



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO**  
**INSTITUTO DE GEOGRAFIA, HISTÓRIA E DOCUMENTAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**FLÁVIO CONCHE DO NASCIMENTO**

**CRÍTICAS DO PENSAMENTO HISTÓRICO BOLIVIANO.**  
**História, historiografia e política na Bolívia da última virada**  
**de século.**

**Cuiabá/MT**  
**2022**

**FLÁVIO CONCHE DO NASCIMENTO**

**CRÍTICAS DO PENSAMENTO HISTÓRICO  
BOLIVIANO.**

**História, historiografia e política na Bolívia da última  
virada de século.**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em História – Área de concentração: Territórios e Fronteiras; Linha 1: Territórios, Sociedades e Dimensões da Política – junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso.

Orientador: Prof. Dr. Anderson Roberti dos Reis.

**Cuiabá/MT  
2022**

## Dados Internacionais de Catalogação na Fonte.

N244c Nascimento, Flávio Conche do.

Críticas do pensamento histórico boliviano. História, historiografia e política na Bolívia da última virada de século. [recurso eletrônico] / Flávio Conche do Nascimento. -- Dados eletrônicos (1 arquivo : 277 f., il. color., pdf). -- 2022.

Orientador: Anderson Roberti dos Reis.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Cuiabá, 2022.

Modo de acesso: World Wide Web: <https://ri.ufmt.br>.

Inclui bibliografia.

1. história da Bolívia, história da historiografia boliviana. 2. Estado Plurinacional, movimentos sociais. 3. indigenismo, indianismo, marxismo, multiculturalismo. 4. tropologia, teoria da História. 5. Progresso, tempo histórico, modernidade. I. Reis, Anderson Roberti dos, *orientador*. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Permitida a reprodução parcial ou total, desde que citada a fonte.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO  
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

**TÍTULO:** CRÍTICAS DO PENSAMENTO HISTÓRICO BOLIVIANO. História, historiografia e política na Bolívia da última virada de século

**AUTOR:** Doutorando Flávio Conche do Nascimento

Tese defendida e aprovada em 05 de maio de 2022.

COMPOSIÇÃO DA BANCA EXAMINADORA

1. Doutor Anderson Roberti dos Reis (Presidente Banca - Orientador)

INSTITUIÇÃO: Universidade Federal de Mato Grosso

2. Doutor Marcus Silva da Cruz (Examinador Interno)

INSTITUIÇÃO: Universidade Federal de Mato Grosso

3. Doutora Thaís Leão Vieira (Examinadora Interna)

INSTITUIÇÃO: Universidade Federal de Mato Grosso

4. Doutor Clayton Mendonça Cunha Filho (Examinador Externo)

INSTITUIÇÃO: Universidade Federal do Ceará

5. Doutor Marcos Sorriha Pinheiro (Examinador Externo)

INSTITUIÇÃO: Universidade Estadual Paulista

CUIABÁ, 05/05/2022.

---



Documento assinado eletronicamente por **ANDERSON ROBERTI DOS REIS, Docente da Universidade Federal de Mato Grosso**, em 09/05/2022, às 19:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcos Sorrilha Pinheiro, Usuário Externo**, em 09/05/2022, às 21:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Clayton Mendonça Cunha Filho, Usuário Externo**, em 10/05/2022, às 09:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **THAIS LEO VIEIRA, Docente da Universidade Federal de Mato Grosso**, em 10/05/2022, às 11:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **MARCUS SILVA DA CRUZ, Docente da Universidade Federal de Mato Grosso**, em 11/05/2022, às 20:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [http://sei.ufmt.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](http://sei.ufmt.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **4594351** e o código CRC **013C6B8B**.

## AGRADECIMENTOS

Finalizo aqui uma pesquisa que ocupou exatamente 1/3 de minha vida. Mas que sei, provavelmente, irá me pedir alguns anos a mais.

Dei começo a ela no âmbito da Iniciação Científica (2007-2008) orientada pelo professor Dr. Pio Pena Filho. Inicialmente, a atividade era concentrada na análise das relações político-econômicas entre Brasil e Bolívia durante o processo de nacionalização da exploração dos hidrocarbonetos. Mas eis que o tema despertou em mim, já no término da graduação em História (2010), o interesse por compreender a ascensão parlamentar de setores dos movimentos cocaleiros, estando eu sob a orientação do professor Dr. Ernesto Cerveira de Sena, que assumiu gentilmente a reta final da empreitada, após Pio Pena transferir sua lotação da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) para a Universidade de Brasília (UNB).

Quando do mestrado (2011-2013), orientado pela professora Dra. Leonice Aparecida de Fátima Alves, busquei mapear as ações dos (novos) movimentos sociais bolivianos e suas investidas frente ao Estado da Bolívia. Finalizei o curso com a dissertação *O Estado Plurinacional com a missão do Estado Nação: uma perspectiva histórica da esquerda na Bolívia (1980-2009)*, trabalho que embora haja cumprido fase importante da trajetória da pesquisa, cravou nela uma certa carga de inconclusão: ora porque não dei conta de satisfazer todos os pontos que desejava contemplar, ora porque propus nela conclusões equivocadas.

Em parte, isto explica a expectativa de concluir no doutorado alguma contribuição finalmente sistematizada, que fosse de meu gosto, e construtiva das pontes que almejava. Ademais, hoje sei que a vontade adveio, igualmente, de demandas mais subjetivas, para além da trajetória da investigação e dos problemas examinados em si.

Sou filho de pai de família baiana, homem falecido tragicamente muito cedo. Minha mãe, de ascendência paraguaia, natural de Aquidauana (MS), falava apenas o guarani até por volta dos cinco anos de idade. Nasci em Campo Grande (MS), mas vivi da primeira infância até o começo da juventude em Guajará-Mirim (RO), cidade que faz fronteira com a Bolívia, onde está Guayaramerím, no outro lado do Rio Mamoré.

Em Guajará foi onde se formou meu universo imaginativo, minha realidade vivida, com maiores graus de consciência. Foi também ali que ganhei referenciais a partir de um segundo pai, boliviano, que me ofereceu familiaridades com

os acentos das linguagens de fronteira, com a culinária, com os passeios e as culturas praticadas por aquelas duas cidades-irmãs.

O fato é que seja pela falta de um sobrenome digno de ser contado nos círculos familiares, ou pelas intemperes criadas pela vida de fronteira, centro-oeste e norte brasileiro, oriente e ocidente bolivianos, construíram em mim familiaridades carregadas de invisibilidades sociológicas e históricas, de não-ditos, de sotaques combinados de forma relativamente estranha ao convencional. Lembro-me que tinha aproximadamente oito anos na primeira vez em que fui a La Paz. Na ocasião, subindo os Andes, meus vasos estouraram, e sangrei pelo nariz, enquanto uma senhora gritava na parada de ônibus “*choclo, choclo...*”, anunciando o milho que vendia, e minha mãe se perguntava: “será que alguém se esqueceu do troco”?

Tudo isto instalou considerável carga emocional no jeito que vejo a Bolívia. De sorte que, em paralelo à trajetória da investigação, a bem da verdade é que me senti quase sempre dentro, vivendo, nos textos que academicamente tentei e/ou consegui concluir, nos textos que julguei serem de boa qualidade e naqueles que entendi serem de qualidade ruim. Recortar os temas, dar eles os seus devidos pontos finais, finalizar os textos, em nenhuma ocasião foram ações fáceis para mim.

E nestes termos, agradeço a todas as pessoas que me apoiaram e me lembraram do fato de que o presente trabalho concluiria um novo momento de uma vida profissional, para além de minhas expectativas afetivas, e outras de ordem política. Isto me deu a pragmática necessária. Durante algumas situações de escrita já não sabia mais sobre o que objetivava trabalhar, posto que memória, história, experiência e expectativa, fizeram-se uma coisa só, difícil de equalizar. No mais, o que fiz foi feito com muito respeito, ou, como dizem os amigos: “com muita vontade de verdade”.

Tenho consciência de que deixo de fora muitos agradecimentos na oportunidade. Mas faço questão de destacar, pela exata gratidão aos que foram essenciais no processo, os nomes das pessoas sem as quais, com mais ou menos literalidade, não conseguiria ter finalizado a tese.

Primeiramente, faço os meus agradecimentos ao meu orientador, Dr. Anderson Roberti dos Reis, que além das sensibilidades do trabalho de orientação foi um verdadeiro amigo, dentro das muitas formas diferentes de se fazer presente numa amizade. Anderson me apoiou do começo ao fim, nunca me negou escuta, atenção, ou privou-me de puxões de orelhas. Sinto imensa felicidade de ter estado sob a orientação

de alguém que tanto sabe ensinar sobre a responsabilidade complicada que é ouvir sem refutar ao compromisso firmado com o outro, sem parcimônia com falsas verdades.

Agradeço imensamente a minha companheira, Ana Karolina Leones. Karolina dividiu comigo dois nascimentos: o de minha tese, que de alguma forma também foi nosso, e o de nosso menino, Galeano: o Gal! Karol virou mãe em isolamento social da covid-19, em anos esfumaçados e quentes da cidade de Cuiabá (MT). E se não fosse pelo seu inteligente humor, assim como pela solidariedade dela, não teria tido calma, nem energia para escrever, nem tempo para a escrita. Karol, lamento pelas dificuldades, e te agradeço muito!

Deixo meus agradecimentos também à Vanda da Silva e ao Hilário Noriyuki Teruya Jr., respectivamente, superintendente e um dos coordenadores do Arquivo Público de Mato Grosso (APMT), local onde tenho orgulho de ser servidor público. Vanda e Hilário fizeram muito, bem mais do que precisaríamos todos, se o Governo do Estado de Mato Grosso houvesse enxergado a clara pertinência de minha licença de qualificação. Não encontro palavras para contemplar a gratidão que tenho pela solidariedade dos dois, pois não foi fácil produzir em dobro e estar atento em triplo: mirando no filho, no trabalho e na tese.

Numa grata surpresa, e mais do que isso, num sucesso do acaso, conheci há alguns meses Edileuza Aparecida Silva Cruz, psicóloga-analista-freudiana que tomou meus pensamentos estranhos tal como o objeto de uma amizade quase o mesmo tanto estranha. Alegro-me por dispor de tamanha competência, e agradeço imensamente por poder contar com transferência de tão alto nível de inteligência e habilidade metódica. Para além das questões materiais, considero minha análise um verdadeiro ato de sorte. Mas lamento, é claro, que a analista não possa dividir comigo um *baso de cerveza*.

Por falar no assunto (o da cerveja!), agradeço ao meu amigo Júlio Corrêa de Resende Dias Duarte. Júlio representa a amizade, os choros, os sorrisos, as despedidas, os retornos, as embriaguezes, os ombros, é amigo relativamente antigo, e representa os sonhos que são bons. Nos últimos anos, emprestou-me os ouvidos, a companhia de sua família (linda), e o seu quintal, sobretudo nos dias que minha família e eu precisávamos de ar fresco nas fobias pandêmicas mais agudas.

Ofereço meus agradecimentos também aos amigos Augusto César Pereira da Silva e Thiago da Mata Copriva, que estiveram comigo nas mudanças de vida pelas quais passei nos últimos anos. Nós três empacotamos livros, carregamos armários, mas sobretudo memórias. Agradeço igualmente à Rebeca Rezende Lukschal Zanon, que tantas



vezes me tranquilizou sem querer, creio que sem nem saber, e me deu os pitacos que precisava. Deixo meus agradecimentos às amigas Esojalien Alves dos Santos, Andhressa Sawaris Barboza, Giselle Marques Ramos de Oliveira e Mariana Leones, parceiras de trajetórias de vida. Eu precisei me ausentar em tantos momentos, e todas elas foram centrais, no carinho comigo, ou com a minha família.

Agradeço a minha mãe, Maria Celina Conche do Nascimento, e ao meu pai de coração, Guilherme Oliveira Martines, dois professores que muito fizeram para garantir alimento, estudo e moradia para mim. Após ser pai, revisitei em particular a figura de minha mãe, e vi ali uma mulher, sua paixão pela vida, seu amor com dores e felicidades por mim. Ela também foi fundamental na ajuda que precisei nestes últimos anos. Quero ter comigo a garra resiliente de minha mãe, a inteligência de meu padrasto, e a graça das fantasias que cultivo com a representação de meu pai, Rafael Rosa do Nascimento. Os três, também neste momento, estiveram comigo.

Por fim, na figura do Dr. Edvaldo Correa Sotana, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História da UFMT, que não mediu esforços para garantir aos meus trabalhos tudo o que ele precisava para ser pensado, substanciado e concluído. Em direção similar, embora mais subjetiva, agradeço à mestra e depois amiga Dra Thaís Leão Vieira, ao amigo e depois mestre Dr. Leandro Duarte Rust, com quem já pude dividir um tanto do que fui, sou, desejo ser e não ser, mas especialmente, à ocasião, pelas pistas deixadas para os estudos da textualidade e das soberanias políticas.

O tempo é o que evita o fechamento do real.

*Luís Tapia*

Somente uma inteligência voluntariosa e tirânica poderia acreditar que o único tipo de conhecimento a que podemos aspirar é o representado pelas ciências físicas.

*Hayden White*

NASCIMENTO, Flávio Conche do. CRÍTICAS DO PENSAMENTO HISTÓRICO BOLIVIANO. História, historiografia e política na Bolívia da última virada de século. 2022, 263 f. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá. 2022.

## RESUMO

Esta tese combina teoria da História, história e historiografia na análise do pensamento histórico boliviano. Atravessada por temas da politologia, apresenta e examina as críticas feitas pelos bolivianos a dois baluartes da modernidade, o Estado e a história, assim como percorre as transformações dos vocabulários (históricos e políticos) locais, a propósito das mudanças sociais advindas da ascensão índio-campesina da última virada de século. Adotando o Estado Plurinacional (2009) como a referência que introduz a contemporaneidade da Bolívia como exemplo de valor positivo, apresentações e análises trabalham com algumas das principais categorias de evidência, tanto nas áreas de estudo quanto nos setores de militância política, nascentes das conquistas de espaço nas instituições de hegemonia por parte de camponeses e povos originários. Dividida em duas partes, no primeiro momento, expõe considerações sobre a problematização do tempo-histórico e do tempo-Progresso advindo da crítica pós-colonial, para logo após oferecer uma seleção dos acontecimentos de evidência e a explicação das características dos principais sujeitos e coletivos responsáveis pelas ditas transformações. Já no segundo momento, percorre as mudanças dos significados do signo *índio* em textos históricos ou de inserções na história numa análise comparativa entre enunciados dos anos 1910-1940 e os das décadas de 1980-2010. Inicialmente, realizando um recuo no recorte temporal, expõe considerações sobre os estudos das raças e o pensamento nacional-popular: a crítica à mestiçagem e a crítica às oligarquias. Adiante, oferece diferenciações e aproximações na forma do discurso histórico das matérias índio-campesinas, notadamente, a autodeterminação e as soberanias: a crítica ao multiculturalismo.

Palavras-Chave: História da Bolívia; historiografia boliviana; Estado Plurinacional; Indianismo; Índio; Classe Social; Multiculturalismo; Tropologia; Modernidade; Progresso; Tempo Histórico; Teoria da História.

NASCIMENTO, Flávio Conche do. CRÍTICAS DEL PENSAMIENTO HISTÓRICO BOLIVIANO. Historia, historiografía y política en Bolivia del último pasaje de siglo. 2022, 263 f. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá. 2022.

## RESUMEN

Esta tesis combina teoría de la Historia, historia e historiografía en análisis del pensamiento histórico boliviano. Atravesado por temas de la politología, presenta y examina las críticas realizadas por los bolivianos a dos baluartes de la modernidad, el Estado y la historia, así como señala las transformaciones de los vocabularios (históricos y políticos) locales, alrededor de cambios sociales resultantes del proceso de ascensión indio-campesino en el último pasaje de siglo. Tomando el Estado Plurinacional (2009) como la referencia que introduce la contemporaneidad de Bolivia como ejemplo de valor positivo, las presentaciones y análisis trabajan con algunas de las principales categorías de evidencia, tanto en los ámbitos de estudio como en los sectores de militancia política, derivadas de las conquistas de espacio en las instituciones de hegemonía por parte de los campesinos y pueblos originarios. Dividido en dos partes, en un primer momento, presenta consideraciones acerca de la problematización del tiempo-histórico y del tiempo-Progreso a partir de la crítica poscolonial, para luego ofrecer una selección de acontecimientos de evidencia y la explicación de las características principales de los sujetos y colectivos responsables de estas transformaciones. En el segundo momento, pasa por los cambios de significados del signo *indio* en los textos históricos o con inserciones en la historia en un análisis comparativo entre los enunciados de los años 1910-1940 y los de las décadas 1980-2010. Inicialmente, dando un paso atrás en el tiempo, expone consideraciones sobre los estudios de las razas y el pensamiento nacional-popular: la crítica al mestizaje y la crítica a las oligarquías. Más adelante, ofrece diferencias y aproximaciones en la forma del discurso histórico de las cuestiones indio-campesinas, en particular, la autodeterminación y las soberanías: la crítica al multiculturalismo.

Palabras-Chave: Historia da Bolivia; historiografía boliviana; Estado Plurinacional; Indianismo; Indio; Clase Social; Multiculturalismo; Tropología; Modernidad; Progreso; Tiempo Histórico; Teoría de la Historia.

NASCIMENTO, Flávio Conche do. CRITCS OF BOLIVIAN HISTORICAL THOUGHT. History, historiography and politics in Bolivia at the turn of the century. 2022, 263 f. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá. 2022.

## ABSTRACT

This thesis combines theory of History, history and historiography in the analysis of Bolivian historical thought. Crossed by themes of politology, it presents and examines the criticisms made by bolivians to two bastions of modernity, the State and history, as well as the transformations of local vocabularies (historical and political), regarding the social changes resulting from the indian-campesina ascension at the turn of 21st century. Adopting the Plurinational State (2009) as the reference that introduces the contemporaneity of Bolivia as an example of positive value, presentations and analyzes work with some of the main categories of evidence, both in the areas of study and in the sectors of political militancy, arising from the achievements of space in the institutions of hegemony by the peasants indigenous and native peoples. Divided into two parts, at first it presents considerations about the problematization of historical-time and time-Progress from postcolonial criticism, and then offers a selection of evidence events and the explanation of the characteristics of the main subjects and collectives responsible for those transformations. In the second moment, it goes through the changes of the meanings of the *indian* sign in historical texts or insertions in history, in a comparative analysis between utterances from the years 1910-1940 and those from the decades of 1980-2010. Initially, taking a step back in time, it exposes considerations about the studies of races and national-popular thought: the criticism of miscegenation and the criticism of oligarchies. Further, it offers differences and similarities in the form of the historical discourse of indian-campesina matters, notably, self-determination and sovereignties: the criticism of multiculturalism.

Keywords: History of Bolivia; Bolivian historiography; Plurinational State; Indianism; Indian; Social Class; Multiculturalism; Tropology; Modernity; Progress; Historical-time; Theory of History.

## LISTA DE MAPAS E FIGURAS

<b>Mapa I: Oriente e Ocidente bolivianos.....</b>	<b>31</b>
<b>Mapa II: Bolívia em 1825.....</b>	<b>51</b>
<b>Mapa III: Media Luna .....</b>	<b>131</b>
<b>Figura I: Autores, datas e classificações históricas das obras analisadas.....</b>	<b>22</b>
<b>Figura II: Esquema para síntese do conteúdo dos textos, por ano e título .....</b>	<b>58</b>
<b>Figura III: El Tío .....</b>	<b>78</b>
<b>Figura IV: El laberinto .....</b>	<b>99</b>
<b>Figura V: Cor da pele e dos olhos, formas de nariz e boca: critérios da cédula de identidade boliviana do ano de 1927 .....</b>	<b>166</b>

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIPE – Asociación de Instituciones de Promoción y Educación  
ANB – Archivo Nacional de Bolivia  
APG – Asamblea del Pueblo Guaraní  
APMT – Arquivo Público do Estado de Mato Grosso  
ASP – Asamblea por la Soberanía de los Pueblos  
CEJIS – Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social  
CEPAL – Comissão Econômica Para a América Latina e o Caribe  
CIDES-UMSA – Ciencias del Desarrollo-Universidad Mayor de San Andrés  
CIDOB – Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia  
CLACSO – Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais  
CNMCIQB-BS – Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia – Bartolina Sisa  
COB – Central Obrera de Bolivia  
COMIBOL – Corporación Minera de Bolivia  
CONAMAQ – Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu  
CPC – Coordinadora de Productores de Coca  
CPE – Constituição Política de Estado  
CPEMB – Central de Pueblos Etnicos Mojeños del Beni  
CSCB – Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia  
CSCIB – Confederación Sindical de Comunidades Interculturais Indígena Originárias de Bolivia  
CSUTCB – Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia  
DEA – Drug Enforcement Administration  
EGTK – Ejército Guerrillero Túpac Katari  
FEJUVE – Federacion de Juntas Vecinales de La Paz  
FLACSO – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociais  
FNMCB-BS – Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia-Bartolina Sisa  
FSB – Falange Socialista Boliviana  
IDEA – Instituto para la Democracia y la Asistencia Electoral Internacional  
IEP – Instituto de Estudios Peruanos  
INRA – Instituto Nacional de Reforma Agraria  
IPSP – Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos  
MAS – Movimiento Al Socialismo  
MIP – Movimiento Indígena Pachakutik  
MITKA – Movimiento Índio Tupaj Katari  
MNR – Movimiento Nacionalista Revolucionario  
MRTK – Movimiento Revolucionario Tupaj Katari  
MSTB – Movimiento Sin Tierra de Bolivia  
MT – Mato Grosso  
MUJA – Movimiento Universitario Julián Apaza  
NPE – Nueva Política Económica  
OIT – Organização Internacional do Trabalho  
ONG – Organização Não Governamental  
OTB – Organizaciones Territoriales de Base  
PIAQ – Partido Indígena Aymara Quéchua  
PIB – Partido Índio Boliviano  
PIEB – Programa de Investigación Estratégica na Bolívia

PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento  
PL – Partido Liberal  
PR – Partido Radical  
SEA – Síntesis Económica Americana  
TCO – Tierras Comunitarias de Origen  
THOA – Taller de Historia Oral Andina  
TIPNIS – Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore  
TK – Tupaj Katari  
UCAC – Unidad de Coordinación de la Asamblea Constituyente  
UFMT – Universidade Federal de Mato Grosso  
UNAM – Universidad Nacional Autónoma de Mexico  
UNITAS – Unión Nacional de Instituciones para el Trabajo de Acción Social  
USAID – United States Agency for International Development



## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO .....</b>	<b>18</b>
Texto e ironia numa pesquisa “periférica” .....	18
História e Estado na escrita da história boliviana: estrutura do texto .....	42
<b>PARTE I: IMPLICAÇÃO SOCIAL E HISTÓRIA.....</b>	<b>60</b>
<b>Capítulo 1: História contra a história.....</b>	<b>61</b>
Passado como recurso do “ <i>Outro</i> ” e tempo histórico.....	61
O demônio do <i>Tío</i> e a <i>Loma Santa</i> : dois exemplos de uma <i>contra a história</i> .....	73
Primeira parada no multiculturalismo: a naturalização do moderno tempo social ..	92
<b>Capítulo 2: Laboratório da Bolívia .....</b>	<b>102</b>
Longa, média e curta: elementos-chave das três memórias do tempo-presente ....	102
Organizações políticas e neoliberalismo: o contexto de nossa <i>contra a história</i> ..	111
Segunda parada no multiculturalismo: a contenção plurinacional.....	135
<b>PARTE II: O ÍNDIO NA HISTÓRIA .....</b>	<b>147</b>
<b>Capítulo 3: Contra os mestiços, contra as oligarquias .....</b>	<b>148</b>
Franz Tamayo: os sentidos dos estudos das raças .....	148
Alcides Arguedas: temporalidade e transcendência .....	155
Carlos Montenegro: a escrita nacional-popular da história.....	174
<b>Capítulo 4: Passado, contingência, antimulticulturalismo.....</b>	<b>196</b>
René Zavaleta: as histórias de classe dentro da história das classes .....	196
Silvia Cusicanqui: outra história para construir o futuro .....	218
Grupo Comuna: contingências “periféricas” da história.....	231
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>252</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>268</b>

## APRESENTAÇÃO

### Texto e ironia numa pesquisa “periférica”

*Toda história é em parte filosofia da história*: a frase sintetiza a tese de *Meta-História: A imaginação histórica do século XIX* (2008), obra célebre de Hayden White. Lançado pela primeira vez em 1973, o livro provocou controvérsias no campo da História, polêmicas perenes, ao ponto de sobreviverem às quatro décadas de distância (temporal, mas também geográfica) de seu lançamento, na Johns Hopkins University, até o ano de minha leitura, aproximadamente 2010, quando concluí a graduação em História pela “periférica” Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT).

Se o saber histórico é parte realidade e parte ficção, o realismo proposto por *Meta-História* pareceu pesar demais para o “lado literário” da contenda. A exemplo das críticas feitas por Arnaldo Momigliano, Gabrielle Spiegel, Carlo Ginzburg, Russel Jacoby, Geoffrey Elton, divergências com H. White, grosso modo, estenderam-se sobre os domínios da relativização do conhecimento da história, movida em proveito do interesse especializado pela discursividade, que supostamente tendia a deixar de canto a relevância da realidade dos objetos estudados ao oferecer privilégios aos discursos<sup>1</sup>.

Inusitadamente úteis ao início de minhas discussões, argumento que as polêmicas do entorno fortaleceram, ou ajudaram a organizar, dois pressupostos gerais à História, sobremaneira acerca da centralidade das problemáticas construídas pela filosofia da história, que ainda hoje acredito serem estruturantes do campo e do saber:

- Primeiro: as características poéticas do conhecimento sobre as experiências passadas que culminaram/culminam num texto concebido por chave explicativa, não descritiva, chamadas ao todo de *história*, jamais “livraram-se” dos devires e das implicações sociais (morais, políticas, ideológicas) em que historicamente estiveram na construção do campo da *História*.

---

<sup>1</sup> O privilégio dos estudos dos discursos fez parecer que para H. White a história seria narrativa e não conhecimento, ou saber. Demonstrarei ao longo de meu texto o quanto disso foi um mal-entendido na opinião do autor. Por ora, justifico que a ocorrência resultou de reminiscências da Segunda Grande Guerra e de ideologizadas disputas do fim da Guerra Fria, fatos marcantes nos debates de natureza epistêmica, ou teórica, que frequentemente se convencionou nas universidades discutir sob o nome de *pós-modernismo*. A título de exemplo, contemplaram o momento: as discussões acerca das características singulares do stalinismo comparativamente ao nazismo, os debates sobre os limites da pertinência do conceito de *totalitarismo* proposto por Hannah Arendt, a querela do *revisionismo histórico*, e a conhecida polêmica sobre os entendimentos acerca da *verdade histórica* de White e de Carlo Ginzburg, apresentados no colóquio estadunidense *History, Event and Discourse*, no final dos anos 1980. Para ler mais sobre, ver: Bentivoglio; Tozzi (2017), Da Silva (2015), Marquez (2008) e Ricoeur (2007).

- Segundo: a qualidade poética da resposta histórica às implicações sociais, fruto de descobertas das modernas filosofia e teoria da Linguagem, contribuiu com a construção das bases do relativo consenso da contemporaneidade sobre a qual a historiografia inventa (fabrica, produz) conhecimentos possíveis, tal como que o faz de acordo com as fronteiras imaginativas (linguísticas) da escrita da história, e, é evidente, dentro dos limites do próprio conhecimento especializado.

Os dois pressupostos guiaram a minha proposta e as conclusões de meu estudo. Inusitadas porque relativizam verdade e realidade num trabalho cujas fontes de pesquisa são textos engajados, para os quais o verdadeiro e o real costumam têm importância peculiar, eis que a filosofia da história, numa tese sobre história e historiografia dos bolivianos, assumiu a condição contingente de, a um só tempo, ser o que equipa as razões de se investigar o passado no tempo-presente, em benefício de um futuro, e ser um objeto de crítica social aos determinismos praticados em nome de supostos universalismos da “ciência da História”. Esta duplicidade está no centro de argumentações engajadas dos bolivianos, conforme demonstrarei ao longo de todo o presente trabalho.

É importante esclarecer que a filosofia da história foi aquela que procurou justificar naturezas da evolução do tempo e da uniformidade dos devires das comunidades globais. Ao passo em que interessa ponderar o estado universalista da crítica ao caráter metalógico da história e de sua filosofia, uma vez que a relativização das verdades e das figurações das realidades, no saber, tem também distintas origens, demandas e determinações, diferentes ponderações à filosofia da história.

- O primeiro pressuposto pede evidência às adjacências de uma tradição de conhecimento: posto que a história da história, história da historiografia, história da filosofia da história, são partes mais amplas do que a área, mas todas elas foram alimentadas por dramas e devires sociais de determinados contextos prefigurativos (regionais, culturais, sociais, econômicos etc.), apreendidos ou passíveis de apreensão por conhecimento e tradição ocidental.

- Já no segundo pressuposto, entendo podermos acolher o determinante semântico do fazer especializado: aceitar condições da história que por princípio não se emanciparam da palavra, da comunicação e do texto, das experiências e expectativas que fundam os diferentes pontos de partida imagináveis para um problema compartilhado,

social, histórico, teórico, epistêmico, conformado sempre em alguma medida pelos consensos sociais<sup>2</sup>.

Estaremos ao longo desta tese a pensar sobre questões atinentes aos bolivianos, mas é evidente que ao delimitar os estruturantes do campo e do saber encontraremos termos notadamente da modernidade ocidental: signos como *cidadania, República, Nação, soberania, Estado, classe social, nações...* E aproveito para explicar que conjugarei na primeira pessoa do singular os trechos onde assumo posição e centralidade do argumento, na primeira pessoa do plural os trechos em que ao escrever imaginei uma interação com o leitor, uma situação de diálogo com quem me lê.

Tais observações valem para uma experiência dialogal, para o cruzamento inevitável das fronteiras das experiências, das tradições, e para a recordação de que a apreensão da realidade não é a realidade em si, ou para a diferenciação da teoria da História dos determinismos da filosofia da história. Ou, ainda, para demarcar que realidade e verdade são alvos de interpretação, de disputa, e de política, que criam e recriam escritas, concomitantemente, o texto e a escrita assumem lugar teórico e contrário aos determinismos da filosofia, um lugar refratário dos imperativos que travam as diversidades (poéticas) da política e das interpretações<sup>3</sup>.

Segue-se que a ideia do *texto* representa assim uma tradição, uma prática e uma especialidade, outrossim, uma inscrição no mundo das experiências, uma particularidade fenomenológica. Dito de outro modo, na abordagem em questão, o universo do texto é um universo unificador, um universo “por si mesmo”, um universo provocante, universo que reabre a realidade, que tensiona verdades. Trago as seguintes palavras de Hayden White, escritas em *Como não escrevi Meta-história* (2017):

Eu desisti de quaisquer direitos de posse desse livro há umas duas décadas atrás. Quando o livro saiu, ele perturbou alguns leitores,

---

<sup>2</sup> Nem um pouco trivial é o fato de que a expressão *metanarrativa* (ou *metalógica*) deriva da mesma família de *metahistória*. White emprestou o termo *metahistória* de Northrop Frye, adotando-o para demarcar o historicismo naturalista que confiou ao labor histórico a sinonímia entre *explicações históricas* e *processos históricos*, e entre os dois e as significações das *leis históricas*, num sentido apenas relativamente superado, argumento eu, das análises elaboradas por historiadores e filósofos da linguagem.

<sup>3</sup> Proximidades do significado de *poética* com os de *invenção* decorrem da origem grega da *poiésis*. Literalmente, *poiésis* significa *produção, fabricação*, e denomina o trabalho que engendra valor em algo que, no mínimo, duplica os valores da coisa, em si, e os de sua correspondência secundária. Exemplo: o trabalho de uma artesã, que por ele mesmo é um objeto de valor, mas que, posteriormente, conquista outro(s) mediante a relevância e os usos dados àquilo que foi produzido. Veremos que a mesma diversificação poética vale para o abrigo da ideia de *texto*, ou de *textualidade*. Trago o entendimento de que uma vez escrito e ofertado às interpretações dos leitores, o texto histórico passa por dinâmica constante e similar. Para estas e outras afirmações, com expressas inclusões nos estudos teóricos da história, além das leituras de White, justifico que empresto compreensões privilegiadamente dos trabalhos de Vázquez (2011), Tapia Mealla (2009) e Ricoeur (1975).

sobretudo historiadores que pensaram que eu estava sugerindo que o passado não existiu (se existiu, onde encontra-lo?) e que havia tentado arruinar a distinção entre verdade e ficção [...] Espero que meu pensamento acerca das questões que têm me interessado tenha mudado ao longo dos anos, já que eu não preservo qualquer ilusão de que *Meta-História* ou qualquer outro trabalho teórico ou histórico é para sempre, ou que será propriamente julgado por algum critério de verdade absoluto, eterno e universal; e uma vez que eu penso – junto a Richard Rorty – que a realidade é uma coisa e que a verdade é bem outra. No final das contas, realidade é o que é; e verdade é, sobretudo, apenas sobre aquelas afirmações e proposições que se tem acreditado ser ou compreendido sendo o caso de uma dada perspectiva, em uma língua específica e sobre uma autoridade específica (como ciência, religião, filosofia etc.) – nenhuma das quais pode reivindicar universalidade, eternidade ou incondicionalidade como um atributo. [...] Não é o caso de que a coisa sobre a qual foi feita uma afirmação verdadeira em, digamos, 1876, tenha mudado. Em vez disso, o critério utilizado para mensurar a veracidade de afirmações – especialmente afirmações sobre coisas do passado – deve mudar na medida em que mudam nossas concepções de verdade científica, para não mencionar que as concepções de ciência, elas mesmas, mudaram. (WHITE In: BENTIVOGLIO, TOZZI, 2017, p. 11, 19).

Encontrei nas observações sobre o texto uma maneira de organizar representações implicadas com devires que imprimiram significados de utilidade nos assuntos passados sem perder do campo de visão a rigorosidade de pesquisa que continua nos autorizando a tratar sobre realidades. Minha pesquisa se concentrou em histórias que se fizeram acompanhadas do imperativo de atestar ou não utilitarismos do tempo-presente: trabalho feito com exames de histórias construídas não por historiadores de formação, histórias por vezes ensaísticas, e que tenderam a ser inscritas no tropo da ironia, alego eu, enquanto um meio e um resultado da vazão de narrativas compromissadas com os *valores do passado*, portanto, com o que *está fora do passado*, com o que não é o passado em si, com aquilo que compõe as finalidades sociais atribuídas ao passado, à história. Trata-se de uma relação entre história e historiografia, amplamente influenciada pela política, e outros pontos ditados pelas relevâncias sociais legadas aos saberes especializados.

Denominada aqui de *ironia*, a maneira generalizante de comentar um mesmo objeto de várias formas diferentes, e de poder destacar as maneiras de multiplicar os problemas ao comentá-los, na palavra, na frase e na linguagem, aparece com os *tropos* para auxílio de um recurso metodológico de trabalho com o significado (aquilo sobre o que se fala) e o sentido (articulação coerente dos aspectos comentados).

**Figura I: Autores, datas e classificações históricas das obras analisadas**

Autoria		Ano da publicação	Obra de história	Obra onde a história é elemento central
Grupo Comuna	Raquel Gutiérrez	2008		X
	Raúl Prada	2008		X
	Álvaro García	2008		X
	Luis Tapia	2000 e 2006		X
Silvia Cusicanqui		1986/2003	X	
René Zavaleta		1986	X	
Carlos Montenegro		1943	X	
Alcides Arguedas		1922	X	
Franz Tamayo		1910		X

Numa síntese inicial, justifico que os tropos trabalhados por H. White foram os mesmos que aproximaram o significado do termo àquilo que chamou de *prefiguração*, que nada mais é do que o território-comum do agente de escrita e de sua aposta de entendimento do texto por parte do público-leitor. Para síntese mais precisa acerca da aplicabilidade, em *Trópicos do discurso: Ensaio sobre a crítica da cultura* (1994), segundo livro do estadunidense mais vendido no Brasil, esclareceu que:

Trópico é a sombra da qual todo discurso realista tenta fugir. Entretanto, esta fuga é inútil, pois trópico é o processo pelo qual todo discurso constitui os objetos que ele apenas pretende descrever realisticamente e analisar objetivamente. [...] A palavra *trópico*, de tropo, deriva de *tropikos*, *tropos*, que no grego clássico significa “mudança de direção”, “desvio”, e na *koiné* “modo” ou “maneira”. Ingressa nas línguas indo-europeias modernas por meio de *tropus*, que em latim clássico significa “metáfora” ou “figura de linguagem”, e no latim tardio, em especial quando aplicada à teoria da música, “tom” ou “compasso”. [...] Para retóricos, gramáticos e teóricos da linguagem, *os tropos são desvios do uso literal*. (WHITE, 1994, p. 14, grifos meus).

O inusitado, igualmente, é que fica em destaque assim uma situação de privilégio extraepistêmico da teoria da História, um certo constrangimento para a ocasião de atividade sobre os bolivianos, realizada por um brasileiro, ou seja, para duas realidades onde o ato de relativizar pode esconder efeitos destrutivos em particular para a importância pública do saber especializado.

Consensos sociais esperam e demandam respostas à história, ou à História (à “ciência histórica”), havendo nisso um traço moderno dos mais óbvios. O que me leva a ratificar a introdução de ser essa uma discussão acerca da história, antes mesmo de ser

em específico sobre a historiografia, ou o texto histórico, ou o passado recente da Bolívia, porque são exatamente tais pontos os implicadores da ocasião de meu próprio texto.

De Hegel a Perry Anderson, Ranke a Droysen, entre outros autores citados no campo como fundadores da história científica, existe dada tradição de conhecimento pela qual se informa familiaridades teórico-globais. Complexas e hierarquizadas, nelas, matérias do *real* e do *narrativo* deixam autorizadas ou não os sentidos de se dedicar ao caráter literário, poético e filosófico dos conteúdos, com base em convenções construídas por implicações sociais delimitadas pelo “nível” de realização das promessas modernas à qualidade de vida das pessoas, das formações do Estado e do desenvolvimento capitalista.

A consequência, nem sempre discutida, é que a crítica teórica (ou a crítica à teoria) ficou igualmente hierarquizada, submetida a um exercício secundário da teorização, a uma divisão de quem pode fazer teoria e de quem pode fazer a crítica à teoria, a uma produção teórica de países de capital desenvolvido e a uma crítica predominantemente das regiões de países pobres.

Pensemos sobre a antiga máxima ciceroniana, *a história é mestra da vida*, que antes de ser revista, na virada do século XIX para o XX, adentrou na modernidade pela autoridade do *passado que ensina*, radicada universalmente nas ex-colônias durante a expansão do “mundo europeu” e a consequente diversificação dos elementos fundantes da modernidade. *A história que ensina* era a história detentora de uma autoridade, *história que governa a vida*, e nos contextos de flexão da crítica à filosofia da história (problematizações dos determinismos da história do Estado, do povo, da Nação etc.) fez surgir uma cisão entre quem demandaria a teoria para pensar e ponderar a autoridade da história, e quem reivindicaria a teoria para ser um instrumento da autoridade da crítica construída pela história.

Por um lado, a filosofia da história, notadamente, inscreveu-se na contemporânea história da historiografia como o *passado das histórias estatelistas do ocidente*, a história do “mundo civilizado”, dos devires oficiais, do Estado e da República modernas. Tais histórias tiveram seus compromissos com o Progresso questionados desde os horrores da Primeira Grande Guerra, mas especialmente após a Segunda, e viram crescer a contrapelo as dúvidas acerca do significado civilizatório europeu, ocidental, exemplar.

Por outro lado, este mesmo *passado oficialista* virou tipo de dissensão prática extraepistêmica, teoria em abstrato. Foi desarmonia experimentada entre os espaços de “excelência intelectual”, de onde se problematizaram numa dimensão teórica

a história e a sua filosofia (França, Alemanha, Reino Unido, Estados Unidos da América (EUA)), distintamente das regiões que, na contemporaneidade, passaram a investigar a história e a filosofia da história sob o privilégio das tensões políticas, contidas na escrita e no texto, claro, privilegiando as faltas de correspondências signatárias do “saber ocidental” com as realidades “periféricas”: as realidades dos que viveram outros tipos de relação com o Progresso<sup>4</sup>.

Eis que a teoria da História adquiriu a relativa delimitação de ser especialidade europeia (ou de países ricos), um tipo de hegemonia. E tenho ciência de que com isto refaço algumas generalizações, podendo inclusive vir a atualizar determinismos.

