

A IMPORTÂNCIA DA FIGURA DE TUPAC KATARI PARA OS MOVIMENTOS INDIGENISTAS BOLIVIANOS NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX

Lício Romero Costa*

A emergência política dos movimentos sociais bolivianos na história recente, em especial do movimento *cocalero*, constitui um processo detentor de historicidade e materialidade que perpassa uma reelaboração identitária, permitindo o ressurgimento de um renovado e ativo sujeito no seio daquela sociedade: um sujeito detentor de um perfil diferenciado de outros que, tradicionalmente, estiveram na vanguarda das transformações sociais na Bolívia de forma geral. Nos últimos anos, aquele segmento social que acumulou um maior capital político é justamente o formado por indígenas originários do altiplano andino, camponeses, plantadores da folha de coca.

Os conflitos ocorridos nos primeiros anos do século XXI, como a Guerra da Água em Cochabamba (2000), a Guerra do Gás (2003) e os enfrentamentos contra a erradicação de cultivos de coca, possuem raízes que remetem às conseqüências sociais e econômicas da implantação do modelo neoliberal no país, a partir de 1985, com a reestruturação econômica e fiscal do Estado após o regime militar, e com a imposição de uma lógica privatista e de mercado sobre as políticas governamentais. Foi a partir da crise econômica que se abateu sobre a população boliviana, acarretando o aumento das taxas de desemprego e o incremento do êxodo rural em direção aos grandes centros urbanos, que diversos setores sociais, entre camponeses, trabalhadores rurais e desempregados, buscaram na atividade do plantio e comercialização da folha de coca uma fonte de renda. E de fato houve um crescimento na procura da folha do arbusto de coca em meados da década de 1970 graças ao crescimento das atividades do narcotráfico, já que o incremento vertiginoso na produção da folha de coca se relacionava à maior procura dessa que é a principal matéria-prima da cocaína, visando assim o abastecimento do mercado ilícito dessa droga.

* Mestre em História pela Universidade Federal da Paraíba. Docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba – IFPB Campus Cabedelo.

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

Em virtude desse quadro, pressionados pelos EUA, diversos países latino-americanos adotaram enérgicas políticas antidrogas, e os governos bolivianos, aliados à política externa oficial norte-americana, passaram, através da força coercitiva do aparelho estatal da nação, a criminalizar a folha de coca e os próprios camponeses plantadores da folha, os *cocaleros*, argumentando que o problema do narcotráfico deveria ser combatido na fonte produtora de sua principal matéria-prima, e que o cultivo de coca deveria ser tratado como um problema de segurança continental.

No decorrer desses enfrentamentos sociais entre movimentos sociais e forças de repressão estatal, é possível observar as transformações nas pautas reivindicatórias dos *cocaleros*, que passam de demandas em defesa do plantio da folha de coca, enquanto uma questão de sobrevivência econômica e garantia do sustento das famílias pobres camponesas, a uma luta pela defesa do reconhecimento multicultural – através da afirmação de sua identidade étnica indígena e da busca por direitos sociais, econômicos e culturais – e, posteriormente, pelo próprio controle dos aparelhos de Estado através da via eleitoral. Passaram, assim, a defender um projeto político valorizador da identidade cultural dos povos originários, de sua cosmovisão, das características e representações tradicionais da folha de coca – detentora de usos medicinais, cerimoniais, religiosos alimentares, entre outros, oriundos da herança cultural dos povos andinos quéchuas e

aimarás. Esse projeto ainda incorpora a defesa da soberania nacional, adotando um perfil anti-neoliberal e antiimperialista, cristalizando-se através da fundação, em 1998, do MAS-IPSP. Essa transformação dialética, onde o ser e a consciência sociais influenciam-se mutuamente e transformam a própria práxis dos *cocaleros*, constitui, pois, um rico processo educativo – conseqüentemente, político e cultural, em essência.

Percebe-se, então, que as práticas e representações do referido movimento assumem feições de defesa de uma identidade originária, baseada nas experiências passadas e na memória ancestral, ou ancestralidade, dos povos indígenas bolivianos, que nelas se baseiam ao propor nova forma de sociedade. Sua composição social é heterogênea, mas se centra nas camadas populares mais baixas, entre camponeses, indígenas e trabalhadores, sendo o peso étnico originário extremamente forte. Seu projeto social e as representações sobre si e sobre sua base social indígena e *cocalera*, portanto, pretendem responder aos anseios dessa parcela explorada da população.

