrina alheia (CSUTCB, 2010, p. 227). Essa autonomia será referenciada pelo desvelar em sua verdadeira forma de uma trajetória mascarada, onde o libertar-se da situação de exploração e da opressão é significado por um realinhamento histórico entre o rechaço da desigualdade no presente com a afirmação de um ordenamento normativo que ligue o passado e o futuro. Como colocado: “[...] *un pueblo que se olvida de su historia jamás será libre. La historia es, pues, el comienzo de lo que somos hoy*” (ibid., p. 228).

O que se propõe é o rechaço do reducionismo classista do termo “campe-sino”, ao mesmo tempo em que se marca uma recusa a simplificação de sua luta em um antagonismo fundamental entre indígenas e brancos (ibid., p. 229). Isso posto, quem é esse sujeito que fala nas teses, por vezes identificado como “os camponeses”, mas majoritariamente referenciado como a primeira pessoa de um plural que abarca as diversas identidades indígenas citadas na primeira linha da primeira sessão do documento (ibid., p. 230)? Ele parece representar um “nós” inclusivo que media entre dois abismos, aquele que separa raça e classe, e o que fratura o indígena em seu presente e seu passado, em sua condição atual e seu referencial histórico. A resposta que as teses dão vão começar com essa diversidade de povos indígenas: as sementes das quais nasceu a Bolívia. O que se propõe é a maneira como essa referencialidade histórica vai permitir um realinhamento da situação de desigualdade e injustiça no presente. Nas palavras das teses:

Nuestra historia no es solamente cosa del pasado; también es el presente y el futuro, que se resume en una lucha permanente por reafirmar nuestra propia identidad histórica, por el desarrollo de nuestra cultura y para, con personalidad propia, ser sujetos y no objetos de la historia (ibid.).

A forma como se desenvolve essa historicidade vai se dar através de uma tentativa de encontrar esse lugar de enunciação, que se realiza sobre o fechamento

dos dois abismos que separam o indígena do trabalhador e de si mesmo:

Los diversos pueblos que habitamos esta tierra, a pesar de tener diferentes lenguas, sistemas de organización, concepciones del mundo y tradiciones históricas, estamos hermanados en una lucha conjunta y permanente. En primer lugar, hemos sufrido por igual los efectos de la dominación colonial impuesta por los españoles y por las clases dominantes republicanas, que nos han sometido siempre a una situación de discriminación y nos han convertido en ciudadanos de segunda clase. [...] Porque todos somos oprimidos, tenemos una causa común de liberación. En segundo lugar, estamos unidos porque compartimos las mismas condiciones de vida y de trabajo. [...] Ya sea como productores de alimentos y materias-primas baratos, o bien como proveedores de mano de obra, con nuestro sudor hemos alimentado el crecimiento de las minas y ciudades y el enriquecimiento de una minoría de explotadores (ibid., pp. 230-1).

Em uma passagem profundamente significativa, que introduz a sessão dedicada a re-narrar essa história perdida, as teses vão tratar de como o realinhamento entre presente e passado vai significar, ao mesmo tempo, uma forma de interpretar a dinâmica da diferença e da desigualdade, a partir da função suplementar desempenhada pelo sujeito histórico auto referenciado. Elas vão afirmar que “*los campesinos no nos consideramos*” uma classe marginal ou decadente, fadada a desaparecer, visto que ainda eram a maioria absoluta da população. Tampouco se reconhecem como pequeno-burgueses, pois sua relação com a terra excedia a função desta como meio de produção e atravessava heranças ancestrais. Assim, portanto, esse “nós” de onde se fala é capaz de sobrepor-se a divisibilidades secundárias, referenciando-se a partir da oposição ao “sistema capitalista colonial” por meio da operação de uma subjetivação forjada no presente, que serve de base para desvelar os termos da ordenação da diferença que permite o acesso ao passado (ibid., p. 231). Isso estará expresso na maneira como o resgate dessa identidade ancestral, tanto no sentido da memória, de um presente que reconhece a si mesmo no passado, quanto literalmente, em sua restauração, atravessa a experiência da diferença a partir da contestação de seus termos hierárquicos, estabelecendo uma comunidade litigiosa sobre o encontro entre igualdade e desigualdade:

Antes de la llegada de los españoles éramos pueblos comunitarios. En nuestra tierra no se conocía el hambre, el robo, la mentira. En la zona andina nuestros ayllus, marcas, suyus, eran la base de sustento de una gran civilización, en la cual se respetaba la autonomía y, la diversidad de nuestras formas de organización y de trabajo. En los llanos orientales, diversos pueblos independientes ocupaban vastos territorios y convivían con respeto y con libertad, desarrollando la orfebre-

ría, la música y métodos de caza, pesca y recolección, muy elaborados y respetuosos del medio ambiente. Todo este desarrollo autónomo fue violentamente interrumpido con la invasión española de 1492 (ibid., pp. 231-2).

É assim que o documento vai começar esse resgate de sua história, com uma ruptura radical que, sob vários nomes (*encomienda*, tributo, *missiones*, *mita* e *servidão* são apenas alguns deles) introduz à diversidade e coexistência da sociedade andina pré-colombiana algo que lhe é estranho: a propriedade privada e a exploração da maioria por uma minoria. As teses colocam que se por um lado essa dominação colonial vai encerrar todos os espaços onde a autodeterminação era possível, por outro ela não será vivida passivamente. Os iniciadores dessa resistência são os “*grandes movimientos libertarios de 1780-1781*”, do qual fizeram parte Bartolina Sissa, Tupac Amaru e Tomás e Tupac Katari, em uma onda que “*descendió de la cordillera de Apolobamba y se extendió también hacia los llanos orientales*”. Pouco mudara com o advento da república, com a nova elite crioula herdando da antiga elite colonial os privilégios de explorar o tributo e o trabalho. Se algo mudou, foi o aprofundamento da discriminação e opressão racial, com as restrições à participação eleitoral e a proibição de circular pelas praças e ruas das grandes cidades (ibid., pp. 232-3).

Mais uma vez, a binariedade entre a experiência da desigualdade e o resgate de um passado justo referenciam os termos dessa função central, historicamente heterogênea e fraturada, que desempenha o sujeito:

La oligarquía intentó suprimirnos por todos los medios a su alcance, desde la masacre, hasta la negación sistemática de nuestra identidad y de nuestros valores culturales. Pero nuestra historia no es sólo de humillación, sino también de lucha para cambiar esta injusta sociedad criolla heredada de la colonia (ibid., p. 233).

Aqui, a forma como o sujeito se reconhece no passado atravessa a conjunção entre uma situação de alienação de si mesmo, de perda do próprio referencial, e de submissão impositiva ao Outro, por um lado, com sua contestação do modo como essa dinâmica da diferença se desenrola no presente, na luta para mudar essa “injusta sociedade”, por outro. A partir dos anos 1930, concomitantemente ao que acontecia nas cidades, essa resistência no campo começa a tomar a forma de sindicatos, algo que trazia novos métodos organizativos como as greves de braços caídos. Juntamente aos mineiros, aumentou-se a pressão sobre a *rosca*, cuja derrubada

trouxe o sabor agri-doce de mudanças progressistas desvirtuadas pela classe no poder. A reforma agrária e o sufrágio universal, símbolo dessa “salvação” do país, resultaram na desarticulação de formas comunais de organização e na tentativa de transformação da maioria em massa eleitoral (ibid., p. 234). É na reação contra essa “ponguaje política” (ibid.) que aparece o sujeito das teses que realiza essa recapitulação histórica em sua manifestação presente, os camponeses reunidos no segundo congresso nacional da CSUTCB:

El sindicalismo campesino se convirtió en instrumento de manipulación por parte de las distintas fracciones políticas en el poder. [...] A éste sindicalismo oficialista y manipulador se le reforzó desde la época de Barrientos con el Pacto Militar Campesino. [...] Contra esta manipulación sindical y contra esta política anticampesina hemos luchado desde los años sesenta en busca de un nuevo sindicalismo, asentado en nuestras auténticas organizaciones de base. [...] La sangre de nuestros compañeros caídos en Tolata³² ha manchado definitivamente a nuestros enemigos, y al mismo tiempo ha fertilizado el camino de nuestra liberación (ibid., pp. 234-6).

Essa última frase expressa bem a maneira como essa posição enunciativa busca referenciar uma perspectiva autônoma no presente, em contraposição a uma subordinação imposta pela manipulação e pela violência, com o resgate de algo mais autêntico e basilar, canalizado pela forma do sindicato como maneira de se atingir um objetivo futuro. Ao colocar as razões para o alinhamento com a luta que se desenrolava nas minas e nas cidades, as teses apontam como em sua trajetória o sindicalismo rural passa a perceber-se como parte de um movimento mais amplo, que abarcava todos os oprimidos da Bolívia (ibid., p. 236). Essa parcela dos sem parcela vem para quebrar com a hierarquização pressuposta na ideia do sindicato como algo traduzido, referenciado de fora para dentro na maneira como ela adapta-se à realidade do campo. Aqui, o sindicalismo rural não apenas se desenvolve de maneira concomitante ao restante do movimento de trabalhadores, mas suas divergências com aquela que vê como organização matriz de todos eles, a COB, demonstram a persistência de seus traços identitários e reivindicativos próprios (ibid., p. 237). Mesmo em sua libertação, na superação do estágio de desigualdade, a diferença reemerge a partir da incomensurabilidade restante nos termos de uma igualdade presente, existente mesmo na conquista de uma autodeterminação absoluta

³² Tolata, juntamente com Epizana e Melga, formavam a região onde ocorreu o massacre do Vale de 1974 (RIVERA, 2010, p. 18).

onde a ligação do passado com o presente permitiria uma subjetividade histórica sem quaisquer tipos de mediação. A diferença, assim, se torna constitutiva dessa própria afirmação histórica do sujeito indígena.