No mais, foram nas contingências de pontos generalistas de tais hierarquias e complexidades que os textos dos bolivianos descobriram seus temas e relevâncias, assim como que se desenvolveu o quadro de questões que avaliei pedirem centralidade à escrita, e ao texto, seja para prefigurar os temas índio-campesinos, seja para fazê-lo de maneira atravessada pelos estudos das raças, das classes sociais, da Nação e das nações, entre outros. Comuns na Bolívia, tais possibilidades de atravessamentos estão expressas nos textos, seja nos de história, seja naqueles que instruíram-se nela para formar conclusões em outras áreas de conhecimento.

Além de ser uma demonstração de diferenças e divergências originárias dos aspectos de campo em que as ciências são formadas, a bem da verdade é que o

---

<sup>4</sup> Existe a teoria da História e as suas questões, assim como há a crítica à teoria, num estado mais amplo das áreas das Humanidades. E o interessante, no caso, é que naquilo que interessa aos estudos históricos a segunda é via de regra posterior à primeira, fruto de histórico que em si periodiza, engloba e hierarquiza. Para referência e exemplificação do ponto, destaco dois nomes, o de Ana Carolina Barbosa Pereira, que escreveu *Precisamos falar sobre o lugar epistêmico na Teoria da História* (2018), e o de Sanjay Seth, com *Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva?* (2013). Cito-os, respectivamente: “É certo que há variações quanto ao ponto de partida, algumas recorrendo aos ‘pais fundadores’ do gênero *história* (Heródoto e Tucídides), outros aos pais fundadores da *história científica* (Leopold von Ranke, Johann Gustav Droysen, T. Mommsen, Langlois-Seignobos, dentre outros). Em todo caso, com pequenas modificações, essas obras inscrevem as raízes da reflexão histórica na Antiguidade Clássica e descrevem o processo de institucionalização da ciência da História no século XIX e, conseqüentemente a constituição de dois grandes paradigmas: o historicismo e o positivismo. Ambos os paradigmas fundacionais da disciplina histórica são apresentados como uma resposta às transformações ocorridas na Europa desde o final do século XVIII, notadamente a crise no pensamento europeu originada pelas revoluções francesa e industrial, a gestação de uma nova concepção de tempo e de história, além de uma tendência à valorização do conhecimento científico e de um otimismo alimentado pelo desenvolvimento técnico-científico” (PEREIRA, 2018, p. 99); “Argumento que a história é um código; e que ela é incapaz de codificar os passados não-ocidentais. A seção da conclusão sugere que enquanto continuaremos, é claro, escrevendo história, precisamos reconhecer o que, exatamente, estamos fazendo quando escrevemos o passado dos outros em termos muito distintos dos seus próprios; precisamos pensar na história não por um veio imperialista, como a aplicação da Razão ao passado, e sim como o diálogo entre *diferentes tradições de raciocínio*” (SETH, 2013, p. 175, grifos meus).



predomínio das teorizações examinadas na História *ainda* representa experiências não vividas pelos povos do *sul global*. Por assim dizer, tende a ser atípico iniciar um exame da história e da historiografia engajada da Bolívia com uma síntese proposta sobre *Meta-História*, uma vez que minha qualidade de ser periférico é relativa de uma perspectiva, a do passado histórico, mas não do recorte teórico em que busca inserir-se junto ao problema da textualidade.

Ex-colônias, Brasil e Bolívia, foram centrais no sucesso capitalista do centro-desenvolvido-industrial-ocidental, e também elas ajudaram a formar as ideias de *modernidade* e de *ocidente* como os fenômenos sócio-históricos que conhecemos. Entretanto, parece evidente que pensar teoricamente ganhou aspecto de ação pouco engajada, abstrata em demasiado, a depender de onde se está a pensar e de que lugar do campo especializado se pensa.

É importante não perdermos do horizonte que a noção de *engajamento* implica a si mesma. E na maioria das vezes que mencioná-la, estarei a buscar o *ato de dar a palavra enquanto prova*: uma a expressão da consciência autoral de pertencimento à sociedade. Nas linhas do que escreveu Benoit Denis, em *Literatura e engajamento: de Pascal a Sartre* (2002), que cito:

Engajar, no sentido amplo e literal, significa colocar ou dar penhor, engajar-se é, portanto, dar a sua pessoa ou a sua palavra em penhor, servir de caução e, por conseguinte, ligar-se por uma promessa ou juramento constrangedor. De imediato aparece então a ideia de que o engajamento depende de um tipo de contrato entre diversas partes (...) No sentido estrito, o escritor engajado é aquele que assumiu, explicitamente, uma série de compromissos com relação à coletividade” (DENIS, 2002, p. 31).

A definição de uma certa forma territorializa o engajamento. Apropriadamente, prova da diferença com o centro-desenvolvido-industrial-ocidental, ou da divergência, está no fato de que acertadamente não se pode mais falar em capitalismo, formação dos direitos modernos e dos Estados Nacionais, sem a priori considerar o racismo e a colonialidade, motes levantados, sobretudo, por sujeitos viventes nas falsas periferias da história da formação das economias, das sociedades, das culturas e dos estudos ocidentais. Não obstante, continua sendo praticamente obrigatório, numa introdução teórica (como a minha), afirmar-se militante frente às hierarquias e aos

poderes circulantes nos espaços universitários, onde estão reunidos os labores científicos bolivianos e brasileiros<sup>5</sup>.

Insisto no sublinhado de que à “periferia” a crítica parece dever se impor. Por conseguinte, na apresentação da hipótese de que no imperativo costuma acontecer, mesmo que indiretamente, reativações de antigas querelas teleológicas que se refletem na teoria: como *as colônias de povoamento (versus) as colônias de exploração, os países desenvolvidos (versus) os países subdesenvolvidos, o Primeiro Mundo (versus) o Terceiro Mundo*. Também estas díades caracterizaram discursos históricos, e algumas delas já foram superadas em análises, mas não nas teses dos políticos, nos engajamentos de quem vive em falsas periferias, onde o valor da oposição, da diferenciação, tem neste sentido relevâncias inegáveis.

Estão preservados aí conflitos entre teoria e prática, compreensão e transformação, a propósito da tomada do *texto* para pacificar a tensão na análise, e não para uma pacificação política, qual seja:

- Apropriei-me da teoria dos tropos para compor base de exame das alterações (mudanças, desvios) nas análises dos textos, e nas comparações entre textos nascidos em contextos diversos, visto que os bolivianos alteraram historicamente a ideia de *Estado* (aquilo que se deve esperar do Estado, o que se entende por papel ou limite do Estado etc.) de acordo com os reclames e as capacidades de significação histórica dos *povos indígenas e campesinos*.

A tropologia de Hayden White funcionou como alternativa metódica para organizar este que certamente é um dos grandes temas de fundo da escrita da história da Bolívia: a constante tensão entre *Estado e indígenas*. Em tempo, justifico que conheci

---

<sup>5</sup> Estou a emprestar a conhecida dimensão de *campo* de Pierre Bourdieu, em especial, a aplicação da categoria no livro de sugestivo nome, *Homo academicus* (2011). Na obra, P. Bourdieu explora as maneiras pelas quais a liberdade do saber e do poder acadêmico são socialmente conclamados pela responsabilidade social, num processo a partir do qual o campo universitário classifica e legitima, dá evidência e apreende os temas sociais. Outra leitura importante para tanto foi *Os usos da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico* (2004), do mesmo autor, e *Universidad y pluriverso* (2014), de Luís Tapia Mealla, especialmente o capítulo de título homônimo. Esse último me ajudou a entender as hierarquias existentes, mas não tão aparentes, entre universidades “centrais” e “periféricas”. Por fim, maneira de compreender as diferenças/divergências entre os setores de pesquisa numa perspectiva global está na conformidade da díade *norte global (versus) sul global*, proposta por Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses, em *Epistemologias do Sul* (2009). Na abordagem, estão metaforicamente concentrados no *sul global* os desafios epistêmicos, a história e a relação colonial da parte Sul geográfica do globo (à exceção de Austrália e Nova Zelândia), em distinção do *norte global*, para o qual a metáfora direciona a realidade dos países “capitalistas desenvolvidos”: Europa, EUA e Canadá. Por fim, saliento que na díade há de igual forma um correspondente interno, os grupos sociais de trabalhadores, mulheres, indígenas e afrodescendentes, no interior do Norte, e “pequenas Europas”, elites do capitalismo, herdeiros diretos e indiretos da colonização, no ceio do Sul.

parcela da trajetória da teoria dos tropos em *A metáfora Viva* (2015), livro de Paul Ricoeur, onde busquei alguns complementos para a questão. “[A] ideia aristotélica de *allogrivos* tende a aproximar três ideias distintas: a ideia de desvio em relação ao uso ordinário, a ideia de empréstimo a um domínio de origem, e a de substituição em relação a uma palavra comum ausente mas disponível” (RICOEUR, 2015, p. 37).

Adaptando-a para outro formato, reforço com a teoria tropológica o enunciado de ter ocorrido nos casos analisados o sucesso da ironia enquanto recurso de se falar sobre assuntos históricos, sobre memória e tempo, por variadas possibilidades de cruzar realidade e vontade, experiência e expectativa, o empírico e o valorativo. Na presente oportunidade, a tropologia de H. White está focada na investigação das variações signatárias de temas, do Estado e do índio, menos interessada no modo narrativo de autores, conforme fez o estadunidense<sup>6</sup>.

Ademais, visto que todos os textos-fontes de minha tese nasceram implicados com algum tipo de questão social, e julgando isto como o determinante de uma familiaridade observável na totalidade dos textos estudados, saliento que a tropologia oportunizou, para além, uma maneira de apreender a relação entre leitor e público, texto e contexto. Daí o seu valor peculiar também para a história da historiografia.

Escreveu White em *Meta-História*:

O alvo do enunciado irônico é afirmar tacitamente a negação do que no nível literal é afirmado positivamente, ou o inverso. Pressupõe que o leitor ou ouvinte já conhece, ou é capaz de reconhecer, absurdez da caracterização da coisa designada na metáfora, na metonímia ou na sinédoque usada para lhe dar forma. Assim, a expressão “Ele é todo coração” se torna irônica quando proferida num certo tom de voz ou num contexto em que a pessoa designada obviamente *não* possui as qualidades que lhe são atribuídas pelo uso dessa sinédoque.

Pode-se ver de imediato que *a ironia é em certo sentido meta-tropológica*, pois desenrola-se na percepção autoconsciente do possível

---

<sup>6</sup> White buscou historicizar as faculdades de oito eruditos: Georg Hegel, Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Benedetto Croce, filósofos que escreveram acerca de experiências passadas; Alexis de Tocqueville, Jules Michelet, Leopold von Ranke e Jacob Burckhardt, historiadores da filosofia da história. Para fins da imaginação histórica que se entrelaça com a pretensão científica, selecionou alguns critérios metodológicos, e os denominou de *teoria da obra histórica*. Sistematizou assim cinco *níveis* (alusivos a efeitos de grau, não de forma) de conceitualização histórica: a crônica e a estória, desdobrando de ambas o modo de elaboração de enredo (arquétipos pelos quais os livros explorados de Hegel, Marx, Croce e Nietzsche, Michelet, Ranke, Tocqueville e Burckhardt tentaram *explicar a história*: o romance, a tragédia, a comédia e a sátira), o modo de argumentação (formalista, mecanicista, organicista e contextualista) e o modo de implicação ideológica (anarquista, radical, conservador e liberal). Finalmente, justificam-se assim os quatro tropos de discurso científico de *Meta-História*: a metáfora, a metonímia, a sinédoque e a ironia. Nas palavras dele: “Meu método é, para dizê-lo numa só palavra, formalista. Não tentarei decidir se a obra de um determinado historiador é uma descrição melhor, ou mais correta, de um conjunto definido de eventos ou de um segmento do processo histórico, do que a descrição deles feita por algum outro historiador; procurarei, de preferência, identificar os componentes estruturais dessas descrições” (WHITE, 2008, p. 19).

da linguagem figurada. [...] O tropo da ironia, portanto, proporciona um paradigma linguístico de um modo de pensamento que é radicalmente autocrítico com respeito não só a uma dada caracterização do mundo da experiência mas também ao próprio esforço de capturar adequadamente a verdade das coisas na linguagem. (WHITE, 2008, p. 51, grifos meus).

Compreendida a ironia nestes termos, tem-se a aplicação dupla para recortar e avaliar a responsabilidade que vincula autor, escrita e implicação social, e as possibilidades plurais, mas não infinitas, de escrever (sobre o Estado e o índio) estando-se regido por estrutura de linguagem em específico. A adoção do tropo da ironia é bem básica, para a Linguagem, mas geral, e por isso ampla, para a História.

Sem signo alternativo na língua portuguesa (ou em castelhano) com o qual pudesse refletir sobre a dimensão teórica e social da história e da historiografia, procurei no sentido *meta* da ironia (na metatropologia) uma maneira de apontar a polivalência da palavra *história*, isto é, os desvios possíveis, os complementos signatários, as refutas, as cacofonias, da *experiência ocorrida (história)*, do *texto acerca da realidade da experiência (história, ou historiografia)* e do *campo de estudo (História)*.

Tampouco estou a resgatar universalismos da filosofia da história – uma metalógica, uma metarrativa. Mas, isto sim, a propor o juízo de que, logo de saída, são o saber e a narrativa, a realidade e a ficção, os elementos que se mesclam e que constroem as mediações aceitas pela modernidade ocidental acerca da *experiência (história)*, do *discurso (historiografia)* e da *autoridade do conhecimento (História)*, tendo no texto um fazer e um produto elementar<sup>7</sup>.

É óbvio que interessa ao conteúdo histórico saber quem são ou foram os sujeitos da pesquisa e da escrita, quais culturas e sociedades conformaram o empreendimento de uma história em específico. Outra questão, porém, é pressupor que no fazer, e no produto, estão algumas fronteiras de princípio, próprias da tradição, pois isto contraria superdimensionamentos eventuais da originalidade dos lugares de fala, das idiosincrasias dos sujeitos e coletivos que constroem as questões da história a partir de suas particularidades, de suas experiências.

É porque o contexto social da contemporaneidade autoriza um trânsito moderno que sinto-me autorizado a articular entendimentos teóricos tal como quem adentra e se retira de tradições de conhecimento, vivendo eu em região de contemporânea

---

<sup>7</sup> No que interessa à sinonímia da *história*, empregue para designar o passado, o texto e a área, sugiro leitura da primeira Nota do Tradutor de *Razão histórica: Teoria da história: os fundamentos da ciência histórica* (2001), de Jörn Rüsen, traduzida por Estevão de Rezende Martins. Na nota conhecemos a diferença entre *Geschichtswissenschaft* (história-ciência) e *Geschichte* (história em geral).

evolução do capitalismo de commodities, em Mato Grosso (MT), centro geodésico da América do Sul, distante de dois polos coloniais, o litoral do Oceano Atlântico e a Cordilheira dos Andes. Em tese, a contemporaneidade valoriza a diferença, a diversidade, o multi, o pluri. Por sua vez, vale a pena relativizar feito transitório, ou sua possibilidade, inclusive em razão de reforços ocasionais que possam acontecer, com base nele(s), de antigas representações de uma *fronteira atrasada*, de um *MT selvagem*, de uma *Bolívia incivilizada*, dos *vazios demográficos*, dos *espaços carentes de modernização*.

Afinal, poucos outros atributos são tão modernos do que a relevância da crítica que acontece concomitantemente a defesa das realidades das coisas significadas pelo eu-sujeito-si que as apreende – basta recordarmos do chamado *antropocentrismo moderno*. Ao passo em que, na concomitância do feito, ou da possibilidade, continua-se revelado um certo dado de ironia: a anti-modernidade, a objeção crítica da modernidade, a consciência temporal do feito, ou da possibilidade, tendem a ser outra obra da modernidade<sup>8</sup>.

Tratando-se de historiografia tão tributária dos politizados assuntos das soberanias nacionais (e étnicas, econômicas, políticas...) como a boliviana, *em plena* virada do século XX para o XXI, seria de se estranhar que preconceitos das Humanidades não fossem ativados outra vez por subjacente alegoria do *caráter tardio* da história boliviana, da política e do estudo boliviano da política, do estudo da política na Bolívia (nos termos que os bolivianos costumam se referir: *politologia*). Parto de referido cuidado, e justifico que ao dedicar tantas linhas à apresentação de um entendimento de *texto*, em síntese, estou a assumir posição consciente, e sincera com o leitor: recorro ao esclarecimento de White acerca do próprio livro *Meta-História* estar “vazado num modo irônico. Mas [que] a ironia que o informa é consciente e portanto representa uma volta da consciência contra a própria ironia” (WHITE, 2008, p. 14).

A contemporaneidade indicou novas pistas aos temas históricos, e parcela significativa delas envolve assuntos de poder inscritos nos assuntos de tempo que

---

<sup>8</sup> Dado importante é que a própria UFMT nasceu na década de 1970 com o nome de *Universidade da Selva (Uniselva)*, tendo sido criada no período desenvolvimentista da ditadura civil-militar brasileira, quando MT se apontou como a nova fronteira agrícola, recebendo expansão principal pelos projetos progressistas de governos de esquerda, nos anos 2000. Outra informação complementar nesta direção é que a ascensão das economias de commodities aconteceu quase no mesmo momento no departamento boliviano vizinho, Santa Cruz, onde a distância dos Andes, centro produtivo da prata colonial, formou a “condição isolada” também daquela região. Já para oferecer abordagem alternativa à tese do vazio demográfico, cito trecho de *Lo nacional-popular en Bolivia* (2008), livro de René Zavaleta Mercado: “Os índios selvagens estão autodeterminados em meio a manígia e por isso não existem para o Brasil como Estado, a não ser quando eles obstruem o Estado, porque se trata de uma definição técnica, não ética” (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 148).

historicamente rebaixaram camponeses e índios a uma qualidade pré-civilizatória. Mas constatadas teleologias e incidências de determinismos sobre a vida de camponeses e índios, em matéria jurídica, econômica, cultural, devemos concluir, de imediato, que existe outra/nova temporalidade na formulação de problemas e da escrita? Na contemporaneidade boliviana, está em voga uma experiência disruptiva, uma narrativa fractal, que tenha assumido espaço de um novo tipo de história?

Recorro a uma antiga anedota militante, *o mapa do Brasil avista a Europa, dando as costas para a América Latina*, para hospedar as críticas às teleologias da filosofia da história feitas sem a exclusão dos devires sociais historicamente circunscritos nas fronteiras do Estado, e mais recentemente nas tensões do entorno da construção do Estado Plurinacional. Enxergo na proposta um respeito aos bolivianos.

Defendo nas duas grandes seções de meu texto, *Parte I: Implicação social e história*, *Parte II: O índio na história*, que existem explicações históricas para o fato de terem sido os juristas, os sociólogos, linguistas, filósofos, quem na Bolívia manifestaram as críticas à falsa universalidade do curso linear do tempo, problematizações do tempo-Progresso etc., e não os historiadores.

Daí também a ressalva antropológica (seguindo Clifford Geertz) sobre ser oportuno não confundir *experiência* com *texto*, ou *engajamento* com *saber*, a medida do respeito aos povos indígenas e camponeses, principais agentes da escrita contemporânea da história da Bolívia e da invenção do Estado Plurinacional. Mobilizações índio-camponesas foram as protagonistas da projeção internacional recente do país. Entretanto, persisto no esclarecimento de que criei familiaridades com os temas pertinentes a partir dos universos acadêmicos, intelectuais, portanto, da discursividade *acerca* do *índio na história*, não propriamente em familiaridade com as diversas, mas próprias, maneiras dos índios viverem e apreenderem as experiências, relativamente aquém da disciplina histórica<sup>9</sup>.

De toda sorte, sequer estou seguro acerca da possibilidade de que se houvesse construído outro tipo de aproximação, hipoteticamente, conseguiria criar tese

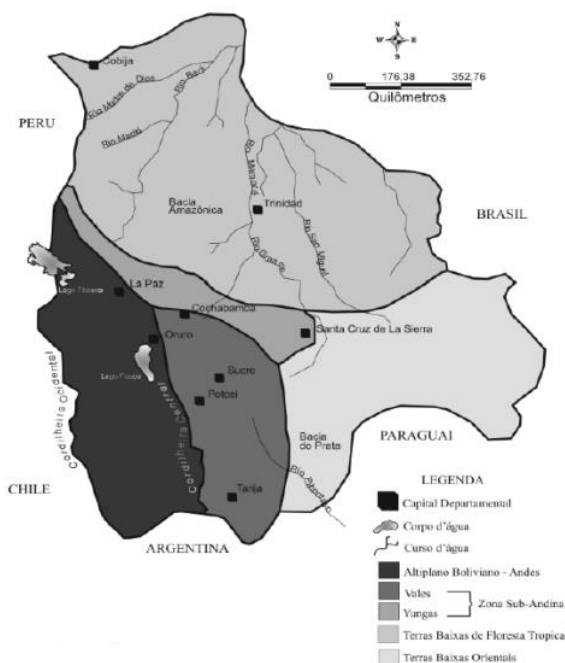
---

<sup>9</sup> Sobremaneira, construí a ponderação a partir de: *Nova luz sobre a antropologia* (2001), de C. Geertz; do mesmo autor, *Gêneros confusos: La refiguración del pensamiento social* (1998); e “*Giro lingüístico*” e *historia intelectual* (1998), obra organizada por Elías José Paltí. Já acerca do engajamento, fundamento-me em *Intelectuais e Política: a moralidade do compromisso* (1999), de Elide Rugai Bastos e Walquíria D. Leão Rêgo; *Intelectuales y política en la “Era katarista”* (2010), escrito por Bruno Fornillo; além de *Literatura e engajamento: de Pascal a Sartre* (2002), obra de Benoit Denis.

“menos moderna”, “menos ocidental”, ou menos anunciante das relações de poder de tais fronteiras.

Não parece possível haver vocabulário histórico, antigo ou novo, que já não concentre e faça circular poderes, ou que uma nova história possa realizar realidade derradeira, libertadora, inscrita num texto neutro. Restaria cogitar se o próprio dado da necessidade de uma metahistória já não seria exotizante das realidades práticas dos povos. E se observarmos a história recente dos bolivianos, e a historiografia cujos estilos, mais ou menos particulares, surgiram da relevância dos *povos originários* (*indígenas*, *autóctones*, *indios*) enquanto agentes ativos da escrita, o que seguimos vendo é a história, em particular, as explicações sobre a formação do Estado, sobre as relevâncias dos movimentos sociais, sobre as articulações novas da política e sobre o conjunto de suas virtudes políticas<sup>10</sup>.

### Mapa I: Oriente e Ocidente bolivianos



Fonte: Reproduzido de *Raízes histórico-geográficas da formação e dilapidação do território boliviano* (2006), artigo de Alexandre M. A. Diniz e Máira P. F. Campolina, p. 507, adaptação de Gran Atlas de Bolivia.

<sup>10</sup> Lanço mão das palavras *indígenas*, *indios*, *autóctones*, também, *povos originários*, todas usuais na Bolívia do tempo-presente. Nenhuma das utilizações consegue estar alheia às contradições formativas de seus significados. *Autóctones* e *povos originários* são nomes alusivos aos *nascidos daquelas/naquelas terras*, constantes no(s) vocabulário(s) histórico(s) para distinguir *os que já viviam naquele solo antes da colonização*, portanto, um apelo de temporalidade, territorialidade, mesmo de nacionalidade. *Indígenas* e *indios* são mais comuns aos autóctones que vivem nas regiões mais ao leste do país (*Terras Baixas*, ou *Oriente boliviano*), enquanto que *povos originários* é mais comum para aqueles que vivem no oeste (*Terras Altas*, ou *Ocidente boliviano*).

A relevância da história recente da Bolívia tem com o Estado Plurinacional um objeto de complexidade maior, pertinente à equipagem de nova hegemonia da imaginação histórica. *Etnicidade, economia, política...*, obtiveram forma particularmente evidenciada na imaginação recente dos bolivianos, e nisto está o Estado e a plurinacionalidade, a história do Estado e história do Plurinacional. Sobremaneira, foi porque trabalhei com escritas engajadas que a relevância ativa dos índios ficou sobreposta às implicações dos saberes especializados com estes dois bastiões da modernidade: a história e o Estado; pois no fundo encontramos neles os assuntos perseguidos das garantias sociais, da justiça.

Para fins de uma empresa da História basicamente desenvolvida sobre análises bibliográficas, ofereço assim uma justificativa de cabimento ético, além da ressalva antropológica salientada anteriormente, a saber:

- Precisamos creditar às intempestividades recentes dos bolivianos as origens dos movimentos destituíntes de quatro governos da Presidência da República na abertura do século XXI: Jorge Quiroga Ramírez (2001-2002), Gonzalo Sánchez de Lozada (2002-2003), Carlos Mesa Gisbert (2003-2005) e Eduardo Rodríguez Veltzé (2005). Destarte, foram as *marchas dos anos 1990*, a *Guerra da Água*, de 2000, e a *Guerra do Gás*, ou *Conflitos de Outubro*, de 2003, que construíram a representação do fenômeno disruptivo, em potencial, que configurou a abertura da ideia de um horizonte promissor à Bolívia, sobreposta à tendência de estudo que virou o Estado Plurinacional. Igualmente, foram elas o alicerce da eleição de Evo Morales Ayma, em 2005, o primeiro chefe de Estado da Bolívia identificado por si mesmo como indígena.

Conforme diria René Zavaleta, aconteceu na última virada de século um *momento constitutivo*: momento de instabilidade que tornou aparente características determinantes do cotidiano social em sua totalidade, características que antes estavam encobertas, obscurecidas<sup>11</sup>. De modo que há na interpretação uma dimensão histórica, extensão do passado vivido e das experiências “marginais” que na contemporaneidade conquistaram diferentes vazões durante o curso das intempestividades. Mas é

---

<sup>11</sup> Foram palavras de R. Zavaleta: “É óbvio que o *momento constitutivo* se refere a causa última de cada sociedade, a sua genealogia profunda, como dizia Hegel, a sua essência originária” (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 38, grifos meus). Zavaleta, marxista, de base gramsciana, compreendia que para além de um estado aparente da realidade social delimitada pelo Estado (e pela sociedade civil), existiam causas remotas, antigas e estruturantes, convergentes numa realização que é tanto um fenômeno, algo em si, como o resultado de experiências mais antigas. Logo, uma crise profunda, uma revolta, uma guerra, podem ser *momentos constitutivos*, porque tendem a pôr em choque as diferenças histórias entre as classes, entre as nações, entre os Estados.



fundamental, por outro lado, não deixar de notar que em paralelo aos ocorridos de 1990 e 2000 estavam sobrevindas já as primeiras sistematizações daqueles episódios, os feitos de uma intelectualidade engajada, inclusive ativa nos protestos.

- Foi na virada do século XX para o XXI que efetivamente virou regra falar em nacionalização dos hidrocarbonetos, autorrepresentações políticas e territorializações autônomas dos índios, justiça e economia comunitárias, evidentemente, pluriétnicidade e plurinacionalidade, todos motes inseridos nas disputas acerca de quais forças iriam por direito compor os campos institucionais da Bolívia. Considerações pelas quais justifico a escolha pelo recorte das obras de Raúl Prada, Álvaro Linera, Luís Tapia, Raquel Gutiérrez, quatro dos cinco intelectuais fundadores do Grupo Comuna (o outro foi Oscar Veja), principal núcleo interpretativo do histórico em questão, e de Silvia Cusicanqui, que recentemente adquiriu relevância nas leituras das Humanidades, e que também esteve comprometida com representações do passado para explicar os ocorridos de então.

Bolívia afora, tais nomes passaram a circular em espaços orgânicos da política, tal como a ocupar variedade de discussões universitárias, também mercados editoriais. Ilustram a proeminência das ações, regionais e extracontinentais: os títulos deles editados pelo Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO), instituição com inclinação às esquerdas políticas; os textos da Muela Del Diablo, editora pacenha (natural da cidade de La Paz), onde se concentram as obras do Grupo Comuna; as edições feitas pela própria Vice-Presidência do Estado Plurinacional da Bolívia, que teve a frente A. Linera, de 2006 a 2019<sup>12</sup>.

Entendido que a textualidade não é apenas transitiva da passagem do que se lê para a realidade da coisa lida, sendo o texto um objeto por si, preserva-se no conjunto das questões o fato de haverem acontecido em tais conjunturas as novas sistematizações das aberturas da realidade social boliviana mais circuladas internacionalmente, aberturas

---

<sup>12</sup> Além dos conteúdos de material jornalístico que se acumulam e expressam o interesse internacional sobre as experiências recentes dos bolivianos, no Brasil, encontramos demonstração da circulação dos intelectuais citados ao fazer uma rápida consulta ao Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Nele, atualmente, estão 245 trabalhos com vínculo ao tema *Bolívia* na Grande Área de Conhecimento das Ciências Humanas, em sua maioria dos campos das Ciências Sociais, Direito e Relações Internacionais. Tais pesquisas indicam inclinação aos recortes que versam sobre as presenças étnicas nas discussões políticas, a se ver desde os seus indexadores – termos que facilitam o acesso à informação constante em bancos de dados. Para a consulta do Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, ver: <<https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/>>. Acesso em: 25 de novembro de 2019. Já para conhecer as obras do portal virtual do CLACSO, visitar: <<https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/inicio.php>>. Acesso em: 26 de novembro de 2019. E para ver os títulos editados pela Muela Del Diablo, consultar: <<https://isbn.cloud/bo/editorial/muela-del-diablo-editores/>>. Acesso em: 26 de novembro de 2019.

organizadas dentro de circunstâncias das ações políticas dos autores, das adjacências de suas circulações entre campos institucionais, onde eles construíram sucesso na divulgação de suas ideias.

Compreendo este universo do texto enquanto expressão de uma imaginação histórica, expressão de um ganho de condição social, que possibilitou sistematizações. E assim, retomo trecho de *Meta-História*, para logo após demonstrar de que maneira um debate insolitamente superado, de filosofia da história, continuou fazendo-se socialmente relevante para examinar imaginações históricas na contemporaneidade:

Do nosso ponto de observação na oitava década do século XX podemos agora ver que quase todas as importantes disputas teóricas e ideológicas tratadas na Europa entre a Revolução Francesa e a Primeira Guerra Mundial foram na realidade disputas, que visavam determinar que grupo poderia reivindicar o direito de estabelecer em que poderia consistir uma representação “realista” da realidade social. A “realidade” de um homem era a “utopia” de outro, e o que parecia ser a quintessência de uma posição “realista” sobre determinada questão poderia, de uma outra perspectiva, representar a quintessência da “ingenuidade” a respeito da mesma questão. O que é mais interessante em relação a todo esse período, considerando-o como um drama de investigação e expressão já encerrado, é a autoridade geral que a sua própria noção de “realismo” inculcava. [...] E quando se trata de tentar caracterizar a reflexão histórica de uma época em que muitas concepções divergentes de “realismo histórico” lutavam pela hegemonia, é necessário perguntar qual era o ponto de concordância dessas concepções diversas de “realismo” quanto a “irrealismo” ou “utopismo” na reflexão histórica em geral. [...] A reflexão histórica do século XVIII teve origem numa tentativa de aplicar estratégias metonímicas de redução aos dados da história, de modo a justificar a crença na possibilidade humana concebida no modo sinédóquico. Dito de outro modo, o Iluminismo tentou justificar uma concepção organicista da comunidade humana ideal com base numa análise do processo social que era por natureza essencialmente mecanicista. Assim criticou a sociedade à luz de um ideal que era moral e valorativo, mas intentou basear essa crítica numa sociedade puramente causal dos processos históricos. Como consequência, o fim para o qual a destinação histórica se destinava a contribuir era inconsistente com os meios realmente utilizados na construção das narrativas históricas. O resultado desse conflito entre os *meios* da representação histórica e o *fim* para o qual ela deve contribuir foi a instalação do pensamento sobre a história numa posição que era notória e militantemente irônica. (WHITE, 2008, p. 60, 61 e 62).

O Iluminismo ao qual *Meta-História* se referiu é sinônimo da *ilustração iluminista*, questão com vasta diversidade de abordagem, herdeira de filósofos enciclopedistas, como Voltaire e Diderot, ilustrativa da fé secular do homem com os temas

“mais relevantes” à condição existencial, cujos herdeiros de prestígio, nos assuntos políticos, são o liberalismo (a exemplo nominal de Alexis de Tocqueville) e o comunismo (de Karl Marx).

Hayden White trouxe para a obra o espírito descrente em que filósofos e historiadores embarcaram as dúvidas sobre a coerência dos regimes de verdade serem capazes de justificar experiências “universais” num mesmo processo histórico. Concluiu que o discurso histórico na Europa (novecentista) se ironizou em razão de tal insuficiência:

Não é acidente o fato de que os principais filósofos da história foram também (ou posteriormente se descobriu que foram) quintessencialmente filósofos da linguagem. Por isso é que foram capazes de compreender, de modo mais ou menos autoconsciente, os fundamentos poéticos, ou pelo menos linguísticos, em que tiveram suas origens as teorias supostamente “científicas” da historiografia do século XIX. Naturalmente esses filósofos procuraram isentar-se das acusações de determinismo linguístico com que atacavam seus adversários. Mas é inegável, a meu ver, que todos eles entendiam a proposição essencial que tento demonstrar: que, em qualquer campo do estudo ainda não reduzido (ou elevado) ao estatuto de verdadeira ciência, o pensamento permanece cativo do modo linguístico no qual procura apreender o contorno dos objetos que povoam seu campo de percepção (WHITE, 2008, p. 13-14).

Posto isto, retornando aos problemas da contemporaneidade, preservo em minha proposta os exercícios de filosofia da história que enxergaram no passado os sentidos úteis para o futuro, atualidade das ações que construiriam devires através da história, *ainda* no século XXI.

O saber da história autoriza discursos de uma maneira particular: enxerta narrativas com um real minimamente verificável, que depende da representação literária, mas que não se basta na literatura. É autoridade calcada na existência, na experiência, no passado, e esta não é símbolo de anacronismo ao ser levantada em nosso tempo-presente, tampouco qualifica tipo de inocência intelectual. Mesmo ciente do caráter desafiador da apreensão da realidade, grupos sociais, povos, continuam demandando à história explicações úteis ao cotidiano.

Penso ser fundamental termos em mente a contemporaneidade do não contemporâneo também nestes aspectos. Grosso modo, impera-se a necessidade de existir na tradição de conhecimento da história os lugares para as questões discutíveis, visíveis, sobre a consciência do dado instável da realidade, de igual forma, sobre os resultados possíveis das respostas criadas por tal consciência. Quase chega a ser desnecessário

pontuar que tais reflexões são mais ou menos teóricas, mais ou menos políticas, epistemológicas, ou sociais, a depender das questões ascendidas nos espaços das reflexões.

Do século XIX à virada do XX para o XXI, da Europa à historicidade boliviana, em particular, o Estado continuou sendo força centrípeta da canalização das soberanias, do jogo político, força centrífuga dos direitos, e das nacionalidades, mesmo para aqueles que historicamente tiveram com ele relações predominantemente tensivas, sobremaneira, camponeses e índios. Refiro-me ao Estado, por conseguinte, em razão de representar o que existe de mais convencionalmente comum à politologia, aos assuntos jurídicos, às soberanias, às nacionalidades, às garantias sociais, tópicos clássicos das reflexões vinculadas à escrita.

E mesmo que minha interpretação pareça anacrônica para uma investigação que distingue a história de sua filosofia, emprestando entendimentos de *Meta-História*, lanço mão de adaptação das conclusões de H. White porque entendo que as disputas travadas pela realidade social se contingenciaram na Bolívia, se ironizaram, no esteio da queda do referencial universalista do Iluminismo, comentado na obra, mas também ao estilo das transformações mais recentes da História, trazidas pela filosofia e teoria da Linguagem. Por sua vez, minha hipótese é que os bolivianos jamais bloquearam as rivalidades das teorias e das ideologias, os *meios* das representações e os *fins* para os quais elas foram movimentadas.

Em comparação com os escritos de Carlos Montenegro, Alcides Arguedas e Franz Tamayo, letrados da primeira metade do século XX, notei um nível aumentado de consciência autoral, com relação às instabilidades e contingências, nos textos do Grupo Comuna, de Silvia Cusicanqui e René Zavaleta. Todos transitaram por disputas típicas da moderna história, mas ocorreu na conformidade dos textos mais recentes a ascensão de quadro de reflexões teóricas *voltadas pra si*, ou de *autoreflexibilidade* (apropriando-me das palavras de Elías J. Palti<sup>13</sup>), dentre o qual puderam eles experimentar as dúvidas acerca do processo histórico desde um contexto enunciativo de outros *novos tempos*: relativizações fundadas para construir novas histórias.

Conforme elucidei, nenhum deles foi historiador de formação, mas todos conquistaram algum prestígio via de regra dado aos historiadores de ofício. Nas tematizações estudadas estão tanto a escrita da história da Bolívia, C. Montenegro, A.

---

<sup>13</sup> A expressão *autoreflexibilidade* está no artigo “*Giro lingüístico*” e *historia intelectual* (1998).

Arguedas, S. Cusicanqui, R. Zavaleta, quanto tópicos de utilização da autoridade da história para formar análises da realidade social, F. Tamayo e, na contemporaneidade, Grupo Comuna. Assinalo na totalidade dos textos examinados o predomínio de tipos de pensamentos rebeldes, intempestivos, *críticas à história para construir outras histórias, críticas do pensamento histórico*, tendo como fito construir novas narrativas estruturantes, cisões e aberturas para novas hegemonias<sup>14</sup>.

Divido melhor meu argumento sobre a tradição histórica na contemporaneidade:

Novidade na filosofia e teoria da Linguagem dos anos 1970, tendência dos 1980 adiante, encontramos no tardar do século passado o privilégio da textualidade de White, para além, a gramatologia de Jacques Derrida, as histórias da loucura e da sexualidade de Michel Foucault, o enxerto fenomenológico da hermenêutica de Paul Ricoeur, as poéticas pós-estruturalistas de Tzvetan Todorov, bem como o florescer de uma historiografia e teoria da História abertamente preocupada com as condições da escrita e do texto dentro daquilo que chamarei provocativamente de *pós-estatalismos: pós-Segunda Guerra, pós-Maio de 68, pós-Queda do Muro de Berlim, pós-Guerra Fria*.

Michel de Certeau, Roger Chartier, François Hartog, Paul Veyne, Jacques Rancière, representam os franceses contribuintes do domínio textual em tela, Reinhart Koselleck, Jörn Rüsen, Edward Thompson, Perry Anderson e Richard Rorty, no sentido da mesma pertinência, exemplificam os autores provenientes dos países de línguas anglo-saxãs.

Ademais, a exploração da linguagem feita por nomes relativamente deslocados da intelectualidade convencional, das “bibliografias do ocidente”, cresceu nas últimas três décadas do século XX, e adentrou na filosofia e teoria da Linguagem por umbrais declaradamente engajados com a conquista de visibilidades diminutamente apreendidas na história da historiografia e na história da filosofia da história. Não sendo de se estranhar que o problema da soberania (nacional, étnica, econômica) tenha se

---

<sup>14</sup> Existem correlações entre a *modernidade* e o *novo tempo*, uma *nova história* e uma *nova realidade social*. Para contemplar a questão, lemos em *Como eu não escrevi Meta-História* (2017), outro texto de Hayden White: “O termo modernista, deve-se destacar, é derivado do latim *modus*, ‘modo’ (dativo) = ‘now’, ‘agora’, ‘adesso’, ‘jetzt’, ‘maintenant’ ou simplesmente ‘neste momento’. De ‘modo’ vem ‘modernus’, ‘modernistas’ e ‘moderno’, ‘modernidade’ e ‘modernismo’. No século quarto depois de Cristo, ‘modernistas’ significava ‘Anno Domini’ ou qualquer coisa que tivesse acontecido desde a Encarnação, dado o fato de que as expectativas da redenção da humanidade haviam mudado radicalmente para todos desde a Paixão de Cristo. O ‘moderno’ marca uma cesura no tempo humano, uma mudança qualitativa. E é esse sentido de uma mudança qualitativa na experiência humana de tempo que é capturado no moderno e no secular conceito de modernidade, bem como no conceito de modernismo” (WHITE In: BENTIVOGLIO; TOZZI, 2017, p. 12).

provado verdadeira interface das *demandas por direitos reivindicados através da história*, e que tantas revisitas aos mecanismos de controles coloniais sejam hoje os resultados de algumas das mais apuradas teorizações sobre a politização do vocabulário histórico.

Destacam-se neste segundo contexto estudiosos oriundos de países que um dia foram colônias (países de capital industrial não desenvolvido), como a Índia, o Brasil, a Bolívia. E são exemplos do ponto: a denunciativa leitura de Zavaleta sobre as categorias de análise inconsistentes com o passado e a realidade social na Bolívia, a contenda da *dependência* (sobretudo econômica) da intelectualidade vinculada à Comissão Econômica Para a América Latina e o Caribe (CEPAL), como Celso Furtado, os *teóricos da dependência*, Roberto Schwarz, ou os chamados *estudos subalternos*, formados na década de 1970 na dianteira das investigações de Ranajit Guha, a *pós-colonial* referência do oriente sul-asiático ao fenômeno da *colonialidade*, assim como a atenção *decolonial* dada para a questão, a *colonialidade interna* de Aníbal Quijano, nos anos 1990.