Por isso é importante compreender a experiência desses sujeitos coletivos, considerando o fato de que são as vivências e experiências cotidianas desses grupos sociais – as relações que estabelecem entre si e com a própria realidade social e material circundante, sejam relações em âmbito individual ou coletivo – que permitem o desenvolvimento de sua identidade, de sua consciência sobre si e sobre o mundo. Ou seja, os sujeitos do processo histórico se fazem a partir de suas próprias experiências, no tempo e no espaço, que devem ser percebidas em sua dimensão pedagógica, como um processo educativo de socialização das culturas indígenas. Nesses termos, é possível perceber que a reelaboração das representações e das práticas dos *cocaleros*, do MAS-IPSP e de outras organizações indigenistas, devem-se muito às experiências de conflito e enfrentamento com o governo central da Bolívia e os aparelhos de repressão oficiais.

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

conhecimentos relevantes que incidem diretamente em suas identidades e em sua vivência coletiva.

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

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

Assim se propagou a experiência e o discurso do indianismo boliviano da década de 1990, inspirado nas grandes experiências de resistência ao longo dos séculos passados, que caracterizaram uma luta contra a dominação dos colonizadores e de sua perspectiva ocidental e eurocêntrica. São os exemplos de Tupac Amaru II, Tomás

Katari, Tupac Katari (IMAGEM 1), Bartolina Sisa e outros companheiros do passado, como Zárate Willka e Juan Lero: líderes de movimentos de revolta contra as autoridades coloniais ou *criollas* os quais marcaram não apenas a história das resistências do elemento originário andino contra a exploração do colonizador, como também o seu imaginário e sua memória coletiva, sendo até hoje considerados símbolos de luta e de liderança indígena contra as arbitrariedades do Estado moderno.



IMAGEM 1 - Representação de Tupac Katari, com um rifle em sua mão esquerda. A expressão de altivez transmitida pelo desenho reproduz o respeito dos movimentos sociais bolivianos, especialmente daqueles de cunho originário, pelo líder aimará.

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

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

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

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

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

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

[†] Espécie de berrante tradicionalmente utilizado pelos povos indígenas andinos.

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

Em um momento histórico em que as condições de vida dos indígenas do altiplano andino apenas se agravavam, Tupac Katari apareceu como a possibilidade da revolta contra o outro colonizador e como alternativa à insatisfação com as próprias lideranças tradicionais indígenas. Pois se sabe que títulos e cargos são oferecidos às lideranças dos povos colonizados como forma de cooptação à lógica da sociedade colonial; como uma forma de garantir que o colonizado seja incorporado à lógica do funcionamento do sistema – já que sem os indígenas e sua força de trabalho, o projeto de colonização hispânica na América nunca obteria êxito – e também como maneira de instituir uma lógica utilitarista para os próprios colonizados, demonstrando aos mesmos que eles também tiram proveito da colonização. Esses títulos e cargos beneficiavam diretamente uma reduzida parcela do elemento colonizado: suas lideranças e parte de sua elite tradicional, que historicamente desempenharam papéis de mando e tiveram referência decisória; mas Julián Apaza não era *kuraka* nem descendente de *kurakas*, e também não era *criollo*. Ele era apenas um indígena comum, por isso, afastado do desprestígio que atingia essas lideranças tradicionais, já incorporadas pela lógica da colonização e cada vez mais decadentes por conta de suas relações com a autoridade colonial.

Para que Apaza, um indígena aimará comum, se tornasse um líder com respaldo popular, reconhecido e capaz de dirigir uma grande rebelião e um exército de mais de 40.000 pessoas, foi preciso que outros caracteres fossem atribuídos a sua pessoa. Disso decorre o fator messiânico já indicado anteriormente na revolta liderada por Apaza, pois o processo de realização política de Apaza, ou Tupac Katari, estava

intrinsecamente vinculado ao processo de realização religiosa da revolta, onde os fundamentos da cosmovisão originária aimará, com seu lastro étnico-ancestral e sua mitologia própria, teriam essencial importância. Isso também explica a adoção do pseudônimo Tupac Katari: *Tupaq*, em quéchua, significa real, soberano; e *Katari* (também em quéchua, e o termo equivalente em aimará seria *Asiru*) significa víbora, um ofídio que, para se locomover, rasteja pelo solo, em uma referência à noção de *Taypi* e à concepção de mundo originária aimará que enxergam uma divisão entre o *Urcu* e o *Uma*, o superior e o inferior – o *Taypi* seria o centro mediador, que não é *Urcu* nem *Uma*, mas um espaço intermediário sempre buscado para a resolução dos conflitos.

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

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

Assim como Tupac Amaru II e Tomás Katari, Tupac Katari e sua esposa Bartolina Sisa foram traídos, presos e brutalmente executados. Mas a postura de Katari

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

Nayawa jiwtxa nayjarusti waranqa waranqanakawa kutanipxa.

A mi solo me matarán, pero mañana volveré y seré millones[‡].