Em uma sessão intitulada “*A partir de nuestras raíces construyamos el futuro*”, as teses vão apresentar lições históricas que referenciam esse senso de fechamento entre a perspectiva presente de mudança e o resgate do passado, tanto como restauração quanto como memória. Primeiro, há uma tentativa por parte dos opressores de causar um esquecimento dessa identidade histórica, reduzindo-a apenas ao significante sem identidade própria do campesino. Ao mesmo tempo, à opressão racial somou-se a forma de exploração particular do capitalismo, e é na oposição a essa hierarquização social, juntamente ao compartilhamento de raízes históricas, que camponeses e operários se aproximam. Essa adaptação de novos modos de resistência, entretanto, não significa o abandono dos antigos, mas uma mediação que se insere no interior dessa completude histórica. Dessa maneira, o resgate do passado significa a restituição de modos organizacionais e tecnológicos, que fundamentam a relação da comunidade consigo mesma e com seu ambiente e que se tornam capazes de gerar uma sociedade mais justa e próspera, algo alienado durante a invasão espanhola e a república (ibid., pp. 239-40). Por fim, as teses identificam, em suas heterogeneidades e descontinuidades, os inimigos a serem combatidos e a “estrutura de poder” a ser mudada, como forma de que essa autonomia seja finalmente conquistada e unificada em sua pluralidade sob a liderança da CSUTCB:

Una minoría se ha adueñado de la dirección y, organización de nuestro país: en la colonia fue una oligarquía española de encomenderos, curas, corregidores, propietarios de tierras y de minas; en la república fue una oligarquía criolla de terratenientes, mineros, comerciantes, industriales, banqueros y militares. En los últimos años esta oligarquía se ha renovado disfrazándose con lenguajes populistas y pseudoizquierdistas para usurpar la representación de las mayorías y mantener sus privilegios. Hay, pues, enemigos que se ven, y que son los explotadores capitalistas [...], pero también hay enemigos encubiertos que cambian de piel como el camaleón y que son producto del sistema capitalista-colonial en que vivimos. Finalmente, hay también un enemigo que no vemos con los ojos. Es el Estado que canaliza los intereses neocoloniales e imperialistas a través de sus múltiples mecanismos de dominación. [...]. Por eso debemos decir basta de estar manejados por la misma casta dominante que habla, piensa y hace en nuestro nombre [...] (ibid., pp. 240-1).

Na sessão que fecha o documento, chamada “*Nuestro pensamiento sindical*”, as teses colocam que, apesar de configurar uma adaptação, a organização de

sindicatos camponeses não se deu a partir de qualquer tipo de imposição externa, mas representou uma forma de mobilizar demandas próprias como a abolição da *hacienda* e da *pongueaje* e o direito à educação, sob a liderança muitas vezes de autoridades tradicionais. Assim, o documento aponta que essas entidades camponesas se diferem de suas contrapartes obreiras em dois aspectos: primeiro, porque serve de referência para formas comunais de autogoverno, organizando a vida produtiva e social do campo, e segundo porque o patrão a quem leva suas reivindicações não é o proprietário privado, mas o estado (ibid., pp. 241-2). Manipulado e desvirtuado durante os períodos de governo *movimientista* e militar, o novo sindicalismo rural vai então finalmente se definir, não por seu alinhamento aos mineiros, mas pela conquista de uma autonomia fundamentada precisamente na rejeição à imposição de um referencial externo para organizar-se:

[...] *rechazamos el sindicalismo dependiente del gobierno, por oficialista; rechazamos el sindicalismo dependiente de partidos porque nos rebaja a pongos políticos y limita nuestra autonomía; rechazamos el sindicalismo apolítico y amarillo porque sólo sirve a nuestros enemigos; rechazamos el sindicalismo que sólo busca regalos y dádivas de los poderosos, porque fomenta la división y el clientelismo. Luchamos por un nuevo sindicalismo, que hemos venido construyendo en la práctica a partir del nuevo despertar campesino* (ibid., p. 242).

6.9. Conclusão

Neste último capítulo, buscou-se trabalhar os termos da comunidade boliviana fraturada em sua diferença que emerge a partir da reforma agrária, e assume no movimento katarista os contornos mais dramáticos de sua contradição entre a inclusão marginal, por um lado, e a irredutibilidade da diferença em desigualdade, por outro. O projeto de emancipação da escola rural do começo do século, como por exemplo no caso de Warisata, buscava conciliar esses mesmos dois movimentos heterodoxos: o desenvolvimento no jovem indígena de capacidades próprias para habitar o espaço público comum sem nenhum tipo de mediação, em uma mão, e a maneira como essa “redenção” significaria o abandono dessa identidade “tradicional”, e sua transformação em membro pleno da categoria dos cidadãos bolivianos, na outra. Essa combinação vai afetar a própria auto percepção do sujeito de seu lugar na comunidade, o que abre espaço para o questionamento da distância que se estabelece entre esses distintos modos de subjetivação. Com a revolução de 1952,

ambos os movimentos passam a ser fiados pelo referencial da autoridade estatal e de seu modelo mestiço de pertencimento, e a maneira como essa proposta de igualdade resulta no apagamento da herança indígena do camponês vai colocar as bases para a subversão operada pelo katarismo. Se por um lado é estabelecido um referencial compartilhado de reconhecimento, a cidadania, por outro ele permanece fraturado a partir dos intercruzamentos entre a justa medida da mestiçagem e a manutenção da hierarquia racial, relançando a problemática de como conciliar igualdade e diferença na tarefa de qualificar uma demanda por justiça diante de uma situação tida por desigual.

O *Álbum de la Revolución* será ilustrativo da forma como o realinhamento histórico da nação consigo mesma que o *movimientismo* vê em 1952 se dá a partir do ordenamento referencial de uma autoridade suplementar, a do político crioulo que dirige as massas em sua ânsia por liberdade rumo a um futuro primordialmente moderno. Ao falar a revolução em si, o álbum vai combinar a ideia de um povo disposto a defender seus próprios direitos e interesses com a figura interventora do político paternalista, que referencia esse momento de integração entre estado e nação, algo que fica bem ilustrado no peso imagético da assinatura de documentos em espanhol e do contraste entre dirigentes brancos em meio ao “povo” de pele bronzeada. Já o que o volume diria a respeito da população indígena é permeado por tons evolucionistas, tanto na maneira como estes são retratados em sua miséria quanto no modo como as menções a eles vão gradualmente desaparecendo a medida que a revolução se aproxima. Na medida em que a revolução coloca a possibilidade de que a nação se alinhe consigo mesma, o álbum vem referenciar o passado a partir do fechamento que se dá no presente dos termos das categorias sociais. Como colocado no decreto de reforma agrária, a “questão rural” não seria nada mais do que uma questão da propriedade da terra, e com a derrocada da oligarquia latifundiária, esse sujeito rural revoltoso perde sua razão de existir, e esse povo forjado na adversidade já não faz mais sentido. Desse modo, dois esquecimentos são fundamentais para estabelecer essa suplementariedade da cidadania mestiça: primeiro, de que movimentos sociais também participaram da derrocada da oligarquia rural, e a reestruturação do regime fundiário não veio exclusivamente como dádiva do estado, e segundo, que no interior da nova cidadania mestiça as hierarquias raciais continuariam, também a partir desse apagamento do histórico de oposição e de diferença.

Nessa sociedade que nascia de 1952, igualitária em sua mestiçagem, tornar-se cidadão remete ao trajeto daqueles que migram para as cidades após a parcelização da propriedade alterar drasticamente a vida das famílias camponesas. Ao deparar-se com esses intercruzamentos urbanos da diferença, essa integração marginal demonstrou seu caráter ambivalente: ela vai significar afastar-se dos modos de vida dos *ayllus* e abraçar a sociedade urbana, mas sua integração na comunidade crioulo-mestiça permanece marcada pela discriminação racial, na medida em que tornar-se cidadão, o referencial comum, permanece um movimento inserido no registro hierárquico da diferença. O contraponto que irá surgir nos casos do Indianismo e do katarismo busca conciliar a proposta de resgate de algum tipo de ancestralidade, em uma mão, com o entendimento de sua manifestação no presente, em outra, fundamentado uma tentativa de fechamento da significação histórica que busca resolver a problemática do anacronismo do lugar do indígena na sociedade boliviana contemporânea. Esse descompasso entre passado e presente será recentralizado a partir do encontro heterodoxo entre uma igualdade de condições de afirmar o passado a partir da experiência presente de desigualdade, em uma mão, com a denúncia do elemento suplementar da “falsa história”, o litígio na contagem das partes, como colocaria Rancière, que vai servir de fundamento para uma demanda por autonomia.