R. Guha, Gayatri Spivak, Dipesh Chakrabarty, representam a seção de estudos subalternos asiáticos, A. Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Cusicanqui, ilustram os latino-americanos – o português, Boaventura de Sousa Santos, desenvolveu parte de sua vida intelectual no Brasil, tem proximidade editorial com brasileiros e bolivianos, e acredito poder contemplar igualmente o caso<sup>15</sup>.

Observados em bloco, entre os elementos compartilhados pelo conjunto “periférico” de eruditos, tem-se a relevância do aforismo da crítica marxista à economia política acerca da qual *não cabe ao conhecimento especializado apenas compreender o mundo, mas sim transformá-lo*. Ficando posto assim o predomínio da implicação social frente às escolhas de análises por meio do qual o vocabulário histórico adquiriu a qualidade de ser exterioridade enunciativa das experiências *ausentes* e não *atrasadas* dos processos civilizatórios do ocidente<sup>16</sup>.

Calharam no recorte os aproveitamentos das contingências, que eles mesmos ajudaram a construir, ao menos em termos analíticos, para a um só tempo expor as experiências marginalizadas das matérias apreendidas da realidade e a construção de

---

<sup>15</sup> Aponto os seguintes trabalhos para leitura detalhada sobre os estudiosos deslocados de bibliografias mais convencionais (do ocidente) e acerca do histórico de formação das teorizações “periféricas”: Ballestrin (2013); Castro-Gómez e Grosfoguel (2007); Chambers (2020); Grosfoguel (2008); Leda (2015).

<sup>16</sup> O aforismo diz respeito às populares críticas de K. Marx sobre a economia política inglesa e a filosofia de Ludwig Feuerbach. Ver: Marques (2012). Aproveito para explicar que a valorização da diferença entre aquilo que ficou/está *ausente* do processo civilizatório e o que consta *atrasado* nele foi percebido por pesquisadores da linha de Ramón Grosfoguel, consultar: *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais* (GROSFOGUEL, 2008).

atividade, que viria a ser tendência, de se objetar criticamente os cânones da História. Pode-se dizer que prevaleceu com os “periféricos” uma função de referencial na articulação dos significados e sentidos das figurações, atualizando binômios tensivos, *pesquisador (versus) objeto, dentro (versus) fora, centro (versus) periferia*, em benefício da evidência de não-ditos da história, cujas sentenças compartilharam com o público-leitor o sucesso, ou não, de suas coerências.

*Pode o subalterno falar?*, indagou G. Spivak, na obra de título homônimo, datada de 1985; *Oprimidos mas não vencidos*, igualmente, foi a afirmação de Cusicanqui escolhida para nomear o seu livro mais conhecido, de 1984. Ambas as obras são célebres nos estudos teóricos dos passados subalternos, embora a primeira seja mais famosa do que a segunda.

Entre outros porquês, o prestígio internacional das análises de indianos e demais pesquisadores (originariamente) falantes de língua inglesa, a exemplo de Spivak (ou de Homi Bhabha, de Stuart Hall), sugere relações de poder ocorrentes dentre os campos das Ciências Humanas também nos esforços dos denominados “*periféricos*”. A colocação não desqualifica o caráter intempestivo, inventivo, das conclusões de Spivak, por exemplo, não obstante, assinala um hibridismo, uma heterogeneidade, que rivaliza com a concepção uniforme dos estudos subalternos<sup>17</sup>.

A rigor, a textualidade que se radicou nos anos de encerramento do século XX o fez na forma de um componente heterodoxo, e de alteridade, uma vez que as diferenças entre os modos de fazer (tradições) das experiências, entre povos e sujeitos, encontraram-se em parte no texto: no universo do texto. Paralelamente, diferentes passagens e autoreflexibilidades, na direção da dimensão poética do saber, trouxeram distintos porquês, distintas prefigurações, uma tarefa intermediária executada pelo texto, um dado fundamental de se ter em conta quando da adoção das novas teorizações usadas para a confecção de diagnósticos dos sujeitos políticos contemporâneos.

Intermediária, já que os resultados dos trabalhos nem são apenas transmissores da realidade social estudada, nem são espelhamentos objetivos do contexto social do texto, eis que a textualidade tampouco advoga pela definição da verdade em

---

<sup>17</sup> Sobre a circulação de teóricos pós-coloniais nos centros universitários de “excelência” internacional, lembro que Spivak se graduou na Universidade de Calcutá, na Índia, cursou mestrado e doutorado em Literatura Comprada na Universidade de Cornell, EUA. Já para conhecer a trajetória acadêmica dos demais autores, H. Bhabha e S. Hall, mas também Ien Ang, Edward Said, consultar o texto de Peter Burke: *Hibridismo Cultural* (2003).

absoluto implodida, do real inexistente, de perspectivismos<sup>18</sup>. Recorrendo outra vez à tropologia de Hayden White, insisto na conclusão de que a história moderna, incluso a “periférica”, produz conhecimentos apurados sobre o passado e alternativas maneiras de inscrever-se na diacronia das sentenças da linguagem (do tempo histórico), sendo isto a manifestação de um estilo de consciência generalizante (mas não totalizante) de se estar “ao mesmo tempo na natureza e fora dela” (WHITE, 2008, p. 59): generalizante, pois é atinente ao histórico, à consciência de estar no tempo; não-totalizante, porque não se reivindicava como a única maneira de *ser*, de *se relacionar*: de *ser ao se relacionar*, de *ser em relação*.

Estamos diante de noção relativista sobre o saber especializado, dado que duvida da autoridade prévia de domínio científico qualquer, mas não da importância social da história, da complexidade de seus rigores para o trabalho com realidades existentes, e por isso históricas. Ao conhecimento especializado cabem teoria, metodologia, pesquisa, mas o que nos leva a acreditar, para além do universalismo, que o mesmo imperativo deveria valer para todas as esferas do convívio social?

Se o significado de *soberania* pode ou não ser suprido por *liberdade* a partir da troca do nome (metonímia), ou se a substituição do todo de uma expressão têm ou não sentidos na estrutura frasal que as fazem vazar, como o *povo soberano*, por uma qualidade que é a parte dela, mas que se acredita corresponder a sua totalidade, tal qual a *autonomia política* (sinédoque), o fato é que tais competências dizem respeito antes de mais nada à tradição da moderna história, ao *tempo histórico* (passado-presente-futuro) e à linha sintagmática em que experiências reais e valorativas se inter-relacionam e se complementam nas narrativas (naquilo *que foi, que é, que pode vir a ser*). Em tempo que, se porventura, a qualidade da realidade empregue nos palcos políticos pode vir a estar em segundo plano, posta assim em prol das conquistas de hegemonias do universo político que os sujeitos procuram através da retórica, uma outra coisa é dizer que o mesmo vale para a história.

---

<sup>18</sup> Para não restar dúvidas, lembro os ensinamentos de Pierre Bourdieu, em *Os usos da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico* (2004), acerca dos *campos* serem “um universo intermediário que chamo o *campo literário, artístico, jurídico* ou *científico*, isto é, o universo no qual estão inseridos os agentes e as instituições que produzem, reproduzem ou difundem a arte, a literatura e a ciência” (BOURDIEU, 2004, p. 20): intermediário, pois, os resultados dos trabalhos acadêmicos nem são uma atomização do texto que explica a realidade (coisa que P. Bourdieu chamou de *fetichismo do texto*), nem são simples espelhamentos do contexto social no texto (que afirmou ser traço comum nos estudos de sujeitos filiados ao marxismo). Acerca da metáfora do *universo do texto*, justifico que ela pertence à Paul Ricoeur. Trata-se de uma aproximação não complementar entre ele e Hayden White, algo possível apenas se entendermos que ambos se debruçaram na dimensão extratextual da historiografia.



Numa associação simples entre contexto e texto, o que podemos concluir é que a realidade figura a história, que a história é uma realidade em sua forma figurada de conhecimento, que a historiografia inventa conhecimento, que é assim que ela reabre perspectivas, mas que nem por isso é apenas poética reductiva ao discurso, à fala, ao convencimento, à doxa, entre outros atributos do político, ou da política.

Foram palavras de White:

Todos os ensaios deste livro, de uma forma ou de outra, examinam o problema das relações entre a descrição, a análise e a ética nas ciências humanas. [...] No passado, acusaram-me de ceticismo radical, e até de pessimismo, quando considerei a possibilidade da consecução do conhecimento real nas ciências humanas. (...) Nunca neguei que fosse possível o conhecimento da história, da cultura e da sociedade; neguei apenas que fosse possível um conhecimento científico, do tipo alcançado no estudo da natureza física. Mas tentei mostrar que, mesmo que não possamos alcançar um conhecimento científico da natureza humana, somos capazes de chegar a um outro tipo de conhecimento sobre ela, o tipo de conhecimento que a literatura e a arte em geral nos fornecem em exemplos facilmente reconhecíveis. Somente uma inteligência voluntariosa e tirânica poderia acreditar que o único tipo de conhecimento a que podemos aspirar é o representado pelas ciências físicas. Meu objetivo foi mostrar que não precisamos optar entre arte e ciência, falar da cultura em contraste com a natureza – e, além disso, a falar sobre ela de maneiras apropriadas a todas as várias dimensões do nosso ser especificamente *humano*. (WHITE, 1994, p. 37-38).

No limite, podemos ser levados a crer que uma teorização criada na França, Alemanha, EUA..., inevitavelmente, tem pouco a contribuir com o entendimento das experiências sociais dos subalternos, ou a admitir signos como *povos tradicionais* para denominar moradores das florestas, quilombolas, indígenas, ou *tradição ocidental* para tecer as críticas necessárias aos elementos mobilizados pelo desenvolvimento econômico do capital, da colonialidade. Os tropos/desvios facilitam a suspeita, enfim, de estarmos ou não a procura de uma metateoria alternativa, de um outro universalismo: em análises dos textos, facilitam explicarmos relações mais ou menos tácitas que os tantos sujeitos históricos desenvolveram para construir e garantir direitos, viver, resistir, negociar, e historicamente adotar a negociação como ato de resistência.

Proponho aproveitarmos da alteridade possível da estrutura figurativa da história para não darmos as costas às aporias daquilo que H. White chamou de *tática fabiana*: estratégia conveniente acerca do produto do conhecimento histórico ser mais ciência do que literatura, mais realidade do que narrativa, ou vice-versa. Minha proposta tem como norte a atenção sobre sentenças entusiasmadas, ou condenatórias, que volta e

meia deshistoricizam os agentes políticos e a escrita, as condições de *o que é ser índio*, num país de maioria indígena, perante uma tradição histórica moderna e ocidental, mas onde se aprendeu a estar na escrita, e ser agente-ativo dela<sup>19</sup>.

### **História e Estado na escrita da história boliviana: estrutura do texto**

Dou início então ao detalhamento dos temas abordados, bem como à estruturação do presente texto. Peço atenção ao leitor para as combinações propostas entre teoria da História, história e historiografia, na análise do pensamento histórico boliviano.

Para início da *Parte I: Implicação social e história*, os dois baluartes da modernidade, história e Estado, ganharam intersecções mais bem definidas com as abordagens de *Rescolder del pasado: conflictos culturales en sociedades postcoloniales* (2009), livro editado pela Fundação do Programa de Investigação Estratégica na Bolívia (PIEB), escrito por Javier Sanjinés C.. Avancei com ele as discussões, numa escala mais crítica da advertência, sobre a expectativa da disciplina histórica compreender todas as experiências de tempo, compreender todas as temporalidades, num único processo universal.

*Rescolder del pasado* expõe questões sensíveis ao “universalismo” que cria um “*Outro*” com base na representação de *si*, isto é, trata da exposição daquilo que encobre o outro-não-moderno em concomitância que despercebe as fronteiras de sua própria tradição: um encobrimento, que inventa o “*Outro*”, e uma carência da consciência de *si*, da modernidade. Comenta assim os passados que não passam, os passados-presentes, os passados subalternos, passados desses “*Outros*”, diferenciando-os dos passados históricos, dos passados da história.

---

<sup>19</sup> Cito o autor: “A tática [fabiana] funciona mais ou menos desta maneira: quando os cientistas sociais lhe criticam a amenidade do método, a imperfeição do sistema de metáforas ou a ambiguidade das pressuposições sociológicas e psicológicas, o historiador responde que a história jamais reivindicou o *status* de ciência pura, que ela depende tanto de métodos intuitivos quanto analíticos e que os juízos históricos não deveriam, portanto, ser avaliados a partir de modelos críticos que só podem ser aplicados com propriedade às disciplinas matemáticas e experimentais. Tudo isso sugere que a história é um tipo de arte. Porém, quando os literatos lhe criticam a incapacidade de sondar as camadas mais sombrias da consciência humana e a relutância em utilizar modos contemporâneos de representação literária, o historiador volta à concepção de que a história é, afinal de contas, uma *semiciência*, de que os dados históricos não se prestam à ‘livre’ manipulação artística e de que a forma das suas narrativas não é uma questão de escolha, mas é exigida pela natureza da própria matéria histórica” (WHITE, 1994, p. 39). Faço referência também a uma interessante e introdutória abordagem da tática: *Uma história através de dicotomias e purificações: uma reflexão metahistórica sobre a “Tática Fabiana” descrita por Hayden White* (2015), artigo de Felipe de Souza Leão de Oliveira. Cabe ressaltar, finalmente, a frequência com que denominações aplicadas às mulheres aparecem em oportunidades onde é o imperativo da dúvida o objeto de atenção. Veremos outro exemplo neste sentido na utilização de *bovarismo*, por Franz Tamayo (TAMAYO SOLARES, 1991), no *Capítulo 3: Contra os mestiços, contra as oligarquias*.

Tal como o *Estado*, outro ente que concentra e faz circular poderes, estaca-se no conceito de *história* de Javier Sanjinés o aspecto modernizador das disciplinas acadêmicas, um problema da correlação dos feitos do saber com a mentalidade secularizada e progressiva do passado-presente-futuro da modernidade. Ele também trabalhou com Estado e história de uma única vez, numa mesma bateria de considerações. De forma que no *Capítulo 1: História contra a história*, o antigo entendimento antropológico instituinte da ideia de um ser naturalmente implicado com a natureza, o *índio*, recebe a atualização dos estudos subalternos do autor.

O primeiro capítulo de minha tese é uma oportunidade para anunciar a história dos bolivianos a partir de sua correlação histórica com o Progresso. No trecho, estão em menção estudos da evolução das raças e da economia política liberal, construídos no século XIX, onde a “raça índia” ganhou o enquadramento científico do *atraso*, que por sua vez adentrou no XX; tal como estão evidenciadas algumas das críticas a tal “linearidade natural”, nos nacionalismos indigenistas, nos estudos das classes sociais, que em meados da centúria passada, e dela adiante, *campesinaram* ou *proletarizaram* os índios, ao concebê-los dentro do curso de uma história moderna de oposição à dependência econômica do país, também referenciada pela questão do *atraso*.

Com J. Sanjinés, sublinhar o *atraso* é oferecer para análise categorias de um trabalhador da terra, índio camponês/campesino, proletário, índio explorado pelo capitalismo, autóctone, índio natural da terra, selvagem, índio incivilizado. A história da Bolívia e a história da historiografia boliviana dão conta de tal imperativo – havendo sido isto que Sanjinés apelidou de “*Outro*”, a definição negativa, vaga, de quem não é sujeito histórico como o trabalhador, o proletário... Ademais, foi tendo em mente o tal efeito de linearidade histórica que formulei a hipótese central de meu trabalho, e que atravessa os quatro capítulos da oportunidade:

- A história é um saber conservador; e é essencial às fundações, mas contraditoriamente às resistências, desses outros subalternos da modernidade.

Daí o porquê das concordâncias e algumas divergências com *Rescoldo del pasado* estarem dispersas no corpo da tese como um todo. Foram muitos os elementos a serem considerados. Para tanto, a opção pela forma de adotar uma única referência bibliográfica para arranjar a distribuição dos problemas entre os itens e os capítulos, igualmente, derivou de como escrevi o *Capítulo 1: História contra a história*, logo, procedeu da maneira que interagi com *Rescoldo del pasado*.

No capítulo de abertura, na *Parte I: Implicação social e história*, concentrei exames junto aos motes levantados por Javier Sanjinés; no segundo, o fiz com Maristella Svampa; no terceiro e quarto, na *Parte II: O índio na história*, com Franz Tamayo, Alcide Arguedas, Carlos Montenegro, René Zavaleta, Silvia Cusicanqui e Grupo Comuna, respectivamente.

À medida da necessidade de incluir uma ou outra observação de teoria da História nas interlocuções com *Rescoldo del pasado*, os fenômenos e os acontecimentos sociais da história recente da Bolívia, implicados entre si, cresceram-se em quantidade tão grande que optei por enfrentá-los ora no corpo do texto e ora em rodapés, em notas complementares, e majoritariamente utilizadas para indicar, ou recomendar, referências bibliográficas, algumas definições conceituais e certas proveniências editoriais. Ainda sobre a questão das notas, justifico que nelas estão determinados os apontamentos mais conceituais sobre a política e o político. Na mesma linha de considerações, faz-se necessário levar em conta o imperativo da apresentação de assuntos eventualmente triviais aos bolivianos, mas por vezes estranhos aos brasileiros, num cuidado a partir do qual concluí, sabendo dos riscos, que seria oportuno traduzir para a língua portuguesa todas as citações originalmente escritas em castelhano ou em inglês<sup>20</sup>.

No *Capítulo 2: Laboratório da Bolívia*, seção de aprofundamento da história enquanto *experiência ocorrida*, por assim dizer, assumo, eu mesmo, uma posição de expectativa sobre o passado recente dos bolivianos conter lições possíveis de alteridade para outros povos e países. Estão exploradas no capítulo as circunstâncias de três grandes enunciados:

Primeiro, defendi estarem nos anos 1970 os acontecimentos impactantes de uma nova imaginação histórica, fundamental para os levantes da última virada de século;

Segundo, expus de quais formas tal imaginação criou os preceitos-guias de toda uma movimentação política, um novo governo, capaz de retirar o país do alto grau de pobreza que, até dez anos antes, dividia com Honduras, Guatemala, El Salvador, Nicaragua e Haiti;

---

<sup>20</sup> Para termos melhor dimensão da carência de estudos sobre os bolivianos no campo brasileiro da História, segundo Cleverton Rodrigues da Silva (SILVA, 2013), no ano de 2013, existiam apenas quatro trabalhos sobre a Bolívia nos anais dos vinte anos de Associação Nacional de Pesquisadores e Professores de História das Américas (ANPHLAC).

Terceiro, correlacionei com estes dois primeiros pontos as contradições, as ambivalências, do contexto da eleição de Evo Morales, da escrita da Constituição Política de Estado (CPE) Plurinacional, das conciliações de classe da primeira experiência do Governo Morales (2006-2009).

A linha de empreendimento para tanto foi o artigo *El “laboratorio boliviano”: cambios, tensiones y ambivalencias del gobierno de Evo Morales*, da autoria de Maristella Svampa: capítulo de *Debatir Bolivia: perspectivas de un proyecto de descolonización* (2010), uma organização dela, de Pablo Stefanoni e Bruno Fornillo, publicado pela Taurus. Trata-se de artigo que historiciza as forças em conflito pelas hegemonias do contexto eleitoral de 2005, nominando-as, afirmando quem foram os agrupamentos das ações, portanto, escapando das interpretações despolitizantes dos agentes locais, bancadas, via de regra, por quem imagina a Bolívia atual como um fenômeno étnico, um acontecimento multicultural.

*El “laboratorio boliviano”* dá foco aos sindicatos, movimentos sociais, Organizações Não Governamentais (ONGs), comitês cívicos, partidos políticos, governos e agentes econômicos. Valoriza assim a história de sujeitos e coletivos, e tem apenas como objeto de segundo plano o fenômeno do multiculturalismo, adotado por M. Svampa, direta ou indiretamente, enquanto elemento de análise da estrutura social, da ascensão econômica estruturante do neoliberalismo na Bolívia.

Aproveito das sentenças do texto de Svampa para apresentar as trajetórias intelectuais de três nomes notadamente relevantes da organização da imaginação histórica, R. Prada, L. Tapia, S. Cusicanqui. Igualmente, indico sob quais aspectos os alvos das críticas da última virada de século passaram por flexões perceptíveis nas gramáticas jurídicas com a novidade do Estado *multicultural* e *pluriétnico*, disposto pela Ley de Participación Popular, de 1994, e com os primeiros ensaios daquilo que iria referenciar o Estado Plurinacional: a *pluriculturalidade*, das correntes kataristas, registrada pela primeira vez em 1983.

Julián Apaza, ou Tupaj Katari, foi a liderança indígena das sublevações contra os espanhóis do ano de 1781, tendo o seu nome tomado por empréstimo pelas correntes que à esquerda política, na segunda metade do século XX, reivindicaram a memória das lutas anticoloniais no escopo do chamado *katarismo* – o termo é geralmente acompanhado de *indianismo*, formando o par *indianismo-kataratista*, ou, *katarismo-indianista*, alusivo ao *horizonte do índio para si*, uma mensagem de soberania originária da referida imaginação histórica.

Prada, Tapia e Cusicanqui estão destacados de conjunto mais amplo de intelectuais porque foram eles quem compuseram a tríade mnemônica que organizou em *El “laboratorio boliviano”* o contínuo mais antigo, de longa e média duração, dos acontecimentos anteriores à história do tempo-presente, anteriores às revoltas dos anos 1990 e 2000. Foram propostas deles a *memória longa*, a *memória média* e a *memória curta*:

- A *memória longa*, que chama a atenção para a lembrança, para o ato ativo de lembrar, das sublevações autóctones contra a Espanha;

- A *memória média*, alusiva aos levantes das massas, trabalhadores e camponeses, que em 1952 tomaram as forças de Estado, no famoso *Estado de 52*, marco do pensamento *nacional-popular*;

- A *memória curta*, os atos e as marchas contra o neoliberalismo no final das décadas de 1990 e início de 2000.

Temos logo de saída a explicação de que foram grandes mobilizações sociais os motes salientados nas memórias. Ocorre que elas criaram condição de organizar, de oferecer uma linearidade, à rebeldia originária contra a Espanha, aos levantes de trabalhadores e camponeses contra as oligarquias, às marchas da contemporaneidade contra o neoliberalismo. Mas não podemos desperceber a tensão, a mensagem acerca da existência de batalhas, instaurada na historiografia também neste sentido.

Quando Svampa se refere às três memórias em *El “laboratorio boliviano”*, e sigo as pistas dela, o que se vê é uma articulação de passado e futuro, já a propósito da significação positiva dos devires presentes naquele contexto contemporâneo de intempestividades. O que é o mesmo que afirmar, fazendo o movimento na direção contrária, que a *memória curta*, em seu referencial positivo, contém a *média* e a *longa*, numa temporalidade onde os povos originários são centrais do final para o começo, do resultado das lutas para o princípio delas, do contemporâneo para o mais antigo.

Nos acontecimentos apreendidos na *memória longa*, *memória média* e *memória curta*, as narrativas organizam movimentos do futuro para o passado, enquanto que as realidades estão dispostas do passado para o futuro. Há na comunicação das três um tripartido unificado, a base de algumas identidades sociais, todavia, sabemos que a memória social não precisa seguir as regras rígidas de uma sucessividade<sup>21</sup>:

---

<sup>21</sup> Empresto as palavras (e a advertência) de Ricoeur, em *A memória, a história, o esquecimento*: “O verbo ‘lembrar-se’ faz par com o substantivo ‘lembrança’. O que esse designa é o fato de que a memória é

- Nos assuntos envolvidos pela *memória longa* estão a subalternidade, a invisibilidade, dos povos originários após as revoltas contra a colonização, o valor negativo que se passou a atribuir aos índios, a antiga semântica pejorativa, do significado de *índio*. Este discurso nasceu de hegemonia nacional excludente: originou-se acompanhando a fundação da República (1825), mas foi o mesmo que entre os séculos XIX e XX *racializou* o indígena, e, veremos detalhadamente na *Parte II: O índio na história*, que ofereceu os sentidos e os significados das responsabilizações das misturas entre as raças (a mestiçagem) para uma explicação metateórica sobre o problema da carência de desenvolvimento social da Bolívia.

- Na *memória média* está conformada a ampliação da capacidade do Estado boliviano de gerir a economia e de engendrar modelos de incorporação dos autóctones à comunidade nacional (Nação). Mantém-se viva as explicações alternativas aos estudos das raças, oferecidas pelo nacionalismo-popular, que junto à ascensão das massas na política-parlamentar consagrou os antigos senhores, de terras e minas (as oligarquias), como o grupo, ou a classe, responsável pela pobreza do país, pela exploração, pela dependência.

Buscando objetividade, informo algumas das realizações do Estado de 52: a extensão dos Registros Cíveis dos bolivianos e da cidadania para índios e mulheres, em 1952; a implantação do direito de sufrágio aos analfabetos em 1956, a maior parcela populacional de então; e a Reforma Agrária que regularizou a posse privada da terra para aproximadamente metade da população, indígena e não-indígena, encampada privilegiadamente no Altiplano, a partir de 1953, e sob orientação ideológica que posteriormente viria a ser chamado de *proletarização do índio*, ou, *campesinamento do índio*, em referência à associação do indígena ao trabalhador do campo<sup>22</sup>.

- No contexto da *memória curta*, de todo modo, está amadurecido um duplo reclame, voltado à dominação e à exclusão: a carência de autonomia de autóctones e trabalhadores nos territórios e no mundo do trabalho, o desmonte de setores públicos da garantia social pelo neoliberalismo. Ficam entrelaçadas nestes moldes as trajetórias e as habilidades tácitas das lutas na contemporaneidade. Afinal, para além de um apelo

---

‘exercida’ (...) o exercício da memória é o seu uso; ora, o uso comporta a possibilidade do abuso” (RICOEUR, 2017, p. 71 e 72).

<sup>22</sup> A formulação de novos preceitos-guias da cidadania e dos Registros Cíveis fez parte de conjunto de Decretos Supremos, Números 3.128 e 3.159, ambos de 1952, e 4.349, de 1956. Em tempo, indico a seguinte leitura para a compreensão do campesinamento e/ou proletarização dos povos originários: *Transformaciones sociales y nuevos sentidos de pertenencia en Bolivia* (2001), de Jorge Komadina.

simbólico, foi em razão de ter virado obviedade o racismo dos estudos das raças, fato seguido do consenso relativo acerca do perfil modernizador do Estado de 52, que se passou a acenar a positividade recente das 36 línguas originárias componentes do Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário, criado em 2009.

A nova CPE racionalizou embates entre projetos sociais dos bolivianos nos termos de um acordo possível, não consensual. Suas letras foram aprovadas na Assembleia Constituinte, em novembro de 2007, na cidade de Sucre, confirmadas nos detalhes após um mês, em Oruro, com tópicos consolidados em outubro de 2008, no Congresso Nacional, em La Paz, até finalmente ser submetida a um referendo no primeiro mês de 2009. Representa, portanto, uma realização jurídica, a materialização cogente de uma história de disputas, de tensões, de negociações; mas é ela mesma um dado da imaginação histórica que a tornou realidade.

Cito trecho da CPE:

**Artigo 5:** I. São idiomas oficiais do Estado o castelhano e todos os idiomas das nações e povos indígena originário campesinos, que são o aymara, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chimán, ese ejja, guaraní, guarasu'we, guarayu, itonama, leco, machajuyai-kallawaja, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quéchua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uru-chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré e zamuco. (BOLÍVIA, 2011).

O *Capítulo 2: Laboratório da Bolívia* tenta apreender a realidade histórica boliviana: trabalha com os seus acontecimentos, seus principais agentes políticos, suas realizações. O *Capítulo 1: História contra a história* busca acolher o mesmo conteúdo pela problematização da linearidade do tempo moderno: dedica-se à análise de um ângulo mais teórico. Não obstante, os dois trechos abraçam a defesa de ser a história um saber conservador, uma tradição, distinta das dos índios, nem por isso apartada das virtudes das ações deles. Resta, por conseguinte, introduzir uma outra maneira de defesa da hipótese, a da história da historiografia: proposta da *Parte II: O índio na história*.

No terceiro e no quarto capítulo, desenvolvo imersão particular na textualidade, apresentando os resultados da atividade onde utilizei da hermenêutica de Paul Ricoeur, da fenomenologia hermenêutica, para fazer breve complemento da metodologia dos tropos. A execução se deu num sentido amplo do hermenêutico, em escala comparativa: um feito justificado pelo interesse em identificar o signo *índio* (e seus correlatos: *indígena, autóctone, povo originário* etc.) nos livros dos nove eruditos: Franz Tamayo e Alcides Arguedas, representando os estudos das raças, Carlos Montenegro, a



referência do pensamento nacional-popular, René Zavaleta, Silvia Cusicanqui, e, do Grupo Comuna, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada, Álvaro Linera, Luís Tapia, representantes da consciência autoral sobre as instabilidades e contingências da modernidade<sup>23</sup>.

Dediquei-me ao significado de *índio* sem perder de vista a realidade extratextual dos acontecimentos da história, nos conformes dos assuntos citados anteriormente acerca das memórias *longa, média e curta*.

A oportunidade conferiu ao universo do texto, ao universo que é o texto, compreensão metatropológica dos elementos mobilizados na escrita do discurso, assinalou comparativamente algumas das diferentes vazões sobre os indígenas do pensamento histórico. Destarte, esclareço que segui as citações dos autores e obras do tempo-presente para a escolha do estudo comparado, ou seja, selecionei C. Montenegro, A. Arguedas e F. Tamayo, recuando o recorte temporal até os anos 1940, 1920 e 1910, em razão de serem eles amplamente mencionados, quase sempre criticados, nas obras dos intelectuais mais recentes.

Interessa não perder de vista que minha tese não trata de um rompimento com a modernidade, mas de alterações das hegemonias dos campos sociais, de mudanças das gramáticas políticas, de alterações do vocabulário histórico. Uma vez que as mudanças na escrita foram criações de movimentações políticas, ainda assim, tenho entendimento de que a provocação da ruptura persegue todo o entorno da hipótese defendida, fato que se estende ao exercício comparativo entre os autores.

Persisto na mensagem de uma dada positividade girar em torno da Bolívia, sobremaneira, em sua refuta social, parcialmente materializada na última CPE, frente ao imperativo do *autóctone atrasado*, em sua negativa frente à demanda racista, e moderna, de *se deixar o índio no passado*. Diferentemente de ideários que encobertam os povos originários, estamos a pensar sobre uma “nova história” porque em alguma medida o

---

<sup>23</sup> “[A] hermenêutica não é outra coisa senão a teoria que regula a transição da estrutura da obra ao mundo da obra. [À] busca quase sempre impossível, sempre frustrada, de uma intenção dissimula atrás da obra, oponho uma busca que se dirige ao mundo desvelado diante da obra” (RICOEUR, 2015, p. 337). Seguindo P. Ricoeur, com a *hermenêutica* evidencio as reinterpretções dos sujeitos frente aos fenômenos sociais, em diálogo com a *fenomenologia*, nome dado à natureza contingente dos fenômenos, que não obstante existam, e sejam reais, não trazem consciência em si, e por isso existem por serem revistos pelas pessoas, a depender dos contextos, inclusive quando apropriados por operação que têm a pretensão de verdade, como nos casos dos objetos das Humanidades. Ricoeur apelidou o feito de *enxertia hermenêutica*, a partir do qual o fenômeno se torna acessível em combinação com a hermenêutica, antecipando-se ao impedimento de se falar em epistemologia com base em eventual hipervalorização do caráter primeiro de quem interpreta os fenômenos e, concomitantemente, à projeção da fenomenologia enquanto uma consciência que guarda sentido e capacidade de comunicação fora dela mesma.

tópico do rompimento, da cisão, fez sentido no campo social da virada de século, estendendo-se para a reflexão histórica.

Grosso modo, diante das realizações do tecido social boliviano, *o que virou passado* foi uma antiga ideia monolítica do *país pobre da América do Sul, país em crise permanente*. A exemplo de R. Zavaleta, a intelectualidade recente pôde tornar parcela disso uma história, um passado, uma figuração nova do que já poderia ser observado em perspectiva, relativizando o sentido de se falar em crises num espaço onde as instabilidades são regra, entre outros casos.

Conforme introduzido, a intelectualidade contemporânea entendeu e enfrentou a carência relativa de significados próprios, na política e na história. E para tanto, ofereço abaixo dois blocos elucidativos do estado positivo da contemporaneidade:

- A Bolívia somou do ano de 1825, desde a Independência, até 2010, aproximadamente, 85 mandos presidenciais. Desses, 37 duraram por volta de um ano, 24 estenderam-se de um a quatro anos e 23 acumularam mandatos por mais de quatro. No mesmo intervalo de tempo, foram 189 golpes de estado com registros historiográficos (190, se somarmos o afastamento de E. Morales, em 2019), e até 1952 o país já havia experimentado 13 alterações da CPE<sup>24</sup>.

Neste mesmo espírito de instabilidade, e que pese o fato dos discursos de liberalização política ter sido regra durante boa parte do século XIX, do ponto de vista institucional, foi somente no ano de 1953, no *Estado de 52*, que a obrigatoriedade dos serviços domésticos não pagos, prestados pelos índios aos brancos, veio a ser perseguida pelas reformas de Estado – matéria indicada, pela primeira vez, mas sem grandes resultados, durante a reforma constitucional de 1938, que proibiu a realização dos trabalhos “servis”, chamados popularmente de *pongueajes*, ou *pongos*<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Ver: *Presidentes de Bolivia: entre rupturas y fusiles* (2003), de Carlos Mesa Gisbert. Trata-se de publicação do mesmo ano em que o próprio Carlos Mesa assumiu a Presidência da República, 2003, deixando o cargo de Vice-Presidente que ocupava no segundo Governo Sánchez de Lozada. Incluí no cálculo os governos futuros. Já acerca do total de golpes, adicionei um caso a mais ao quantitativo anunciado em Gonçalves (2006), capítulo do livro *A Bolívia no século XXI: Estado Plurinacional, mudança de elites e (pluri)nacionalismo* (CUNHA FILHO; VIANA, 2016). Na mesma obra, em outra seção, de Viana (2016), encontra-se uma afirmação fundamental: a de ser incerto o quantitativo de golpes e intencões militares registradas na historiografia boliviana. Em tempo, suscito ainda uma ponderação, trazida por Montenegro Quiroga (1982), sobre o estigma que veio a ser para o povo boliviano as mudanças frequentes dos Textos Constitucionais: o informe de que até 1943 a França já havia passado 20 vezes pelo mesmo tipo de alteração, e a Alemanha, 10 vezes.

<sup>25</sup> Pongueaje, ou pongo, segundo Alcides Arguedas, refere-se aos trabalhos prestados pelos índios nas fazendas, em condição de ocupação doméstica e adversa aos demais serviços do cotidiano. A terminologia é evidentemente pejorativa, sinônimo de *meia pessoa, animal obediente*. De acordo com Cunha Filho (2015), a palavra *pongo* vem de *pukurina*, ou *pubku purta*, que em quéchua significaria *porteiro*, e, de



Por fim, eis os títulos analisados no *Capítulo 3: Contra os mestiços, contra as oligarquias*<sup>26</sup>: *Creación de la Pedagogía Nacional* (1991), de Franz Tamayo Solares, lançado no auge do social-darwinismo do autor, em 1910, com edição oportuna da Libreria Editorial “Juventud”; *Historia general de Bolivia: (El proceso de la nacionalidad): 1809-1921* (1967), publicado pela primeira vez em 1922, de Alcides Arguedas Díaz, com edição analisada da Ediciones “Puerta del Sol”; *Nacionalismo y coloniaje: Su expresión histórica en la prensa de Bolivia* (1982), de Carlos Montenegro Quiroga, de 1943, com publicação examinada da Libreria Editorial “Juventud”.

Os juízos de Franz Tamayo e Alcides Arguedas aconteceram em contexto prefigurativo da crítica científica (diríamos hoje, *cientificista*) em que a Verdade do cotidiano social haveria de encarnar um dado natural. Minha defesa é que encontramos neles algumas das primeiras versões da história construída em prol da evolução social e abastecida de autoridades valorativas para se colocar contra as demais experiências históricas, e denomino o feito, no geral, de *história contra a história*. Neste capítulo terceiro, demonstro sob quais quadros semânticos esses dois textos deram conta de representar a conquista do ideário de *raça*, herdado do século XIX, enquanto a primeira chave da organização profissional do passado-presente-futuro dos bolivianos.

*Creación de la Pedagogía Nacional* reclama da carência de assertividade das ações educacionais de Estado com relação às características majoritariamente indígenas da população: traz visão positiva acerca do futuro boliviano, contanto que sejam os autóctones “melhorados” pela aplicação de políticas certas. *Historia general de Bolivia* reclama da ausência no povo boliviano de *valores superiores*: apressa-se para tecer veredito pessimista acerca das massas, da *plebe* (termo corriqueiro nos escritos arguedianos)<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Inspirei-me na composição do título de uma breve entrevista de Richard Rorty: *Contra os padrões, contra as oligarquias: uma conversa com Richard Rorty* (2006).

<sup>27</sup> Referencio aqui outro texto de Sanjinés, *Ensayos fundacionales y espectros de la Historia* (SANJINÉS In: ROJAS ORTUSTE, 2009). No artigo, o autor comenta sobre *Pueblo enfermo*, título literário de Arguedas, lançado em 1909: “Publicado em Barcelona, *Pueblo enfermo* causou impacto não de todo favorável na elite boliviana de princípios do século XX. O ensaio estabeleceu uma relação mecânica entre o homem e o meio ambiente, e postulou uma visão fatalista da realidade boliviana. O meio geográfico, determinante na constituição dos agrupamentos humanos, e as raças, que também determinam a psicologia coletiva dos povos, foram os eixos a partir dos quais se desenvolvia, no momento em que Arguedas escrevia o seu ensaio, uma análise da realidade nacional cheia de prejuízos” (SANJINÉS In: ROJAS ORTUSTE, 2009, p. 23). Com Arguedas cresceu o sentimento de desesperança quanto ao futuro boliviano, conclusão dele acerca da incapacidade de se produzir desenvolvimento social com um *povo doente* (título do livro), incapaz de civilizar-se. Sigo com as palavras de Sanjinés: “Adversário intelectual de Arguedas, Tamayo se desviou imaginativamente (insisto no fato de que estes ensaios são representações imaginárias da realidade)

Foi a Ciência, em particular, o naturalismo científico e as forças naturais da economia, o que radicou *Creación de la Pedagogía Nacional e Historia general de Bolivia* em duas versões rivais acerca de como entender o percentual índio no arranjo populacional mestiço dos bolivianos. Existia entre eles um paralelo de filosofia da história, um rebaixamento das faculdades intelectuais (imaginação, filosofia) dos mestiços e indígenas a um nível interpretativo inferior das de outras nações ou raças supostamente mais bem familiarizadas, conscientes, de suas condições de existência, mais conscientes de sua presença no espaço, de suas potencialidades – os japoneses são o exemplo de F. Tamayo, e os europeus, ou os franceses, os de A. Arguedas.

De toda forma, calcados em preconceitos que naturalizam hierarquias sociais, temos em ambos a ironia das explicações antecipadas pela ideia, a priori, do homem (do ser) ontologicamente familiarizado à terra, à natureza, no caso de mestiços e índios, governados por conteúdos e formas que devem deixar de existir para que *outra Bolívia* tenha condição de crescer<sup>28</sup>.

Já Carlos Montenegro tem seu nome justaposto ao processo de interdição do naturalismo científico nascente no momento de desmobilização política das oligarquias, após a Guerra do Chaco (1932-1935). O conflito impactou a maneira de se ver o passado boliviano e a nacionalidade da Bolívia, ou, na linha do que afirmou Alfredo José Cavalcanti Jordão de Camargo, em *Bolívia, A criação de um novo país: A ascensão do poder político autóctone das civilizações pré-colombianas à Evo Morales* (2006), “[tem] sido comum ver na hecatombe social derivada da derrota boliviana frente ao Paraguai, no Chaco, a matriz de consciência política nacional. (...) O desastre do Chaco

---

do conceito de ‘civilização’, convencional pelo positivismo da época, cindindo assim o darwinismo social dominante em princípios do século XX. Se a ‘civilização’ era o estado ao qual se chegava mediante instrução, Tamayo propôs subordiná-la ao exercício da vontade. A educação, então, não era a bagagem de conhecimentos que se armazena nos cérebros, mas aquilo que forjamos com a vontade. Mais do que as ideias e os conhecimentos adquiridos com a inteligência, o que interessava era a aprendizagem dos costumes próprios”. (SANJINÉS In: ROJAS ORTUSTE, 2009, p. 25).