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

Movimentos como esse marcaram profundamente o imaginário social dos grupos étnicos do altiplano andino, que por diversas vezes fizeram-se valer de seus exemplos e dos ideais de auto-afirmação e autonomia. Esses processos de emergência étnico-originária se impõem de tempos em tempos, apesar das fortes pressões liberais defendendo a incorporação subalterna do indígena à nação boliviana. Foi o que ocorreu com o movimento *cocalero* boliviano em sua intencionalidade de conformar um instrumento político eleitoral capaz de fazer valer a soberania indígena através de sua chegada ao poder e às instâncias governamentais do Estado – sempre reivindicando a honra e a memória de seus irmãos originários e antepassados.

Um momento que reverbera a questão da valoração dos sujeitos históricos originários em suas lutas pela autonomia e soberania indígenas, defensores da visão de mundo e dos costumes próprios dos povos andinos, é a cerimônia de posse do presidente Evo Morales Ayma no Congresso Nacional boliviano, realizada em 22 de janeiro de 2006 (IMAGEM 2). As primeiras palavras de seu discurso se remeteram a

[‡] Somente a mim matarão, mas amanhã voltarei e serei milhões.

uma homenagem e à necessidade de recordação dos antepassados e de outros lutadores do povo, quando Evo solicitou um minuto de silêncio por Manco Inca, Tupac Katari, Tupac Amaru, Bartolina Sisa, Zárate Willka, Atihuaiqui Tumpa, Andrés Ibañez, Che Guevara, Marcelo Quiroga Santa Cruz, Luis Espinal, e por muitos de seus companheiros, operários mineiros e *cocaleros*, caídos na zona do Trópico de Cochabamba.



IMAGEM 2 – Indígena toca o *pututu* durante a posse de Evo Morales e García Linera como presidente e vice-presidente da Bolívia, respectivamente, durante sessão solene no Palácio Legislativo, em La Paz.

A homenagem aos mortos, cujo silêncio apenas é quebrado pelo som dos *pututus*, não se limita aos antepassados dos povos indígenas, ampliando-se ao conjunto de companheiros mortos nas lutas do povo boliviano e na América Latina de forma geral, como os militantes marxistas assassinados por ditaduras militares bolivianas, Che Guevara e Marcelo Quiroga. Mas o contexto de sua fala, a própria ordem dos nomes citados e o silêncio existente na cerimônia de posse, rompido apenas pelo toque do *pututu* indígena, traduzem a importância não só das práticas simbólicas costumeiras na efetivação do sujeito político *cocalero*, mas também o lugar de destaque ocupado pelas experiências passadas e pelo elemento de ancestralidade no conjunto de práticas e representações dos movimentos sociais originários.

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

O movimento indianista boliviano assume, portanto, feições de defesa de uma identidade ancestral baseada nas experiências passadas e na memória coletiva dos povos indígenas originários bolivianos. Herdeiros de características culturais oriundas de seus antecedentes do período pré-conquista, a grande parcela da população boliviana que possui raízes quéchuas, aimarás, e mesmo algumas pessoas que se consideram mestiços ou *cholos*, carregam consigo diversos desses costumes e símbolos que remetem à ancestralidade, ainda que reelaborem constantemente tal patrimônio cultural.

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

partir também da profunda crise econômica que obrigou os camponeses e colonizadores da região a se adequarem como podiam a uma nova realidade econômica nacional a partir da implantação do projeto neoliberal em solo boliviano.

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

Essas duas dimensões não podem ser entendidas de maneira dissociada; elas compreendem uma síntese, uma conjunção dialética que pode facilmente enganar àqueles que não estão suficientemente familiarizados com a realidade nas alturas dos Andes bolivianos. A força e o crescimento da luta do movimento *cocalero* do Trópico de Cochabamba só foi possível graças à articulação entre as suas demandas e a cultura histórica dos povos originários, cujo elemento de ancestralidade foi responsável por garantir legitimidade a seus pontos de vista. No processo de reelaboração de sua identidade coletiva, o movimento *cocalero* articulou suas experiências práticas de mobilização e de organização, sindical e comunitária, com um riquíssimo patrimônio cultural e simbólico, reforçando sua luta e capacitando suas lideranças para vãos políticos mais altos.

A compreensão da cultura histórica de um sujeito histórico coletivo como o movimento *cocalero* boliviano, portanto, auxilia na compreensão da própria identidade social de sua comunidade. Mas é preciso não perder de vista que, no caso do indianismo boliviano, a cultura histórica dos povos indígenas quéchuas, aimarás, guaranis, mojeños, entre outros; de seus sindicatos, instrumentos políticos e comunidades, possui uma estreita ligação com a dimensão de longa duração do tempo desses povos, remetendo-se

aos costumes e tradições ancestrais incas e pré-incaicos, e a uma cosmovisão específica anterior à conquista que se mantém até os dias de hoje.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

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

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

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

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

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

KLEIN, Herbert S. *A concise history of Bolivia*. New York: Cambridge University Press, 2006.

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

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

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

RÉMOND, René. (org.). *Por uma história política*. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

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