Fausto Reinaga vai partir dessa postura de reinterpretar o passado à luz do presente para tematizar um certo tipo de descompasso através da ideia de justaposição como uma hierarquização e dominação. Tanto a *cholaje* quanto a militância de classe eram para Reinaga formas de domesticação do indígena à sociedade crioula, enfatizando a diferença de raça como elemento central de organização do antagonismo político, que fundamenta os processos de subjetivação que definem quais os interesses reprimidos cuja libertação são alvo de sua luta. Entretanto, essa originalidade do sujeito indígena se traduz na rebeldia diante das limitações da opressão que se desenrola no contexto presente e, portanto, a conspiciência histórica dessa ligação com o passado está profundamente relacionada com a chave da negação dos termos que se toma dessa hierarquia da justaposição. O indianista iria assim na mão contrária de uma de suas inspirações, Frantz Fanon, que vai entender as divisões do presente como espaço de mediação da diferença em sua heterogeneidade irreduzível, enxergando a nação como forma de negociação dessas separações.

Esse presente fraturado da nação que atravessa o trabalho de Fanon, e que chama a atenção de Bhabha em sua busca por conciliar essas dimensões pedagógicas e performática do tempo histórico, vai encontrar uma manifestação interessante no caso do movimento katarista, que marca bem essa distância entre o “eu ouvi” e “você ouvirá”. Um dos seus principais registros políticos e históricos, o Manifesto de Tiahuanaco resgata a antiga temática da educação rural, contrapondo diretamente a integração pedagógica e organizacional com modos comunitários de organização social, em uma mão, com a desestruturação efetiva dos termos coloniais da forma como se organiza a diferença racial, na outra. Isso serve de base para que a proposta de despertar da consciência histórica do campesinato, sua condição de classe, tenha clareza para perceber sua ligação com esse passado contínuo que remonta à identidade indígena, de forma a que sua integração se dê em bases efetivas, e não marginalizadas pela discriminação. A crítica do manifesto à assimilação se dá pelo rechaço da autoridade paterna que media a integração do indígena, afirmando que esta só é possível a partir do momento em que ele próprio é capaz de participar na mediação da diferença que baliza o movimento de fora para dentro. São ilustrativas disso as críticas à falta de desenvolvimento no campo, ao “individualismo excessivo”, à marginalização de formas comunitárias de participação política, e à transformação da população rural em massa votante. Assim como a solução para a educação rural seria partir dos valores do *ayllu*, não o subordinando a uma pedagogia traduzida e tradutora, a proposta para acabar com os vícios do sindicalismo rural seria distanciar-se das práticas políticas das cidades e das classes crioulas e mestiças, fundamentando um realinhamento com as bases que aproxime representantes e representados.

Essa demanda por autonomia, portanto, nasce da imagem de um passado a ser resgatado no presente, cuja redenção supera a mera restauração de uma ordem perdida e possibilita a resolução dos problemas de mediação da diferença. Nesse sentido, esse realinhamento histórico opera precisamente a partir do encontro entre uma posição de diferença entre as propriedades de cada parte, mas que tangencia o reconhecimento de uma comunalidade a ser retificada. É essa ênfase na experiência presente que permite ao movimento katarista aproximar-se do oposicionismo que emergia no centro do poder estatal no campo, Cochabamba. Após o massacre do Vale, o abandono absoluto por parte do estado de alguma forma de reconhecimento

mútuo em bases igualitárias e o subsequente rompimento do PMC vão ser demonstrativos de que a aproximação entre campesinato e militares não se resumia a uma simples subordinação, se fiando a partir de uma ideia de participação política que, levada a seu extremo, significava uma negociação direta com o presidente, em uma mão, e a determinação de termos justos de intercâmbio entre o campo e a cidade, em um momento em que a política rural direcionada a Santa Cruz e as sequentes desvalorizações cambiais afetavam diretamente as condições de vida desse setor camponês da população, na outra. Ao mesmo tempo, seria o katarismo não sindical que, acercado ao movimento indígena internacional e seus diversos apoiadores, sofreria com mais força o problema do faccionalismo, da corrupção e dessa falta de direcionamento autônomo.

Aqueles como Flores, por outro lado, interessados em conciliar as formas presentes de luta política do sindicalismo com instâncias de decisão e de autoridade do passado, colocam o katarismo em um perpétuo movimento de tradução dessa incomensurabilidade no interior e às margens do registro histórico da diferença. Como posto nas teses da CSUTCB de 1983, o que a chegada dos espanhóis interrompe e fratura, algo continuado durante colônia e república, é a coexistência entre povos com respeito pela diversidade e pela autonomia. A transformação dessa diferença em hierarquia vem pela imposição de algo novo, a exploração da minoria sobre a maioria, e é no seu combate que reside a possibilidade de resgate do ordenamento passado, revertendo a exclusão política e a marginalização cultural da população rural. Sempre negociando essa internalidade e externalidade, as teses buscam usar o referencial histórico como forma de realinhar uma articulação da diferença em sua relação com a desigualdade, permitindo ao indígena assumir seu lugar próprio no presente. Apesar de explicitar que a autonomia desaparece com a conquista, o documento afirma que a resistência se mantém pelo menos desde Tupac Katari, que em seu retorno convertido em milhares de milhares vem sempre simbolizar essa possibilidade de realinhamento do presente com o passado como forma de possibilitar um certo tipo de futuro.

É nesse resgate de um passado que somente assume sentido a partir da resistência que se desenrola no presente que se torna possível a paradoxal ideia de uma auto representação, onde representante e representado coincidem e coexistem em sua simultaneidade ficcional a partir de um registro próprio que fundamenta-se na dinâmica de diferenciação com aquilo que lhe é alheio. O novo sindicalismo

surge como oposição ao período de desvirtuação que atravessa os regimes *movimentistas* e militares, rechaçando a dependência do governo ou da distribuição de benesses, ao mesmo tempo em que se contrapõe à submissão a partidos e à despolitização, todos denunciados como impeditivos para a autonomia. Desse modo, a posição de independência é fiada diretamente pela possibilidade de referenciar os termos da organização histórica dos sujeitos, em sua identificação própria. A maneira como essa autonomia nasce do diagnóstico de uma situação desigual, e se orienta em direção a retificá-la, recoloca a fratura do tempo histórico que se procura totalizar. Assim, em sua busca por ser sindicato e indígena, resistência e memória, o katarismo vai também tornar-se performance e pedagogia, presente e não-presente, discurso e narração, e em seu interstício, indiscutivelmente poético.

7. Conclusão

O presente trabalho buscou abordar a complexa negociação da diferença e da igualdade contida na formação do sindicalismo indígena boliviano. Essa negociação se dá ao redor das marginalidades, contradições e incomensurabilidades que resultam da junção destes três termos, sindicalismo, indígena e boliviano, e o foco desta dissertação foi precisamente o modo como cada um deles constitui determinadas condições para a posicionalidade litigiosa de uma parcela dos sem parcela, como diria Rancière, vis-à-vis os limites da comunidade política. Na Bolívia, o sindicalismo emerge nas primeiras décadas do século XX como um importante polo agregador de demandas sociais, desafiando os limites de uma sociedade civil profundamente hierarquizada entre aqueles com direito ou não de serem vistos e ouvidos em sua condição política. Ele também vai representar um polo de legitimação popular para parcelas da elite que buscam promover algum tipo de expansão das fronteiras do espaço público, ocupando uma posição de contestação dos limites da representação política ao mesmo tempo em que influi diretamente no surgimento de uma imagem do povo a ser representada. A ideia de indigeneidade na Bolívia, por outro lado, percorre uma trajetória onde a diferença permanece mais em evidência na definição dos termos da inclusão e da separação. Se por um lado a conquista da cidadania para as populações rurais cobrou seu preço em 1952, fazendo o camponês esquecer seu passado indígena, por outro o resgate dessa identidade nos anos 1960 vem justamente como uma contraposição a essa situação de desigualdade nascida da inclusão parcial.

O que também nos interessou, e talvez seja o que mais se buscou trabalhar, foi a maneira como essas duas formas de contestação fundadas em bases completamente distintas, desde as estruturas organizativas até o sentimento histórico, vão relacionar-se e contrapor-se ao que podemos chamar de política boliviana. Este trabalho, acredito, se dedicou a discutir primariamente o papel da representação política na constituição do sujeito marginal. Nesse sentido, é central o modo como ele atravessa um questionamento fundamentalmente epistemológico: quais são as condições de conspiciência para que indivíduos e grupos sejam capazes de manifestar um posicionamento relativo aos marcadores do espaço coletivo da comunidade, e

quando podemos afirmar que essa manifestação se torna transgressora? Essa pergunta carrega em sua proposta analítica, entender quais os termos para que uma voz seja ouvida e quando uma voz que não deveria ser ouvida o consegue ser, uma dimensão tanto factual quanto auto-reflexiva. Isso decorre do fato de que a possibilidade de representar esses sons distantes em uma forma compreensível vai caber tanto ao político, que encabeça as massas cuja presença literal deixaria os corredores do poder cheios demais para serem transitados, quanto ao historiador, que se propõe a encontrar no silêncio do passado as marcas legíveis daqueles que uma vez falaram de alguma maneira, e que não se quer que sejam esquecidos.