<sup>28</sup> Nesta e noutras passagens, ao mencionar o *preconceito, pré-do-conceito*, reforço a interpretação sobre os conhecimentos especializados (portanto, os *conceitos*) serem formados dentre implicações sociais que prefiguraram as áreas das ciências, não existindo a consciência humana totalmente desconectada do ambiente, livre das coisas que são predecessoras aos conceitos. Indico assim um cuidado de historicidade do meu próprio trabalho. E, por fim, faço minhas as palavras de Hannah Arendt, em *O que é política?* (2011): “[Os] preconceitos que compartilhamos uns com os outros, naturais para nós, que podemos lançarnos mutuamente em conversa sem termos primeiro de explicá-los em detalhes, representam em si algo político no sentido mais amplo das palavras – ou seja, algo a se constituir um componente integral da questão humana, em cuja órbita nos movemos a cada dia. Não se precisa deplorar e, em nenhum caso, deve-se tentar modificar o fato de os preconceitos desempenharem um papel tão extraordinário no cotidiano – e com isso, na política. Pois nenhum homem pode viver sem preconceitos, não apenas porque não teria inteligência ou conhecimento suficiente para julgar de novo tudo que exigisse um juízo seu no decorrer de sua vida mas sim porque tal falta de preconceito requereria um estado de alerta sobre-humano” (ARENDR, 2011, p. 28-29).

abriu longa etapa de transição, confusa e fértil, que culmina, finalmente, na Revolução de 1952” (CAMARGO, 2006, p. 138-139).

C. Montenegro, também Zavaleta, Fausto Reinaga, Augusto Céspedes Patzi, Tristán Marof, entre outros autores que se fizeram conhecidos no campo intelectual junto à chamada *Geração Pós-Guerra do Chaco*, convencionaram na história boliviana temas da ordem dos privilégios político-econômicos que ainda hoje são citados como saltos qualitativos da formação do pensamento local. Este giro no pensamento político se estendeu ao histórico. Além disso, os nomes dos intelectuais cerram fileiras nas acomodações de determinadas pautas locais que se apartaram da concentração de conceitos à esquerda revolucionária, em especial, dos anarquistas e do marxismo soviético.

Lemos em *Lo nacional-popular en Bolivia* (2008), obra de Zavaleta:

Foi no Chaco onde a Bolívia se perguntou em que consistia a sua vida. [Ali], onde o próprio tosco se contorce e a escuridão se transformou em dor, é onde ocorreu a guerra, ponto de partida de toda a Bolívia moderna. (...) É como somente ali a história houvesse despojado a sua própria rotina (pelo menos no caso da Bolívia) e existem dúvidas de que foi só então que os bolivianos se deram conta de que o poder é o destino, o sagrado pelo qual se deve matar ou morrer. (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 181).

Foi *Nacionalismo y coloniaje*, o mais famoso livro Montenegro, o ponto de partida para a conclusão sobre o qual os *vazios de poderes*, as *fraquezas institucionais*, em realidade, denominavam as razões que fundaram na Bolívia um Estado sem a mentalidade liberal inglesa, ou francesa, ou estadunidense etc. A questão foi aprimorada depois por Zavaleta, que seguiu adiante com a interpretação de que a realidade social da Bolívia era, em parte, a de um Estado onde os grupos de proprietários não poderiam ser compreendidos como capitalistas no sentido convencional da história moderna, um Estado onde as oligarquias *eram* o Estado. Nas palavras do próprio Montenegro:

A *literatura revolucionária* chama a oligarquia de “Super-Estado”, em alusão ao domínio que ela exerceu sobre a entidade estatal. Pois é mais próprio admitir que a classe oligárquica não somente tenha deprimido o estado, senão o suprimido, substituindo as suas funções e tomando os seus fóruns ao ponto de ser ela, de fato, o Estado. (MONTENEGRO QUIROGA, 1982, p. 199, grifos meus).

Publicado um ano anos após a criação do Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), partido político que assumiu papel de vanguarda em 1952, e que Montenegro foi cofundador em 1942 (um ano antes da data da eleição para deputado do

então MNRista F. Reinaga, em 1944), ao se falar de *Nacionalismo y coloniaje*, a um só tempo, está-se a tratar de caso exemplar de um acontecimento da textualidade que ao figurar os assuntos sociais, provar suas coerências e relevâncias, obteve a autoridade de ser leitura condicionante das experiências, organizando as próprias conclusões que vieram a se tornar convencionais sobre os ocorridos passados.

Exame de finalização do penúltimo capítulo, justifica-se assim o estado de continuidade relativo da colonização pelas oligarquias interpretado por Montenegro. E nestes termos, importa introduzir que nas memórias *longa*, *média* e *curta*, sugeridas por Raúl Prada, Luís Tapia e Silvia Cusicanqui, tomadas de empréstimo por Maristella Svampa, foi a definição montenegrina a inspiração para as sinonímias dos mandos oligárquicos com os jugos coloniais da *memória longa*, de igual maneira, vale a pena informar que o momento de tomada de Estado em 1952 foi o exato correspondente do marco para os acontecimentos da *memória média*.

A oligarquia boliviana, conhecida popularmente por *la rosca* (em alusão à circunferência politicamente fechada em si mesma das famílias de proprietários de terras e minas: plutocracia), ganhou com *Nacionalismo y coloniaje* a responsabilização basilar pela pobreza da *nação*, estando transformada nestes moldes na *antinação*. De maneira que, alego eu, das responsabilidades atribuídas aos mestiços (de Tamayo e Arguedas) às responsabilizações das oligarquias, o dito embate *massas (versus) oligarquias, nação (versus) antinação*, correspondeu a uma reedição da tese defendida por mim da *história contra a história*: um giro sobre as querelas das raças, que adentrou nas fronteiras categóricas da nação, dentro do contínuo das guerras entre soberanias.

Assinalo aqui *soberanias*, no plural, porque no desdobramento das raças, e do problema da mestiçagem, às nações, à problemática da antinação, anos depois, abriram-se novas mobilidades para se pensar a autodeterminação, a liberdade dos povos: das raças às classes sociais, da Nação às nações, somando experiências que contigenciaram e não simplesmente diversificaram o tal contínuo. Já sobre o a oposição *massas (versus) oligarquias*, saliento que ela faz sentido apenas dentro da história boliviana, ou latino-americana: *massas*, também no plural, é categoria que se refere ao conjunto de pessoas não incluídas (ou incluídas parcialmente) nas garantias de direitos

sociais, que construíram a cidadania por outros caminhos que não aqueles do epicentro da luta de classes do capitalismo industrial<sup>29</sup>.

De tal maneira, desejo frisar que a escrita do tempo-presente dos bolivianos herdou na textualidade tensões bem mais antigas, tal como demonstrar o quão antigo é o ato de enxertar nos significados históricos os apelos de cada contexto social, de cada grupo social dentro de um mesmo contexto. Finalmente, são *contingentes* devido a quantidade de problemas mobilizados em aberto, de perguntas sem respostas definitivas, de incertezas, de aporias, em constante reedição, diferentemente de *diversidades*, que nos dias de hoje têm um apelo já um tanto organizado na reflexão histórica.

A última seção, *Capítulo 4: Passado, contingência, antimulticulturalismo*, trabalha com os títulos seguintes: *Lo nacional-popular en Bolivia* (2008), conceituado livro de René Zavaleta Mercado, póstumo, publicado em 1986, no México, com edição da Plural Editores, e uma seção de “*Oprimidos pero no vencidos*”: *luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980* (2010), obra de Silvia Rivera Cusicanqui, de 1984, com edição oportuna da La Mirada Salvaje, trecho analisado incluso no ano de 2003, para os quais dediquei dois itens em separado no capítulo; e outros cinco textos, quase todos destacados parcialmente, concentrados num item derradeiro, que trata dos escritos dos intelectuais do extinto Grupo Comuna:

*Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)* (2008), publicação da Textos Rebeldes, escrito por Raquel Gutiérrez Aguilar, a mais breve apreciação da oportunidade, para a qual pude dedicar apenas alguns comentários; *El retorno de la Bolivia plebeya* (2007), editado pela Muela del Diablo, lançado pela primeira vez no ano de 2000, escrito por Raquel Gutiérrez, Raúl Prada Alcoreza, Álvaro García Linera e Luís Tapia Mealla, em cujos apontamentos se concentraram no trecho *La densidad de las síntesis*, de Luís Tapia, e também dele, *La invención del núcleo común: ciudadanía y gobierno multisocietal* (2006), outra publicação da Muela del Diablo, com coedição do CLACSO; *Subversiones indígenas* (2008), publicado pela Muela del Diablo e CLACSO, livro de Raúl Prada; *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (2008), título que consolida escritos de Álvaro G. Linera, publicação da Prometeo Libros, outra

---

<sup>29</sup> Veremos mais à frente que as conquistas de cidadania têm na Bolívia uma história de centralidade da mediação do Estado, não necessariamente uma história de luta contra o Estado. Apoio-me: Aggio (2003), Montenegro (1982), Tapia (2006) e Zavaleta (2008).



parceria com o CLACSO, que tomei para dar esclarecimentos o *Capítulo 5: Movimiento indígena*.

Reitero que me apoio num recorte repetido nos estudos das Humanidades ao eleger estes seis intelectuais contemporâneos. Além de serem nomes amplamente mencionados nos trabalhos de análises sobre a Bolívia do tempo-presente, a opção foi uma maneira que encontrei de expor, condensando chaves importantes do pensamento histórico, os estudos classistas de René Zavaleta acerca das *tantas Bolívias* existentes numa só, servindo-me daquilo que o autor chamou de *abigarrado* (termo sem tradução para a língua portuguesa, algo próximo de *retalhado, variegado*), culminando nas mais radicais críticas, e considerações sobre as relevâncias mais ou menos funcionais do Estado e da história, mais ou menos tácitas, de Silvia Cusicanqui e dos ex-Comuna.

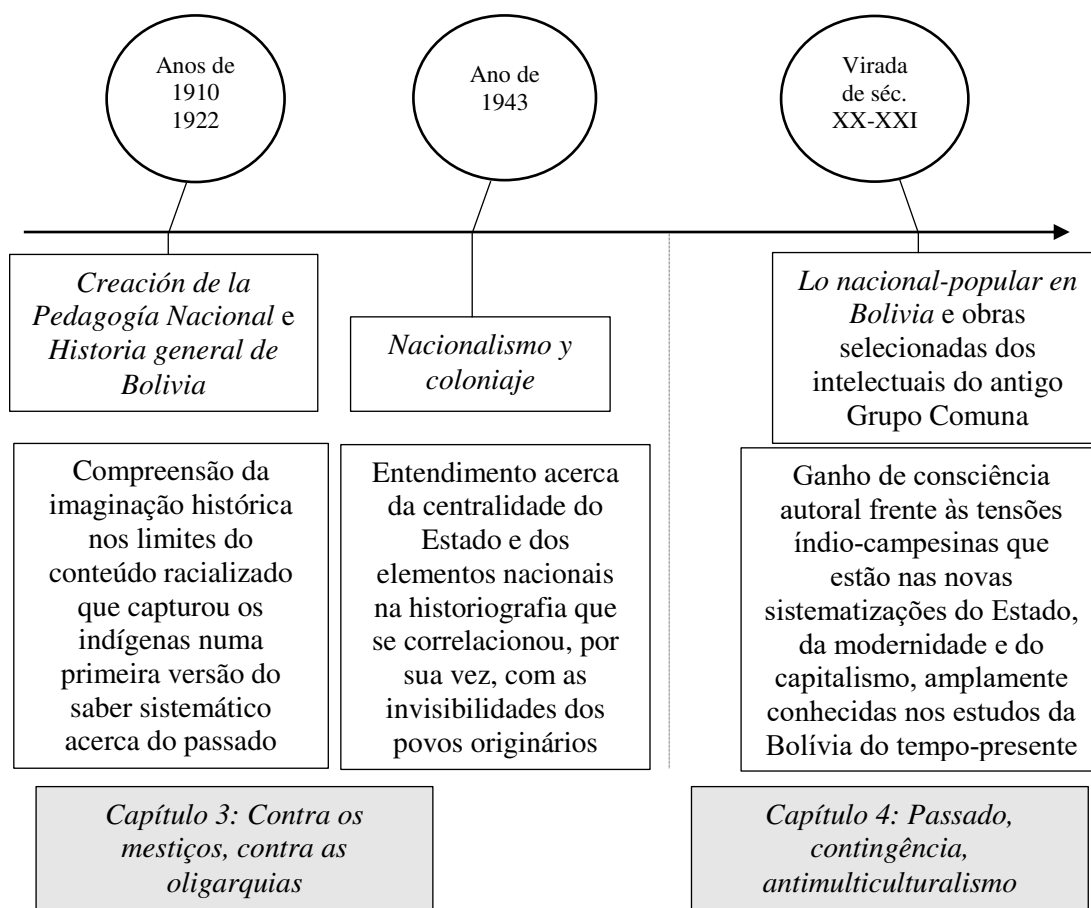
R. Zavaleta, S. Cusicanqui e Grupo Comuna herdaram interpretações da Geração Pós-Guerra do Chaco sobre os reveses das políticas das terras, sobre a questão agrária. E no capítulo, faço menção às indeterminações acerca da manutenção ou não dos territórios comunais, que desde 1825 mostraram ser determinantes em demais assuntos, da economia, da política e das concepções sociais sobre os índios e os camponeses. A questão agrária é o alicerce dos conflitos entre aptidões distintas das relações sociais com a terra e da luta entre as classes sociais, tendo os intelectuais, grosso modo, enfrentado a contemporaneidade de modos de produção não contemporâneos, existentes e regidos sob as dificuldades históricas de um único Estado.

Daí o estilo bélico da abordagem da diversidade, do pluri, do multi... neste último momento da reedição engajada do passado boliviano. Assinalo no *Capítulo 4: Passado, contingência, antimulticulturalismo* de quais sortes o conteúdo do texto zavaletiano ofereceu embasamentos de princípio para a abrangência do vocabulário histórico de Cusicanqui e demais intelectuais, especialmente, quando da necessidade deles de historicizar, de explicar no tempo, o valor positivo do passado que havia por detrás das circunstâncias das duas décadas de 1990 e 2000.

Minha defesa é que continuou subjacente uma filosofia da história na produção intelectual da atualidade. Ademais, diferentemente de outros tempos, predominou-se no novo contexto da implicação social do conhecimento o cuidado com a despolitização dos índios, camponeses, trabalhadores..., uma diferença nascida da conquista de espaço de agentes sociais anteriormente subalternos, naquela imaginação histórica. Se anteriormente o Estado pôde ser concebido como um fato natural do curso histórico em si, e se a história foi nestes termos uma encarnação do Progresso, suplantada

das forças em luta e dos regimes das forças, na consciência autoral da nova intelectualidade o conjunto de tais matérias foi desnaturalizado, relativizado em proveito de potencialidades alternativas, contingenciado.

**Figura II: Esquema para síntese do conteúdo dos textos, por ano e título**



A título de esclarecimento procedimental, explico que optei por denominar a abreviação do nome de Silvia Rivera Cusicanqui pelo último sobrenome, Cusicanqui, devido a preferência declarada da autora por ser citada de tal maneira. Em tempo, informo que descumpro outra vez o protocolo atribuído aos autores de língua hispânica (que no Brasil devem ser referenciados pelo primeiro sobrenome) também com Álvaro García Linera, mais conhecido por Linera, do que por García. No episódio destas duas exceções, tento transmitir ao leitor um pouco mais das particularidades do vocabulário político-histórico dos bolivianos.

Enfim, outra observação de procedimento diz respeito à necessidade de adiantar ao leitor que na hermenêutica aplicada em meu trabalho as transformações da imaginação histórica estão demonstradas em citações de livros e artigos frequentemente

feitas na íntegra. Lancei mão, nestes termos, da utilização reiterada de colchetes explicativos, e/ou sublinhados em itálico, que complementaram e/ou enfatizaram os conteúdos citados dos textos.

**PARTE I**  
**IMPLICAÇÃO SOCIAL E HISTÓRIA**

## Capítulo 1

### História contra a história

#### Passado como recurso do “*Outro*” e tempo histórico

No prólogo escrito por Xavier Albó de *Rescaldo del pasado: conflictos culturales en sociedades postcoloniales* (2009), obra do linguista boliviano Javier Sanjinés, é possível conhecer interessante indagação sobre o contentamento ou não dos povos originários frente à etiqueta do *subalterno*. Compartilho a dúvida como largada de recorte mais específico sobre a temporalidade e a história: primeiro para expor o que J. Sanjinés chamou de *passado do “Outro”*, depois para circunscrever tal passado dentro da crítica às figurações modernas da história, e, de todo modo, para simultaneamente relativizar os desdobramentos desta *outredade* na história<sup>30</sup>.

À ocasião, X. Albó ponderou as associações entre os *indígenas* e o *subalterno*, aproveitando de aporias historiográficas para informar a riqueza da metáfora do *rescaldo do passado* (*rescaldo del pasado*, no original). Lemos no prólogo:

[Javier Sanjinés] aprecia falar em “consciência subalterna”, aderindo a essa criativa corrente ideológica mundial dos “estudos subalternos”, originada, sobretudo, em trabalhos de historiadores e outros pensadores da Índia, muitos deles com pés em importantes universidades do Primeiro Mundo. Ele os cita com frequência, e vejo de bom grado a constatação de que as correntes mundiais do pensamento já não se esclarecem somente por escritores clássicos de língua alemã, inglesa, francesa (que igualmente os menciona), chegando a nós, cada vez com mais força, as brisas renovadoras desses outros países e grupos humanos que sofreram e sofrem com o colonialismo. [...] Da perspectiva dos povos originários, o que talvez poderia ser questionado é o ato de chamá-los simplesmente de “subalternos”. Tampouco isso parece ser uma questão, se o dito e o escrito dirigem-se a essa comunidade acadêmica dominante do Primeiro Mundo e também aos nossos meios acadêmicos. Porém, de uma perspectiva dos autores surgidos do mais profundo de nossos povos, não sei se os agradaria sentirem-se etiquetados somente como “subalternos”, quando, por fim, o que fazem é expressar algo muito próprio, que sentiam e cultivavam mas que pouco podiam expressar. Neste mesmo sentido, a metáfora do livro “rescaldo do passado” é mais oportuna do que “ruínas do passado”, que propôs Walter Benjamin, amplamente citado pelo autor ao longo do texto, pois se remete à brasa encoberta em cinzas que nunca chegou a se apagar e que com novos ventos volta a se propagar com vigor. (ALBÓ In: SANJINÉS, 2009, p. XIII).

<sup>30</sup> Tal etiqueta se mostrou tendência. Ver: “*Nunca mais a Bolívia sem os povos indígenas*”: *A trajetória do Estado-nação ao Estado Plurinacional* (2016), de Janaina Ferreira da Mata; “*Volveré, y Seré Millones*”: *Contribuições descoloniais dos movimentos indígenas latino-americanos para a superação do mito do Estado-Nação* (2014), escrito por Rosane Freire Lacerda; *Para além do desenvolvimento ocidental: ancestralidade na descolonização dos projetos políticos de Bolívia, Butão, Equador e Tanzânia* (2017), de Rafael Bittencourt Rodrigues Lopes.

O trecho, ao mesmo tempo, adverte o leitor, e anuncia um montante de imaginários possíveis, abertos pela poética do título. Empregue pelos Guaranis no Primeiro Centenário da derrota de Kuruyuki, em 1992, *rescaldo* é terminologia referente às resistências indígenas, e obteve relevância oportuna na forma de acepção tensiva, como apreensão das tensões sociais, análogas às mensagens de um *tempo que não passa*. Foi por isso que na analogia seu(s) significado(s) “ressurgira(m)” também no sentido de uma crítica epistêmica, no mínimo teórica, às duas categorias históricas de Reinhart Koselleck: *espaço de experiência* e *horizonte de expectativa*. Sanjinés confrontou célebres empreendimentos analíticos da historiografia e da teoria da História com selecionadas apreciações inspiradas nas subversões políticas dos bolivianos nos anos 1990 e 2000<sup>31</sup>.

Para o autor, o historiador alemão, R. Koselleck, encurtou a dimensão plural das experiências de tempo em seu debatidíssimo texto *Futuro passado: contribuição semântica dos tempos históricos* (2006), dedicando-se durante toda a primeira seção do livro (introdução expandida: *Los avatares del tiempo histórico*) a refletir sobre a unidimensionalidade da temporalidade. Em síntese, na leitura de Sanjinés, a história é necessariamente linear e valorativamente representada pelo vetor do Progresso.

Cito o autor:

O passado como recurso do presente – e me atrevo a chamá-lo de “rescaldo” do passado – regula meu olhar crítico da modernidade. O passado como recurso – que reinterpreto como o mito incorporado no presente na forma de “aposta”, antes que como uma certeza racional – organiza a leitura dos capítulos deste livro dedicado a explorar as crises do tempo histórico. [...] Uma vez que a visão temporal depende do lugar em que se localiza a consciência de quem observa, encontramos nela alguns problemas que são difíceis de serem resolvidos. Não duvido de que o presente insurrecional indígena é *sui generis*, mas delimitar suas

---

<sup>31</sup> Kuruyuki é localidade do município de Macharetí, departamento de Chuquisaca, no Chaco boliviano. Em 1892, quase meio século após a implantação da República da Bolívia (1825), ocorreu ali uma batalha especialmente cara às agremiações indígenas-guaranis-chiriguanas, encerrando com a morte de aproximadamente mil índios e contribuindo com nova pulverização desses povos nos terrenos das fazendas locais. Após as batalhas de Karitari (1840), Yuki (1874-1875) e Murukuyati (1877), os Guaranis viveram em Kuruyuki a consolidação relativa da hegemonia dos senhores brancos (*karaí*), em processo de expansão da pecuária bovina. Desde 1992, ano da inauguração da Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), a data passou a ser anualmente lembrada nos fóruns políticos da instituição – marco também dos 500 anos do “descobrimento”, ou ‘encobrimento’ do ‘Novo Mundo’ (ALBÓ In: SANJINÉS, 2009, p. XIV). Aproveito para estender a citação, referendando o conteúdo da cartilha distribuída em 1992: “*Tantaendi*, o fogo que nunca apaga... Os cem anos que passaram desde o massacre de Kuruyuki são como um monte de cinzas que quiseram apagar a nossa cultura. Mas não conseguiram. Todas as lágrimas que derramamos seriam suficientes para encher uma lagoa, mas não conseguiram apaga-lo. Nossas mulheres o mantiveram acesso... Nossos homens o alimentaram porque nunca se renderam” (ALBÓ In: SANJINÉS, 2009, p. XIV). Para saber mais sobre a comemoração, consultar também Andrade (2018).

características subversivas e, sobretudo, seu lugar nas crises do tempo histórico da modernidade dominante são temas que pedem um exame detalhado. (...) E, para tanto, prossigo esta análise dos avatares do tempo histórico opondo a noção de tradição a de revolução. Este contraste – a politologia atual resolveu apropriadamente o conflito entre tradição e revolução, concebendo a tradição como algo vivo, distante do tradicionalismo – me permite primeiro diferenciar, e logo relacionar, seguindo os trabalhos de Reinhart Koselleck, duas categorias meta-históricas complementares: o “espaço de experiência” e o “horizonte de expectativa”. Se a primeira domina a mentalidade conservadora, a segunda se apega mais à mentalidade revolucionária, tendo tido, desde a Revolução Francesa, um rol importante na construção histórica da modernidade. (SANJINÉS, p. 09 e 10).

As conclusões oferecem comunicação com temas de relevância internacional, mas não são universalistas, ou totais. Sanjinés é docente na Universidade de Michigan, fez parte do quadro de intelectuais formadores do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, no começo da última década do século XX, nos EUA. E na crítica literária dele, encontra-se a familiaridade de uma filosofia atravessada pelo pós-colonial e os estudos culturais subalternos, de um ângulo, e o engajamento com os assuntos latino-americanos da teoria da dependência, de outra perspectiva<sup>32</sup>.

Interessa pontuar, nestes termos, que os ditos temas gerais da obra, não universalistas, estiveram apoiados na noção benjaminiana do *tempo aberto*, mais especificamente, em provocativa distinção da *temporalidade* com relação à *história*. A temporalidade: qualificada pela ausência da necessidade de se capturar o tempo em linearidade, portanto, mais rica e aberta, introduzida sob um estado de negatividade, uma circunstância de negação dela frente às limitações da história. A história: a prática e o resultado de um regime em específico, originária nas premissas de origem e nas escatologias cristãs, nas cronofias greco-romanas, na realidade científica da verificação metódica das experiências passadas.

Argumentou o autor sobre o *Anjo da História* de Walter Benjamin:

O conceito de história de Benjamin gera o conflito [entre temporalidade, e, mais precisamente, o passado, diante da história] porque embora continue a reivindicação da verdade não é a verdade da reivindicação epistemológica. Seu caráter de indício obriga que o historiador, o ‘tradutor’, somente leia a figura, que a indique lendo-a. (...) O Anjo olha fixamente o tempo histórico em sua singularidade, e nos recorda que não devemos confundir o temporal com o histórico. O

---

<sup>32</sup> O rascunho de tais informações aconteceu interagindo estudos dos já citados trabalhos: *América Latina e o giro decolonial* (2013), de Luciana Ballestrin; *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (2007); *Epistemology and Domination: Problems with the coloniality of knowledge thesis in Latin American decolonial theory* (2020), de Paul Chambers.

temporal se presta ao narrativo; o histórico, somente à figuração. (SANJINÉS, 2009, p. 115).

Logo, quando *Rescoldo del pasado* trata do passado, ou do *passado como recurso*, na crítica a Koselleck, está a considerar a existência do passado histórico, das experiências passadas existentes e capturadas na história, mas a insistir num passado aquém do sentido ocidental, no *passado como recurso do “Outro”*, de um “Outro” da *modernidade*. Koselleck encarna, em resumo, certo modo de conhecimento sobre os assuntos temporais, chamado de *história*, ao passo em que a negação às duas categorias de análises dele, *espaço de experiência* e *horizonte de expectativa*, converte-se em expediente condicionante de alteridade, interpretação e comparação.

Podemos observar que a leitura de Sanjinés começa e se fecha privilegiadamente na diversidade e na negação da exclusividade histórica para se apreender os assuntos do tempo. O que tampouco quer dizer que se vê nos problemas discutidos por ele uma representação do passado diferente a da moderna história. E neste sentido, o meu argumento é que encontramos, isto sim, uma subversão da linha temporal, a conversão em objeto de análise dos sentidos coloniais da história, para assim confrontá-los com o *recurso do “Outro”*.

Reencontramos com Sanjinés a polivalência da palavra *história*. Mas qual seria a concepção de *história* alternativa utilizada para afirmar que os passados subalternos, as experiências dos indígenas e camponeses, do “Outro”, são reais, portanto existentes, embora não contempladas pelo conhecimento especializado? Veremos que a narrativa de *Rescoldo del pasado* se apressa por ser mensageira de novidades críticas, ganha espaço na subversão sobre o veredito da linearidade, e se retrai na explicação sobre quem são e como podemos conhecer os subalternos, os “Outros”, de uma forma que não seja predominantemente cativa de alguns dos elementos mais alegóricos da filosofia da história<sup>33</sup>.

Ponho em evidência assim dado exercício de criticar a história para buscar dar vazão para as outras histórias. Afinal, compreendo que Javier Sanjinés pratica dois comportamentos que são regra no pensamento histórico boliviano – e com a afirmação justifico a escolha pela exposição do conteúdo dele, cuja familiaridade com a ideias também me foi fundamental, a partir da qual optei por apresentar elementos importantes

---

<sup>33</sup> Semelhante atividade acontece em outro texto do linguista, já referido antes, menos denso e portanto de leitura mais breve: *Ensayos fundacionales y espectros de la Historia*, seção da coletânea *¿Nación o naciones boliviana(s)?* (SANJINÉS In: ROJAS ORTUSTE, 2009).



da história e da história da historiografia. Detalho abaixo dois comportamentos, duas sínteses, que valem para a quase totalidade dos argumentos de minha tese:

- Os estudos históricos sobre a Bolívia costumam fazer *história contra a história*, a se notar pela constante em que elementos fundamentais do conhecimento foram/são ressignificados para o arbítrio das críticas sociais às exclusões, marginalizações, invisibilidades, aglutinando tópicos gerais, sensíveis à filosofia da história e ao estudo da política;

- Dita *história contra a história* é vazada privilegiadamente no mesmo protocolo irônico pelo qual a realidade *existe sendo* o alvo de responsabilidade dos sujeitos sociais, dos intelectuais, do político, por um lado, e a expectativa de realização de algo novo, de algo para o futuro, por outro lado.

Ambos os argumentos percorrem os reclames emergidos pelos protagonismos sociais de indígenas e camponeses, este agente que “vem de fora” e toma a história de assalto. Na *história contra a história* ocorre um certo constrangimento da moderna concepção do saber, uma politização e uma despolitização. Seguem-se nela sempre novas experiências e perguntas, e, no mais agudo estresse de suas versões irônicas, incorre-se no risco de tornar tudo um elemento político: uma narrativa, um discurso, uma relação de força..., ou passa-se a estar sob um estado sensível de vir a ser atualização de Verdade encarnada na história, uma verdade finalmente descoberta, que de tão verdade assume o lugar de uma força despolitizante dos agentes sociais.

Vale a pena esclarecer que na moderna tradição de conhecimento da história existem duas clássicas noções de política. A primeira, que se remete ao político da pólis, cujos exercícios ocorriam num espaço em restrito (lugar específico), e a partir da segurança do direito de fala dos homens livres gregos, isto é, da garantia da opinião, da retórica e do convencimento do cidadão, feitos de direito apenas dos cidadãos (politikos). A segunda, que se refere ao político da modernidade, com pretensões de universalidade, num significado que se confunde com a tática, com a estratégia, com a inteligência do homem, psicologizante, e tendo o nome de Nicolau Maquiavel como o seu principal organizador. Compreendo as conclusões de *Rescoldo del pasado* a partir destas duas chaves, e quando me refiro à proposta da *história contra a história* estou a introduzir o próprio livro de J. Sanjinés nos termos dos textos engajados dos bolivianos<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Sobre a política da pólis e a política psicologizante da modernidade, aproveito para informar que são pelo menos dois os representantes célebres delas, respectivamente: Hannah Arendt e Antônio Gramsci. No decorrer de minhas afirmações, tomarei alguns dos exames de ambos como forma de demonstrar as

A colonização dos conceitos de tempo e história tem uma longa história. Com efeito, a concepção da modernidade é a última etapa de uma transição progressiva que recorreu à colonização para criar as narrativas dominantes que aqui menciono. (SANJINÉS, 2009, p. 37).

Com trechos generalizantes do referido estilo, Sanjinés justapôs *história e modernidade*, lembrando-nos que assim nasceram o primitivo e o bárbaro, os povos sem história, a noção de Idade Média e a expectativa iluminista de superar a tradição, todos em conexão espaço-temporal com base na qual a história assumiu não apenas o papel de uma força hegemônica, mas também um fim de expediente civilizatório. Há aí uma questão política, o fato de que a história por si mesma haveria de dominar os povos sem história, uma denúncia dos autoritarismos da Verdade, e da territorialização de tais hierarquias a partir da colonização.

Cito outro trecho do livro:

É sabido que o invento geopolítico da exterioridade dos Outros foi concebido para fixar a identidade interior do sujeito europeu; [...] Estabelecida a exterioridade do Outro, e uma vez criado esse atrasado na história (tempo) e marginal da produção (espaço), sua situação agravou-se mais ainda no princípio do século XIX com a ideia de que o tempo se transformava. Foi Hegel quem definiu o sistema classificatório em que a História, com “h” maiúsculo, tornou-se o desenvolvimento do espírito do tempo, tal como a Natureza virou o desenvolvimento da Ideia no espaço. Nesse reordenamento do tempo e do espaço, nos esforços de Hegel por localizar a Alemanha (espaço) como a primeira nação do mundo (tempo), construiu-se ela, junto com França e Inglaterra, o “*coração*” da Europa. (SANJINÉS, 2009, p. 38, grifos meus).

Justificada a tensão com Koselleck, agora com Hegel, eis que *Rescoldo del pasado* indaga as tais *crises do tempo histórico* apoiando-se numa autoridade periférica, extraepistemologicamente posicionada em circunstância contrária aos alemães – ou aos demais membros do *coração da Europa*. E me direciono à posição de tal discurso tendo como o ponto de largada a extraepistemologia porque se estão postas nela as dúvidas acerca dos critérios epistêmicos das verdades universalistas, não estão outros que na história e pela a história, por assim dizer, consagraram os “usos” da memória social como mecanismos de criação e manutenção das leis, ou a adoção de assuntos do passado como tópicos da *comprovação*, da ideia de *prova*, que se convencionou alicerce dos direitos das

---

diferenças e as aproximações que nos sejam úteis para pensar a filosofia da história, em especial, a correlação dela com a proposta da *história contra a história*.

soberanias políticas. Assuntos que me parecem centrais nas críticas às performances dominantes da história feitas pelo texto<sup>35</sup>.

O problema central de Sanjinés foi o tempo histórico, passado-presente-futuro. Para além, explicou fazer uma crítica literária acerca de problemáticas caras para os estudos da política (politologia) e para a história das mentalidades, informando os limites do objetivo da oportunidade. Não obstante, insinuou ter consciência de que suas reflexões concorrerem, em algum grau, nos espaços de emulações das escritas especializadas. Daí que as experiências recentes dos bolivianos tenham ascendido no caso à posição exemplar de alternativa para a modernidade, ainda que de forma difusa:

Abaixo da pretensão de universalidade, Koselleck estuda ambas as categorias [espaço de experiência e horizonte de expectativa] de um ponto de vista eurocêntrico e moderno; ou seja, Koselleck pressupõe que suas categorias podem ser igualmente aplicadas à experiência histórica francesa e alemã, como às regiões “não contemporâneas” que, como as do Terceiro Mundo, têm um ingresso díspar na modernidade. [...] Falo sobre crises que têm uma dupla particularidade: que, em primeiro lugar, marca um momento de transição, um “umbral de época”, que introduz a “*outredade*”, o olhar do “Outro”, no incerto futuro; e que, em segundo lugar, e em estreita relação com este umbral, também introduz o passado no presente como o recurso do “Outro”. Na realidade, estas duas características acrescentam a função que a “contemporaneidade do não contemporâneo” cumpre na construção de uma nova política da cultura, chamada hoje de “plurinacionalidade”. (SANJINÉS, 2009, p. 25 e 27).

*Rescoldo del pasado* foi publicado no ano de 2009, a mesma data da promulgação da nova Constituição Política de Estado (CPE). De modo que os estudos do linguista estavam entrelaçados com tópicos de discussões do igual contexto que materializou as expectativas da plurinacionalidade. Uma informação nem um pouco trivial, tendo em mente que a polivalência histórica do *conflicto cultural*, que dá parte do subtítulo da obra (*conflictos culturales en sociedades postcoloniales*), integrava o lugar enunciativo da positividade boliviana daqueles anos: persisto, o lugar categórico da novidade, da ruptura em potencial, que construiu o fenômeno do Estado Plurinacional, partindo de referenciais conflituosos de toda uma nova imaginação histórica.

---

<sup>35</sup> Para conhecer sobre as questões não levantadas no texto do boliviano, relacionadas à história da formação da História, consultar: *Em defesa da sociedade* (2010), livro de Michel Foucault. Trago também as seguintes palavras de Hayden White: “Nós, modernistas, estamos inclinados a ignorar ou mesmo negligenciar a dimensão a partir do qual o conceito ocidental moderno de história deriva das ideias cristãs referentes à condição humana. Em um primeiro momento, a cultura ocidental procurou chegar a um acordo e assimilar as concepções grega clássica, romana e hebraica antigas e, até mesmo, mulçumana e bizantina de história. E pode-se dizer que a ideia ocidental de história sintetizou essas noções de maneira bem-sucedida”. (WHITE In: BENTIVOGLIO; TOZZI, 2017, p. 13).

Tal como a história abrevia a riqueza de possibilidades da temporalidade, a realização jurídica da plurinacionalidade tenderia a encurtar uma política nova e mais ampla, seguindo os questionamentos apresentados. O que é o mesmo que dizer, ao menos em parte, que a plurinacionalidade haveria de deixar de ser rescaldo, um dado que regula a crítica da modernidade, e se consagraria enquanto forma da captura moderna do “Outro”, sendo já certeza racional, um reestabelecimento da ordem sobre o conflito cultural.

Daí que o autor prefira o *mito* ao *secular*, o *passado do “Outro”* ao *passado da história*, o *incerto futuro* ao *prognóstico*. Penso haver na crítica uma positividade negativa, para não dizer uma dialética negativa, que a reaproximaria em demasiado das tradições revolucionárias do marxismo. O boliviano prefere falar em *estado do contra*, bebendo de Gayatri Spivak. Cito:

Parece-me que o tempo histórico de nossa modernidade vem tropeçando em grandes escombros, com poderosos rescaldos do passado, pouco suspeitos para o processo weberiano de “desencantamento do mundo”. Por isso, ao “reencarná-lo”, dirijo minha insistência por tratar de temas que, como o recurso do passado, vem do arcaico, e são úteis para compreender o *conflito cultural* criado pelo desajuste de mundos com desigual poder e prestígio. (SANJINÉS, 2009, p. 104, grifos meus).

Ocorre que se por um lado prevalece o estado estendido da crítica à ordem, por outro lado está enunciada nela a própria positividade ascendida pelo contexto social de 2009.

Sanjinés se apresenta do não-lugar de uma “consciência alternativa à corrente historicista ortodoxa” (SANJINÉS, 2009, p. 108). Transita, então, entre aspectos que na História poderiam ser entendidos como de teoria da História, ou de história da historiografia. Todavia, não expõe historicamente os acontecimentos pertinentes, e compreende o pensamento histórico boliviano de uma definição relativamente antiga acerca da “ciência da história”. É em razão disto que homogeneíza num só bloco a história, o historicismo, o Progresso, a modernidade, o Iluminismo, Koselleck, Hegel, e Hobbes, e Kant...:

Se a “entrada” no banquete da modernidade seguia a bússola do tempo linear cunhado por filósofos e teóricos sociais (Hobbes, Bossuet, Turgot, Condorcet, Kant e Hegel) – tempo que teria a virtude de medir diferentes “estágios” de aperfeiçoamento dos passos na direção da “maior idade” a que chegaram as modernas sociedades europeias –, resulta que, seguindo os *caminhos do historicismo*, nossos letrados não

tiveram a possibilidade de cotejar seus conhecimentos de acordo com a realidade em que viviam, tampouco de se aproximarem, deslumbrados como estavam com o Iluminismo, das descobertas de importantes pensadores “excêntricos”. Foi somente mais tarde que compreendemos, lendo Benjamin, esse *paradoxo histórico* da modernidade radicado no feito de que enquanto mais se insiste na linearidade do progresso, mais se tropeça em “espaços encantados” que nos devolvem a “*outra cara*” do projeto de modernidade. (SANJINÉS, 2009, p. 106, grifos meus)

E Isaac Newton, e Adam Smith:

[...] Para as histórias seculares que tropeçam nesses “mundos encantados”, o conflito entre sistemas se revolve de um modo tal que o pensamento científico e “desencantado” termina traduzindo o pensamento “encantado”, incorporando-o dentro de sua lógica, explicando-o racionalmente, de acordo com um princípio newtoniano que, sendo hoje obsoleto, entretanto, serve de fundamento à “transparência da tradução”. Segundo esse princípio, a linguagem da matemática e da física, considerada superior na classificação das ciências, controla o conhecimento das outras linguagens, catalogadas como dependentes e insuficientemente racionais. No universo newtoniano, que regula a imaginação histórica, os acontecimentos científicos eram plenamente traduzíveis pelas matemáticas, rainha das ciências, à prosa das outras linguagens dominantes, e, logo, destas às línguas tidas como menos importantes na escala do conhecimento. Coisa parecida aconteceu com a relação entre a física newtoniana e a economia capitalista. Esta regulou a vida dos seres humanos desde os controles impessoais que as leis de mercado – outro “sistema solar” – impuseram à sociedade. As leis de Newton, admiradas por Adam Smith, foram, pois, o instrumento mais preciso da mediação dos fenômenos individuais e sociais, aplicadas não só à gravidade da matéria inerte, mas também a todas as realidades que eram explicadas desde centros irradiadores do conhecimento. (SANJINÉS, 2009, p. 120).

Entre os anos 1970 e 2000, Fausto Reinaga, René Zavaleta e Silvia Cusicanqui trataram, à maneira deles, desta “presença instável” dos povos originários no curso moderno da história. Cabendo relativizar, portanto, a excepcionalidade benjaminiana no moderno jogo de espelho apontado uma citação acima – refiro-me à *outra cara da modernidade*. Igualmente, é necessário frisar o dado de homogeneização que as duas passagens ofereceram para a modernidade ocidental, embora seja um componente compreensível dentro da proposta do espelhamento, da *outredade*<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Fausto Reinaga foi um dos primeiros intelectuais indígenas da Bolívia, tendo tido relevante influência na formação de correntes político-filosóficas índias críticas ao ocidente nos anos 1960 e 1970. Legou volume expressivo de obras que intercambiaram história, política e filosofia. Ver: *Fausto Reinaga: Obras Completas* (2014). Para contemplar trecho semelhante ao trazido por Sanjinés sobre a “*outra cara*” da modernidade, cito o seguinte trecho que Luis Huáscar Antezana Juárez escreveu na apresentação de “*Oprimidos pero no vencidos*” (2010): “*Ñawpax manpuni*, do aymara, [que] significa ‘um olhar para atrás – o olhar da história – que acompanha um projeto que se define adiante, rumo a um possível, a um outro futuro social’” (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 14).

No limite, *Rescoldo del pasado* pratica outra forma de filosofia da história. E com a afirmação não procuro diminuir a riqueza e a criatividade das matérias apresentadas – provavelmente, tais matérias ficarão mais bem entendidas ao longo do presente capítulo. Meu ponto, diga-se de passagem, traz inclusive relativa obviedade: remonta-se à questão sobre se a obra poderia, ou não, ter explorado o pensamento histórico por chave explicativa, sem perder, em algum grau, a radicalidade da nova realidade que buscava encucar.

Retomo aqui a hipótese de a história ser um saber conservador. Pois estou convencido de que foi contra esta condição que a poética sanjinesiana se rebelou. Entendo que onde estavam as problematizações da história e da modernidade estavam as problematizações do Estado e do capitalismo, a saber:

Javier Sanjinés escreve sobre passados-presentes, passados que estando *em brasa* nunca efetivamente viraram o passado, isto é, trata de temporalidade que está extrínseca ao curso do desenvolvimento do tempo moderno, do capitalismo e do Estado, ou de seus opositores “clássicos”. Vai radicalmente além da contemporaneidade do não contemporâneo, assunto pertencente aos cotidianos também da modernidade (inclusive, observado por Reinhart Koselleck), pois expande suas reflexões na direção do mítico, do sobrenatural, que suspende(m) as experiências do tempo linear e diverge(m) dos desejos de preservação, do tradicionalismo, ou da cisão revolucionária, prognosticada.

Do não-lugar em questão, inexistente melhoria social, cultura a ser preservada, pois nada disto poderia fazer sentido senão já por uma racionalização do tempo progressivo, linear ou cíclico, que caminha para a frente.

Eis que temos aí um acontecimento ambivalente logo de saída. Afinal, sabemos, o que melhor caracteriza o *moderno* são as apostas no controle do tempo que na *modernidade* as pessoas passaram a governar, ou porque acreditaram ter descoberto as peças das engrenagens que movem a história, ou porque passaram a temer os rumos das transformações e se organizaram em torno da resistência a uma dada representação de tempo. Tal relação com o tempo, apartada dos mais misteriosos rincões da cultura e da subjetividade, apelidada de *consciência de tempo*, emprestando o conceito de R. Koselleck, ou de Jörn Rüsen, é moderna de uma maneira ou de outra. E está na clareza sobre este ponto a força do argumento de J. Sanjinés.

O linguista adentra no debate sobre história e temporalidade percebendo o estado constante dos conflitos instaurados naquilo que aproxima e distancia ambas as coisas. E entendendo ser oportuno esclarecer de quais sortes este controle do tempo

classifica o *ser moderno* frente ao qual o “Outro” se diferencia, faço minhas as seguintes palavras de Marshall Berman, retiradas de *Tudo que é sólido desmancha no ar: A aventura da modernidade* (1986):

Ser moderno é viver uma vida de paradoxo e contradição. É sentir-se fortalecido pelas imensas organizações burocráticas que detêm o poder de controlar e frequentemente destruir comunidades, valores, vidas; e ainda sentir-se compelido a enfrentar essas forças, a lutar para mudar o seu mundo transformando-o em nosso mundo. É ser ao mesmo tempo revolucionário e conservador: aberto a novas possibilidades de experiência e aventura, aterrorizado pelo abismo niilista ao qual tantas das aventuras modernas conduzem, na expectativa de criar e conservar algo real, ainda quando tudo em volta se desfaz. Dir-se-ia que para ser inteiramente moderno é preciso ser antimoderno: desde os tempos de Marx e Dostoiévski até o nosso próprio tempo, tem sido impossível agarrar e envolver as potencialidades do mundo moderno sem abominação e luta contra algumas das suas realidades mais palpáveis. Não surpreende, pois, como afirmou Kierkegaard, esse grande modernista e antimodernista, que a mais profunda seriedade moderna deva expressar-se através da ironia. [...] Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor - mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, ‘tudo o que é sólido desmancha no ar’. As pessoas que se encontram em meio a esse turbilhão estão aptas a sentir-se como as primeiras, e talvez as últimas, a passar por isso; tal sentimento engendrou inúmeros mitos nostálgicos de um pré-moderno Paraíso Perdido. Na verdade, contudo, um grande e sempre crescente número de pessoas vem caminhando através desse turbilhão há cerca de quinhentos anos. (BERMAN, 1986, p. 12 e 16).

Se incorporado ao jogo de espelho da outredade, os comentários de M. Berman contemplam a máxima universalista da modernidade ocidental, então confrontada pela radicalidade de Sanjinés, pelo “Outro” que tenta não ser capturado pelo adjetivo anti-modernista da modernidade.

É fundamental entendermos que o “Outro” transcende, em razão de estar além; e além disso, porque não carece de complemento, de descoberta, para então receber o seu “verdadeiro” nome. O passado do “Outro” não espera um sucesso de pesquisa da História para então poder ser algo no mundo das experiências, nem desejaria ter reivindicações ao Estado. Na radicalidade de Sanjinés, encontramos o mítico, a

insistente reabertura da realidade, mas, sobremaneira, a relativização daquelas realidades que pertencem à modernidade ocidental, as realidades que o ocidente e a modernidade desejaram manter sobre os seus domínios. Ficando evidenciados assim os conflitos que já estavam servidos de antemão, conflitos para os quais não se espera uma resposta “melhor” por parte de quem domina.

Relevância dos exames de Dipesh Chakrabarty se faz notória em *Rescoldo del pasado*, a propósito da centralidade do elemento *tempo* nos estudos subalternos pós-coloniais: “Esta linguagem científica foi determinante na construção de uma história sem deuses, contínua, vazia e homogênea, que, ademais, relacionava-se estreitamente com outras ciências sociais e com a moderna filosofia política” (SANJINES, 2009, p. 121). Em suma, está correto afirmar que toda a presente discussão bebeu da provocação de D. Chakrabarty acerca da *provincialização da Europa*, uma colocação que foca no perfil ativo da rebeldia subalterna<sup>37</sup>.

Ademais, encerramento assim tampouco daria conta de contemplar os pensamentos rebeldes que tomaram as ruas da Bolívia nos últimos anos, menos ainda a sua história em média e longa duração. Sobretudo, é crucial entendermos também que, num nível prefigurativo, o mesmo não-lugar que indico ter qualificado a radicalidade do argumento provou ser construído também de habilidades, mais ou menos tácitas, de gabaritos da modernidade bem vivos naquelas duas décadas de 1990 e 2000, por suposto, de agenciamentos das movimentações índio-campesinas, dos movimentos sociais. Somando-se mais complexidade na ambivalência, visto o choque subjacente entre intempestividades “externas” e “internas” à textualidade em questão.

---

<sup>37</sup> O elemento *tempo* parece ser mais central nos estudos subalternos asiáticos (pós-coloniais) do que nos latino-americanos (decoloniais). Embora não possa trazer afirmação conclusiva sobre isto, justifico que a impressão se vale dos temas mais debatidos nos trabalhos, por exemplo, de Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Dipesh Chakrabarty, comparados aos de Walter Dignolo, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel. A título complementar das palavras de Javier Sanjinés, cito trecho de *Provincializar a Europa: a proposta epistemológica de Dipesh Chakrabarty* (2015), texto de Antônio Manoel Elíbio Júnior, Marcos Costa Lima e Carolina Soccio Di Manno de Almeida: “Chakrabarty faz uma extensa crítica ao historicismo, pois este método que transformou a História carrega consigo pressupostos fundamentais que permitiram a supressão de histórias e subjetividades subalternas. O autor afirma que o tempo da História é ateu, contínuo, vazio e homogêneo. Ateu porque o mundo é pensado como ‘desencantado’ onde deuses, espíritos ou qualquer força sobrenatural não pode reivindicar representação nas narrativas. Contínuo porque é cíclico ou linear; a continuidade do tempo não é tratada como parte de um sistema de convenções, mas como algo pertencente à natureza. O tempo é vazio porque age como um ‘saco sem fundo’ no qual um número infinito de eventos pode ser posto encaixado em sua linha histórica. E por fim, homogêneo porque não pode ser afetado por nenhum evento, sendo independente e anterior a qualquer evento, fazendo-se parecer também como algo pertencente à natureza. O naturalismo do tempo histórico pertence à crença de que tudo pode ser historicizado” (ELÍBIO JÚNIOR, 2015, p. 76).



Na obra, a *semântica* de Sanjinés é tributária de nova realidade social, incerta, extratextual, que na escrita procura estabelecer as particularidades de um contexto de enunciação. A ambivalência não deixa de ser irônica, já que na crítica ao *horizonte de expectativa* que é sinônimo de *revolução*, por exemplo, ou na crítica ao *espaço de experiência* que se assimila à *tradição*, de igual forma, estão fatores determinantes da crítica do próprio Sanjinés: o espaço de experiência e o horizonte de expectativa dele, o conhecimento que ele detém, as chaves de leituras empregues, os reclames subalternos ali representados, as aproximações dele com o “Outro”, tais como operam, na escrita do discurso histórico, as duas categorias propostas por Koselleck.

É como se o livro frustrasse o “Outro”, tendo em mente que ele mesmo se insere nas fronteiras de seus elementos críticos.

Se, talvez, fosse texto da área da História, *Rescoldo del pasado* precisaria argumentar sobre o problema político do atravessamento dos agentes sociais da contemporaneidade em benefício de se manter em aberto a radicalidade da análise. Abordarei melhor tal ponto a partir do próximo item, onde busco fazer jus aos agentes citados na obra, aos mecanismos ativos dos sujeitos e dos coletivos analisados. Importa compreendermos, por ora, que Sanjinés deu pistas de como o tempo histórico não é o fim último de toda a experiência social de tempo, e que o fez lançando mão de metáforas constantes, transcendentais de seus próprios objetos de referência, e que devido a isto pôde falar em *subalterno*, ou sobre o “*Outro*” – eis um juízo de princípio, com implicação ética, que retoma o alerta introduzido linhas antes pelas palavras de Xavier Albó.

### **O demônio do Tío e a Loma Santa: dois exemplos de uma *contra a história***

No primeiro capítulo de estudo de fontes de Javier Sanjinés, à conhecida categoria de análise de Benedict Anderson, *comunidades imaginadas*, *Rescoldo del pasado* confrontou o que chamou de *pensamentos de fronteira*, com base nos ensaios de Euclides da Cunha e José Carlos Mariátegui. Trouxe, respectivamente, questões sobre a guerra que impôs o fim à cidade de Canudos e sobre os modos de viver das comunidades andinas. De forma que o confronto com B. Anderson foi maneira de expor realidades excluídas da formação das modernas nações, uma crítica dupla ao positivismo e ao liberalismo. Denominou o Capítulo 1, *La nación, ¿una “comunidad imaginada”?*

Para J. Sanjinés, a escolha de Anderson de examinar o nascimento das nações pela seleção de materiais da cultura letrada (dos jornais de imprensa) pareceu em demasiado elitista. A interpretação lembra as conclusões que no Brasil foram construídas

sobre os exames de Gilberto Freyre, embora a questão da subalternidade garanta a ele uma autenticidade intelectual importante de se salientar.

Sanjinés viu nas *comunidades imaginadas* uma manifestação colonial típica dos autores que lidaram com a história de um andar acima: do lugar onde os conflitos culturais eram harmonizados, em benefício do valor positivo das diferenças culturais; do lugar de onde não se está autorizado a comentar a concentração elitista dos frutos do Progresso, haja vista a necessidade perene de repactuar os ideários da cultura nacional e da identidade nacional, isto é, de excluir as experiências dos excluídos.

Outra vez, o conhecimento da história conquistou significados símiles a todo um universo de tópicos ligados com a dominação e a modernidade. Daí *pensamentos de fronteira*, pois, E. da Cunha e J. Mariátegui surgiram como exemplos de uma manifestação letrada alternativa, como comentadores da insistência intensa dos excluídos da história. Acontecimento que não se deu em razão destes dois nomes serem analisados como representantes dos excluídos, mas, isto sim, devido às forças dos marginalizados que se fizeram radicalmente presentes em suas letras.

Escreveu Sanjinés:

Euclides da Cunha, notável jornalista, engenheiro geógrafo e investigador positivista, foi enviado a cobrir, como corresponsável de um jornal do Rio de Janeiro, a terceira rebelião de Canudos, acontecimento que abalou a consciência cidadã do Brasil no início do século XX. Produto da sua observação desta terrível rebelião, da Cunha escreveu *Los Sertones*. [...] autêntica epopeia da catástrofe social brasileira, [que] pode ser considerado um ensaio fundacional *sui generis* da nação brasileira (...) busca revelar as razões pelas quais se originou este movimento milenarista, espécie de pietismo anacrônico, autêntica “ruína” do passado que buscou resguardo num terreno proibido e ilhado, que resistia a participar do movimento histórico, da “flecha do tempo” disparada pelo arco positivista dos militares. (...) é também o desmascaramento do holocausto produzido por um exército formado e treinado sob o conhecimento bélico europeu, isto é, por um exército moderno que erradicou o pobre povo sertanejo da face da terra. (SANJINÉS, 2009, p. 65-66, grifos meus).

E seguiu:

No seu retorno da Europa, Mariátegui deparou-se com uma convulsão agrária que, em 1915, afetou a todos os departamentos do sul andino. O enfretamento estrutural entre as economias campesinas e os senhores de terra, a pregação dos grupos indígenas, os conflitos entre médios comerciantes e gamonais, foram feitos que possibilitaram que Mariátegui ficasse ciente da impressão messiânica, nativista, desse teimoso passado que resistia a desaparecer, e que, pelo contrário, recorria a todas àquelas insurreições que pareciam precedidas por um tipo de renascer cultural indígena. (SANJINÉS, 2009, p. 79).

Na oportunidade, o linguista mergulha de vez no universo dos ensaios fundamentados em acontecimentos reais da história.

E. da Cunha foi enviado em 1897 à cidade de Canudos para cobrir aquele que seria o último conflito entre as forças do Estado e os sertanejos que, na visão inicial dele, viviam em condição de atraso civilizatório em comparação com o litoral brasileiro. Primeiro jornalista, depois nome consagrado na Literatura, publicou *Os Sertões* no ano de 1902, e após o feito passou a ser lembrado também como o positivista que tentando descrever fatos cientificamente, e sob vieses dos estudos das raças, acabou por oferecer conhecimento sobre as barbáries e a crueldade da guerra conduzida pelos militares, os mais distintos positivistas daqueles anos. *Os Sertões* acabou por evidenciar a barbárie existente no ceio da civilização desenvolvida.

Há um dado atual interessante sobre Canudos: o lugar foi posto abaixo d'água em 1968, após a construção de barragens na região; e no ano de 2013, devido à seca, estiagem cujos noticiários brasileiros alegaram ser resposta da instabilidade do clima, casas e igreja das velhas ruínas da cidade voltaram à tona. Não sendo propriamente uma curiosidade, mas uma provocação, com este informe acredito dialogar com a citação feita acima sobre a região baiana de Canudos de 1897, ou seja, apresentar interfaces com a ideia de um mundo sertanejo em ruína que resiste porque vive, e porque insiste em viver. Está no diálogo a contemporaneidade do não contemporâneo num recorte de longa duração, e dentro das bases sugeridas pelas *"ruínas" do passado* de Sanjinés.

C. Mariátegui lançou *Sete ensaios sobre a realidade peruana* (2010) em 1928, e é dele a primeira grande hipótese de circulação internacional sobre o socialismo vir a ser um instrumento que descobre o índio. Foram as palavras do peruano:

A crítica socialista o descobre e o esclarece, porque busca suas causas na economia do país e não no seu mecanismo administrativo, jurídico e eclesiástico, nem em sua dualidade ou pluralidade de raças, nem em suas condições culturais ou morais. A questão indígena nasce de nossa economia. Tem suas raízes no regime de propriedade da terra. (MARIÁTEGUI, 2010, p. 53).

Por assim dizer, a realização socialista descobriria os índios porque eles sempre estiveram ali, porque seriam os verdadeiros agentes da transformação da realidade andina, os revolucionários originários, os revolucionários cujos horizontes estão em parte no passado, revolucionários de uma revolução agrária.

O pensamento de Mariátegui foi formado pelo grau acentuado de relevância da questão agrária no marxismo italiano e pela mística de Georges Sorel, dois referenciais que garantiram a ele uma heterodoxia particular, fundida no materialismo histórico e na utopia messiânica do socialismo andino. E aqui é a contemporaneidade de modos de produção não contemporâneos que assume a centralidade das reflexões apresentadas no livro de Sanjinés.

*Rescoldo del pasado* aproxima dois casos distintos do que entende ser uma rejeição generalizada, uma negação, da entrada na modernidade: a vida dos cidadãos de Canudos e o modo de produção incaico. Estão ambos submetidos, dentro do problema endereçado, à “recusa do progresso e do rechaço à imagem linear e eurocêntrica da História universal” (SANJINÉS, 2009, p. 82). Notadamente, a ambivalência apontada por mim no item acima, neste segundo momento da obra, assume ainda mais complexidade e riqueza de analogias, de metáforas, numa atividade facilitada, é bem verdade, pela natureza ensaística das fontes<sup>38</sup>.

O capítulo 1 de *Rescoldo del pasado* funciona como exibição de que o problema da subalternidade é maior do que pode parecer quando notado apenas a partir de uma experiência regional, local, ou quando percebido apenas pelas intenções deliberadas dos autores, ou pela adoção de um recorte temporal em específico. A “liberdade” ensaística que a obra empresta das fontes permite a ela chegar por outros caminhos em assuntos consolidados da historiografia, e é esta a exata reabertura do universo de interpretações onde a crítica literária dela devolve outras indagações para as realidades históricas: onde este “Outro” busca e encontra o pensamento histórico.

Seguindo os casos de Euclides da Cunha e José Carlos Mariátegui, dois letrados declaradamente tributários da tradição moderna da história (é importante frisar, J. Mariátegui procurou um lugar no marxismo para os povos originários), fica justificada assim a hipótese de que o “Outro” conquista espaço inserindo parcelas de representações alternativas nas representações da história, porque compõe as realidades sociais, porque é parcela do dado da realidade passada.

Por certo, a autenticidade intelectual de Sanjinés incorre na necessidade de reformular nos saberes especializados uma metacategoria, o *subalterno*, o “Outro”, o que me parece ser uma nova forma da disposição dos elementos do que estou chamando aqui

---

<sup>38</sup> O ensaio é um estilo comum nos escritos latino-americanos da passagem do século XIX para o XX. E para saber mais, reforço a indicação de *Ensayos fundacionales y espectros de la Historia*, trecho de *¿Nación o naciones boliviana(s)?* (SANJINÉS In: ROJAS ORTUSTE, 2009).

de *história contra a história*. São questões de centralidade no texto as múltiplas circunstâncias intempestivas em que a subalternidade se fez presente, tão logo, dita metacategoria não perde de visão a sua dimensão fenomenológica.

Tal compreensão vale para E. da Cunha e J. Mariátegui, guardados os devidos cuidados, o mesmo tanto, e de igual forma, que vale para Franz Tamayo e Alcides Arguedas, dois outros letrados inscritos na tendência de estudo da evolução das raças (décadas de 1910 e 1920), ou para os horizontes abertos por J. Mariátegui no pensamento de Carlos Montenegro (nos anos 1940) e de René Zavaleta (1980), outros dois intelectuais especialistas da história da formação nacional. Todos estes nomes refletiram a partir da “problemática indígena”, falaram sobre algum outro nacionalismo, outra nacionalidade, analisando a raça, a nação ou a questão agrária de uma condição contrária ao tipo de nação realizada em seus tempos.

Já um capítulo à frente, este sim, particularmente concentrado em temas de experiências que são caros aos bolivianos em especial, Javier Sanjinés se aprofunda no que assinala ser a ação e o resultado da teleologia de matriz hegeliana, estatalista, liberal ou proletária. O veredito dá sequência às considerações sobre o processo de estreitamento histórico da temporalidade.

“*El tiempo-ahora*”: *Pasados subalternos e historicismo conflictuado*, Capítulo 2, trabalha com as dificuldades antropológicas e historiográficas de se compreender dois fenômenos sociais: o *Tío*, a representação endiabrada cultuada pelos mineiros no subterrâneo das minas, especialmente, na região de Potosí; e a *Búsqueda de la Loma Santa*, o fenômeno do impulso migratório das cosmovisões mojeños, com registros na história recente, que se remontam às reduções jesuítas do século XVII. Os dois casos contemplam, de tal sorte, uma ocorrência das Terras Altas e outra das Terras Baixas, respectivamente.

Para tanto, *Rescoldo del pasado* lança mão dos trabalhos de Michael Taussig, Sabine MacCormack e Zulema Lehm, acompanhados no plano de fundo das reflexões de Walter Benjamin e Dipesh Chakrabarty. Está na presente seção o mais completo entendimento acerca da contemporaneidade do não contemporâneo que é introduzida na história pelo passado o “Outro”. E dedico especial atenção aos dois casos para que possamos conhecer de outra perspectiva as tensões inseridas pela outredade no pensamento histórico.

Eis uma primeira questão sobre o *Tío*:

Tem mais de vinte anos que o antropólogo norte-americano Michel Taussig escreveu seu polêmico *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (1980), que se propôs a explicar o que significa para o moderno mundo industrializado a ideia exótica do demônio [do *Tío*]. (SANJINÉS, 2009, p. 121).

Nas palavras do autor, M. Taussig reforça uma antiga visão especulativa do diabo do *Tío*: a explicação do fenômeno dentro do curso da transformação do indígena em camponês, ou em trabalhador mineiro; a conclusão de que mineiros passaram a venerar o demônio em resposta às alterações de modos de produção que secularizaram as cosmovisões anteriores.

*Tío* é uma figura cnótica, e se encontra representado nas galerias das minas de Potosí pela estátua de um ser masculino, com pênis ereto, chifres, rabo, boca e mãos posicionadas para receber a oferta dos produtos consumidos no subterrâneo: via de regra, alguma bebida alcoólica, cigarro e a sagrada folha de coca. Observando os mineiros desta relação de intimidade, Taussig os denominou de *neófitos proletários*, uma referência às práticas sociais e aos rituais de mistificação do trabalho, a antropomorfização do diabo na escuridão do trabalho mineiro.

**Figura III: El Tío**



Fonte: acervo próprio, registro de 2009.

Na Bolívia, os mineiros são desde os anos 1940, aproximadamente, uma categoria de trabalhadores organizados em sindicatos e partidos com relevância expressiva no cenário nacional. Eles mesmos têm por característica o domínio de uma gramática classista, algo notável em seus discursos mais declaratórios. Predicados que se somados aos assuntos de *Rescoldo del pasado* facilitam tanto o entendimento das compreensões de Taussig quanto as discordâncias enunciadas com relação a elas na obra de Sanjinés.

Parece haver uma visão enviesada pela classe social no histórico de Taussig. Nele, mineiros teriam sido inventados em processo ocorrido sobre o comunitarismo e a solidariedade dos povos andinos, ambos substituídos, parcialmente, pela alienação da força de trabalho e pela personalização dos interesses pela posse de mercadorias, uma reificação quase generalizada, subjacente à imaginação, à política e à religião. Leitura que, por sua vez, adverte o estigma de uma preconceição proletária que encoberta o mineiro: a imposição de explicações maniqueístas importadas da história da imaginação industrial, incapazes de apreender as riquezas da deidade que habita as minas, ou a complexa mentalidade que organiza o trabalho, os mineiros e as minas.

Além disso, *Tío* é outro signo polissêmico, incluindo-se nestes moldes no aspecto da dimensão do “Outro” que não se vê representado na figura do proletariado. Advertência que o livro oferece à Taussig num único movimento que tanto amplia o enfoque secularizado do universo do trabalho quanto o relativiza, a saber: tanto o *Tío* quanto o trabalhador das minas são dotados de agenciamentos que escapam à história e à realidade reificada da exploração do trabalho.

O significado de *Tío* tem lastros com o cristianismo espanhol, introdutor do diabo “mundano” nas histórias orais andinas, entidade para o qual se pode suplicar desejos velados, favores da carne. E neste aspecto, venerar o diabo espelha a negação ao jugo católico, tratando-se de uma resposta utilitária: os mineiros, descendentes de povos convertidos no alicerce da extração dos metais preciosos pela Colônia, teriam assimilado o demônio como protesto metafórico, estético e materialista.

Todavia, a interpretação não explica os porquês da qualidade positiva da deidade endiabrada: do *Tío* que ajuda na descoberta da prata, do estanho, dá lições de parentesco e de auxílio mútuo, punindo e presenteando os homens, numa lógica de intimidade com as montanhas, e onde a figura do demônio sequer pode ser visto pelas mulheres (a exceção do período de carnaval, quando o *sobrenatural* visita a superfície), ao mesmo tempo, onde *Tío* é ente da família da poderosa *Pachamama*.

O conceito de *pacha* unifica tempo e espaço, engloba criador e criatura, corporifica, nas tradições andinas, o universo e a terra, ao passo em que pratica o inverso, conectando a imensidão da Cordilheira dos Andes, da árida região do Altiplano, ao ventre feminino de onde germina tudo o que se pode extrair e devolver ao solo, modernamente, a *Mãe-Terra*. Nas palavras de Sanjinés, em Potosí, onde Taussig desenvolveu sua investigação, “*Pachamama* é a esposa do *Tío*”, posto que a “conexão entre a *Pachamama* e o *Tío* tem a ver com o feito de que aquela é um arquétipo germinante do mineral que o mineiro extrai do subsolo” (SANJINÉS, 2009, p. 129).

Continuo citando a obra:

Uma vez que o trabalho humaniza as deidades, ocorre também a complementaridade entre o dinheiro e os deuses, que seguem recebendo os tributos dos mineiros. Num claro contraste com o capitalismo e com a ética de trabalho, o domínio do *Tío* e da *Pachamama* sobre o metal se estende ao dinheiro. Isto se encontra na ideia de que os benefícios da mina pertencem ao diabo e que estão, como tesouros enterrados, condenados ao desperdício. Alheios à poupança, os mineiros ingressam num sistema de reciprocidade que busca aplacar desejos desenfreados do *Tío*, que pede por álcool e mulheres [...] Dado que o *Tío* organiza a atividade dos mineiros, não é uma deidade maléfica, simples e objetiva, mas ambígua e, as vezes, contraditória. Dono das veias e do trabalho mineiro, o *Tío* permite aos homens descobrir os metais em troca das oferendas (...) trazendo as vezes o mineral de outras montanhas, nas costas da vicunha, amarrado com cobras, fertilizando assim a *Pachamama*. (SANJINÉS, 2009, p. 134 e 135).

No limite, para Javier Sanjinés, a polêmica com Michael Taussig é justificada pelos contornos de um problema de tradução. Afirma que o mineiro nunca é totalmente objetivado, nem cosmo-físico, nem secular, ou autóctone, ou cristão..., já que tende a ser mais amplo que a racionalidade secular maniqueísta que oscila entre uma versão idílica, sobrenatural, e uma outra classista, moderna, ou, conforme denomina, *historicista*. A divergência de J. Sanjinés com M. Taussig registra a não neutralidade que a ação de traduzir implica. E é do bojo da presente conclusão que retiro o primeiro de dois empreendimentos exemplares daquilo que alego serem exemplos de uma *história contra a história*.

“Seria possível não violentar o sobrenatural ao dar-lhe uma explicação secular?” (SANJINÉS, 2009, p.123): o linguista respondeu a indagação negativamente. E sigo com o argumento dele: “Buscando corrigir esta insuficiência, que no fundo é um problema de tradução, recorri mais tarde a um revelador ensaio escrito por Sabine MacComarck a propósito da história incaica” (SANJINÉS, 2009, p. 128).



S. MacComarck escreveu “*En los tiempos muy antiguos’... Cómo se recordaba el pasado en el Perú de la Colonia temprana*” (1995), fonte pela qual *Rescoldo del pasado* dedicou-se ao argumento de que índios, camponeses e mineiros estiveram historicamente em negociação comercial, mais ou menos utilitarista, com as diferentes elites político-econômicas andinas, e em distintos recortes de análise da história colonial e republicana (da Bolívia, e de outros países da região):

Igualmente ocupada em dar sentido ao passado, MacComarck explica o quão difícil é traduzir em linguagem ocidental os conflitos passados e soterrados da memória subalterna.

Contrariamente à explicação dada por Taussig, que reduz o camponês e o mineiro a uma dualidade regida por irreconciliáveis modos de produção que se sucedem à medida do correr do tempo, os camponeses jamais estiveram necessariamente horrorizados frente à mercantilização de sua economia. Pelo contrário, ocorreu, como Pascale Absi afirma, uma dimensão voluntária da participação dos mesmos nos mercados. Observando os fatos, o próprio *kajcheo* – prática que durante a Colônia permitia aos trabalhadores explorarem ilegalmente as minas abandonadas durante os fins de semana – surgiu como uma invenção mercantilista indígena que se alinhou a reprodução das comunidades indígenas. De igual maneira, a aparição do dinheiro tampouco implicou, como revela Olivia Harris, uma obrigatória adoção da mais-valia em detrimento da reciprocidade e do valor de uso. É necessário recordar, ademais, que a formação de uma classe mineira tal como descrita por Taussig (assalariada, proletarizada etc.) foi posterior à irrupção do mercado nas comunidades camponesas, o que refuta o argumento de que os indígenas haviam descoberto o capitalismo nas minas. (SANJINES, 2009, p. 128-129).

Por um lado, o conjunto das associações da citação não deixa de ser questionável, tendo em mente que revela o problema do estresse da crítica aos recortes estruturais das Humanidades, quando assinalados pela problematização dos estudos pós-coloniais acerca de um tal-todo-poderoso-estruturalismo-historicista. Observada assim, penso que a discordância com as explicações de Taussig implica de um ângulo político o cuidado defendido por Sanjinés sobre se evitar violar o sobrenatural com o secular.

Neste segundo capítulo de *Rescoldo del pasado*, refere-se ao historicismo nos termos de um padrão de dominação onde todo o acontecimento humano deve ser analisado diante do desenvolvimento do mundo material, linear e dialético. E o resultado é que, por vezes, tal interpretação se sobrepõe aos históricos sobre a pobreza e a exploração do trabalho originários da extração dos metais. Trata-se, entendo eu, do encobrimento das estruturas por força de uma crítica às estruturas, igualmente, de um

preconceito da história da historiografia que se provou tendência por volta dos anos 1970 e que se faz presente também no texto de Sanjinés<sup>39</sup>.

Ofereço para tanto o seguinte paralelo, trazendo as palavras de René Zavaleta, em *Lo nacional-popular en Bolivia* (2008), sobre as atividades mineiras do início do século passado:

As condições sempre foram atrozes nos “cemitérios mineiros”. (...) Em 1909, Lima encontrou em Corocoro “75% [de mineiros] apresentando lesões nos pulmões”. Um engenheiro inglês, Pasley, “fez saber que o transporte de minerais, do interior à superfície, era realizado por trabalhadores que carregavam sacos sobre as costas com uma capacidade de carga de até para 75 quilos” [...]. Era um regime de trabalho que parecia indicar que (...) tudo era mais importante do que os homens. Era plenamente aceitável, como demonstra a promulgação da lei em 1903, que impôs o descanso dominical excluindo os benefícios dos trabalhadores mineiros. A sangria humana através da sobreexploração do trabalho foi vista até o final como parte da natureza das coisas, ao ponto de Aramayo, em seu famoso *Memorandum*, que era um projeto seu de país, escrever: “O trabalhador mineiro, por educação incipiente, não tem ainda o número de necessidades que têm os povos mais avançados”. (ZVALETA MERCADO, 2008, p. 172-173).

Por outro lado, as mesmas associações advertidas por Javier Sanjinés, a partir de S. MacComarck, assinalam entendimentos sobre como *mineiro* e *campesino* são palavras referentes a uma formação de classe social, em tempo que *índio* se refere a uma base territorial (o autóctone das terras “descobertas”, confundidas com as *Índias*) e administrativa (a definição tributária aplicada pela Colônia aos povos originários). Não obstante, o mineiro, o campesino e o índio, ou o indígena, são significados que se mesclam e que se confundem devido aos seus passados comuns, um exemplo da

---

<sup>39</sup> Vale a pena lembrar que a justaposição dos significados de *explicação*, *processo* e *lei* foi o que maculou o historicismo com teleologias que nem sempre foram suas. Afinal, até idos dos anos 1970, o historicismo costumava informar a historicidade: a natureza histórica das coisas a partir de suas ordens fenomenológicas. Foi recentemente, por volta dos anos 1940, que tradições de pensamento construíram a tendência da sinonímia, com reflexo notório em diferentes escolas das Humanidades na década de 1970, que fizeram do historicismo uma espécie de variação do social-darwinismo, do positivismo, do marxismo, entre outros ismos que cultivam/cultivavam em algum grau a expectativa de se fazer equiparar, numa coisa só, realidade e verdade, processo e evolução/desenvolvimento. Aproveito e empresto as seguintes palavras de Hayden White: “A ideia de meta-história deveria indicar o esforço de dotar a história de uma metafísica, uma ontologia e uma epistemologia que permitiria sua elevação ao status de uma ciência (positiva ou idealista, seja qual for o caso). Desse modo, a meta-história era identificada como o que, desde Hegel, se entendia como filosofia da história, a qual, nos anos 1960, havia sido dividida em dois tipos: filosofia da história formal, preocupada com a questão de como a escrita histórica ordinária explicava o que acontecia no passado (bom); e filosofia da história material, preocupada com o sentido da história em geral (ruim)” (WHITE In: BENTIVOGLIO; TOZZI, 2017, p. 20-21).

separação de significados que tenta contornar ao máximo as diferenças pertinentes dos termos.

Temos assim uma separação que pondera a hipervalorização da noção de trabalho, certa linguagem universal, incapaz de traduzir a complementaridade e a reciprocidade que formaram os indígenas, os camponeses e os mineiros. J. Sanjinés não só relativiza a coerência da explicação sobre a qual os indígenas conheceram o capitalismo nas minas, propõe a relativização de que isto teria ocorrido na história da formação de uma classe social mineira que se sobrepôs aos índios, relativização de que o curso do processo de capitalização das terras criou o camponês num estado de ruptura com os indígenas.

Daí a relevância do mote da tradução de MacComarck. Há um “pacto social” entre o *Tío* e o mineiro que a história é incapaz de traduzir, e que ao tentar fazê-lo, frustrando-se, também se acumulam os elementos da ordem do *reversível*, do *rememorado*, do *sagrado*, do *selvagem*, do *indomesticável* (*saqra*, do significado quéchua), da *outredade* e de sua *força* e *âni*ma (*callpa*). Ademais, e que pese outra vez a ironia na narrativa de *Rescoldo del pasado*, eis que a obra se inscreve na exata linearidade do tempo moderno quando oferece as suas próprias explicações históricas, notadamente, nos momentos em que se afasta da crítica teórica para advertir na história a secularização que coloniza o sobrenatural.

Objetivamente, cito o texto, e aponto o seguinte exemplo de uma *história contra a história*:

Ao opor o passado (o dos peruanos espanhóis) ao passado subalterno (o “conhecimento andino do passado”), MacComarck revela a enorme disparidade entre os dois modos de compreender a história. Os primeiros, eurocêntricos, porque eram pensados a partir da Europa, não podiam deixar de orientar linearmente o processo histórico. [...] E na medida em que os funcionários espanhóis começaram a acomodar o conhecimento andino do passado ao seu próprio passado e a sua própria ordem social, dito conhecimento se modificou consideravelmente durante o processo de tradução para o espanhol, ficando a informação registrada numa escrita estrangeira que a distorcia. Parece-me que os problemas de tradução que MacCormack habilmente expõe acerca [da escrita] dos funcionários espanhóis também se dão no modo como Michael Taussig “ocidentaliza” o tema do *Tío*, quando o traduz ao processo histórico que promove o modo de produção capitalista. (SANJINÉS, 2009, p. 141 e 143).

A respeito das duas maneiras de se entender o passado, o espanhol e o subalterno, aquele que era um único movimento de divergência com Taussig (a afirmação

de que tanto o *Tío* quanto o mineiro escacam à história), toma então um formato duplamente atravessado na crítica sanjinesiana: ora ele transmite o rechaço subalterno à fusão com a linearidade moderna, e ora é já elemento organizado nos sintagmas do discurso especializado; ora ele comunica a resistência da conversão subalterna num objeto exótico da diferença cultural, e ora é ele mesmo uma alteridade pela qual se reapresentam problemas históricos<sup>40</sup>.

Quase chega a ser desnecessário assinalar que no atravessamento revisamos a ambivalência da experiência e da expectativa da crítica de Sanjinés, a ambivalência do “externo” e do “interno” da discursividade dele. Para além, conforme argumentei, o quadro destas considerações cumpre os tópicos do gabarito de uma *historia contra a historia*, e ter seus elementos claros, no limite, é um oferecimento dos mesmos elementos às discussões que têm por pretensão ocupar os espaços públicos. Persisto no sublinhado do valor político do conteúdo da obra:

Não é demais lançar a hipótese de que como modelo de estruturação humana, o *Tío*, maestro que regula o cotidiano subterrâneo do mineiro, poderia ser útil à elaboração de uma nova maneira de compreender a “esfera pública”, entendendo-a como estrutura de organização pública da experiência onde o religioso e o sobrenatural seriam também aceitos como possíveis “agentes” históricos. [...] Os passados históricos e os passados subalternos surgem de sistemas econômicos diametralmente opostos. O conhecimento andino do passado respondia a um sistema de trabalho que beneficiava os Incas com o trabalho de seus súditos. Estes, por sua vez, apropriavam-se do sustento, roupa e outros bens materiais necessários à subsistência. Desta maneira, os súditos davam ao Estado uma parte de seu tempo, mas mantinham suas propriedades intactas. Diferentemente, a Coroa espanhola exigia dos índios não somente trabalho, mas também artigos acabados e o pagamento de tributos em moeda. Como assinalou MacCormack, este novo princípio de extração da riqueza transformou profundamente a relação entre o Estado colonial e seus súditos e, por fim, a natureza mesma da informação registrada nos documentos públicos, na qual não cabia mais a noção de reciprocidade. (SANJINÉS, 2009, p. 139 e 143).

Aceitando a tese de *Rescoldo del pasado* sobre a incapacidade de se poder apreender o “Outro”, resta então a correlação proposta no livro em cujas experiências passadas do subalterno são, ao menos em parte, experiências marginais da história. Neste sentido, seria o *passado subalterno* uma categoria que entra por outra porta de acesso no *tempo histórico*, mas ainda assim uma categoria, uma introdução necessariamente tensiva, crítica. Se o subalterno permanece contingente, contemplado apenas

---

<sup>40</sup> Acerca da categoria da *diferença* na contemporaneidade, exposta em estilo semelhante ao do livro de Javier Sanjinés, consultar: Da Silva, Hall e Woodward (2007); Komadina (2001).

parcialmente, cindido, de todo modo, fato é que segue sendo na ocasião um agente da história, tal como se pudesse ir e vir dentro da mesma linearidade da estrutura do conhecimento, dentro de mesma organização sintagmática da escrita, daquilo *que foi, que é, que pode vir a ser*.