Há alguns elementos desse questionamento epistemológico que necessitam ser enfatizados antes de prosseguir para a maneira como a representação é trabalhada em sua dupla acepção, como apresentar novamente em outro meio, em uma mão, e como “falar em nome de”, na outra. Ao falar de “condições de conspiciuidade”, faz-se uma referência basilar ao trabalho de Jacques Rancière, no que toca ao tratamento do espaço político como fundamentalmente um regime fissurado de presença e visibilidade. Rancière vai elaborar sua crítica à ritualização e institucionalização da democracia ao propor ferramentas analíticas para posicionar, através de sua intersticialidade e infundabilidade, práticas radicais de contestação ao *status quo* político. Nesse sentido, ao falar em conspiciuidade, estou me referindo ao aparecimento do sujeito (aquilo que Rancière chama de subjetivação), enquanto capaz de canalizar uma racionalidade compreensível ao seu interlocutor, ao mesmo tempo em que tangencia a possibilidade sempre latente de transgressão, de denúncia da contingencialidade de qualquer ordenamento assentado na diferença. A importância dessa inteligibilidade é que, ao emergir fora de seu lugar, ela interrompe a plena identificação das partes que compõe uma comunidade significativa onde essa voz jamais seria compreendida. Esse ato vai fundar uma nova comunidade, calcada agora precisamente no dissenso a respeito das posições relativas dessas partes. Para o estabelecimento desse dissenso, a infundabilidade da comunidade em si mesma vai operar nos dois sentidos: ao mesmo tempo em que impede a plena identificação das partes em um ordenamento estanque da diferença, ela também vai permitir o recurso à igualdade entre todos, onde ninguém fala de um centro ou de uma margem, e assim uma voz consegue surgir fora do seu lugar.

A crítica de Rancière à filosofia política insere-se diretamente no debate a respeito de como comunidades políticas lidam com o equilíbrio entre a identidade

do coletivo e a individualidade de seus membros, uma discussão que diz respeito à questão da igualdade, ou equivalência, no interior da diversidade, ou variação, o que podemos chamar aqui de problema da diferença. Esse tipo de debate se torna fundamental nas mudanças que o movimento katarista traria para a política boliviana dos anos 1980 e 1990, como coloca Lazar (2008, p. 10) ao apontar a maneira como a proposta de resgate do *ayllu* como forma comunitária e não totalizante de organização social é colocada em contraposição aos vícios do individualismo excessivo da sociedade urbana e ocidentalizada em meio ao período de reformas neoliberais. Ao buscar trabalhar a diferença a partir da maneira como ela relaciona-se, mas não se esgota, na questão da desigualdade, a noção de “transgressão” a que aludimos na pergunta fica mais evidente em sua condição de marginalidade, de presença parcial. Rancière vai afirmar que a política reside não na institucionalização de práticas que permitam domesticar o potencial antagônico da vida em comunidade, mas nos momentos em que este se manifesta através da contestação e da subversão dos termos em que pessoas podem ser vistas e ouvidas, tendendo em última instância à denúncia da infundabilidade basilar de qualquer ordenamento social em si mesmo.

Nesse sentido, este trabalho esteve preocupado com regimes de identificação que atravessam dinâmicas relacionais de pertencimento e de exclusão, sem recair em um essencialismo de qualquer um dos polos, enfatizando a impossibilidade de fechamento final da comunidade. Assim, a diferença é trabalhada em permanente processo de negociação e disputa, com a contestação em sua expressão radical sendo posicionada em sua transversalidade às fronteiras da comunidade, não porque esta representa um referencial estanque, mas por conta da impossibilidade de uma externalidade total auto referenciada. Assim, o tema da diferença foi central ao enquadramento analítico deste trabalho, reconstituindo a trajetória histórica de dois sujeitos políticos e históricos (o indígena e o camponês) que atuam a partir das margens da estrutura da diferença que fundamenta as condições de existência da Bolívia enquanto comunidade política e nação.

A questão da diferença vai ser, assim, fundamental para o tema da transgressão. Em primeiro lugar, ela é constitutiva da separação no interior do signo, ao correlacionar a identificação ao movimento da alteridade, inscrevendo na própria dinâmica do aparecimento ôntico de grupos e indivíduos suas limitações vis-à-vis

o Outro no interior das condições ontológicas de possibilidade do social, como ilustrado no exemplo dado por Freud, na citação que faz Bhabha (1990., p. 300), da contraposição entre espanhóis e portugueses. Em segundo lugar, ela vai dar vazão a regimes de existência que articulam cadeias de equivalência e substituição diversas e, portanto, registram a incomensurabilidade do social em si mesmo não apenas através da impossibilidade final de fixação de qualquer significado, mas por meio da pulverização das condições de inteligibilidade, recentralizadas a partir da proposta de representação, de um fechamento fundamentado em sua inviabilidade literal e não-metonímica.

É por essa razão que o enquadramento de Rancière do momento político se torna tão chamativo, na medida em que busca registrar a radicalização que essa dinâmica representacional e substitutiva da diferença é capaz de atingir ao ser contraposta àquilo que lhe parece incomensurável: a igualdade. É evidente que a preocupação de Rancière se dirige às condições de existência dessas posições discursivas no interior e através de um espaço comunitário, e assim a diferença poderia se ver filtrada pela discussão a respeito do “bem-comum”, e operacionalizada através do conceito de “justiça”, tangenciando ou metamorfoseando-se na questão da “desigualdade”. Entretanto, a noção de desigualdade será útil para trilhar diferentes formas pelas quais a diferença é produzida e articulada, sendo ela jamais existente externamente a algum tipo de campo discursivo compartilhado, cujo excesso vai operar no sentido contrário, de garantir a incessante correção da assimetria de proximidade, como colocaria Isin (2008, p. 36) citando Levinas, na formação de uma comunidade política fundamentalmente fraturada. Nesse sentido, há de certo modo um compartilhamento por parte do presente trabalho da postura política que Rancière busca expressar em sua escrita e na sua preocupação com a questão da representação e sua transgressão radical³³.

A infundabilidade que a diferença vai trazer às fronteiras do corpo social vai estar diretamente ligada com a impossibilidade de fechamento final do polo de enunciação desse ser falante transgressor, seja como grupo ou como indivíduo. Para além do argumento mais claro de que ambos os conceitos necessitam ser constituídos discursivamente e, portanto, vão depender da posicionalidade perspectiva de significantes no interior de um campo atravessado pelo excesso do signo fraturado,

³³ Ver DERANTY, ROSS, 2012; SCHAAP, 2012; e BIESTA, 2010.

há também a forma como a transição entre indivíduos e grupos será sempre incompleta devido às relações de substituição e diferenciação que se estabelecem a partir da questão da visibilidade e inteligibilidade como representação. Por um lado, a identidade das parcelas que compõem o social, especialmente em suas manifestações mais pontuais, vai operar através da atualização e renovações de determinados marcadores linguísticos que lançam os indivíduos em sua existência social a partir do pertencimento a um determinado agrupamento de características, e a exclusão simultânea de todas as demais. Essa dinâmica diferencial e relacional vai se dar essencialmente no presente, como aponta Bhabha, através de uma performance que re-presenta algo através da repetição. Por outro, esses grupos vão assumir um status político na medida em que buscam falar em nome de um coletivo definido a partir do compartilhamento de determinadas características, elementos estes que vão significar a imagem de um representado, cuja materialidade se torna condições de possibilidade para que um grupo possa manifestar agência e identidade. Assim, a maneira como esse questionamento analítico se torna também um questionamento epistêmico-metodológico deve à proposta de Rancière de que o retorno ao passado, movimento onde Bhabha vai colocar as condições de historicização objetiva do presente incomensurável sob um determinado regime suplementar, vai se encontrar fundamentalmente dividido entre narração e discurso, duas formas distintas de temporalidade significativa.

A questão da representação vai estar diretamente ligada com a efemeridade e intersticialidade das manifestações políticas marginais. Ela vai rerepresentar a problemática da conspicuidade, não mais como referência ao aparecimento literal de agentes políticos antes silenciados no interior do espaço comunitário, mas no sentido figurado da dupla acepção contida na sua interpretação. Pois falar das condições de possibilidade para uma marginalidade transgressora perpassa por constituí-la enquanto objeto do conhecimento, passivo perante uma determinada autoridade que referencia sua posicionalidade no interior do campo discursivo. O desejo de coesão e coerência que perpassa o texto analítico será operacionalizado através de uma série de substituições e identificações, onde as condições para que se torne possível re-presentar a imagem de determinado indivíduo ou grupo estão intimamente ligadas com a sua constituição enquanto objeto em necessidade de ser representado, de que se fale em seu nome. O resultado disso é uma marginalidade que se

mostra fundamentalmente ambígua. Por um lado, ela é marcada pela incomensurabilidade com um ordenamento da diferença que a atualiza enquanto manifestação heterogênea da existência comunitária, enfatizando seu potencial transgressor. Por outro, ela é constituída enquanto objeto do conhecimento inserido em um determinado regime de conspiciência analítica, regido por um princípio ordenador que não pode deixar de ser parcialmente externo e operar sua significação através de algum tipo de violência epistêmica.