Creio estar aí a contemporaneidade do não contemporâneo que Javier Sanjinés procurou preservar, ou que pôde, dentro os limites da história: o desacordo com Michael Taussig, mantendo no horizonte o comunitarismo, a solidariedade dos povos. E em *Los avatares del tiempo histórico*, trecho da abertura, ele já havia assinalado a questão:

[Dada] severa crise institucional pela qual atravessa nossa nação, verdadeiro *laboratório dos novos movimentos sociais*, deixa de ser possível a interpretação única, universal e homogênea, do tempo histórico, sendo necessário agora partirmos de “constantes isoladas” que oscilam entre o arcaico e o moderno, onde se encontram “particulares articulações históricas” que não participam exclusivamente do tempo homogêneo da modernidade europeia. [...] O passado como recurso está distante do passado liberal do Estado moderno. E nada seria mais equivocado, do ponto de vista do olhar do Outro, do que tentar entender o presente a partir da tradição conservadora ou da revolução ilustrada. Por isso, tal passado também serve para repensar o movimento dos tropos literários sob o qual se organizou a cultura eurocêntrica dos nossos povos, ancorada na construção metafórica do nacional. Consequentemente, a fim de situar o conflito da construção metafórico-simbólica da nação, parece-me necessário indagar a estabilidade ornamental da metáfora desde a simplicidade de sua origem. Essa origem rústica, grosseira, primitiva, também um rescaldo do passado, é o presente dos movimentos sociais que a catacrese ajuda a estudar. Pois, se o tempo histórico da modernidade está hoje questionado pela atuação dos movimentos sociais, também o está o modelo retórico em que se assenta e a partir do qual se organiza o Estado-nação. Se este se funda no movimento tropológico que dá primazia à metáfora totalizadora, sua influência cede, hoje em dia, ante à sinédoque, cuja preferência pela parte e não pelo todo põe em marcha a decadência e a dissolução da ordem constituída, conforme observou Hayden White, marcando, ademais, as insuficiências presentes nos conceitos totalizadores em que se funda o Estado-nação. (SANJINÉS, 2009, p. 28 e 35, grifos meus).

“*Outro*” (*versus*) *moderno*, a oposição brota do encurtamento do “Outro”, da redução dele pelo tempo da história, de sua contração pelos movimentos sociais, outrossim, da tomada de assalto da escrita da história como ferramenta de combate, da reabertura tacitamente introduzida nas universalidades. Em resumo, estamos a falar assim do “Outro” inscrito nas relações de força.

Antes de trazer o segundo exemplo da proposta da *história contra a história*, empresto as seguintes palavras de Paul Ricoeur, em *A memória, a história, o esquecimento* (2017):

Essa longa digressão dedicada ao passado especulativo e altamente teórico de nossa noção de tempo histórico tinha somente um objetivo, recordar aos historiadores algumas coisas:

- A operação historiográfica procede de uma dupla redução, a da experiência viva da memória, mas também a da especulação multimilenar sobre a ordem do tempo.

- A estrutura que fascinou várias vezes gerações de historiadores depende de uma instância teórica que se situa, por seu lado especulativo, no prolongamento das grandes cronosofias teológicas e filosóficas, à maneira de uma cronosofia científica, até mesmo científicista.

- O conhecimento histórico talvez jamais tenha solucionado essas visões de tempo histórico, quando fala de tempo cíclico ou linear, de tempo estacionário, de declínio ou de progresso. Não seria então tarefa de uma memória instruída pela história preservar o rastro dessa história especulativa multissecular e integrá-la a seu universo simbólico? Seria essa a mais elevada destinação da memória, não mais antes, mas depois da história. Os palácios da memória, lemos nas Confissões de Santo Agostinho, não encerram apenas lembranças de acontecimentos, regras de gramática, exemplos de retórica; eles preservam também teorias, inclusive aquelas que, sob o pretexto de abraçá-la, quase a sufocaram. (RICOEUR, 2007, p. 170).

Chegamos finalmente à *Búsqueda de la Loma Santa*, sobretudo, à adesão do fenômeno cosmo-físico mojeño no conjunto dos movimentos políticos da Marcha Indígena pelo Território e pela Dignidade de 1990. Menos extensas do que as linhas dedicadas nas apreciações sobre os mineiros e o *Tío* potosinos, neste outro momento de considerações, foram a fé e a secularidade dos Mojos que “reviveram o interesse das Ciências Sociais pelos estudos do messianismo e do milenarismo” (SANJINÉS, 2009, p. 150).

Para tanto, o recurso bibliográfico de J. Sanjinés foi o livro da socióloga boliviana Zulema Lehm Ardaya, *Milenarismo y movimientos sociales en la amazonía boliviana* (1999). E informo que na oportunidade irei fazer considerações tanto sobre as leituras do autor quanto da autora, diferentemente do fenômeno do *Tío*, quando me ative apenas acerca dos apontamentos de Sanjinés.

Afirmou o autor:

*A Búsqueda de la Loma Santa* é um movimento milenarista que corresponde aos anseios libertários do povo de Mojos, [província do departamento de Beni, fronteira com o Brasil, que leva o mesmo nome povo: Mojos] (...). Sagrado e também profano, este movimento, como

todo milenarismo, caracteriza-se, na opinião de Lehm, por ser terrenal, coletivo, iminente, total e milagroso. Mais do que messiânico, no sentido da redenção social das *Teses sobre filosofia da história*, de Benjamin, a *Búsqueda de la Loma Santa* é um movimento milenarista, centrado no encontro de uma “terra sem mal” que não espera a chegada do Messias. Trata-se de um espaço, de um lugar da selva, nas zonas de florestas próximas à Amazônia, no sudoeste do departamento de Beni, onde estaria o lugar da utopia de um melhor futuro para o povo mojeño. (SANJINÉS, 2009, p. 150).

*Busca do monte santo*, em tradução simples, a *Búsqueda de la Loma Santa* se explica pela crença dos Mojos no retorno à antiga forma de vida pré-colonial que curiosamente está no futuro, não no passado, sendo tão terrenal, porque se descobre na terra, quanto temporal, pois se realiza no curso milenar do tempo dos homens.

*Loma* não denomina precisamente um monte, uma colina, mas tipo de elevação de terra em que os mojeños trabalhavam para suspenderem as áreas alagadas durante a estação das chuvas, assim como a movimentação da *busca* se refere às caminhadas destinadas à pesca, caça, agricultura, e aos manejos hídricos dedicados às tais finalidades. Convertida em ideário mítico no decorrer do processo de reduções jesuítas do século XVII, que aldeou os índios, a *Búsqueda de la Loma Santa* se convencionou como o objetivo utópico de um movimento de migração sistemático existente até os dias de hoje: resultado da confluência dos mitos arawakis, de destruição e renovação do mundo, com a Terra Sem Mal dos Guaranis, e o messianismo cristão dos hispânicos.

A *Búsqueda de la Loma Santa* provocou relativo fascínio em Sanjinés. Mas desde a interpretação dele sobre os estudos de Z. Lehm já está advertido que pouco pode ser dito sobre o nome, ou o fenômeno, que não seja originário de conteúdo imerso em verdadeiro desinteresse dos registros escritos coloniais e dos anos de início da República. Realidade justificada pelo fato de haver um considerável número de interpretações e um grau considerável de imprecisão histórica sobre o fenômeno<sup>41</sup>.

Segundo comenta a socióloga, fatores internos e externos, de relações de poder, formativas da sociedade mojeña, inventaram a ideia de uma terra livre da presença dos *carayanas* (homem branco e endinheirado), destinada a ser povoada apenas pelas famílias dos Mojos, o mito de uma terra rica na criação de gado, e do verde da mata.

---

<sup>41</sup> Além da interpretação de Javier Sanjinés acerca das questões trazidas por Zulema Lehm, observações sobre as diferenças entre as abordagens dos dois autores foram construídas pela leitura do artigo *El movimiento de búsqueda de la Loma Santa* (2015), que cito logo mais, um outro texto de Z. Lehm. Aproveito e referencio, como sugestão de leitura aprofundada, *Políticas Indígenas: Análise a partir do Território Indígena e Parque Nacional Isidoro Sécuré (Bolívia)* (2019), de Renata Albuquerque, que bebe dos exames de Lehm.

Trata-se de paisagem construída por imaginação católica e xamânica: terra “encantada”, redentora do sofrimento, um tipo de pampa suspenso e acima das enchentes, idílica, selvagem e ambientada por todos os *parentes* (a rigor, uma palavra usada pelos indígenas de um povo para designar um outro povo).

Os “mistérios” constituintes da história da *Loma Santa* dão conta de sucessivas expulsões territoriais dos indígenas, sobretudo das invisibilidades motivadas pelas reocupações territoriais por parte dos fazendeiros no *Oriente boliviano* (ou, *Terras Baixas*; rever: Mapa I: Oriente e Ocidente bolivianos). Por um lado, há a dificuldade proveniente da oralidade mojeña, central nas estratégias organizadas de preservação de suas culturas, exatamente por isso, desafiadora do acesso à cosmovisão por quem é exógeno às comunidades. Por outro lado, existe uma provável falta de interesse dos jesuítas sobre as crenças dos Mojos, o que faz com que as primeiras fontes escritas sobre as migrações sejam datadas no século XIX, no início da exploração da borracha.

Uma vez finalizado o pacto reducional com os jesuítas, as famílias mojeñas foram divididas entre as que tentaram se reconduzir as suas antigas formas de vida e aquelas cuja mão de obra foi aproveitada pela ascendente pecuária da região, e posterior extração da borracha, na floresta amazônica. Aos índios reestabelecidos nas florestas, margens de rios e ilhas, até meados dos anos oitocentos, impôs-se o aproveitamento do conhecimento nativo na exploração de braços remeiros, no transporte de mercadorias e viagens de tripulantes. Uma realidade que duraria até por volta da criação do departamento de Beni, em 1842, que motivou a reterritorialização daquelas áreas.

Foi este o contexto de liberalização dos serviços dos indígenas e de fluxo migratório mediante incentivo financeiro da chamada *Contribuição Direta de Captação*, uma recompensa pública a quem fosse proprietário local. Segundo Lehm, os valores pagos no incentivo correspondiam à existência ou não das assinaturas dos registros de posse, maiores nas situações de comprovada titularidade. Sendo interessante frisar que o processo rompeu com antigos laços locais, a propósito da relativa liberalização das negociações da exploração do trabalho e da entrega de títulos privados em terras que até então eram pouco conhecidas pelo Estado ou regidas pela cobrança de tributos em dinheiro, espécie ou prestação de serviços.

Em notícias das localidades de San Francisco e San Lorenzo, foi em tal contexto que as pesquisas de Lehm identificaram os primeiros registros de um *espiritista* (um messias, profeta), Andrés Guayocho, em 1887. A. Guayocho emprestava o seu nome a *La Guayochería*, símbolo do terror das entidades de controle sobre os índios, e,



argumenta a autora, palavra depreciativa frequentemente encontrada nos periódicos que anunciavam o trânsito de índios na região, um acontecimento que ocorria sob a suspeita de que os indígenas atendiam a uma convocatória do espiritista. Lehm formula assim a sua tese sobre a *Loma Santa*, e é importante salientar que existem localidades fundadas no Beni, na mesma época, com a ajuda de migrações “espontâneas” de células familiares.

Além disso, o histórico proposto indica novos movimentos nos anos 1920, quando da massificação de ciclos migratórios das ex-missões de San-Javier, Trinidad, Loreto, San Ignacio de Moxos e San Francisco, com destino para os bosques do sudoeste departamental, mais próximo da fronteira com Cochabamba. E uma década depois, diante da ocorrência da Guerra do Chaco (1932-1935), Lehm cita outros ciclos de migrações milenaristas, ao analisar o conteúdo das notícias de cobertura do conflito.

Ocorrências da guerra têm com a autora atenção em particular, consequência do interesse dela pela questão da invisibilidade dos povos originários das Terras Baixas: a autora sublinha que a Bolívia que “conheceu a sua dimensão nacional” na Guerra do Chaco, conforme argumentou René Zavaleta, o fez sob o arremetimento forçado dos indígenas da região. E, por fim, enfoca nestes termos também o papel da Reforma Agrária de 1953 no impulso das novas migrações dos anos 1950, já dentro do contexto das reformas do Estado de 52<sup>42</sup>.

Escreveu ela em *El movimiento de búsqueda de la Loma Santa* (2015):

Com relação às condições socioeconômicas em que até então haviam se desenvolvido as migrações de *Búsqueda de la Loma Santa*, a década de cinquenta apresenta uma ruptura importante. Se nos períodos anteriores, as tentativas de “sujeitar” a força de trabalho indígena construíram o detonante fundamental das migrações milenaristas, com as reformas de 1952, produziu-se um fenômeno inverso. Se os índios foram liberados de suas dívidas, ao mesmo tempo, efetivaram-se legalmente as propriedades de criação de gado nas mãos dos brancos. E a criação de gado expansiva, diferentemente dos estabelecimentos que combinam pecuária com agricultura e produção manufatureira de derivados, não demandava uma quantidade maior do que uma ou duas famílias como força de trabalho durante a maior parte do ano; a consolidação das fazendas de gado implicou em expulsão de muitas famílias indígenas das ilhas e bosques ribeirinhos que se intercalam com a savana, onde os indígenas realizavam sua agricultura tradicional. Ambos os fatores, a consolidação da propriedade criadora de gado e a liberação das dívidas, foram processos complementários e fundacionais do surgimento de uma economia regional baseada na pecuária expansiva e contribuíram para que se revitalizasse uma vez mais a busca milenarista.

---

<sup>42</sup> Para mais, ver: *A Guerra do Chaco (1932-1935): Ocultação e participação Indígena* (2014), de André Henrique Eltz.

Entre as mudanças, devemos assinalar também as tentativas reformistas de 1952 de apagar todos os traços do “indígena” em benefício do “campesino” e o reforço da visão do Oriente como um espaço vazio, pelas quais se justificaram as políticas estatais de impulso à colonização do Oriente e da Amazônia por colonos andinos a partir da década de sessenta. Esses fatos criaram as condições para apagar da consciência nacional e regional a existência dos povos indígenas do Oriente em geral e, em particular, dos mojeños, considerados como um povo aculturado e, até mesmo, “invisível”. (LEHM ARDAYA In: RIVERA CUSICANQUI, 2015, p. 336).

Posto isto, vê-se que a invisibilidade foi um objeto comum entre Zulema Lehm e Javier Sanjinés, a exemplo da sobreposição campesina sobre o indígena, ou do acultramento, ou do espaço vazio..., assuntos destacados na passagem. A quase totalidade das análises dela vela para *Rescoldo del pasado*. Todavia, se para o linguista a *Loma Santa* dá nome à utopia que se realiza no curso da vida social mojeña, por resistência e performance, que subvertem secularidades e conseqüentemente o tempo histórico, para a socióloga fica advertida a ideologia que organiza um passado com referente histórico difuso, e que projetada na *busca* do futuro a realização de reocupações das terras.

Nas palavras de Sanjinés, o “processo de tradução do milenarismo aos códigos secularizados implicava também na efetivação de processo inverso: o secular [que] participava da busca milenarista, da procura do sobrenatural” (SANJINÉS, 2009, 153). Concluiu ele que o fenômeno social conferia lições para a modernidade, para o Estado e a história, e, segundo proponho, descobrimos em tal conclusão outro exemplo de uma *história contra a história*.

As movimentações mojeñas foram práticas sociais organizadas de forma um tanto quanto ficcional, inscritas na substância de crença transformadora da realidade vivida, reterritorializante, e experimentada enquanto história. Capacidade esta que se revelou mote de resistências e negociações de média e longa duração, em especial, quando da possibilidade de obtenção do reconhecimento jurídico dos territórios originários, na virada da década de 1980 para a de 1990. Naquele novo contexto, as famílias mojeñas passaram a sistematizar tais movimentações como verdade, como fato, como prova... introduzidos no espaço de tomada de decisão pública.

Lemos em *Rescoldo del pasado*:

Concluindo, poderia dizer que os problemas de tradução, que MacCormack aborda em suas análises, são superados pelo movimento

milenarista que estuda Lehm. Pois, tanto a *Búsqueda de la Loma Santa*, como a Marcha pelo Território e pela Dignidade, levaram a cabo o intercâmbio entre o secular e o sobrenatural a partir da mesma matriz cultural milenarista, e realizaram um interessante exemplo de como o religioso criou a ideologia que permitiu às lideranças indígenas demandar a cidadania negada ao povo mojeño desde os séculos de dominação colonial. Não obstante os dirigentes do novo movimento [a Marcha Indígena pelo Território e pela Dignidade] pretendessem que suas demandas seculares fossem ouvidas, os buscadores da *Loma Santa* construíram a ideologia que possibilitou à missão secular uma afirmação no sobrenatural. E neste feito, ambas as forças, a secular e a sobrenatural, tiveram lugar num “aqui e agora” que, por parte dos dirigentes indígenas implicava traduzir as demandas seculares a um código milenarista. Este código, dirigido ao “mundo interior”, legitimou a liderança e tornou possível a reprodução de um novo movimento social. (SANJINÉS, 2009, p. 153).

Na conclusão, a adesão da *Loma Santa* à Marcha Indígena pelo Território e pela Dignidade, em 1990, revela uma conquista e uma vitória por parte do “Outro”, a um só tempo:

- Assinala de quais maneiras os símbolos possíveis de um acontecimento, de um fenômeno, fazem pessoas repensarem a história como componente das ações sociais e das tomadas de decisões.

- Aponta o quão potente é a diversidade das referências que compõem os sentidos daquilo que em linhas gerais se tenta tornar história.

Interpreto eu, encontramos aí um exemplo de releitura do gabarito da autoridade social da história.

Iniciando-se em Trinidad, capital do Beni, a Marcha de 1990 durou 34 dias, unificou buscadores da *Loma Santa*, mojeños, com centrais sindicais, entidades de organizações indígenas, partidos políticos, que se deslocaram até La Paz, 4.300 metros acima, num total de 650 quilômetros de distância. A movimentação foi organizada para receber outros povos: Guaranis, Urus e Chipayas, Quéchuas, Aymaras. Encerrou-se com a *wilanch'a*, ritual andino de sacrifício da lhama para a *Pachamama*, à ocasião, celebrativa da primeira ação política integrada dos povos orientais e ocidentais, dos partidos e dos novos movimentos sociais.

Desde a Marcha de 1990 não se fala mais em *índio* sem que os vereditos generalistas da definição (do *indígena*, *autóctone*, *originário*...) sejam constrangidos, no mínimo, pelas diferenças internas aos povos bolivianos. A Marcha é tida como um marco, mesmo que não devamos creditar a ela todos os aspectos mais acentuados das qualidades do contexto, qual seja: ocorreu naqueles anos parcela das discussões que iriam pautar a

criação do Estado Plurinacional; foi criado em 1990 o Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS), abrigando Mojos, Chimanes e Yuracarés; ficou aprovada no ano de 1996 a alteração das regras de uso dos territórios originários, que substituíram os critérios da propriedade privada, com o regimento das Tierras Comunitarias de Origen (TCOs)<sup>43</sup>.

Em 1999, os mais recentes registros das expedições da *Loma Santa* partiram de TIPNIS, segundo Zulema Lema. O Território, outrossim, também foi palco da emblemática situação de oposição indígena ao Governo Morales, quando povos habitantes do sudoeste do Beni, mobilizados e com o apoio da Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) e do Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), lançaram-se em marcha, em 2011 e 2012, em protesto contra a construção da rodovia que para fins de escoar a produção de grãos e da coca ligaria as cidades de Villa Tunari (Cochabamba) à de San Ignacio de Moxos (Beni), cortando TIPNIS exatamente ao meio.

Esse último caso foi largamente discutido por juristas, parlamentares e intelectualidade, que desde o final da década de 1990 são grupos expressamente substanciados por parcelas de povos originários, a propósito das atividades acadêmicas promovidas pela Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) e das incontáveis análises que adotaram o contexto como um objeto de análise das limitações das políticas econômicas do Governo Morales. A polêmica em torno de TIPNIS atualizou a relevância da região também em escala internacional<sup>44</sup>.

### **Primeira parada no multiculturalismo: a naturalização do moderno tempo social**

Na linha do que afirmou Gunnar Mendonza Loza em *Problemas fundamentales de la historiografía y del historiógrafo* (2015), texto de 1979, são três os problemas que tendem a obter proeminência na escrita da história boliviana: a luta pelo poder político, as crises do Estado e a exploração dos recursos naturais. G. Loza capturou

---

<sup>43</sup> O Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) foi criado por força Decreto Supremo 22.610, de 1990, modificando as regras de ocupação da terra previstas na definição do então Parque Nacional Isiboro Sécore, que atendia a objetivo mais modesto de proteção da biodiversidade, na conformidade do Decreto Ley 7.401, de 1965. Já a questão das Terras Comunitárias de Origen (TCOs), que alterou as prerrogativas de utilização de TIPNIS, foi positivada em 1996 pela Ley Nacional de Reforma Agraria 1.715, também conhecida por *Ley INRA* (sigla de Instituto Nacional de Reforma Agraria).

<sup>44</sup> Consultar: *Bem-Viver (Suma Qamaña) e o Neoextrativismo na Bolívia: o caso TIPNIS* (2013), texto de Maria Teresa Braga Bizarria; *Utopía indígena truncada: Proyectos y praxis de poder indígena en Bolivia Plurinacional* (2015), de José Nuñez del Prado; *A crise do Estado boliviano e a autonomia indígena* (2014), de Rafaela Nunes Pannain.

algo enraizado, profundo, ao menos naquilo que assinalaram em dias recentes (décadas de 1990 e 2000) as experiências vividas e as imaginações dos bolivianos.

Ocorre que os três destaques de Loza são também históricos motes aglutinadores de demandas valorativas que canalizaram forças nos arranjos institucionais da Bolívia. É fundamental que não percamos de vista que entre o veredito dele, proferido originalmente em seu discurso de aceitação do Doutorado Honoris Causa na Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), e o conjunto das reflexões de momento, a partir Javier Sanjinés, nosso sujeito-ativo-índio está com certeza em outro nível da capacidade de criar agenciamentos, da visibilidade social e do controle das pautas tidas como de responsabilidade pública.

Por um lado, uma vez ocupados pelos povos originários bolivianos as universidades, os parlamentos, na última virada de século, verdadeira *outra face da modernidade* ficou mais aparente, e Bolívia afora conquistou a atenção do mundo pela projeção basilar do fenômeno do Estado Plurinacional. Por outro lado, tais experiências viraram indícios de dúvida crescente acerca de quem afinal é o *outra* da modernidade, indicadas que o interesse pela alternativa nasce de dentro da modernidade, dentro da pluralidade dos assuntos de poder, das expectativas sociais pelas quais se costuma falar em crises (crise do tempo histórico, crises institucionais etc.), ou em formas rivais de desenvolvimento social.

Grosso modo, em *Rescoldo del pasado*, o “*Outro*” é menos a organicidade sindical dos mineiros, a luta de classe da consciência classista dos trabalhadores das minas, e mais a potência contingente do *Tío*, que existe e constitui esses mesmos sujeitos, essa mesma categoria, o mineiro, num código paradoxal que nem está externo às cosmovisões andinas e nem aos universos da política moderna. *Pari passu*, no caso da *Búsqueda de la Loma Santa*, esse “*Outro*” é primeiro a dimensão sobrenatural mojeña, e depois a contribuição dada por ela à construção das adesões que sedimentaram as reivindicações territoriais nas Terras Baixas.

Não sem certa ironia, temos assim o resumo de que o “*Outro*” de J. Sanjinés é por si mesmo um objeto inicial de filosofia da história, situado num contexto de acontecimentos e de estudos atinentes aos enredos institucionais dos bolivianos.

Sanjinés tem a relativa singularidade intelectual de saber conferir ao tempo histórico denúncias sobre a formação histórica da Bolívia, e seria intelectualmente desonesto atribuir ao trabalho do autor alguma necessidade de cumprir com objetivos que não caracterizaram os seus enunciados. Objetivamente, porém, a extensão da crítica

literária dele sobre o seccionamento da temporalidade e da história se encerra numa denúncia bem política acerca das apreensões das diferenças (e das identidades, com destaque para as culturais), não apenas pelo *curso da história*, mas também pelo *do Estado*; e foi aí, alego eu, que parcela dos maniqueísmos trabalhos por *Rescoldo del pasado* calharam a uma abordagem crítica análoga à própria narrativa do livro.

Desenvolvo melhor o argumento sobre as conclusões do autor, com uma afirmação, depois com um complemento:

- Numa apreensão especializada, da discussão de Sanjinés, inexistem um *outro da modernidade* que não seja em alguma medida moderno, de sorte que o paradoxo do novo tempo (modernidade) foi o que creditou sentidos para os tantas vezes citados *novos movimentos sociais, nova política da cultura, passado como recurso do “Outro”*, pelos quais *Rescoldo del pasado* se engajou e tentou tensionar os determinismos da temporalidade moderna.

- No mais, tal como as Humanidades carecem de palavras alternativas para trabalharem com os *índios (indígenas, povos originários, autóctones)*, ou na *história* se sobreponham polissemias diversas, internas a ela mesma, internas ao próprio conceito de *história*, sequer podemos considerar como exclusividade da crítica literária de Sanjinés o fato de sua textualidade ter apreendido as experiências e as imaginações do “*Outro*” para dentro das fronteiras de sua própria natureza de texto.

Daí que à medida em que caminha para as conclusões, o engajamento político da escrita de *Rescoldo del pasado* fique apenas mais evidente. Em *Nación cívica y nación étnica: el conflicto espacio-temporal*, Capítulo 3, o linguista trabalha com dois materiais na condição de fonte: *Las representaciones sociales de nación/naciones*, publicado em 2005 pela Unidad de Coordinación de la Asamblea Constituyente (UCAC), e o *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano de 2007*, denominado *El estado del Estado en Bolivia*, produzido pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD).

A tipologia desses dois textos possui certo perfil de relatoria, e Sanjinés os interrogou destacando o valor da etnicidade na formação da nacionalidade boliviana. Eis um tema que já se fazia tendência desde meados dos anos 1990, particularmente central na década de 2000, pensado dentre os assuntos das identidades, da diversidade, da pluralidade. Uma questão que congregou muitos outros pontos, e que o autor chamou *multiculturalismo*.

Destarte, a abordagem se situa no universo das reflexões sobre as “crises da modernidade”, no contexto das indeterminações, e das decepções, do esgotamento das metanarrativas, do chamado *pós-tudo*: pós- Segunda Guerra, pós-Maio de 68, pós-Queda do Muro de Berlim, pós-Guerra Fria etc.<sup>45</sup>. E quando afirmo isto estou a imaginar tanto o universo de *Rescoldo del pasado* quanto os universos dos dois textos analisados.

Para o caso de *Las representaciones sociales de nación/naciones*, a preocupação de Sanjinés se voltou ao reconhecimento da pluriétnicidade, uma abordagem que a UCAC propôs para a produção de novo modelo de cidadania. Tal modelo foi parcialmente aproveitado pela Constituinte Plurinacional de 2006. Enquanto que para o documento do PNUD, embora convergente no ponto de dúvida e evidência da cidadania, o autor se concentrou na análise da tese defendida pela matéria: a de que uma nova cidadania evoluiria, numa construção paulatina, na direção de suposto sentido-comum de nação.

Evidentemente, a centralidade da cidadania se justificou pela presença imperativa do Estado. Cito trecho do livro:

Atualmente, percebe-se a necessidade de ir “mais além”, de superar a natureza dura, fixa e homogênea do Estado-nação. Desta forma, surgem argumentos novos, posições ideológicas e discursos de índoles diversas (pós-modernas, pós-coloniais etc.) que questionam a rigidez das fronteiras construídas pelo nacionalismo, pela moderna narrativa reguladora da história. Ao serem contrastadas com a natureza mais fluída e cambiante das múltiplas identidades que vivem dentro da nação – hoje em dia empregamos os termos de “nação plural”, de “plurinacionalidade” –, a tarefa de extrair o Estado-nação das “fronteiras duras” da modernidade é uma possibilidade que, embora necessária, não deixa de ser problemática. (...) as soluções pós-modernas não criam equilíbrio necessário entre as categorias de tempo e espaço, mas atribuem uma “espacialização do tempo”, isto é, um domínio da noção de tempo pela de espaço. E me parece que este domínio do espacial sobre o temporal, este desequilíbrio espaço-temporal, abre novamente o velho dilema entre o cívico e o étnico. (SANJINÉS, 2009, p. 170).

O *cívico*, na síntese sanjinesiana, equivale-se ao modelo ocidental de experiências vividas (na maior parcela dos países do mundo), que historiografias oficialistas descreveram e que tantas vezes ressignificaram desde a Revolução Francesa. Refere-se à conversão da experiência de ruptura revolucionária dos franceses em marco, em arquétipo civilizatório, moderno, secular, republicano, burguês, estatal. O cívico está

---

<sup>45</sup> *Pós-tudo* é uma expressão originalmente pertencente à Mateus Henrique de Faria Pereira e à Sérgio da Mata, constante em *Transformações da experiência do tempo e pluralização do presente* (2012).

externo ao tempo, e influencia a política deste lugar suplantado. Já o *étnico* advém da tendência intelectual do organicismo alemão: suposição acerca do qual um transcurso do desenvolvimento espaço-temporal ligaria as comunidades do tempo-presente às pré-existentes, à tradição, ao sangue, à língua, à nação, ao ontem. Ficando identificado assim um conflito entre concepções, entre tradições, tradições, antes mesmo do que entre experiências.

Sigo citando a obra:

É óbvio que toda maneira de ver o mundo precisa ocorrer no tempo e no espaço, que inexiste espaço fora do tempo, nem tempo sem espaço. Todavia, argumento neste capítulo que a “espacialização do tempo”, ou seja, a revisão do Estado, que hoje foi levada a cabo por historiadores e cientistas sociais, privilegia a “territorialidade” do cívico, em análises feitas de uma lógica acima das tradições étnicas, que se localizam em registros temporais diferentes, logo, não contemporâneos. [...] A nação cívica se funda na lealdade dos indivíduos, então transformados em cidadãos, naquilo que estes sentem pelo Estado-nação. Para o cívico, assim, o Estado-nação é inteiramente político. Nas correntes liberais, para as quais o cívico é inclinado, considera-se que o nacionalismo é tudo menos um passado enraizado na retórica das etnicidades preexistentes. Inventada pela Revolução Francesa, a nação cívica se assenta, pois, na noção de cidadão que amparada na igualdade entre os homens proclama a soberania do povo em todo o território pátrio, enquanto forma de legitimação do poder. Deste modo, a nação vira uma concepção voluntariosa [...]. Benjamin descreveu a característica temporal da nação cívica como o tempo “vazio e homogêneo da modernidade”. Reinhart Koselleck também a explorou como tempo histórico, como o “horizonte de expectativas” que assimila e subordina o passado e o presente ao futuro histórico que nunca chega porque sempre está em construção. Desta maneira, a temporalidade rouba do presente a possibilidade de que este seja experimentado pelo presente, transformando ele em um prognóstico racional de possibilidades finitas e que vão se enredando pouco a pouco. (SANJINÉS, 2009, p. 164 e 166).

Na citação, a defesa da experiência é evidente, e ela ocorre dentro de uma defesa política da experiência. No mais, além da obviedade relativa sobre o espaço e o tempo da passagem, conhecemos aqui uma outra interpretação do que recentemente se estabeleceu quase que como uma vulgata acadêmica, por assim dizer: a ideia de que o estudo da política moderna se construiu em chaves idênticas as do historicismo, e, ainda, numa versão toda-poderosa-do-historicismo. Novamente, é este o jogo de espelho em que na defesa das experiências subalternas, portanto, das histórias dos marginalizados, o historicismo é desenhado como uma representação antagônico, o outro do “Outro”.



É por isso que Javier Sanjinés falou em *tempo vazio* (interpretando Walter Benjamin), ou em *subordinação do passado pelo presente e/ou o futuro* (criticando Reinhart Koselleck). Segundo entendeu ele, o vazio de W. Benjamin pode ser “preenchido” pelas experiências. Ao passo em que a experiência temporal que justifica o cívico explica aprioristicamente a política, e o Estado, significa de antemão o sentimento de pertença (nacional) e põe a ideia de *comunidade* em estado de estresse com a tradição (de tradicionalismo).

Logo, *Rescoldo del pasado* renuncia ao significado alegórico da *cidadania*. Porém, não o faz com as possibilidades irônicas de seu horizonte valorativo: *cidadania*, na crítica de Sanjinés, é ampla no mesmo tanto da amplitude das críticas a ela. Mais um vez, o linguista subverte o discurso da linearidade histórica, denuncia a existência de uma politologia-historicista que inferioriza as “outras histórias”, um historicismo que inevitavelmente leva a Bolívia a ser *atrasada*, afinal, dado o confronto da experiência com o valorativo, a Bolívia está fadada a ser um *ainda não*, pois *ainda não* teria galgado a cidadania, *ainda não* seria Nação estável, *ainda não* qualquer-uma-dessas-alegorias-universalistas...

Para o autor, a pluriétnicidade do documento da UCAC equivale a um arquipélago, sinônimo da nacionalidade fundada por nações internas, abaixo de um mesmo Estado, e de um mesmo espaçamento nacional, territorial. Argumenta, deste modo, contra o multiculturalismo, e identifica uma determinação problemática no material:

O estudo da UCAC se refere à necessidade de pensar a “nação plural”. Não me parece claro o suficiente como proceder com subjetividades que entrelaçam o passado, o ‘tempo do outro’, com o presente, em vivência de conflito espaço-temporal (SANJINÉS, 2009, p. 174).

Em outras palavras, no entender do linguista, porque o documento desvia do conflito, porque impõe para a “nação plural” uma condição que é fruto do mesmo processo inventor da subalternidade, contraditoriamente, há um controle sobre a plurinacionalidade, a imposição do próprio multiculturalismo.

A avaliação se repete sobre o *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano de 2007 - El estado del Estado en Bolivia*:

Rico em temas, *El estado del Estado en Bolivia* nos aconselha a não mergulhar em passados que entrem em conflito e ponham em risco o que se descreve como a construção gradual, paulatina, do “*sentido-comum*” da nação. [...] Uma vez que o desequilíbrio espaço-temporal

não parece ser um tema de interesse ao PNUD, o giro espacial do Informe – ocupando-se por teorizar temas relacionados com o território, com espaços de governo regional e local, com “buracos” [“*huecos*”, no original] que não podem ser “preenchidos” com estabilidade moderna – dedica-se a registrar as mudanças experimentadas pela modernidade, pelos movimentos das periferias, até um novo centro: o “núcleo” e o “sentido-comum”. (...) Isso impede a mostra das diferentes temporalidades que são produzidas pelo sistema econômico do capitalismo. Estando ele [o sistema] escondido no processo linear, acumulativo, aceito em perspectiva irreversível, e sem alterações temporais que os surpreendam.

Ao negar o passado daquelas identidades que têm um ingresso desigual na modernidade, ao declarar inútil o “preexistente”, o Informe do PNUD determina quem vai adiante e quem ficará atrás neste processo de produção de sentidos que, na realidade, não deixou de seguir sendo influenciado pelo sistema classificatório da modernidade.

Weberiano em muitos dos temas analisados, o Informe argumenta em prol de “finalidades e valores comuns” capazes de aglutinar e paliar as diferenças. Permanecem, por sua vez, os fundamentos homogeneizadores do *Estado liberal* modernizador, de índole *multiculturalista*. (SANJINÉS, 2009, p. 177, 179 e 180, grifos meus).

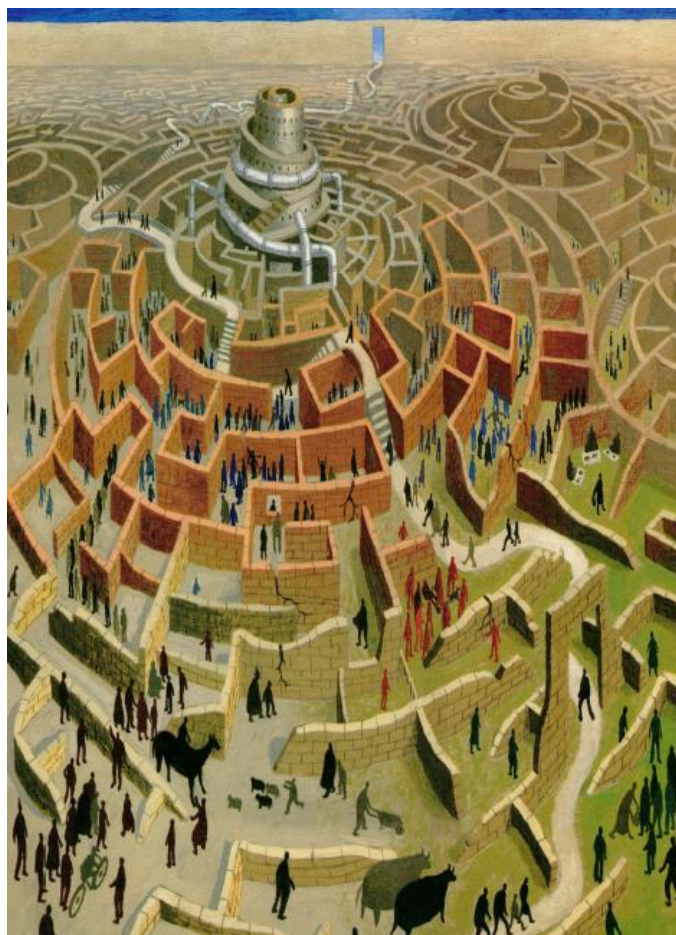
*El estado del Estado en Bolivia*, isto é, *o estado, a situação, a condição, do Estado na Bolívia....*, nota-se desde o título do documento a mensagem de um movimento que progride tendo como base comparativa uma Bolívia prévia, exógena ao tempo social.

Esquematizo os capítulos do documento do PNUD: *Un laberinto de tensiones irresueltas: El Estado al centro del cambio*, primeiro capítulo; *El almacén estatal y sus imaginarios: Historia del Estado*, segundo capítulo; *Capacitaciones fiscales y burocráticas (1825-2005): Radiografía del Estado*, terceiro capítulo; *Más allá de la tecnocracia: Etnografía del Estado*, quarto capítulo; *Ejercer ciudadanía en Bolivia: Sociología del Estado*, quinto capítulo; *Salir del laberinto: Un Estado para el sentido común*, sexto capítulo. E dito isto, explico que ao abrir e fechar a matéria dando enfoque para a questão do labirinto (*laberinto*, no original), o PNUD estava a provocar considerações sobre um *sentido-comum* entre os bolivianos, metaforicamente, acerca de um *núcleo*, de um *lugar para além das encruzilhadas*, um entre os *tantos caminhos possíveis da Bolívia*.

O Informe se empenhou em expor que inexistem vácuos de poder no país, refutando a tese sobre suposta fragilidade do Poder Público boliviano, apelidada de *Estado con huecos*, um paradoxo que se estendeu às alegações gerais do texto, e que refutou teses preconceituosas da historiografia mais recuada no tempo. “‘Estado com *huecos*’ [orifícios, buracos, em português] é elucubrado por Guillermo O’Donnell, que recupera a crítica latino-americana à concepção demasiadamente homogênea”

(SANJINÉS, 2009, p. 177)<sup>46</sup>. Em tempo, refiro-me ao ponto enquanto *paradoxo* visto a insistência do Informe em delimitar um ponto de convergência, central, para se fazer frente à demanda imperativa do Estado – afinal, por que então tratar do *estado do Estado*?

**Figura IV: El laberinto**



Fonte: pintura de Alejandro Salazar, constante na capa do *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano de 2007* (2007), do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD)<sup>47</sup>.

Veremos no *Capítulo 2: Laboratório da Bolívia* que o contexto de escrita da matéria do PNUD, tal como a da UCAC, abrigava pragmatismos próprios dos pesquisadores contratados para a confecção do documento. Listo alguns deles: Fernando Mayorga Ugarte, Julia Elena de la Fuente Caussin, Fernanda Wanderley, Xavier Albó.

<sup>46</sup> A expressão, *Estado com huecos*, ilustra o curso monolítico das formações dos Estados Nacionais, e, em específico para o caso boliviano, abriga a diminutiva (um tanto pejorativa) *baixa efetividade* da presença das instituições estatais no território nacional ao longo dos séculos XIX e XX. Motes como *ocupação*, *modernização*, *soberania* acompanham o debate, e assim também ele se expressa nos textos de Peres Cajías (2011) e Hillenkamp (2014).

<sup>47</sup> O *labirinto* teve ainda outra ocorrência na série televisiva de mesmo nome, *El Laberinto*, realizada em parceria com a Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI), a Embaixada dos Países Baixos e a Aerosur. Em momento anterior, aproveitei do mesma ilustração para escrever o artigo *Bolívia: caminhos que levaram ao Estado Plurinacional (1825-2009)* (2015).

Com a explicação faço a advertência do fato de que o conteúdo examinado diz mais sobre o multilateralismo das entidades públicas e não governamentais, patrocinadoras dos relatórios, do que acerca da equipe que os redigiram. Finalmente, cabe informar também que identifiquei em *Rescoldo del pasado* pragmatismos de ordem similar, não obstante, num nível menor.

O Informe do PNUD é sem dúvida um dos mais completos documentos para se observar a realidade boliviana investindo-se de recursos aprofundados das especialidades das Humanidades. Extenso, qualitativamente diverso, abarcante de áreas como História, Sociologia, Antropologia, Economia, ainda assim, a riqueza de percepções do documento não bastou para satisfazer as características do “*Outro*” de Javier Sanjinés, e as razões para tanto vêm a calhar perfeitamente com as considerações destacadas desde o início do presente capítulo<sup>48</sup>.

*Rescoldo del pasado* problematizou o estado aparente de fluidez em que o novo modelo de Estado buscava se fazer juntar com o tempo linear, o porquê do multiculturalismo ter sido lido na mesma chave da naturalização do moderno tempo social:

O Estado boliviano não seria um Estado disfuncional, falido, mas um Estado que se está construindo lentamente, por etapas: um processo contínuo, um “fluir” da construção social que o informe do PNUD condensa metaforicamente como o “Estado-em-sociedade”. Essa metáfora funciona, na realidade, como um recurso metonímico, um desligamento de sentido, uma “desterritorialização” que busca superar as totalidades fixas, estáticas – com essa nova ideia da “fluidez de Estado”, processo contínuo que depende da mudança que a sociedade experimenta através do tempo. Trata-se da construção de um sentido-comum fundado nas migrações que miram o futuro sem se ocuparem dos atalhos históricos produzidos pela desigualdade. (SANJINÉS, 2009, p. 184).

Argumento que J. Sanjinés não apenas notou o resultado paradoxal do argumento do PNUD, como o trouxe para a ironia de sua *historia contra a historia*, concentrando-se nas análises do primeiro e último capítulos: *Un laberinto de tensiones irresueltas: El Estado al centro del cambio* e *Salir del laberinto: Un Estado para el*

---

<sup>48</sup> Tive a sorte de gozar do acesso ao *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano de 2007 - El estado del Estado en Bolivia* na mesma situação em que adquiri o exemplar de *Rescoldo del pasado*, quando da escrita de minha dissertação de mestrado, defendida em 2013, também pela UFMT: *O Estado Plurinacional com a missão do Estado Nação: uma perspectiva histórica da esquerda na Bolivia (1980-2009)*. Além de trazer certa bateria de imprecisões históricas, aquele foi um texto que me desagradou da perspectiva de hábito acadêmico que evitei ao máximo empreender na oportunidade: a complementação de uma ideia por outra sem a tentativa de historicizar, minimamente, as características variantes entre as escolas de pensamento, dos aspectos contextuais e das bases filosóficas envolvidas nos estudos analisados.

*sentido común*. Nos termos do autor: “Convém contrastar aqui a lógica positivista de interculturalidade com a ‘incompletude’. Trata-se de observar criticamente a lógica positivista que prima as construções de políticas públicas” (SANJINÉS, 2009, p. 190).

E julgando coerente a avaliação dele, isto é, a conclusão de que todo e qualquer discurso “dominante forma metáforas e símbolos que constroem a comunidade” (SANJINÉS, 2009, p. 210), caberíamos pensar: qual história das nações, no passado recente, tensionaram o curso dessas metáforas novas? Abordarei no próximo capítulo algumas das tomadas de decisões mais tácitas dos agentes sociais que respondem ao menos em parte a indagação. Deixo em aberto a seguinte provocação:

Por que o passado mais arcaico invade a modernidade? (...) Em tempos de crise, o oculto aflora e os países agrários, submetidos a uma violação industrial convulsiva, dão um giro de retorno às fontes identitárias supostamente esgotadas pela modernização. Em tal sentido, diferente de uma redução do que se supõe ser arcaico, nas mentalidades, a modernização das estruturas econômicas exalta o arcaísmo. E o estranho é o fato de que no mesmo momento em que os informes desenvolvimentistas [materiais da UCAC e do PNUD] se convertem em planetários pelo efeito da globalização, rachem-se um pouco mais os horizontes políticos das nações. Curioso entrecruzamento: à crescente fluidez do mercado [que iremos observar se tratar do neoliberalismo], acontece uma neurose territorial verdadeiramente obsessiva. Por isso a lógica da incompletude exige reflexões sobre a integração econômica e a desintegração política. A política centrípeta contra-ataca a economia centrífuga, e a transferência de competências para os centros de decisões exteriores suscita no interior das sociedades pós-coloniais a ascensão compensatória dos apetites culturais da soberania. [...] Ao retomar o tema da interculturalidade, tem-se que admitir que ele se constrói no mesmo instante em que transforma e invade assimetrias estruturais que ainda pesam sobre nossa maneira de ser, de saber, de conhecer. Não acontecendo isso, a interculturalidade se reduz ao ensejo da legitimidade e da eficácia de um Estado que não chegou a ser plurinacional. Tampouco iremos longe se seguirmos afirmando inclusões que, desentendidas das demandas étnicas, promovam uma unidade nacional que está pensada com o exclusivo interesse de inserir a economia nacional na ordem regional e global. Uma novidade estratégica que contemporize superficialmente com a descolonização, mas que se descole do racismo estrutural que permeia todos os níveis da formação social terminará reforçando a lógica do capitalismo multinacional. [...] Chegamos, pois, ao núcleo do problema: a interculturalidade é hoje invocada tanto para o processo político e social transformador, como para ajudar na construção do multiculturalismo das medidas de inclusão de caráter reformista. No primeiro caso, a interculturalidade está pensada desde o conflito cultural não resolvido; no segundo caso, a interculturalidade passa por cima de tido conflito, deixando intacto o dilema entre o cívico e o étnico. (SANJINÉS, 2009, p. 191, 192 e 193).

## Capítulo 2

### Laboratório da Bolívia

#### Longa, média e curta: elementos-chave das três memórias do tempo-presente

Dedico-me neste capítulo às considerações sobre as experiências subjacentes ao pressuposto político-intelectual do tal *laboratório dos novos movimentos sociais*. Sem perder de vista que o contexto comentado é o mesmo que assegurou a coerência realista das análises feitas anteriormente, décadas de 1990 e de 2000, julgo fundamental a recordação de que, a um só tempo, estamos a tratar de um momento prefigurativo da crítica dos cânones e da reivindicação do saber da história.

Em busca de outras historicidades, mais atentas ao *Estado* do que à *história*, proponho alguns pontos acerca do “*laboratório boliviano*” indicado pela argentina e socióloga Maristella Svampa. Veremos ao longo do discorrido que o par irônico *história e Estado* e outras *histórias contra a história* se revelaram novamente centrais para a matéria de nossa discussão.

O ponto de partida da oportunidade é o seccionamento que se tornou regra no tempo-presente boliviano: a periodização da história organizada entre a *memória longa*, a colonização e as rebeliões indígenas contra os espanhóis, com destaque para a sublevação de 1781, liderada por Julián Apaza (Tupaj Katari), a *memória média*, as reformas de Estado encampadas a partir de 1952 e os papéis das massas alijadas de acesso às garantias sociais na construção dos horizontes públicos de meados do século, e a *memória curta*, os protestos contra o neoliberalismo dos anos 1990 e início dos 2000, frequentemente assinalados como alargamentos político-filosóficos do indianismo (*horizonte do índio para si*) da década de 1970.

M. Svampa aplica a periodicidade em *El “laboratorio boliviano”: cambios, tensiones y ambivalencias del gobierno de Evo Morales*, seção do livro *Debatir Bolivia: perspectivas de un proyecto de descolonización* (2010). A generalidade da obra se dispõe no tripartido mnemônico que está igualmente em *Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales* (2007). Ademais, informo que aproveito da bibliografia para estabelecer conexões com recentes representações históricas do passado dos bolivianos, dando seguimento ao estilo do capítulo anterior.

*Longa, média e curta*, as três memórias provaram ser nova convenção historiográfica das análises na Bolívia<sup>49</sup>. Desenvolvidas pelos filósofos Raúl Prada e Luís Tapia e pela socióloga Silvia Cusicanqui, convencionaram-se sobre inegável autoridade de saber (acadêmico, intelectual) influente no universo político dos novos movimentos sociais e de suas demandas:

- Raúl Prada é um estudioso das epistemologias das Humanidades, concentrando-se nos predicados das políticas contemporâneas, tendo assimilado motes do pós-estruturalismo francês nos expedientes de análises do marxismo, primeiro no Grupo Episteme (1985-1995), seção de estudos da sede pecencha da Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), depois no Grupo Comuna (1999-2010), coletivo de intelectuais engajados que rendeu a origem dos livros de maior influência na sistematização da história das movimentações políticas dos últimos anos – relevância que o levou a uma das cadeiras da Constituinte Plurinacional.

- Luís Tapia, outro intelectual-membro do antigo Grupo Comuna, participou do corpo editorial da Revista *Autodeterminación*, que emprestava o nome do coletivo político de orientação marxista (com influência gramsciana), que ele foi um dos quadros principais, sendo certamente o nome mais indicado para se conhecer o pensamento de René Zavaleta. Também contribuiu com a montagem do programa multidisciplinar de Pós-graduação em Ciências del Desarrollo (CIDES) da UMSA, fundado em 1984, com volume atual expressivo de publicações de artigos, dissertações e teses, dezenas delas editadas em cooperação com o CLACSO.

-Silvia Cusicanqui, estudiosa decolonial, aymara, foi fundadora do Taller de Historia Oral Andina (THOA), espaço de exames históricos criado em 1983, quando ministrava a disciplina de *Superestructura Ideológica* no curso de Sociologia da UMSA, onde desde 1993 é Professora Emérita. O THOA abrigou a confecção de fontes e metodologias frequentemente citadas pela intelectualidade contemporânea, dentro e fora da Bolívia, assim como a trajetória de pesquisadores de respeito notório (a exemplo de parcela da formação acadêmica de Zulema Lehm Ardaya).

O critério de saber algum idioma nativo (o quéchua, ou o aymara, especialmente) garantiu uma das marcas proeminentes do THOA, vindo a se especializar na realização de entrevistas como formas de coleta de informações para a “recuperação

---

<sup>49</sup> Além dos textos de M. Svampa, são outros textos que lançaram mão das três memórias para trechos de seus argumentos: Albó (2008); Nuñez del Prado (2015); Nicolas e Quisbert (2014); Pannain (2014); Duval (2014); Yamamoto (2011); Mata (2016).

da memória”, organizadas hoje no Archivo Videográfico y Audiovisual del THOA, e a partir das quais foram criadas inclusive programas de rádio, radionovelas, filmes de longa metragens, adentrando-se durante os decênios de 1990 e 2000 em investigações das temáticas de gênero, educacionais, com expansão também para os focos das pesquisas na Amazônia boliviana.

Diga-se de passagem, fundamentado nos materiais da THOA, *Santos Marka T'ula, Cacique Principal de los Ayllus de Callapa y Apoderado General de las Comunidades de la República* dá nome a primeira radionovela de sucesso que na segunda metade da década de 1980 promoveu a língua aymara em incipiente filmografia com protagonismo indígena. Nascentes desta experiência, logo após, e em igual fundamento, foram produzidas as radionovelas: *Tutunari, Eduardo Leandro Nina Qhipi: Presidente de la República del Qullasuyu, Chukiyaw Markan Qamir Kullakanaka*, esta última também no idioma castelhano, *En defensa de la nuestra Madre Tierra*. Estas produções ajudaram na promoção das rádios comunitárias, de público rural e urbano, do Altiplano.

No ano de 1990, S. Cusicanqui coordenou a captação de recursos para a THOA junto a Bolsa de Artes Guggenheim, quando da aquisição de equipamentos audiovisuais pelas quais se documentou acontecimentos do tempo-presente e foram teatralizados acontecimentos históricos, tido como um momento de clivagem da produção audiovisual boliviana.

Já sobre a relevância da UMSA, é interessante citar que a instituição se mostrou fundamental (talvez, a principal) no fomento e na produção dos materiais disponíveis na circulação de ideias, conhecimento e arte na Bolívia. Sobremaneira, para as situações de promoção das questões índio-campesinas, historicamente imbricadas com as interpretações do mundo das esquerdas políticas.

E neste sentido, convém reforçar a particularidade do Grupo Comuna, que além de R. Prada e L. Tapia, também foi composto por Raquel Gutiérrez, Álvaro G. Linera e Oscar Veja: o agrupamento intelectual que ainda hoje encabeça a lista de bibliografia útil para a compreensão das movimentações políticas do começo dos anos 2000, legando de aproximadamente dez obras escritas e assinadas pela identidade visual do grupo, além de terem atuado nas organizações e nos atos de protestos que derrubaram os quatro Presidentes da República anteriores à vitória eleitoral de Evo Morales Ayma, em 2005.

As atividades do Grupo Comuna se resumiram às análises de conjuntura, parte delas abertas para as discussões com o público em geral, às organizações de protestos e, sobretudo, à elaboração de obras com artigos individuais atravessados por um



tema unificador. Valendo a pena destacar o caráter central dos argumentos históricos nestes trabalhos.

Cito trecho do trabalho de Rodrigo Gonçalves, *Intelectuais em movimento: o Grupo Comuna na construção hegemônica antineoliberal na Bolívia* (2013):

[Raúl] Prada conta que em uma das manifestações dos anos 2000, vinculada à Coordenadoria dos Movimentos Sociais, alguns jovens saem com faixas estampadas com a logo que aparecia nos livros do Comuna. Não tinham articulações prévias orgânicas com o grupo, mas participavam dos espaços de debate. A anedota mostra um pouco de como era percebido o grupo por diversos sujeitos políticos da época. [...] Em linhas gerais, pode-se definir o Comuna como um grupo de militantes e intelectuais, configurado principalmente pelo seu núcleo fundador, formado por Raquel Gutierrez (até 2001), Álvaro García Linera (até 2011), Luís Tapia e Raúl Prada, e posteriormente por Oscar Vega Camacho, do qual indiretamente – mas de forma bastante importante – participaram muitos outros sujeitos e grupos sociais organizados. O grupo buscava aliar a produção teórica com a militância política, respeitando as diferentes formações de cada um e os diferentes espaços políticos onde militavam, mas baseando-se em determinadas convergências, como a formação marxista e a luta contra o neoliberalismo. Apostava principalmente na vinculação com os movimentos sociais bolivianos de inícios do século XXI, tanto para interpretar os processos de crise estatal e de mobilização social na Bolívia quanto para disputar ideológica e politicamente a interpretação do país com o discurso à época dominante do neoliberalismo. (GONÇALVES, 2013, p. 57, 85 e 86).

De volta para a questão das memórias, a título de esclarecimento, *“Oprimidos pero no vencidos”: luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980* (2010), obra já mencionada de Cusicanqui, dedica todo um último item (*Reflexiones finales: el papel de la memoria colectiva en el movimiento campesino-indio contemporáneo*) para conclusões acerca de como a memória coletiva de 1952 (*memória média*) foi elemento de “incorporação do campesino-índio ao projeto nacionalista revolucionário” (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 152), que tanto encobriu os passados e as experiências indígenas como a partir do qual se evoluiu o imperativo da assimilação dos povos originários ao projeto modernizador do Estado. Demonstro o conteúdo engajado de Cusicanqui, citando a seguinte afirmação do prefácio incluído no mesmo livro em 2003<sup>50</sup>:

A exacerbação dos conflitos alcançou limites sem precedentes nos dias de hoje, e ainda assim as elites parecem habitar outro mundo, apostando

---

<sup>50</sup> Cusicanqui escreveu um longo prefácio de *“Oprimidos pero no vencidos”* em 2003. Porém, o texto original é de 1984, e a edição analisada por mim de 2010.

na tecnologia da desinformação, no massacre e na adoção de políticas públicas secretas, conjunto que de maneira geral transformou o sistema formal democrático numa ditadura de salão e de escritório. As “*duas repúblicas*” coloniais continuam em guerra, enquanto as esperanças democráticas se esfumam nos corredores do moderno Vice-Reinado – a Embaixada dos Estados Unidos – ou nas salas contaminadas do parlamento, tanto quanto nas ações contraditórias e plenas de culpa das filantropias do Norte, com seu sistema de apropriação de temas e problemas, tão somente para regurgitá-los, desinfectados de toda rebeldia, de todo nexos vital do dia a dia das *cholas* e índios, que fazem da democracia e da pluralidade as culturas na Bolívia. As esperanças na democracia – e isso é o mais grave – se veem abatidas também devido a falta de lideranças claras e de propostas inclusivas com relação às aspirações de toda uma gama de setores em luta. Algumas direções, presas do maximalismo, esqueceram de uma tarefa fundamental: a descolonização dos cérebros e das almas, a necessidade de reverter centímetro a centímetro a presença do “inimigo interior”, aquele que nos impõe o ressentimento, a desconfiança mútua ou o mimetismo cotidiano, condicionando-nos numa psicologia de vítima, numa cacofonia de lamentos. (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 20-21, grifos meus).

Na passagem, não é aleatória a adoção da palavra *chola*, utilizada acompanhada de *índio*. Os assuntos da vida social, aliados à política, expressam-se por vocabulário e se fazem vistos especialmente por novidades poéticas, de forma que *cholo* é o *mestiço*, de residência predominantemente urbana, com carga pejorativa da história boliviana do século XIX, e abertura do XX, que à medida das conquistas de novos lugares na política virou expressão de base identitária, atualmente consolidada, sobre as críticas de antigas discussões das raças herdadas do social-darwinismo (exemplo: pensamento de Franz Tamayo) e do racismo científico (de Alcides Arguedas).

Em evidente expressão política, a anotação de Cusicanqui de haverem “*duas repúblicas*” coloniais em batalha, organizadas nas memórias *longa, média e curta*, sugere a realidade de movimentos nada estáticos (memória enquanto ação: *exercício de... ter memória de...*) que são históricos porque, grosso modo, pertencem às realidades passadas, da mesma maneira que substituem ausências (esquecimentos) via sentenças poéticas, debates e escrita do texto histórico, que tanto informam, como “resgatam” ou denunciam assuntos passados<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Lembro os dois pressupostos listados no item de abertura *Texto e ironia numa pesquisa “periférica”*: primeiro, os traços poéticos da história não se “libertaram” das implicações morais, políticas e ideológicas do campo da História; segundo, as fronteiras do dito *poético* são medidas por experiências e expectativas das pessoas; fazendo prevalecer o veredito de que ou se mira a realidade pretérita enquanto ideia de passado em si, ou são os *valores do passado* que predominam diante das demandas sociais que aguardam respostas do passado histórico.

Ao apresentar *Debatir Bolivia* (2010), comentou Svampa que o “cruzamento de temporalidades assumiu uma nova significação no final de 2005 com a ascensão do primeiro presidente indígena, proveniente das fileiras do sindicalismo campesino” (SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 7). Quase três anos antes, introduzindo *Bolivia* (SVAMPA; STEFANONI, 2007), cujo subtítulo (*memoria, insurgencia y movimientos sociales*) auxilia a dimensionarmos a atmosfera relativamente disruptiva daqueles anos, já havia explicado a autora que:

Uma breve passagem histórica pela “memória curta” pode nos servir como contextualização. Em 1985, o presidente Víctor Paz Estenssoro lançou um chamado dramático ao povo boliviano, exclamando “*Bolivia se nos muere*”. Pouco tempo depois, firmou o decreto 21.060, que desmontava as estruturas vigentes do Estado estabelecido em 1952. A Bolívia seria assim o primeiro país latino-americano a implementar, sob governo democrático [alusão ao neoliberalismo chileno, implantado pela ditadura, possivelmente], uma reforma neoliberal que implicaria em ajustes fiscais, privatizações massivas e desregulamentação dos mercados. Ditas reformas foram completadas pelo primeiro governo de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997); o mesmo que se veria obrigado a renunciar, durante seu segundo mandato, frente às grandes mobilizações de outubro de 2003. (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI, 2007, p. 6).

O chamado *neoliberalismo boliviano* teve seu fim relativo com a deposição de Gonzalo Sánchez de Lozada, personagem politicamente formado nos conglomerados de empresários que encontraram no partido Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) o acolhimento para desenvolverem as medidas citadas por Svampa, e em especial para a invenção das linhas inscritas na Nueva Política Económica (NPE), que G. Sánchez de Lozada foi mentor durante os trabalhos ministeriais de planejamento no Governo Paz Estenssoro (1985-1989).

Segundo Clayton Cunha Filho, em *A construção do horizonte plurinacional: liberalismo, indianismo e nacional-popular na formação do Estado boliviano* (2015), a NPE previa o encerramento derradeiro do paradigma estatista do desenvolvimento do Estado de 52, inserindo “a Bolívia nos marcos do que posteriormente ficaria conhecido como o ‘Consenso de Washington’” (CUNHA FILHO, 2015, p. 80). Já a origem do termo *Consenso de Washington* é atribuída ao economista inglês John Williamson, e para comentar o ponto empresto as palavras de Rodrigo Gonçalves, constantes em *Intelectuais em movimento: o Grupo Comuna na construção hegemônica antineoliberal na Bolívia* (2013), que assinalou dez princípios gerais na explicação:

São elas: disciplina fiscal, através da qual o Estado deveria limitar seus gastos à arrecadação, eliminando o déficit público; redução dos gastos públicos com a focalização destes em educação, saúde e infra-estrutura; reforma tributária, que ampliasse a base sobre a qual incidiria a carga tributária, com maior peso nos impostos indiretos e menor progressividade nos impostos diretos; liberalização financeira, com o fim de restrições que impediam as instituições financeiras internacionais de atuar em igualdade com as nacionais, e o afastamento do Estado do setor; taxa de câmbio competitiva; liberalização do comércio exterior, com redução de alíquotas de importação e estímulos à exportação, visando impulsionar a globalização da economia; eliminação de restrições ao capital externo, permitindo investimento direto estrangeiro; privatização, com a venda de empresas estatais; desregulamentação, com redução da legislação de controle do processo econômico e das relações trabalhistas; e, por fim, o direito à propriedade intelectual. (GONÇALVES, 2013, p. 42).

Há no *fim* do neoliberalismo (ano de 2003, quando da ocorrência da chamada *Guerra do Gás*, ou *Conflitos de Outubro*), como há em seu *início* (a assinatura do Decreto Supremo 21.060, em agosto de 1985), entretanto, o resultado de um recorte de análise, historicista, no sentido póstumo de quem atribui a linearidade de um *fim* e de um *começo* ao objeto histórico. Destaca-se aí uma intenção, obviamente, mas saliento aqui haver uma experiência em perspectiva: o olhar de quem já enxergava o processo por meio da influência das eleições de 2005, quando o neoliberalismo assumiu um papel importante no jogo de espelho, das identidades, das narrativas, das afinidades..., por parte das correntes à esquerda política. Refiro-me a um conjunto de questões que giravam sobretudo em torno da base de apoio do Governo Morales.

Sigo com o trecho de *Bolivia*, de Maristella Svampa:

Ao ritmo das reformas neoliberais, aquela Bolívia caracterizada por uma forte identidade mineira foi se transformando. Como afirma o sociólogo – e hoje vice-presidente – Álvaro García Linera, seria preciso esperar poucos anos para que se desenvolvessem outras formas de organização coletiva, com capacidade para aglutinar o conjunto dos setores afetados e assim interpelar o poder. Primeiro foram as longas marchas cocaleiras, que começaram no Chapare [departamento de Cochabamba, naquele momento, uma das regiões de maior produção de coca do mundo], em 1994, e cresceram ao longo dos anos, trazendo a liderança de Evo Morales. Porém, o salto qualitativo dos movimentos foi registrado no ano 2000, com a chamada “guerra da Água”, levada a cabo em Cochabamba, contra a empresa privada *Aguas del Tunari* (Bechtel), que marcou o nascimento da emblemática *Coordinadora del Agua* como espaço coletivo inovador. Estas ações foram acompanhadas pelo cerco indígena à La Paz, que teve nos comunários aymaras do Altiplano – liderados por Felipe Quispe – um de seus maiores protagonistas. Outubro de 2003 foi o momento da grande flexão, com a “guerra do gás”, na qual confluíram diferentes organizações sociais contrárias às vendas do gás para o México e os Estados Unidos por

portos chilenos (país que em 1879 se apropriou do litoral marítimo boliviano) exigindo a renúncia do presidente Sánches de Lozada. [...] A experiência da Bolívia foi excepcional, pois, mais do que em outros países da América Latina, as organizações e movimentos sociais desenvolveram uma importante capacidade de “autorrepresentação” político-social. E o principal sinal disso é que, pese sua heterogeneidade e forte tendência ao corporativismo, tais organizações souberam confluir em dois motes comuns: a nacionalização dos hidrocarbonetos e a realização da Assembleia Constituinte. Um novo cenário se abriu em dezembro de 2005 com o triunfo eleitoral encabeçado por Evo Morales, um indígena de origem aymara, secundado por um intelectual de classes médias mestiças, Álvaro García Linera, que obtiveram 53,7% dos votos. (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI, 2007, p. 6-7).

E em complemento, apoio-me nas seguintes palavras, escritas em *Debatir Bolivia*, para situar o leitor acerca da seguinte expectativa em torno do *laboratório*:

Assim começou uma nova etapa do “laboratório boliviano”, cujo devir está sendo escrito nesses dias e é parte do passado e do presente a que este livro recorre.

*Debatir Bolivia* tem um duplo objetivo. Em primeiro lugar, propõe-se a realizar um balanço do primeiro mandato presidencial de Evo Morales. Em segundo lugar, indica a abertura de um debate – necessário, cremos – sobre os verdadeiros alcances das transformações desse rico processo político em curso, das continuidades e rupturas, das tensões e ambivalências, que se expressam no interior do projeto de descolonização. (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 12).

Fica comentado assim o contexto de expectativas positivas daqueles primeiros anos do século XXI. *Pari passu*, percebe-se que as afirmações de *Bolívia* e de *Debatir Bolivia* declararam elementos-chave da compreensão da história recente dos bolivianos. Ofereço abaixo três pontos:

Os conteúdos de ambos os textos dão centralidade ao fenômeno do pleito eleitoral de 2005, mas tentam não submeter a totalidade das movimentações políticas recentes à vitória de Evo Morales. Uma apreensão que, a rigor, contempla a realidade de média e longa duração das experiências apreendidas pela história dos bolivianos, além de estreitar laços com o horizonte em aberto dos *novos movimentos sociais*, com o devir dos bolivianos organizados dentro o escopo novo das mobilizações;

Em tais conteúdos se vê uma certa versatilidade do engajamento intelectual na Bolívia, qualidade multidisciplinar, multidimensional, do estudo da política. Acontecimento exemplificado pela referência à figura de Álvaro G. Linera, um matemático de formação com estudos acumulados nas Ciências Sociais há mais de trinta

anos (ex-membro do Grupo Comuna), eleito Vice-Presidente na chapa de Evo Morales em 2005;

Em tempo que tudo isto ocorre buscando assinalar as alterações das pautas e dos agentes políticos da última virada de século, caminhando na direção de hegemonia tão indígena-campesina quanto antineoliberal. Alterações que se deram a despeito, parcialmente, do sindicalismo mineiro e da coalizão nacional que pelo menos desde 1952 havia sendo praticada por partidos como o próprio MNR – a sigla que, paradoxalmente, pactuou as reformas estatizantes da metade do século XX e as neoliberais dos anos 1980 e 1990.

Alego ser sobre tal percurso interpretativo, eminentemente histórico, onde se admite o recorte das memórias *longa, média e curta*, expressão da metatropologia de *um lugar* (espaço-temporal) *que é a Bolívia*, em imaginação histórica formada nos passados e futuros das realidades emergentes, de suas negociações, rivalidades e distintas bases formativas. Mais à frente de minha tese, veremos que *essa Bolívia*, esse lugar singular, já por várias vezes foi vista como *duas repúblicas* que coexistem, a de índios, contra espanhóis, por princípio, ou como *uma Bolívia* que se sobrepõe a *outra Bolívia*, uma *Bolívia em guerra, guerra de todos contra todos*, ou uma *única Bolívia de múltiplas temporalidades*. Entretanto, por ora, peço que não percamos de vista os seguintes elementos-chave:

- Na qualidade de ser convenção historiográfica, direta ou indiretamente, penso ter sido a trinca *longa-média-curta* a base prefigurativa que assegurou o significado sintagmático da *colonização-Estado-neoliberalismo*. É esta uma informação central porque foi neste trânsito que a categoria histórica do *índio* pôde ir e vir, caminhar no pensamento histórico entre as diferentes memórias.

O que é o mesmo que dizer, por outra porta de passagem, metatropológica, que o indígena é o originário das terras colonizadas, a maioria populacional, a maior parcela dos trabalhadores, portanto, o componente de evidência das culturas e passados que constroem a República *da* Bolívia, tanto o quanto que se opôs/opõe aos “abusos” neoliberais de extração e exportação das riquezas da natureza;

- Ainda acerca da centralidade das três memórias, importa termos em mente os apelos políticos delas, suas fortes presenças nas possibilidades utilitárias de compreensão do passado histórico. Realidade reforçada pelo engajamento intelectual que é marcante da produção de conhecimento das Humanidades no país, assim como pelo fato

da historiografia boliviana ser predominantemente feita por juristas, filósofos, cientistas sociais, sociólogos e antropólogos, ou, como costumam dizer eles, *políticos*.

Acredito que a ocorrência não reduz a qualidade histórica dos materiais produzidos. Tampouco é exagero supor que as questões sublinhadas aumentam o grau das expectativas com a utilidade dos assuntos passados.

### **Organizações políticas e neoliberalismo: o contexto de nossa *contra a história***

Como finalizar as relações de dominação, incrustadas na memória histórica e nas estruturas econômicas, sociais, políticas e culturais, permitindo assim a construção de um Estado plurinacional, garantidor do reconhecimento e respeito das diferentes nações e que, ao mesmo tempo, esteja em condição de assegurar uma estrutura unitária e mais igualitária? Mais ainda, quais poderiam ser as consequências sociais, econômicas e ambientais da adoção de um modelo de desenvolvimento extrativista, para além das eloquentes declarações em defesa da “mãe-terra” e da adoção da filosofia do “bem-viver”? [...] Poucos são os países que se atreveram a enfrentar tais desafios. Daí as inevitáveis expectativas emancipatórias que o laboratório boliviano continua suscitando, mas também os perigos e armadilhas aos quais recorrem o próprio processo de mudança. (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 53).

No artigo *El “laboratorio boliviano”* (2010), Maristella Svampa tentou menos responder as perguntas levantadas e mais apontar quais fenômenos precisariam ser propostos, analisados, para a partir daí se buscar lançar luz às dúvidas. Destacou assim os seguintes elementos: o perfil das organizações políticas envolvidas e o contexto neoliberal que as hospedaram. Divido então minhas considerações em dois blocos, acompanhando a autora.

- O primeiro bloco de considerações: para ela, é essencial ter clareza que os perfis das organizações envolvidas nas institucionalizações dos chamados governos de esquerda, ou progressistas, na Bolívia, foram *multiorganizativos*. E com isto a autora chamou a atenção para um quadro amplo de redes sociais de partidos políticos, Organizações Não Governamentais (ONGs), movimentos sociais, federações de classe, indígenas, empresariais, comitês cívicos, sindicatos, com alta heterogeneidade étnica, social e regional, urbana e rural, tendo todos demonstrados suas virtudes de organização para canalizarem demandas no Estado.

Com maior ou menor apelo para a significação dos direitos político-sociais feita *mediante* a história, destaco eu, este mesmo perfil multiorganizativo se fez presente também nas reaberturas levadas adentro do pensamento histórico.

Em tempo, as considerações da socióloga guardam particularidades dentro do quadro latino-americano que, além da Bolívia, têm na lista dos países que viveram o chamado *ciclo progressista* no começo do século XXI: Venezuela, Brasil, Argentina, Equador e Nicarágua. Tal como o *neoliberalismo*, a denominação é dada em perspectiva, e igualmente dentro de uma base politizada, um caso exemplar de como determinados trabalhos intelectuais ao mesmo tempo explicam e se implicam com os assuntos sociais, uma vez que nomes como Emir Sader e Álvaro García Linera foram fundamentais para a convenção do uso da palavra<sup>52</sup>.

Dando enfoque ao *multiorganizativo*, em particular, conforme ponderou M. Svampa, longe de “resumir uma tipologia concluída, [mas] que permite ao menos nos aproximar da complexidade sócio-organizativa do país” (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 23), compartilho algumas leituras (dela e de outros autores) acerca da Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), nascida no sindicalismo pacenho e cochabambino (natural de Chochabamba), cuja história se entrelaça com a invenção da concepção plurinacional de Estado.

A CSUTCB foi formada no ano de 1979, em seu primeiro congresso, na cidade de La Paz, e de acordo com Svampa “é a expressão mais bem desenvolvida da articulação entre estrutura comunal, discurso indianista e ação sindical” (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 23).

Tendo reunido sujeitos importantes da politização contemporânea de índios e campesinas, a CSUTCB recebeu discussões de duas gerações de pessoas migradas das áreas rurais para as cidades, especialmente ex-mineiros e aymaras, idos, por exemplo, para La Paz e Cochabamba. Nasceu da facilitação da circulação de ideias nas cidades, da abrangência de público e de aproximações interorganizativas, realidade por meio da qual o *indianismo* se radicalizou na forma do alicerce ideológico do *katarismo*, e das alianças programáticas dos sindicatos abrigados por uma tendência nova de adoção da sigla TK (remissiva a Tupaj Katari)<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> Exemplo da convenção está nos artigos que compõem o livro *Las vías abiertas de América Latina: siete ensayos en busca de una respuesta: ¿fin o repliegue temporal?* (2016), texto organizado por E. Sader, com o primeiro artigo de A. García Linera. O título traça um paralelo com *As veias abertas da América Latina*, obra do poeta uruguaio Eduardo Galeano, trocando *veias* por *vias* para dar o sentido de um horizonte-comum.

<sup>53</sup> Por sinal, siglas de nomações correspondentes às agremiações orgânicas da política dos (povos) bolivianos são muitas e de difícil cotejamento. É este um dado que reforça a forma multiorganizativa sugerida Svampa.



O *Indianismo* e o *katarismo* formam dupla alusiva ao momento de criação de tendência político-filosófica de hegemonia indígena, por um lado, e de contexto valorativo da identidade do índio como enxerto da economia política marxista, por outro. Na historiografia, *indianismo* costuma referir a passagem do *índio* de uma categoria racial e de controle jurídico-tributário para um significado *radical* – nos sentidos de substantivo, de *origem*, também de verbo, de *acirramento de uma ideia: radicalizar*. Uma transformação desenvolvida por intelectuais indígenas que da década de 1970 adiante convencionaram filosofias da história nas quais o horizonte foi o de se tentar *pensar o índio pelo índio*. Eis um contraponto ao *indigenismo*, que passou a estar associado aos regimes de dominação colonial e da colonialidade.

Notadamente, no artigo de Leandro Mendes Rocha, *A configuração do Estado multiétnico e plurinacional na Bolívia* (2006), conhecemos interpretação que exemplifica perfeitamente a afirmação:

Não mais rurais, tampouco urbanos; não mais camponeses, tampouco proletários; não mais índios, tampouco cidadãos não-índios – esta é a nova realidade em que vivem os índios da Bolívia. (...) Esse processo marca a passagem do índio-em-si ao índio-para-si. (ROCHA, 2006, p. 13).

Acerca do *indigenismo*, aproveito para trazer novamente Clayton Cunha Filho, em *A construção do horizonte plurinacional*:

[O indigenismo foi uma] corrente de pensamento político-cultural tipicamente latino-americana de ressignificação da herança indígena na conformação das novas nações que se espalhou pela região atingindo seu apogeu entre os anos 1920 e 1970. Com influência nas artes, literatura e movimentos políticos, o indigenismo buscava ressaltar a particularidade das novas nações frente ao velho mundo através de certa exaltação romântica do passado pré-colonial. Embora tenha havido variações no indigenismo entre os países e mesmo dentro deles, tratou-se de uma tendência de aspirações em geral progressistas que tentou pensar alternativas de integração dos indígenas às sociedades nacionais a que formalmente faziam parte. (CUNHA FILHO, 2015, p. 96).

Numa nota de rodapé da obra, lemos:

Henri Favre divide o indigenismo em quatro tipos principais: racista, que reconhece no indígena um ser inferior, mas passível de aperfeiçoamento através da civilização; culturalista, que busca revalorizar traços gerais da cultura indígena e ao mesmo tempo integrá-lo às sociedades nacionais e lhes aportar avanços tecnológicos; marxista, que atrela o problema indígena à exploração a que é submetido e em geral lhe confere um potencial revolucionário; e telúrico, de caráter meio místico que associa o índio a características

geográficas da terra em que habita, características estas que em grande medida determinariam também a sorte dos não-índios e às quais as sociedades deveriam se adaptar a fim de encontrar um verdadeiro progresso americano. Do indigenismo de tipo marxista, o qual atribui a questão indígena a um problema primordialmente agrário, em vez de educativo ou civilizacional, o maior expoente é certamente o peruano José Carlos Mariátegui, cujas ideias influenciaram fortemente o boliviano Tristán Marof. Marof foi acérrimo crítico do indigenismo entre telúrico e culturalista do seu compatriota Franz Tamayo. (CUNHA FILHO, 2015, p. 96).

Tal *horizonte do índio para si*, por sua vez, não tornou secundária as teleologias possíveis, que desde o socialismo andino dos anos 1940 instruíam o ideário de uma *consciência índia* para o *curso da história* – diga-se de passagem, nos termos do que assinalou Cunha Filho sobre José Carlos Mariátegui. É mais acertado afirmar que a década de 1970 foi o momento em que a tradição marxista se repensou visando responder as contingências de novo quadro de presenças e conquistas étnicas, na toado, inclusive, das autoreflexibilidades globais das próprias linhas do materialismo histórico<sup>54</sup>.

Obviamente que algo assim ocorreu sobre tensões internas e externas às correntes marxistas. E é possível neste sentido cogitarmos um ponto de flexão da escrita, a exemplo das discussões feitas por Fausto Reinaga.

F. Reinaga, intelectual de família quéchua-aymara, fundador do primeiro partido de matriz autóctone da Bolívia (Partido Indígena Aymara Quéchua (PIAQ), de 1962, rebatizado depois de Partido Índio Boliviano (PIB)), lançou o livro *América india y Occidente*, em 1974, existindo alguma concordância na história boliviana acerca de ser ele o texto que abriu o contexto autocrítico dos discursos do indígena sobre si, e do engajamento intelectual dentro de historiografia feita sob o predomínio ativo da ideia do *índio*.

Em *O entre-lugar de um pensamento próprio: filosofia da História na obra do intelectual índio boliviano Fausto Reinaga (1940-1991)* (2018), Marcos Luã Almeida de Freitas distingue o intelectual de origem indígena da ideia do intelectual índio, com base na intenção e condição do exercício de se pensar o índio a partir do índio. Explica que a particularidade de F. Reinaga não aconteceu porque sendo índio e intelectual tenha ele falado sobre si, de suas experiências, visões idiossincráticas, mas porque seu

---

<sup>54</sup> Além de J. Mariátegui, para mencionar outro peruano expoente do socialismo andino, vale a pena lembrar de Alberto Flores Galindo, cujos trabalhos e trajetória intelectual, datados nos anos 1960 e 1970, foram analisados por Marcos Sorrilha Pinheiro em mais de uma oportunidade mas em especial no livro *Utopia andina: socialismo e historiografia em Alberto Flores Galindo* (2013). Tais reflexões serviram-me de inspiração para a ocasião dos estudos sobre a intelectualidade boliviana.

pensamento expressou um conjunto de situações da história boliviana, numa atividade que vai além da biografia. Marcos de Freitas ainda observa a dinamicidade do pensamento do boliviano, para além da mesmice, da singularidade preconceituosa, que se pode imaginar acerca de um intelectual índio, e apresenta três etapas dos trabalhos de Reinaga: a etapa marxista-leninista, a indianista e a aumática; sendo fato nem um pouco aleatório que *América india y Occidente* (1974) seja localizada na segunda etapa de produção do intelectual.

Aproveito da oportunidade para trazer uma passagem esclarecedora do trabalho de M. Freitas:

Dizer-se “índio que pensa” foi uma forma de contrapor-se a ideia de que o índio seria incapaz de produzir conhecimento próprio e afirmar que é capaz de criar uma ideologia política (como o Indianismo). Foi também uma maneira de confrontar a intelectualidade do cholaje ao mesmo tempo em que afirmava a possibilidade de existirem índios pensadores num momento em que o acesso à educação formal, possibilitada pela Revolução de 52, começava a dar seus primeiros frutos de índios escolarizados, principalmente universitários (FREITAS, 2018, p. 175)<sup>55</sup>.

Retornando ao par indianismo-katarista/katarismo-indianista, desta vez, privilegiando explicação acerca do *katarismo*, destaca-se então o protagonismo dos grupos sindicais com intenso apelo para a memória da liderança de Tupaj Katari (Julián Apaza). Fora tais grupos signatários em 1973 do *Manifiesto de Tiwanaku*, ocasião em que a organicidade política dos kataristas, predicado dos programas dos partidos políticos modernos, foi publicamente apresentada em inspiração índio-campesina, a propósito da formação do Movimiento Índio Tupaj Katari (MITKA) e do Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK), em 1978.