De que forma é possível trabalhar ao redor desse problema da representação? Aqui, podemos lançar mão da discussão a respeito da narrativização histórica. Hayden White vai afirmar que a característica central da historiografia moderna é a busca por organizar os eventos de forma que eles sejam capazes de revelar algum tipo de ordenamento intrínseco em seu fechamento, que vai reger sua manifestação enquanto objetos do saber histórico narrativa. Para Benveniste (apud. WHITE, 1980, p. 7), a narrativa, em oposição à presencialidade e à conspiciência do ego do discurso, é marcada pelo distanciamento do tempo passado, cujo referencial inquestionável é o registro cronológico dos eventos a partir do momento em que eles surgem no horizonte histórico. Entretanto, para White essa tentativa de fazer o evento falar por si mesmo, central para a pretensão científica da história como disciplina, será operacionalizada através da imposição de um ordenamento autoritativo, no sentido de atribuir algum tipo de posicionalidade relativa aos elementos que lhes permita tornarem-se identificáveis e justificáveis no interior dessa estrutura narrativa, que ao mesmo tempo serve-se deles para legitimar-se enquanto ponte entre o presente e o passado. É a partir de uma disputa pelas condições presentes de representação de determinado objeto que o impulso da narrativização vai operar no sentido de apagar esse referencial subjetivo do discurso histórico, e é desse modo que seu enredo será marcado pela negociação entre distintos regimes de significação.

O problema aqui é que a conspiciência do evento torna-se refém de sua articulação no interior de uma estrutura discursiva, cujas condições de estabelecimento de significados são colapsadas pela incomensurabilidade entre a dinâmica da diferença, fundamentada na presencialidade da performance, e a essencialização do referente contida no fechamento do passado, a partir do qual desenrola-se um horizonte histórico de onde os eventos são capazes de tornarem-se conspícuos e falarem por si mesmos a respeito de determinado ordenamento social, sendo que ao mesmo tempo é este que os torna identificáveis em primeiro lugar como eventos.

Entretanto, de acordo com Bhabha a cisão do processo de significação vai inscrever esse objeto em uma posição de ambivalência, tornando essa dupla temporalidade em um espaço de manifestação possível do objeto social em sua liminariedade. Nesse sentido, a duplicidade da lógica suplementar (que ao mesmo tempo em que “acumula” a partir da naturalidade daquilo que suplementa, também vem substituir esse elemento anterior, que se torna atualizável apenas através de um adjunto que não resulta em um alívio) vai permitir que a marginalidade se manifeste através de uma intersticialidade irreduzível à antinomia entre pedagogia e performance, imagem e signo, acúmulo e adjunto, presença e representação.

Em sua crítica à escola dos *Annales*, Rancière vai apontar que o nascimento da história como disciplina científica perpassa o desafio de lidar com a proliferação das vozes que nasce da morte do referencial monárquico. Para Rancière, essa pluralidade que entra em cena com o fim do absolutismo será transformada pela nova história em testemunhas silenciosas, onde o próprio ato de serem capazes de falar se torna um evento a ser analisado não a partir do conteúdo da enunciação, mas pelas condições sociais que a tornam possível e inteligível. Entretanto, se levarmos a sério a liminariedade com que Bhabha trabalha a ambivalência da identidade narrativa, abre-se o questionamento de como é possível representar aquilo que por definição é incomensurável ao regime que constitui esse elemento em uma posicionalidade discursiva, aquilo que Rancière vai chamar de uma história herética. Aqui, estamos operando nos limites da lógica representacional, ao abordar a escrita histórica em seu complexo processo de negociação de um triplo contrato narrativo, científico e político.

White vai trabalhar a antinomia entre a narração e a ciência como discurso no conceito de narrativização, tangenciando a questão política ao propor que são elementos morais que referenciam a intervenção do autor sobre a conspicuidade de eventos históricos. Entretanto, a política como proposta por Rancière vai desafiar a representação textual no sentido de que esta torna-se incomensurável com as plenas condições de identificação das posicionalidades discursivas no interior da narrativa histórica e em seu regime de existência. Assim, o desafio que se buscou abordar é aquele de articular esses elementos no interior de um encadeamento argumentativo e analítico, ao mesmo tempo em que a impossibilidade de fechamento final da totalidade discursiva possa tornar-se condição de possibilidade para que o texto per-

forme as contraditórias instâncias de atualização dessas posicionalidades que constituem as bases do momento político. É desse modo que a proposta de tratar o encontro entre raça e classe no sindicalismo boliviano em seu resgate narrativo justaposto se dá tanto como enquadramento analítico quanto meta-analítico do trabalho.

Em seu princípio, o capítulo 2 procurou entender classe, raça e a relação entre essas categorias a partir da maneira como elas se traduzem em regimes de representação. Nessa forma de mediação, o referencial da “base material” da questão indígena-camponesa opera como a função central substitutiva do fechamento impossível da totalidade, que atribui ao sujeito uma posição que lhe é inalienavelmente própria: a propriedade da terra, do patrão ou daquele que resgata o próprio passado. A escolha por uma abordagem discursiva permitiu analisar tanto a forma como os sujeitos aparecem e são mediados e representados no desenrolar histórico, em uma mão, quanto as próprias categorias historiográficas, em sua forma particular de significação suplementar do passado, em outra, ligando assim os dois níveis da relação entre sujeitos e objetos da narração. A dupla acepção da palavra história vai remeter à maneira como o fechamento dessa totalidade, temporal e discursiva, perpassa o realinhamento do descompasso entre passado e presente, atravessando inevitavelmente um processo de mediação que está diretamente ligado à problemática da representação. Essa forma particular de suplementação histórica que tentamos desenhar, nos apoiando fundamentalmente em Bhabha e Rancière, transforma assim esse realinhamento temporal em um modo de mediação de uma heterogeneidade que, por definição, permanece irreduzível a algum tipo de conformação natural em uma completude.

Ao mesmo tempo, a maneira como essa função totalizadora opera a partir de uma suplementariedade permite trabalhar na fronteira entre o entendimento que fazemos do evento e a significação que o evento faz por si mesmo. É por sua importância na narrativa, como aponta White, que o evento assume sua função histórica, e é a partir do descompasso entre presente e passado que a autoridade organizadora encontra sua razão de ser. Nesse sentido, analisar as maneiras pelas quais é feita essa tradução entre os distintos mundos da narração permite acessar esse potencial supranumeriário do sujeito. Coloquemos, por exemplo, a questão do referencial geográfico: parecendo naturalmente atar os distintos fios da história em uma só narrativa, ele se encontra fraturado a partir da radicalização da diferença que chega a ver duas Bolívias em uma só. Da mesma maneira que a nação, raça e classe

operam a partir de alguma forma de totalização fundamentada no movimento metonímico que busca fechar a significação da comunidade, de maneira semelhante à lógica da cidadania da qual fala Isin e, portanto, acessamos essas categorias não a partir de alguma conceituação apriorística, mas através da forma como operam a substituição da função totalizadora do social e do histórico.

A questão que nos apresenta Rancière do tempo histórico como ritmo e como relato se baseia na indeterminação que alcançamos, no interior do resgate do passado, entre o desenvolvimento dos fatos históricos e o desenvolvimento das representações impresso pelo historiador. Ao chegarmos à discussão sobre reciprocidade, resistência, revolta e autonomia, nos deparamos com uma cena familiar, mas que parece se desenrolar por um outro ponto de vista daquele que nos acompanhou no resgate da história de luta dos mineiros, chamados por tantos de heróis. No final, há uma proposta por parte do katarismo de mediar esse encontro entre raça e classe, retomada cultural e organização sindical, mas somente a partir do momento em que esse resgate do passado se encontra fundamentado na possibilidade de enunciá-lo a partir de uma fala fora de lugar no presente. É esse o efeito político que se buscou alcançar com o trabalho: a história palimpséstica, escrita em seus apagamentos, contada desde seus silêncios. A abertura para novas formas de solidariedade, perpassadas por essa desestabilização de maneiras pretensamente naturais de fixar as diferenças, fundamenta assim uma proposta de descolonização que atravessa o entendimento dessas marginalidades em sua descentralidade e em sua recentralização, em sua incomensurabilidade e na instauração de uma comunidade litigiosa a partir de uma verificação da igualdade. Assim, a maneira como eventos, sujeitos e categorias vão nos retornar desde o horizonte histórico, sempre estranhas e estanhando a si mesmas, resulta em uma separação entre classe e raça que jamais se dá de forma plenamente esquematizada.

No capítulo 3, a nação surge como algum tipo de proteção mútua frente à fragilidade percebida da Bolívia e de seu povo em relação à imensidão das estruturas internacionais do capital. As contradições que advém da entrada desse pequeno país na modernidade, seja histórica ou econômica, vão balizar os termos de classe da dinâmica de reconhecimento político popular que vai da derrota do Chaco até o fim do regime militar. Ao contrário dos direitos negativos dos liberais, que através de distintos níveis de pertencimento e civilização eram capazes de discriminar um

escalonamento relativo de seu usufruto, o nacionalismo do MNR vem buscar o denominador comum que se sobrepõe a essa forma explícita de hierarquização da diferença. Nesse sentido, a questão da autonomia e a busca por auto referencialidade não são exclusivas dos sindicatos, sejam urbanos, mineiros, camponeses ou indígenas. Essa parcela dos sem parcela, os pobres e despossuídos que compunham o povo e a nação em ganas de serem representados, inscreve-se a partir de algum tipo de contradição performativa da diferença na medida em que ela se tenciona em igualdade, que retorna distinta de si mesma e, assim, coloca em evidência a contingencialidade de toda forma de totalização final. A Bolívia passa a representar um senso de unidade comunitária, tanto em sua acepção ordenadora quanto em seu potencial revolucionário. A forma como o marxismo é trazido para dentro do país na primeira metade do século XX, nesse sentido, por mais que se distancie da realidade das populações indígenas, ainda partia de um desejo por interpretar a posição particular que o país ocupava nas dinâmicas totais do capital, entendendo como a conformação de classes se relacionava com a estruturação da base material e, assim, definindo os desafios para um proletariado revolucionariamente consciente. Esse tipo de processo de interpretação da realidade local, assim, está longe de configurar uma importação acrítica de preceitos político forâneos.

Assim, tanto marxismo quanto nacionalismo-revolucionário servem como base para trabalhar, em seu traços e marginalidade, os pontos de contato desses enquadramentos da diferença com formas distintas de se pensar as solidariedades que atravessam as margens do social como elas estão dadas. Na discussão que resultou no racha entre o *movimientismo* e a COB, enquanto o primeiro apregoava a revolução possível, a segunda pedia pela desestruturação completa das formas presentes de hierarquização de classe. É na canalização da energia criativa dessa classe trabalhadora que se propõe levar a Bolívia para o futuro, e é a partir da preocupação com seu potencial desarticulador, buscando preservar algum tipo de coesão a partir de uma situação de diferença, que vem a autoridade organizadora para impor ordem à anarquia popular, seja do partido que educa os trabalhadores, seja da história pátria de Montenegro, seja do mandato das forças armadas de Barrientos. Entretanto, esse sujeito supranumerário de classe vem colocar um elemento autônomo na organização da diferença? O argumento que se coloca, seguindo Rancière, é que ocorrendo uma verificação da distância entre uma situação de desigualdade a partir da diferença, em uma mão, com a enunciação de uma igualdade radical de ditar os

termos desse encontro, na outra, esse elemento vai aparecer a partir de uma cisão política do sujeito histórico litigioso, e desse modo sua própria auto referencialidade se dá a partir dessa contradição formadora da situação de marginalidade. Assim, o modo como esse referencial fraturado ocupa a função central da totalização narrativa do texto resulta em uma comunidade política e discursiva que, em seu retorno, acaba por se ver diferente de si mesma.

O capítulo 4 mostrou como é na intensificação do contato com o capital internacional que se introduz, a partir da ofensiva latifundiária patrocinada com dinheiro da venda de prata, a tentativa de conciliar a diferença no interior de um ordenamento nacional comum. O resgate da reciprocidade durante o primeiro período de mobilização indígena, anteriormente à revolução de 1952, parece lançar um desafio à imposição da autoridade, a partir de uma denúncia da distância da identidade do camponês dela mesma, um questionamento dessa posição marcada pela submissão e falta de autonomia. A maneira como o estado alia-se com a classe latifundiária, por outro lado, é demonstrativa da tentativa de significar a comunidade a partir de um referencial estratificado de pertencimento. Investigar esses retesamentos e contradições do desenvolvimento da questão rural nos permite entender de outra maneira a proposta de inclusão que se avança em 1952, para além de sua qualificação como um movimento de cooptação. A tentativa de unificação do regime de propriedade da terra, que atravessa a abolição legal do *ayllu*, vai se dar no intercruzamento entre o silenciamento do indígena em sua identidade particular e a busca por unificação normativa, criando assim uma situação de desentendimento em que os termos da diferença se encontram suspensos, pela impossibilidade de referenciar os espaços de mediação entre as partes se não em seu retorno metonímico à forma do cidadão crioulo-mestiço. Essa qualificação do desentendimento como encontro entre uma lógica de igualdade com outra de desigualdade é importante para que possamos entender as bases políticas desse recorte histórico sobreposto, na medida em que simplesmente apontar a falta de centralidade imanente da significação da diferença pode parecer cair em relativismo.

O medo de que a radicalização pelo Outro dos termos da diferença possa descambar no conflito, a preocupação da cidade cercada pela infinidade rural, projetada no indígena essa propensão à violência, essa necessidade de tutela e disciplina. Sua integração é, portanto, ambivalente, pois se por um lado representa essa tarefa do superior de mediar de dentro para fora o movimento de expansão civilizacional,

por outro permanece fundada em uma traduzibilidade imperfeita, em uma homogeneização final impossível. A historicidade do darwinismo social, nesse sentido, acaba por permitir que a diferença racial seja mediada para além de seu potencial desarticulador. A conquista que havia gerado Tiahuanaco é uma forma metafórica de enquadrar essa dinâmica histórica da luta de raças, onde a possibilidade de que a restauração de um alinhamento glorioso para a Bolívia se dá pela restrição ao passado daquilo que já não pertence ao presente, se não em sua posição submissa a uma marcha do progresso que se fundamenta na mesma dinâmica da diferença que se propõe a resolver. Assim, no Indigenismo a preocupação com a traduzibilidade sobre a diferença se torna evidente nos termos racializados de uma pedagogia que permitiria negociar uma integração mais completa para o indígena. De forma semelhante, o caso de Rigoberto Paredes é demonstrativo de como a sombra da discriminação racial pairava ao fundo de todos os direitos que se adquiria com essa proposta de inclusão marginal. Assim, o que tiramos com a contraposição que o capítulo 4 introduz à narrativa colocada no capítulo 3 é a forma suplementar que a organização da diferença racial assume a partir do duplo registro da desigualdade a que se submete esse sujeito indígena-camponês, que perde sua terra para ganhar o direito de trabalhar nela.

Nas formas de questionamento dessa imposição desigual da diferença que são discutidas no capítulo 5, o potencial supranumerário do sujeito indígena se vê litigioso não apenas pela possibilidade de fazer ver algo que antes permanecia oculto, mas também de encenar a contradição representativa da parcela dos sem parcela, a marginalidade que o inscreve na dinâmica do pertencimento e da desigualdade como diferente de si mesmo. É visando questionar a ideia de que a politização do campo se resume à importação e tradução do referencial contestatório urbano e mineiro que se propõe a trabalhar essas distintas formas de resistência e subversão da hierarquia. A peça do inca fala sobre quais termos vão regular o acesso ao passado, com as máscaras brancas dos atores permitindo que se dê novo sentido ao entendimento histórico da diferença racial e da possibilidade presente de que um indígena seja realmente capaz de representar a si mesmo, mesmo que através dessa forma particular de deslocamento enunciativo. Da mesma maneira, a contestação ao eixo central da argumentação materialista, de que o problema do indígena se resume a uma questão da propriedade da terra, parte da constatação de que a autoridade sobre o processo produtivo nas *haciendas* nunca chegou a ser totalmente

regulada por uma imposição vertical da subordinação do trabalho, ou sequer se direcionou primariamente à extração do excedente. O que se propôs, no sentido contrário, é explorar como essa organização espacial da autoridade se direcionou a mediar algum tipo de heterogeneidade da diferença, cuja contingencialidade organizacional fica bem clara na subversão promovida pela feira de Achacachi.

De modo parecido, a resistência sofrida pelo movimento de caciques apoderados, em sua busca por fazer valer seu direito de propriedade, é expressiva dessa posição paradoxal do cidadão boliviano indígena, ao mesmo tempo em que evidencia a irredutibilidade da autoridade comunal à restrita nostalgia de um passado arcaico e fadado ao esquecimento. Essa busca por conjugar formas tradicionais de organização, em uma mão, com espaços de mediação da diferença a partir de uma proposta de inclusão e formação do comunitário, na outra, também está relacionada com o caso da educação rural. Warisata vem explicitar a mediação que se coloca como necessária entre a adaptação da sociedade boliviana ao indígena e a adaptação do indígena à sociedade boliviana. A pedagogia torna-se arma de radicalização do indígena que demanda um lugar para falar e ser ouvido, e ao falar de onde não se espera que possa tomar a palavra ele assume uma voz em grande parte distinta daquela que lhe é própria. Assim, torna-se a escola importante espaço de contestação desse status marginal, algo semelhante ao que aconteceria com o sindicalismo urbano. A maneira com o indígena e o camponês se confundem no texto de Cusicanqui denotam esse paradoxo da identidade do trabalhador boliviano: as fronteiras cruzadas por esse sujeito contestador não se resumem a uma estruturação estanque da diferença, mas é pelo fato de que esses dois nomes, indígena e camponês, se referem ao mesmo sujeito que sua libertação permanece vigiada, tutelada, sob o risco de radicalizar-se para além do aceitável e do mediável. Aqui se insere a necessidade da autoridade suplementar, que por meio de sua leitura presente é capaz de mediar a força criativa voltada a fazer surgir um novo futuro.

Ao mesmo tempo em que perde essa singularização significativa como estalido irracional, atravessando uma complexa rede de formas de contestação e subversão da hierarquia racial e da integração marginal, a violência perpetrada pelo indígena também passa a ir além de sua redução a uma suspensão total dos termos de mediação da diferença, permitindo que sirva de ponto de partida para articulações que propõe algo diverso dessa situação desigual, como ilustra bem a persis-

tência da memória de Tupac Katari e de seu retorno. O resgate dessas formas simbólicas da violência emerge como a possibilidade de integração não-passiva da população rural, cuja demanda por terras vai ser canalizada na crescente oposição popular à *rosca* que resultaria na revolução de 1952. No sentido contrário, o congresso realizado em 1945 é marcante da tentativa de domesticação das demandas vindas do campo a partir do referencial de um novo processo “civilizado” de integração, algo também visível no decreto de reforma agrária de 1953. Essa plena submissão às regras do jogo revolucionário, entretanto, permanece atravessada pela persistência de formas marginais de reconhecimento da diferença, onde a foto do “patriótico” Chipana Ramos com *tata* Villarroel acaba relida como o encontro entre os presidentes de ambas as Bolívias.

A ideia de que a reforma agrária vem acabar com o problema da propriedade da terra e, assim, também com a opressão no campo, baseia-se em um entendimento evolutivo da emancipação, acrítico a como a diferença com o passado é mediada se não em sua superação a partir da intervenção de uma força capaz de fazer avançar o processo histórico. Assim, entender o sindicato rural pós-revolucionário como instância de cooptação parte do mesmo pressuposto de que há um vazio na representação do camponês que não pode ser preenchido por ele mesmo, ao mesmo tempo em que falar do personalismo da burocracia dirigente se relaciona a formas pelas quais essa diferença é mediada e traduzida. Nesse sentido, o sindicato rural boliviano não pode ser compreendido por si só. Para além de sua caracterização como instância de cooptação, se por um lado o sindicato coloca um espaço de igualdade para tomar parte na distribuição das partes da comunidade política, por outro ele serve de base para contestar os novos termos da hierarquia que se estabelece, algo que não é tão estranho de se pensar ao lembrar que os sindicatos rurais já ensaiavam o não-alinhamento ao governo pelo menos desde o período em que Siles Zuazo ocupara a presidência pela primeira vez. Assim, a questão da representação se torna fundamental para entender de que maneira o sindicato vai aparecer enquanto espaço de articulação de uma demanda por autonomia. Se por um lado a narrativa de classe vê na distância da consciência o espaço onde se insere o regime de complementariedade da representação, é a presunção dessa possibilidade de representar a si mesmo, por outro, que vai permitir ao katarismo contestar os termos da organização histórica e da diferença.

Finalmente, o capítulo 6 vai buscar entender essa particular subversão da representação do indígena boliviano operada pelo resgate cultural que se inicia nos anos 1960, em especial pela proposta de síntese colocada pelo movimento katarista entre a luta indígena e a sindical. Mas antes de pensar na complementariedade que essa forma marginal de manifestação da diferença acrescenta a sua organização, é preciso olhar para o “menos na origem” a partir do qual inscreve-se o litígio político da parcela dos sem parcela. Se a educação rural do começo do século XX havia colocado a possibilidade da heterodoxa combinação entre auto representação e redenção racial, e o estado revolucionário vai fiar essa mediação da diferença a partir do referencial da justa medida da mestiçagem, o katarismo vai denunciar o apagamento da identidade indígena oculto nesse processo de transformação igualitária do espaço comunitário, no intercruzamento entre a reivindicação da plena condição de pertencimento e o questionamento da tradução da diferença em desigualdade. O *Álbum de la Revolución* vem para ilustrar esse elemento suplementar do regime histórico pós-1952, que vê no realinhamento da nação com seu passado a intervenção de uma elite ilustrada que guia as massas rumo à sua emancipação. Esse esquecimento do papel das massas na derrocada da oligarquia é complementado por outro, o da condição presente da população indígena, que em sua trajetória forjada na opressão e no sofrimento, vê na derrota de seu algoz o fim de suas condições de existência histórica.

No sentido contrário, a demanda por autonomia vai surgir das contradições dessa nova forma marginal de integração, sendo a experiência da discriminação do presente o ponto de partida para se propor um resgate do passado, algo que se manifesta tanto no trabalho de Fausto Reinaga quanto no caso dos kataristas. Para o indianista, a proposta de enxergar nas contradições do presente o espaço de interpretação de uma ordem compartilhada com um passado a ser restaurado vai na contramão daquilo apresentado por uma de suas inspirações, Frantz Fanon, que vai enfatizar a incomensurabilidade do presente como espaço fundacional da nação em sua heterogeneidade em eterna negociação. Entretanto, a tentativa de mediação que atravessa a leitura que Bhabha faz do martinicano, onde o passado se traduz em meio ao presente da diferença, é algo que fica visível na proposta sindical do katarismo de resgatar o passado como forma de tematizar um desalinho das maneiras presentes de contestação da diferença, resolvendo problemas de um presente que

não lhe é próprio na mesma medida em que define sua autonomia a partir da negação daquilo que vê como imposto. A maneira como se faz esse questionamento da imposição de um referencial externo, ilustrado na crítica do aparelhamento dos sindicatos, parte de uma diferenciação do espaço de encontro e de mediação dessa diferença, que não se traduz automaticamente em hierarquização. É na adaptação da forma sindical, e não em sua imposição ou importação acrítica, que a atualização do confronto colonial transformado em capitalista abre novos espaços de articulação, de resistência e, o mais importante e transformador, de solidariedade com outras formas de luta. O retorno do indígena não se dá da mesma maneira que antes, pois agora ele se vê como aliado e como irmão do trabalhador boliviano. Ao falar fora de seu lugar, quem fala não é apenas o indígena idealizado, mas um sujeito político potencialmente supranumerário, um aliado da luta anticapitalista que não se resume à mera nostalgia do tradicionalismo. Por mais efêmero que seja, esse acaba por ser um indígena inegavelmente poético, mesmo deixando seu passado romântico para trás.

Referências bibliográficas

ALEXANDER, Robert J. **A History of Organized Labour in Bolivia**. Westport, Praeger, 2005.

BARRAGÁN R., Rossana. **Legitimidad de la História História de Legitimidades: Releyendo 200 años después la 'Revolución del 16 de Julio de 1809' en Bolivia**. Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies, Vol. 40, No. 1/2, pp. 73-89, 2010.

BECKER, Marc. **Mariátegui y el problema de las razas en América Latina**. Revista Andina, No. 35, pp. 191-220, 2002.

BHABHA, Homi K. DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation. In: BHABHA, H. (ed.). **Nation and Narration**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1990.

BIESTA, Gert. **A New Logic of Emancipation: The Methodology of Jacques Rancière**. Educational Theory, Vol. 60, No. 1, pp. 39-59, 2010.

_____. **The Ignorant Citizen: Mouffe, Rancière, and the Subject of Democratic Education**. Studies in Philosophy and Education, Vol. 30, No. 2., pp. 141-153, 2011.

CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO. **Michel Foucault y la Colonialidad del Poder**. Tabula Rasa, No. 6, pp. 153-172, 2007.

CENTRAL OBERA BOLIVIANA (COB). **Tesis Políticas de la Central Obrera Boliviana**. Disponível em <http://www.fundesnap.org/files/3_tesis_politica_de_la_cob.pdf>, acessado em 30/08/19, 1970.

CERRUTO, Oscar. Front Lines. In: THOMSOM et. al. (ed.). **The Bolivia Reader: History, Culture, Politics**. Durham e Londres: Duke University Press, 2018.

CHAKRABARTY, Dipesh. Marxism after Marxism: History, Subalternity, and Difference. MAKDISI, S.; CASARINO, C.; KARL, R. (ed.). In: **Marxism Beyond Marxism**. Nova Iorque e Londres: Routledge, 1996.

CHIPANA R., Francisco. The Death of Servitude. In: THOMSOM et. al. (ed.). **The Bolivia Reader: History, Culture, Politics**. Durham e Londres: Duke University Press, 2018.

CONFEDERACIÓN SINDICAL ÚNICA DE TRABAJADORES CAMPONESES DE BOLÍVIA (CSUTCB). CSUTCB Tesis Política 1983. In: RIVERA C.,

S. **Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinato aymara y qhwechwa 1900-1980**. La Paz: La Mirada Salvaje, 2010.

CRAINE, Reva. **Bolivia – Colony of the U.S.A.** Disponível em: <<https://www.marxists.org/history/etol/writers/craine/1943/07/bolivia.htm>>, acessado em 30/08/19, 1943a.

_____. **U.S. Ambassador in Bolivia sides with Tin Bosses vs. Striking Workers**. Disponível em <<https://www.marxists.org/history/etol/writers/craine/1943/01/bolivia.htm>>, acessado em 30/08/19, 1943b.

DEL GRANADO, Eduardo. Landlord Counteroffensive. In: THOMSOM et. al. (ed.). **The Bolivia Reader: History, Culture, Politics**. Durham e Londres: Duke University Press, 2018.

DERANTY, Jean Phillipe; ROSS, Alison. The Evidence of Equality and the Practice of Writing. In: DERRANTY, J; ROSS. **Jacques Rancière and the Contemporary Scene: The Philosophy of Radical Equality**. Londres e Nova Iorque: Continuum, 2012.

DOVE, Patrick. **The Desencuentros of History: Class and Ethnicity in Bolivia**. Culture, Theory and Critique, Vol. 56, No. 3, 2015.

ESCÁRZAGA, Fabiola. **Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe**. Política y Cultura, No. 37, pp. 185-210, 2012.

FEDERACIÓN OBRERA FEMININA. A Woman's work. In: THOMSOM et. al. (ed.). **The Bolivia Reader: History, Culture, Politics**. Durham e Londres: Duke University Press, 2018.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Genealogy, History. In: Rabinow, P. (ed.). **The Foucault Reader**. Nova Iorque: Pantheon Books, 1984.

GOVERNO DA BOLÍVIA. Disentailment and Its Discontents. In: THOMSOM et. al. (ed.). **The Bolivia Reader: History, Culture, Politics**. Durham e Londres: Duke University Press, 2018a.

_____. "The Slow and Gradual Disappearance of the Indigenous Race". In: THOMSOM et. al. (ed.). **The Bolivia Reader: History, Culture, Politics**. Durham e Londres: Duke University Press, 2018b.

_____. "Land to Those Who Work It". In: THOMSOM et. al. (ed.). **The Bolivia Reader: History, Culture, Politics**. Durham e Londres: Duke University Press, 2018c.

GUERRA, Xavier-François. El Soberano y su Reino: Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina. In: SABATO, H. (coord.). **Ciudadanía y política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina**. Cidade do México: FCE, COLMEX, FHA, 1999.

HASHIZUME, Mauricio. **Colonialidades em xeque – Lições a partir da experiência do movimento katarista da Bolívia**. The Postcolonialist, Vol. 2, No. 2, 2015.

ISIN, Engin F. **Being Political: Genealogies of Citizenship**. Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press, 2002.

_____. Theorizing acts of Citizenship. In: Isin, E.; Nielsen, G. (ed.). **Acts of Citizenship**. Londres e Nova Iorque: Zed Books, 2008.

KOHL, James V. **Peasants and Revolution in Bolivia, April 9, 1952-August 2, 1953**. The Hispanic American Historical Review, Vol. 58, No. 2, pp. 238-259, 1978.

KUENZLI, E. Gabrielle. **Indian Problems, Indian Solutions: Incantations of Nation in Early Twentieth-Century Bolivia**. Latin American and Caribbean Ethnic Studies, Vol. 8, No. 2, pp. 122-139, 2013.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics**. 2ª ed. Londres e Nova Iorque: Verso, 2001.

LAZAR, Sian. **El Alto, Rebel City**. Durham e Londres: Duke University Press, 2008.

LECHÍN, Juan. The People versus the Rosca. In: THOMSON et. al. (ed.). **The Bolivia Reader: History, Culture, Politics**. Durham e Londres: Duke University Press, 2018.

LORA, Guillermo. **Tesis de Pualcayo**, disponível em <<https://www.marxists.org/espanol/lora/1946/nov08.htm>>, acessado em 30/08/19, 1946.

_____. **Tesis de Colquiri-San José**, disponível em <<https://www.marxists.org/espanol/lora/1958/jul12.htm>>, acessado em 30/08/19, 1958.

_____. **A History of the Bolivian Labour Movement**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1977.

GARCÍA LINERA, Álvaro. Historical Cycles in the Formation of the Condition of the Mining Working-Class in Bolivia(1825-1999). In: GARCÍA LINERA, A. **Plebeian Power: Collective Action and Indigenous, Working-class and Popular Identities in Bolivia**. Leiden e Boston: Brill, 2014.

LÖWY, Michael. **Marxismo e Romantismo em Mariátegui**. Teoria e Debate, No. 1, 1999.

LUCERO, Jose Antonio. **Fanon in the Andes: Fausto Reinaga, Indianismo, and the Black Atlantic**. International Journal of Critical Indigenous Studies, Vol. 1, No. 1, 2008.

MARKA T., Santos., et. al. The Laws of the Land. In: THOMSOM et. al. (ed.). **The Bolivia Reader: History, Culture, Politics**. Durham e Londres: Duke University Press, 2018.

OJEDA, Rafael. **Posmodernidad, diatopía y multicentrismo: Mariátegui en la encrucijada**. Utopía y Praxis Latinoamericana, Vol. 15, No. 48, pp. 87-95, 2010.

MINK'A, et. al. Primer Manifiesto de Tiahuanaco. In: HURTADO, J. **El Katarismo**. La Paz: HISBOL, 1986.

OVANDO C., Alfredo. The Blood of the Nation. In: THOMSOM et. al. (ed.). **The Bolivia Reader: History, Culture, Politics**. Durham e Londres: Duke University Press, 2018.

PAZ E., Victor. The Catavi Massacre. In: THOMSOM et. al. (ed.). **The Bolivia Reader: History, Culture, Politics**. Durham e Londres: Duke University Press, 2018.

PEARSE, Andrew. **Peasants and revolution: the case of Bolivia**. Economy and Society, Vol. 1, No. 3, pp. 255-280, 1972a.

_____. **Peasants and revolution: the case of Bolivia**. Economy and Society, Vol. 1, No. 4, pp. 399-424, 1972b.

QUISBERT C., Pablo. "La gloria de la raza": historia prehispánica, imaginarios e identidades entre 1930 y 1950. In: PRADA M., A. R., et. al. **Estudios Bolivianos 12: La Cultura del Pre-52**. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos, 2004.

RIVERA C., Silvia. **El Mito de la pertenencia de Bolivia al "mundo occidental". Requiem para un Nacionalismo**. Temas Sociales, No. 24, pp. 64-100, 2003.

_____. **A Mestizo's Identity: Concerning a 1929 Anarchist Manifesto**. Perspectives on Anarchist Theory, Vol. 9, No. 1, 2005.

_____. **Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinato aymara y qhwechwa 1900-1980**. La Paz: La Mirada Salvaje, 2010.

RODRÍGUEZ M., Rosario. Aproximaciones y fugas de la noción de narración. In: NAVIA R., W., et. al. Estudios Bolivianos 7: literatura. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos, 1999.

RUIZ L., Alberto. Leaving for the Front. In: THOMSOM et. al. (ed.). **The Bolivia Reader: History, Culture, Politics**. Durham e Londres: Duke University Press, 2018.

SAAVEDRA, Bautista. Social Darwinism in the Courtroom. In: THOMSOM et. al. (ed.). **The Bolivia Reader: History, Culture, Politics**. Durham e Londres: Duke University Press, 2018.

SCHAAP, Andrew. Hannah Arendt and the Philosophical Repression of politics. In: DERRANTY, J; ROSS. **Jacques Rancière and the Contemporary Scene: The Philosophy of Radical Equality**. Londres e Nova Iorque: Continuum, 2012.

SILVA, Alysson Lemos Gamos da. **O Pensamento de Fausto Reinaga à Luz de Franz Fanon**. Revista Sul-Americana de Ciência Política, Vol. 4, No. 2, pp. 269-287, 2018.

SOTO, Cesar. **Historia del Pacto Militar Campesino**. Cochabamba: CERES, 1994.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

POSTERO, Nancy Grey. **Now We Are Citizens: indigenous politics in postmulticultural Bolivia**. Stanford: Stanford University Press, 2007.

_____. **Negotiating Indigeneity**. Latin America and Caribbean Ethnic Studies, Vol. 8, No. 2, pp. 107-121, 2013.

RANCIÈRE, Jacques. **The Names of History: On the Poetics of Knowledge**. Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press, 1994.

_____. **Who Is the Subject of the Rights of Man?** The South Atlantic Quarterly, Vol. 103, No. 2/3, pp. 297-310, 2004.

_____. **O Desentendimento: Política e Filosofia**. São Paulo: Editora 34, 1996.

TAMAYO, Franz. Resurrection of the Race. In: THOMSOM et. al. (ed.). **The Bolivia Reader: History, Culture, Politics**. Durham e Londres: Duke University Press, 2018.

VOLK, Steven S. **Class, Union, Party: The Development of a Revolutionary Union Movement in Bolivia (1905-1952). Part I: Historical Background**. Science and Society, Vol. 39, No. 1, pp. 26-43, 1975a.

_____. **Class, Union, Party: The Development of a Revolutionary Union Movement in Bolivia (1905-1952). Part II: From the Chaco War to 1952**. Science and Society, Vol. 39, No. 2, pp. 180-198, 1975b.

WEBBER, Jeffery R. **Red October: Left-Indigenous Stuggles in Modern Bolivia**. Leiden e Boston: Brill, 2011.

WHITE, Hayden. **The Value of Narrativity in the Representation of Reality**. *Critical Inquiry*, Vol. 7, No. 1, pp. 5-27, 1980.

_____. **The Narrativization of Real Events**. *Critical Inquiry*, Vol. 7, No. 4, pp. 793-798, 1981.