O MITKA e o MRTK não galgaram expressões de sucesso no campo parlamentar, não obstante, foram hegemônicos na CSUTCB, até pelo menos meados dos anos 1980, quando perderam espaço para os setores cocaleiros. O MRTK teve foco de ação sobre as áreas rurais, concentrando atividades com os campesinos; o MITKA predominou em espaços urbanos, onde esteve também a atuação de Reinaga.

---

<sup>55</sup> Eis o total das obras localizadas na segunda fase por Freitas: “Na segunda, estão: “*El Cuzco que he sentido*” (1963), *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Díez de Medina* (1964), *La ‘intelligentsia’ del cholaje boliviano* (1967), *El indio y los escritores de América* (1968), *La revolución india* (1970), *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970), *Tesis India* (1971) e *América india y Occidente* (1974)” (FREITAS, 2018, p. 39).

Fauto Reinaga<sup>56</sup>, cuja biografia sofreu questionamentos após as contribuições que deu ao governo ditatorial de García Meza (1980-1981), faleceu em 1994, cursou Direito na cidade de Oruro (capital do departamento andino de mesmo nome), e esteve no processo de 1952 na companhia de pequeno grupo armado de seu bairro, quando já vivia em La Paz. Elegeu-se deputado pelo MNR em 1944, dois anos depois da fundação do partido, que naqueles anos era identificado majoritariamente pela ideologia nacionalista que orientou a Revolução de 52. A saber, foi debatendo sobre os livros e mesmo frequentando a casa de Reinaga que o Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA) baseou os primeiros acordos das alianças que compuseram a orientação étnica da CSUTCB.

Nestes termos, outro nome que interessa sublinhar é o do sindicalista Felipe Quispe Huanca, um dos fundadores do partido de orientação katarista Movimiento Indígena Pachakutik (MIP), em 2000 – citado antes por Maristella Svampa, ao comentar o *cercos indígenas à La Paz*, no mesmo começo de século.

Felipe Quispe, também conhecido por *El Mallku*, presidiu a CSUTCB de 1998 a 2001, tendo sido figura de oposição à esquerda ao Governo Morales até a sua morte, convalidado pela covid-19, em janeiro de 2021. Foi também combatente do Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK), organização nascida em 1986, desarticulada em 1992, após a prisão de seus principais membros. Na ocasião, além dele próprio, foram detidos Álvaro G. Linera e Raquel Gutiérrez, que logo depois de serem libertos fundaram o Grupo Comuna junto com Raúl Prada e Luís Tapia, ao passo em que F. Quispe, em 1997, ingressou no curso de História da UMSA.

*Mallku*, na língua aymara, designa um título de autoridade política, administrativa e religiosa. Seu significado é similar ao de *Kuraka*, no quéchua, e ao de *Cacique*, palavra caribenha assimilada pelos espanhóis para nomear os chefes indígenas locais. Em 2002 e 2005, pelo MIP, *El Mallku* se candidatou à Presidência da República, competindo com Evo Morales pelo protagonismo das unidades das memórias sociais (de parcela dos bolivianos) em torno de um projeto de captura dos passados autóctones<sup>57</sup>.

A trajetória sindical de Felipe Quispe, por sinal, representou ilustração perfeita das confluências da filosofia identitária do indianismo com a economia política

---

<sup>56</sup> O nome de batismo do autor é José Félix Reinaga Chavarría; adota o codinome *Fausto Reinaga* em homenagem à Fausto de Goethe.

<sup>57</sup> Ao mencionar o termo *projeto* estou a comentar um movimento planejado, decidido, dentre outros planejamentos das forças/grupos em disputas políticas. A concepção é praticamente de almanaque da Ciência Política: predicado daquilo que é (*deve ser*) um partido político, a exemplo de ocasião do MIP.

marxista, enxertada por tipo de consciência produtiva e cultural, que por fim se encerrou nos quadros valorativos da construção de um modelo novo de Estado. Um perfil que além de ter estado envolto de concorrências internas das agremiações das esquerdas bolivianas, evidentemente, nunca assimilou o interesse das camadas médias e mais abastadas financeiramente do país.

A se ver pelo horizonte último do MIP de se reconstruir o *Qullasuyu* (parte sul do *Tawantinsuyu*, como os Incas chamavam o que conhecemos como *Império Inca*<sup>58</sup>), fica bem claro que não estamos a pensar somente acerca de trabalhos de especialistas, de profissionais, mas, isto sim, acerca de discursos com apelos às camadas profundas do cotidiano social. Cunharam-se assim, junto das experiências cotidianas, as ideias sistematizadas de novos nacionalismos, calcadas na premissa de haverem *duas Bolívias em luta*, desta vez, em torno da nacionalidade e da autoctonia, num apelo de média e longa duração.

E para tanto, cabe ressaltar que no ano de 1980, nos núcleos da CSUTCB, surgiu a Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia-Bartolina Sisa (FNMCB-BS), tendência katarista e primeira organização de mulheres do país a se somar aos grupos políticos pertencentes à famosa Central Obrera de Bolivia (COB). Bartolina Sisa é a aymara da *memória longa* das sublevações indígenas do final do século XVIII, esposa de Julián Apaza (Tupaj Katari).

Ainda na linha da substância multiorganizativa indicada por Maristella Svampa, continuando com a evidência dada para a CSUTCB, destaca-se o fato de haver ecoado nos espaços da mesma organização os diálogos sobre a formação da bandeira de sete cores quadriculada utilizada pelos povos andinos, a *Wiphala*, que conforme o Artigo 6 da Constituição Política de Estado (CPE) Pluricinacional compõe hoje a lista dos símbolos nacionais da Bolívia, bem como, e mais relevante ainda, a realidade de que a *pluriculturalidade* discutida pelos kataristas preceda à *plurinacionalidade* que adjetiva o Estado Plurinacional: a *plurinacionalidade*, em incipiência, está na *Tesis Política* apresentada no congresso da CSUTCB de 1983, um texto-manifesto assinado pelo Comitê Executivo da instituição.

Cito o seguinte trecho do manifesto:

---

<sup>58</sup> Maristella Svampa explica que “*Tawantinsuyu* é uma palavra quéchua que significa ‘as quatro regiões’, ou *suyus*: *Chinchasuyu*, ao norte, *Qullasuyu*, ao sul, *Antisuyu*, ao leste, e *Contisuyu*, ao oeste” (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 54, grifos meus).

Os atuais dirigentes estão convencidos de que não se aceita, e nem aceitaremos, qualquer reducionismo classista que nos converta somente em “campesinos”. Tampouco se aceita, nem aceitaremos, qualquer reducionismo etnicista que converta nossa luta num confronto de “índios” contra “brancos”. Somos herdeiros de grandes civilizações. Também somos herdeiros de uma permanente luta contra qualquer forma de exploração e opressão. Queremos ser livres numa sociedade sem exploração e opressão, *organizada num Estado plurinacional* em que se desenvolvam nossas culturas e autênticas formas de governo próprio. (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 229, grifos meus).

Nota-se que a passagem foi retirada de “*Oprimidos pero no vencidos*”, obra de Silvia Cusicanqui. E é com tal ênfase que indico o seguinte arremate parcial de nossa discussão:

Publicada um ano depois, em 1984, a obra de S. Cusicanqui trouxe anexo a integridade do material da CSUTCB de 1983, alinhava-se com os horizontes políticos do programa da instituição, e inclusive foi coeditada, na sua primeira versão, pelos trabalhos da Hisbol e da CSUTCB, em La Paz, onde havia acontecido o congresso que anunciou a *Tesis Política*. Trouxe Cusicanqui no prefácio estendido de 2003:

Já se passaram vinte anos desde a redação de “*Oprimidos pero no vencidos*” (...) e dezenove desde a primeira edição, num esforço conjunto de uma editora pacenha com a *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB), cuja história e dinâmica ideológica formam o eixo da terceira parte do livro. O trabalho finalizou-se com uma visão otimista sobre os movimentos katarista-indianista, enquanto projetos de ‘renovação da Bolívia’ (...). De minha parte, logo após ter passado a mais longa ditadura de minha vida, as esperanças no potencial transformador da democracia não poderiam deixar de ser excessivas, pois pensei que as diversas correntes kataristas e indianistas se uniriam para construir juntas um projeto político viável, onde as maiorias governariam as minorias, e não o inverso, e onde a sociedade de todos e todas as bolivianas poderia se organizar conforme outras éticas, mais acordadas com a paisagem e com as forças profundas da natureza do que com as sociedades (...). Muito rapidamente minhas esperanças foram frustradas. A democracia se converteu num cenário da reconstituição da ‘velha casta *encomendera*’ – nas palavras de René Zavaleta –, em tempo que a cooptação clientelista e o divisionismo da CSUTCB engendrou frutos de desalento e abandono dos mecanismos de controle social comunitário no exercício da autoridade, cujos quais “*Oprimidos...* analisa na reprodução do problema da dissolução dos líderes e bases do contexto das crises do Estado de 52. (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 17-18).

Acompanhando as pistas dos fenômenos e das representações históricas do passado da CSUTCB, encontramos a trajetória de uma valorização à esquerda política dos assuntos índio-campesinos, tendo no centro de análise, do engajamento intelectual, a reformulação e não a refuta ao marxismo. Trata-se de uma característica que não apenas

lança luz sobre preferências de pesquisas dos bolivianos, ou de seus temas latentes da política, sobremaneira, explica o caráter combativo desta intelectualidade.

Tomando as minhas próprias alegações em bloco, acredito ter conseguido indicar algumas características da produção intelectual. Resumidamente, esforcei-me por apresentar a estrutura prefigurativa em que Silvia Cusicanqui, Raúl Prada e Luís Tapia propuseram o tripartido das memórias (*curta, média e longa*), absorvido por Maristella Svampa; sobremaneira, tentei sugerir correlações entre as instituições ativas do espaço político com a intelectualidade, concomitantemente, procurei apresentar as clivagens destas memórias com a *Tesis Política* de 1983, o primeiro registro que encontrei da plurinacionalidade<sup>59</sup>.

Dando um passo à frente, faço abaixo uma sequência de citações, respectivamente, duas baterias de fragmentos do texto-manifesto da CSUTCB, a *Tesis Política*, e o Preâmbulo Constitucional do Estado Plurinacional. Penso que ficarão evidentes as semelhanças entre o conteúdo político da CSUTCB e a matéria jurídica do Preâmbulo.

A primeira passagem responde a *pergunta quem somos?*:

Os campesinos aymaras, quéchuas, cambas, chapacos, chiquitanos, canichanas, itenamas, cayubabas, ayoreodes, tupiwaranies e outros, somos os legítimos donos desta terra. [...] Os campesinos da Bolívia *somos* os herdeiros legítimos das grandes sociedades pré-hispânicas, tanto os que construíram a civilização andina, com as civilizações das planícies tropicais. Nossa história não é somente coisa do passado; também é o presente e o futuro, que se resumem numa luta permanente por reafirmar nossa própria identidade histórica, pelo desenvolvimento de nossa cultura e, com personalidade própria, para sermos sujeitos e não objetos da história. (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 230, grifo meu).

A segunda explica o que está denominado no texto de *Nossa história*:

Antes da chegada dos espanhóis eramos povos comunitários. Em nossa terra não se conhecia a fome, o roubo, a mentira. [...] Todo esse desenvolvimento autônomo foi violentamente interrompido com a invasão espanhola de 1492. A partir de então fomos legados à condição de colonizados, sob o nome genérico de índios. Com isso, fomos despojados da soberania de nossos territórios, sendo-nos negado inclusive a dignidade como seres humanos. [...] Essa situação, no entanto, não foi vivida passivamente por nossos povos. Nossa história é a história de uma luta permanente e tenaz contra nossos dominadores. [...] Os grandes movimentos libertários de 1780-81 sacudiram os

---

<sup>59</sup> Reforço a referência para a consulta sobre o engajamento intelectual: Denis (2002), Bastos; Rêgo (1999) e Fornillo (2010).

cimentos do domínio colonial e demonstraram que o poder colonial não era invencível. [...] A semente de liberdade das lutas kataristas descendeu da cordilheira de Apolabamba [cadeias de montanhas da região-sul do Titicaca], estendeu-se até as planícies orientais. [...] Depois de sermos cidadãos de segunda classe, quisemos nos converter à força para que oferecêssemos nossas vidas na primeira linha das trincheiras do Chaco.

Utilizaram-nos como bucha de canhão para defender a república da oligarquia pró-imperialista. Levantaram-se contra nossos irmãos guaranis, para os quais aquelas fronteiras artificiais não tinham nenhum significado.

Porém, o sangue derramado no Chaco não foi em vão, pois alimentou o despertar de uma nova consciência no campesinado. Nossos irmãos, nos vales de Cochabamba, organizaram em 1936 os primeiros sindicatos agrários contra o latifundismo usurpador. [...] Todas essas mobilizações culminaram na insurreição de 1952, e com a edição de algumas medidas progressistas como a reforma agrária, a nacionalização das minas e o voto universal. Mas essas conquistas foram escamoteadas e traídas pela classe dominante que se apropriou dessa revolução.

A reforma agrária de 1953, utilizada como bandeira política de partidos que acreditaram ser salvadores do país, foi desvirtuada pelo esquema individualista de parcelamento de terras e o fomento ao minifúndio improdutivo. Com a chamada reforma agrária, realizou-se um largo processo de fragmentação de nossas formas de organizações comunitárias. Por outro lado, vimos o fortalecimento de novas grandes propriedades de tipo agro-industrial e pecuarista no oriente boliviano (...) abaixo de sistemas e métodos coloniais.

O voto universal, em tempo que nos permitiu maior participação política, desvirtuou-se porque quisemos nos manipular como uma submissa massa eleitoral. O sindicalismo campesino se converteu em instrumento de manipulação por parte das distintas frações políticas do poder. [...] Contra esta manipulação sindical e contra esta política anticampesina temos lutado desde os anos sessenta, em busca de um novo sindicalismo, assentado em novas e autênticas organizações de base. (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 230, p. 231-235).

Finalmente, trago na íntegra o Preâmbulo da CPE de 2009:

Em tempos imemoriais, ergueram-se as montanhas, deslocaram-se os rios, formaram-se os lagos. Nossa amazônia, nosso chaco, nosso altiplano, nossas planícies e vales se cobriram de verdes e flores. Povoamos essa Mãe Terra com rostos diferentes, e compreendemos desde então a pluralidade vigente de todas as coisas, assim como nossa diversidade como seres e culturas. Formamos assim nossos povos, e jamais compreendemos o racismo até que o sofremos nos sombrios tempos da colônia.

O povo boliviano, de composição plural, desde as profundezas da história, inspirado nas lutas do passado, no levante indígena anticolonial, na independência, nas lutas populares de libertação, nas marchas indígenas, sociais e sindicais, nas guerras da água e de outubro, nas lutas pela terra e território, tendo em memória nossos mártires, construímos um novo Estado.



Um Estado baseado no respeito entre todos, com princípios de soberania, dignidade, complementaridade, solidariedade, harmonia e equidade na distribuição e redistribuição do produto social, onde predomina a busca pelo bem-viver; com respeito à pluralidade econômica, social, jurídica, política e cultural dos habitantes desta terra; em convivência coletiva com acesso à água, trabalho, educação, saúde e moradia para todos.

Deixamos no passado o Estado colonial, republicano e neoliberal. Assumimos o desafio de construir coletivamente o Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário, que integra e articula os propósitos de avançar a uma Bolívia democrática, produtiva, portadora e inspiradora da paz, comprometida com o desenvolvimento integral e com a liberdade dos povos.

Nós, mulheres e homens, através da Assembleia Constituinte e com o poder originário do povo, manifestamos nosso compromisso com a unidade e integridade do país.

Cumprindo o mandato de nossos povos, com a força de nossa Pachamama e graças a Deus, refundamos a Bolívia. Honra e glória aos mártires da gesta constituinte e libertadora, que fizeram possível esta nova história (BOLIVIA, 2011).

São muitas as características parecidas das passagens, não podendo passar despercebida a realidade de que em ambos os universos permaneceram um elo que é histórico, estando instauradas as experiências, fenomenológicas, vividas, rememoradas, face às experiências representadas, inscritas na forma de dois discursos sistemáticos.

Trata-se, argumento eu, de afinidades competentes à idealização e/ou inscrição trágica de um passado interrompido, articuladas por protocolo linguístico que confia ao público a crítica de se saber diferenciar que aquilo que está informado num “nível” literal não compete na íntegra à matéria do real. Encontra-se aí um procedimento irônico, que reabre a realidade acerca da qual se fala, pretérita, desautorizando uma narrativa nacional, desnaturalizando a nacionalidade, e portando a rerepresentado para as leituras mais atuais sobre a nação, atualizando os elementos valorativos, futuros, ligados à nacionalidade.

Insisto assim na variação daquilo que ora está extrínseco nas mensagens, e ora está intrínseco, mas que, em suma, interpreta-se na literalidade, não acerca da realidade por ela mesma. O universo do texto se faz também aí fundamental: é ele quem garante todas estas pontes, todas estas novas inscrições; afinal, e a título de exemplificação do argumento, as denúncias dos trechos são compreensíveis, pois ninguém poderia afirmar que antes da colonização os índios conheciam o roubo, ou a fome, ou o racismo, já que as definições de crime, miséria e raça são invenções de natureza ligada ao processo colonizador, às conquistas e às dominações, em

concomitância, também não é necessário explicar o apelo moral das denúncias, o objetivo de estabelecer na colonização um marco da desgraça dos indígenas.

Trazendo observação oportuna, ainda que sob grau acentuado de crítica, ao comentar o indianismo e o katarismo na formação do Preâmbulo Plurinacional, escreveu Fernando Untoja Choque, em *Mitificación indigenista del pasado* (2010):

É frente a essas duas visões e formas de contestação que a esquerda boliviana, envolta no mando do indigenismo, reivindica a “composição plural” e a ‘sublevação indígena anticolonial’ e recorre à combinação indianista-marxista para apresentar a ideia do “homem novo”, a “sociedade harmoniosa”, o “viver bem” e a “descolonização”. É com essa posição que os atuais “ideólogos” do MAS [Movimiento Al Socialismo, partido de Evo Morales] pregaram que o “indígena é um aliado natural da esquerda” e da “revolução socialista”. (UNTOJA CHOQUE In: GARCÍA LINERA, 2010, p. 256).

Eis que o universo político onde o indianismo e o katarismo são dois dos motes mais centrais traz os povos originários dentro de um curso bem moderno dos fenômenos sociais.

Daí que no artigo *El “laboratorio boliviano”*, retornando às leituras de Maristella Svampa, indianismo e katarismo organizem, através das representações políticas formadas sobre as suas afinidades, o horizonte almejado do “reconhecimento do pluralismo jurídico, ou seja, a coexistência, dentro do Estado plurinacional, dos sistemas jurídicos indígenas originários e camponeses com o sistema jurídico ocidental” (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 30). A rigor, foi essa uma conclusão comum na Bolívia, permeada de divergências, de disputas, de sorte que estou apenas a introduzi-la na hipótese sobre a qual o indianismo e o katarismo ajudaram a organizar a imaginação histórica que hoje está no Preâmbulo Plurinacional (e em outros trechos) da CPE, tal como estiveram nas considerações da intelectualidade engajada do tempo presente, e nos movimentos sociais.

Entendo que apesar da necessidade de se ponderar a correlação direta entre os sentidos bem simbólicos do dispositivo da CPE e as características sociais dos povos bolivianos, o novo Texto Constitucional é a manifestação que permite falar em *Bolívia* em sua mais elevada metatopologia. Percebendo a *imaginação* em sua dimensão fenomenológica e o *histórico* dentro dos apelos morais, políticos, ideológicos de uma mesma sociedade, o primeiro, indianismo, estabeleceu a possibilidade metonímica, *a troca do nome*, junto às memórias, às identidades..., que o segundo, katarismo, o fez numa versão sinedótica, *a parte que qualifica o todo*, junto ao Estado, às soberanias...,

respectivamente, o passado autóctone, que vira passado (plu)nacional, as autonomias indígenas, que se convertem em plurinacionalidade...

Mas sendo assim, por que, então, circunscrever a ascensão da nova imaginação histórica na última década do século XX, 1990, quase na virada para o XXI, não nos anos 1970, na companhia do indianismo e do katarismo? Minha pergunta vai ao encontro da síntese das considerações trazidas por M. Svampa, o segundo momento da divisão proposta: sobre o neoliberalismo.

- Eis o segundo bloco: para a autora, fica claro que se o objetivo for entender a formação e a potencialidade do *laboratório boliviano* não basta o dado, em si, de *a Bolívia ser uma (pluri)nação de maioria indígena*. Compreendido que isto não explicaria a trajetória pelas quais os sujeitos políticos, no conjunto das redes de organizações (partidos, sindicatos etc.), fizeram da pluralidade uma questão de poder junto à condução das alterações do universo público do país na década de 1990. É esta uma interpretação que privilegia recursos mais sociológicos do que antropológicos, grosso modo.

Vale a pena não perder de vista que a linha de investigação aplicada por Svampa tem no neoliberalismo o elemento-chave da *memória curta*: contexto de flexão a partir do qual se historiciza o horizonte político recente dos bolivianos e se enxerta o valor de utilidade da memória com a autoridade histórica da realidade das experiências de marginalização e de exploração dos índios, dos trabalhadores e dos subalternos, abarcantes, por sua vez, da *memória média* e da *memória longa*.

Assinalado o contexto aberto pelas demandas territoriais na Marcha Indígena pelo Território e pela Dignidade em 1990 (aquele mesmo que foi comentado Javier Sanjinés), notadamente, resta explicar as correlações entre o neoliberalismo e o momento de aproximação entre Oriente e Ocidente, com o momento de acirramento dos protestos. Refiro-me às conquistas dos direitos de interlocução dos índios nas autonomias territoriais, proeminentes nas Terras Baixas, e às Guerra da Água, em 2000, e Guerra do Gás, em 2003, nas Terras Altas.

Nesta direção, além da Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Svampa trouxe a seguinte lista de outras organizações importantes nos levantes:

A Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), entidade criada em 1983 (abaixo do nome de orientação inicialmente regional: Confederación Indígena del Oriente de Bolivia), a Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), fundada em

1992, ambas originárias no Oriente (Terras Baixas), “que nos anos 1990 adotam uma via mais institucional – vinculando-se ao proliferante mundo das ONGs” (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 24);

O Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), de expressividade rural aymara-quéchua, criado em 1997, em resposta alternativa ao sindicalismo “tradicional”, “nascente da organização dos *ayllus*, mas também da influência de instituições não governamentais (Taller de Historia Oral Andina, Cooperación Danesa)” (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 23), e outras entidades historicamente ativas nos redutos do Altiplano (Terras Altas) e zonas intermediárias: o movimento cocaleiro, sindicatos de produtores/trabalhadores da folha de coca, sobremaneira, no Chapare (Cochabamba), com declarado discurso antiimperialista, e, claro, do Movimiento Al Socialismo (MAS), partido político do parlamentar e ex-cocaleiro, Evo Morales.

*Ayllu* é célula-elementar andina na qual a economia se organiza em núcleo familiar, fixada na propriedade comunitária da terra e nas unidades parceladas dela dentro de um mesmo espaço geográfico. Mote das chamadas *autoridades originárias*, Svampa oferece explicação a ela numa breve nota onde expõe igualmente a composição do acrônimo CONAMAQ: “Em quéchua e em aymara, *marka* significa *povo* ou *cidadão*, e *ayllu* designa a comunidade que vive num território de propriedade comum e cujo trabalho se dá de forma coletiva. É considerada a base da estrutura social andina” (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 54).

A sequência de organizações sublinhadas pela socióloga argentina se justifica pelo fato de que quase todas elas atuaram conjuntas no decorrer dos anos 1990, e assinaram o Pacto de Unidad y Compromiso em 2002 – à exceção do MAS, único partido citado, que por sua vez, em 2004, viria a receber apoio formal da mesma aliança para o pleito eleitoral de 2005. Outrossim, outro ponto que justifica a ênfase da autora é que o Pacto serviu de base para os trabalhos de ensaio da Assembleia Constituinte de 2006<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> Sobre as ações conjuntas das organizações nos anos 1990, interessa esclarecer que desde a Marcha Indígena pelo Território e pela Dignidade, no ano de 1990, ocorreram pelo menos outras quatro marchas: uma no ano de 2000, outra em 2002, a primeira organizada pela Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) juntamente com outras organizações que na ocasião fundaram o chamado *Bloco do Oriente*, a segunda organizada pela CSUTCB e pelo Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), que legou importante aproximação entre os coletivos que assumiram presença contrária ao neoliberalismo, e a terceira e quarta foram as já mencionadas marchas de 2011 e 2012. No ensejo, dou exemplo de marchas menores, organizadas em igual década, retomando o Centenário de Kuruyuki, evento mencionado na abertura do *Capítulo 1: História contra a história*, quando em 1992 os manifestantes se

Além das organizações mencionadas, também assinaram o Pacto de Unidad y Compromiso: a Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia-Bartolina Sisa (FNMCB-BS), o Movimiento Sin Tierra de Bolivia (MSTB), a Central de Pueblos Etnicos Mojeños del Beni (CPEMB), a antiga Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), rebatizada de Confederación Sindical de Comunidades Interculturais Indígena Originárias de Bolivia (CSCIB).

Abrindo item intitulado *O projeto indígena e o Pacto de Unidade*, escreveu Maristella Svampa:

Um dos dados relevantes do atual cenário latino-americano é o avanço das lutas e conquistas das autonomias indígenas, em que se incluem realidades politicamente contrastantes como Bolívia, Equador e México, entre outros. Nesse sentido, um novo despertar político dos povos indígenas se instalou tanto no terreno da memória longa das lutas como no da memória curta. E, com efeito, a *relegitimação* das diversas formas de expressão comunitária acabou tendo como cenário o avanço da globalização neoliberal, primeiramente expressado pelos chamados ajustes estruturais e pelos processos de privatização (de empresas públicas e de recursos naturais), ilustrado na atualidade pela expansão das fronteiras de capital até territórios que antes eram considerados improdutivos, assim como na consolidação de um modelo extrativista-exportador. Estas novas modalidades de dominação colidiram diretamente com o modo de vida das populações originárias e campesinas, ameaçando, em seu conjunto, a preservação dos recursos básicos para a vida (terra e território). Ditos antagonismos cunharam distintas respostas que, por em cima das tensões existentes, colocaram no centro a autonomia dos povos indígenas, a refundação da nação através da criação de Estados plurinacionais e o reconhecimento de uma “legalidade originária”, pela via de assembleias constituintes e reformas constitucionais.

Na Bolívia, a expressão mais acaba do projeto político campesino-indígena foi sem dúvida o *Pacto de Unidad*. (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 27 e 28, grifos meus).

No trecho, sublinhei o signo *relegitimação* porque M. Svampa, a todo instante, estende o tempo das objeções indígenas e campesinas aos recuos temporais remetidos ao Estado de 52 e à colonização. Peço atenção assim aos fatos de que as negociações e as lutas dos indígenas são citadas na mesma proporção e recuo no tempo das qualidades que fazem o *perfil multiorganizativo* da Bolívia. Também o fiz porque acredito que de tal maneira a autora inscreveu o Pacto de Unidad y Compromiso dentro de aspectos globais, um tanto gerais, por meio das quais as experiências refletidas por ela

---

lançaram na marcha de 130 quilômetros, saindo da Província de Cordillera, departamento de Santa Cruz, chegando em Macharetí, Chuquisaca.

construíram a representação provocativa do *laboratório*, conquistaram o seu valor positivo e exemplar.

Anteriormente ao Pacto de Unidad y Compromiso, a mais próxima aliança entre organizações nascidas das massas havia acontecido em 1964, no firmamento do Pacto Militar-Campesino, início do famigerado contexto latino-americano de combate ao comunismo, do Governo René Barrientos (1964-1969), começo da ditadura civil-militar boliviana. Ali foram repactuados alguns acordos intraclasses que até então estavam concentrados no entorno do MNR. De maneira que, de certa forma, o primeiro foi resposta ao segundo, tendo em comum a natureza institucional, reacionária, no que tange a 1964, e potencialmente disruptiva, para o caso de 2002. Abaixo, subdivido melhor essas duas questões:

Primeiramente, aponto que se sobressai um paradoxo em torno do MNR, e, por seguinte, da história do Pacto Militar-Campesino e do neoliberalismo:

O Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) se formou em 1942 sob um forte clima de desencanto e crítica às oligarquias. Trouxe na bagagem os apelos abertamente nacionalistas que Carlos Montenegro e René Zavaleta (ambos com passagens pelo MNR) ajudaram a convencionar na história da Bolívia pela expressão de *nacional-popular*. Vanguarda de 1952, em seguida da vitória nas eleições de 1951 de Victor Paz Estenssoro sofrer impedimento de posse por pressão de setores oligárquicos, que acusaram o pleito de fraude, o MNR assumiu a dianteira do Estado após as revoltas de três dias que reconduziram o resultado das urnas ao seu lugar de instrumento institucional.

E há aqui um dado curioso. Pois, uma das primeiras ocorrências bibliográficas do termo *nacional-popular* está em *Nacionalismo y coloniaje*, título de C. Montenegro, havendo sido dele que R. Zavaleta retirou inspiração para o título de *Lo nacional-popular en Bolivia*. O texto de Montenegro foi reeditado para compor a Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, em 2016, e na introdução de então afirmou Fernando Mayorga:

No caso de Zavaleta, existe uma nítida afinidade, tal como se percebe no título de seu primeiro livro – *Desarrollo de la conciencia nacional* (1967) –, que denota uma evidente influência da obra pioneira de Montenegro, e no título de seu livro póstumo – *Lo nacional popular en Bolivia* – que, curiosamente ou por azar, recupera um vocabulário presente num parágrafo de *Nacionalismo y coloniaje*. (MONTENEGRO QUIROGA, 2016, p. 24-25).

*Revolução de 52, Estado de 52, nacional-popular, memória média...*, todos estes nomes acenam para um verdadeiro labirinto heurístico fomentado a partir dos ocorridos dos anos 1950. Estão datados aí as reformas das terras e a expansão do direito formal da participação política, ademais, também estão as ações administrativas de reestruturação das Forças Armadas, o aumento da construção de obras públicas, da oferta de escolarização, do ensino técnico, do castelhano e da história nacional, a conversão da economia a uma maioria estatal, cogestora das minas, na companhia da Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), tendo como base predileta de escolha para a composição dos quadros governamentais os distritos mineiros e a classista Central Obrera Boliviana (COB), que anos mais tarde se apontaria como um dos maiores organismos sindicais da América Latina<sup>61</sup>.

Victor Paz se elegeu por três mandatos naqueles anos (1952-1956, 1960-1964, e 1964, impedido de governar por Barrientos), estando no interim Hernán Siles Zuazo (1956-1960), outro correligionário do MNR, e Vice-Presidente do primeiro governo de Estenssoro. Somando-se quase 12 anos de governos MNRistas, interrompidos pelo golpe de Barrientos, existiram agudas desavenças internas naquela ocasião, e a deposição dele não pode ser referida apenas como fruto de intervenção exógena, golpista, por parte dos militares.

A despeito do radicalismo incipiente, já com Hernán Siles, as várias alas do Estado de 52 enfrentavam pressões de setores históricos do capitalismo agrário-extrativista do país (do estanho e da pecuária, especialmente), quando, acompanhando a evolução das frentes de ações reformistas, os setores campesinos, ou indígenas, tal como as camadas médias dos centros urbanos, conceberam a situação reacionária do Pacto Militar-Campesino de 1964, descontentes com a direção centrípeta do mando do MNR, ou desabrigados das alianças das novas elites, tanto da política, quanto da economia.

A aliança de 1964, denominada primeiro de Pacto de Unidad Paz-Barrientos, consistiu na mediação cooptativa de lideranças índio-campesinas, em sistemática prestação de serviços e entrega de donativos aos sindicatos rurais pelas Forças Armadas. Aqueles foram feitos marcantes, inclusive do desenho de novas políticas de assistência social, que durariam aproximadamente duas décadas, esgotando-se apenas em meados dos anos 1980. Foi sob o Pacto Militar-Campesino, título atribuído em 1965, que

---

<sup>61</sup> A COMIBOL foi criada por força do Decreto Supremo 3.037, de 1952, e anos mais tarde, em 1956, o Decreto Supremo 4.458 fundou o Ministério das Minas, com ampla ocupação das cadeiras institucionais pelos trabalhadores mineiros, tal como de alguns intelectuais engajados dos anos 1940.

entre outras realizações se garantiu as isenções de tributos em troca da relação direta das centrais sindicais com o Estado, simultaneamente, que facilidades comerciais foram acertadas entre uma e outra organização de representatividade de classe, desarticulando ocorrências de horizontalidades, fortalecendo determinadas hierarquias orgânicas, e mantendo subalternas as referências autóctones interdidas já em 1952.

Chamo a atenção para o fato de que na presente abordagem do Pacto Militar-Campesino, meu objetivo foi circunscrevê-lo em suas fronteiras reacionárias, para a partir disso opô-lo ao Pacto de Unidad y Compromiso. Assinaladas as características dos ocorridos, só uma análise ideologizada, universalista, colonial, em seus contornos mais alegóricos, poderia resumir todos os acontecimentos a um discurso de denúncia. Estou a comentar aqui as negociações das massas com o Estado que aconteceram dentro de possibilidades reais do tensionamento normativo. Logo, ao categorizá-lo como *reacionário*, busco expor *como*, numa mirada étnica, a exclusão, a marginalização e a invisibilidade se desenvolveram dentro da imaginação das novas organizações, de uma nova trilha institucional, apenas em 2002.

Tenho conhecimento do conteúdo politizado predisposto de minha abordagem. Nela, está em aberto a interpretação de que em 2002 *finalmente* um acordo veio a ser justo com índios e campesinos, uma vez que em 1964 foi construída, comparativamente, uma “dominação militar”. Não é esta a leitura que objetivo oferecer. Já que interpretação assim, além de não condizer com os ocorridos, despolitizaria as massas no curso delas da história, legando a elas uma inocência.

De igual maneira, o paradoxo que recai sobre o MNR, protagonista de 1952, descobre seu efeito último ao lembrarmos que foram também os MNRistas que encamparam a escrita do Decreto Supremo 21.060, assinado por Victor Paz em 1985, quando do início do neoliberalismo boliviano. Trata-se de um dado histórico, e não da denúncia de uma “traição” do MNR.

Na Bolívia, o avanço das desregulações de mercado se provou determinante para as formas de agenciamentos recentes. Caminharam *pari passu* com mudanças do cenário global, com alterações da composição interna dos espaços de invenções de pautas, polarizações e tendências, da imaginação histórica. Foram elas ao encontro do desgaste daquilo que recebeu os contornos de um pensamento obtuso, paralisado, cooptado: o “Estado interventor”, a política alheia às “diferenças dos povos originários”, os “partidos tradicionais”, o “sindicalismo tradicional”. No entanto, e não sem alguma ironia, também foram elas que possibilitaram agenciamentos que se



impuseram em estado contrário das intenções delas, que dentro do mesmo cenário paradoxal ajudaram a fundar os acordos para a assinatura do Pacto de Unidad y Compromiso.

Ocorre que a soma de medidas que visavam repactuar a exploração dos recursos naturais e privatizar as empresas públicas, no limite, acabou por submeter o Estado à esfera coadjuvante de zelar por normas positivas gestadas sob ingerência financeira internacional, em certa medida, alijando das tomadas de decisões a desalinhada aliança entre os setores corporativos dos sindicatos, das Forças Armadas e do Estado. As expectativas, em tese, eram de implantar governos técnicos e capitalizar a economia. Na prática, elas consagraram a reformulação da Administração Pública diante da gestão das contradições entre as diferentes aptidões sociais, de classe e dos setores econômicos. Um contexto que foi deliberadamente ocupado pelas derrotas e ganhos das virtudes de mobilização dos novos movimentos sociais.

De 1990 a 2000, 458 novas Organizações Não Governamentais (ONGs) foram registradas em solo boliviano, alavancando o volume de donativos estrangeiros, tal como a diversidade do quadro das mediações políticas. Trazendo um vocabulário mais técnico, por vezes estranho ao cenário histórico dos bolivianos, foram elas que produziram ou financiaram boa parte dos conteúdos que passaram a circular com facilidade Bolívia afora, a exemplo dos relatórios macroeconômicos da United States Agency for International Development (USAID) e do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), que se tornaram rotineiros no mercado editorial. Faço minhas as palavras de Bruno Fornillo, em *Intelectuales y política en la “Era Katarista”* (2010):

Num leque ideológico heteróclito, a maior parte [das ONGs] seguia os ares da época, outras eram provenientes de temas palpáveis de origem “forânea” [...] No entanto, tal como aponta Alejandro Almaraz, não poucas ONGs apareceram entrelaçadas com correntes de esquerda ou pelo Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, e por vezes formaram redes de cobertura espalhadas por todos os cantos andino-amazônico, fundamentalmente a Unión Nacional de Instituciones para el Trabajo de Acción Social (UNITAS) e a Asociación de Instituciones de Promoción y Educación (AIPE). A particularidade destas redes, que em conjunto somavam mais de cinquenta ONGs – as mais importantes surgidas nos anos 60 e 70 – é que elas se desenvolveram – e continuavam se desenvolvendo – no contato direto com os movimentos. Seus objetivos de investigação eram problemáticas que partiam de sua população destinatária – organizações indígenas e campesinas –, para os quais retornavam o conhecimento elaborado e acumulado por todo esse armazém institucional de incansável trabalho (mais da metade

aborda a temática ampla da territorialidade, da educação-cultural e da saúde – nesta ordem – e são grandes editoras); e o mesmo valia para as ONGs que representavam extensões diretas das organizações sociais. Nestes casos, foram sendo construídos perfis políticos que encontraram na figura das ONGs um modelo de apoio institucional, e dispuseram de um saber ativo que abarcou problemas agudos [desse que era o] país mais pobre da América Latina, e entre esses a titulação das Tierras Comunitarias de Origen (TCO). (FORNILLO In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 67-68)<sup>62</sup>.

Nestes termos, vale a pena indicar as contradições em torno da Ley de Participación Popular de 1994. Posto que, aprovada no segundo governo de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997), o instrumento determinou o aparelho declaratório sobre a origem *multicultural e pluriétnica* da Bolívia, desviando-se da mais radical adjetivação da *plurinacionalidade*.

Também municipalizou as inscrições dos partidos parlamentares nas disputas eleitorais, o que facilitou a participação dos setores comunitários, recepcionando algumas candidaturas indígenas, sobremaneira, em torno das Organizaciones Territoriales de Base (OTB). Ao mesmo tempo, alavancou a influência da chamada *direita empresarial*, cujas traduções de suas vontades se deram especialmente pelos *comités cívicos*, nas Terras Baixas<sup>63</sup>. Trago o seguinte trecho do instrumento:

**Artigo 3º. (Organizações Territoriais de Base e Representação) I** Define-se como sujeitos da Participação Popular as Organizaciones Territoriales de Base, expressadas nas comunidades campesinas, povos indígenas e juntas vicinais, organizadas segundo usos, costumes e disposições estatutárias. II. Reconhece-se como representante das Organizaciones Territoriales de Base os homens e mulheres, *Capitanes, Jilacatas, Curacas, Mallcus*, Secretários(as) Gerais e outros(as), designados(as) segundo seus usos, costumes e disposições estatutárias. (BOLÍVIA, 1997).

A mesma ferramenta recepcionou no jogo parlamentar as pautas das autonomias político-territoriais: sejam as encampadas pela Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), pela Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), ou as autonomias levantadas pelos comités cívicos de Santa Cruz, que durante o primeiro

<sup>62</sup> Os *comités cívicos* são a expressão à direita política do processo de autonomias regionais da Bolívia, compostos em sua grande parte por associações de moradores e conglomerados empresariais das Terras Baixas. Trazem apelos regionalistas e economicamente favoráveis ao desenvolvimento do capitalismo de commodities.

<sup>63</sup> Por fim, desdobre da citação do texto de B. Fornillo em outra, explicando que a UNITAS agrupava 24 ONGs, entre elas o Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS), instituição que agrega parcela dos títulos que publicados direta ou indiretamente pela instituição foram importantes em distintos momentos de construção do problema e hipóteses de minha tese.

mandado do Governo Morales (2006-2010) reivindicaram sem sucesso a separação do Estado da Bolívia em benefício da *Media Luna* – uniformidade dos departamentos orientais de Santa Cruz, Tarija, Pando e Beni.

*El “Laboratorio boliviano”* resumiu de tal maneira a questão das autonomias: por um lado, seriam elas correspondentes às expectativas de autoafirmação dos povos indígenas, mesmo das autorrepresentações, assuntos que no Oriente precisam levar em conta as interações com as frentes de trabalho das ONGs; por outro lado, entendeu existir um caráter conservador e contradefensivo das reformas neoliberais dos anos 1990, uma vez que a ideia de autonomia permitiu a alguns grupos pensar em extraterritorialidades da produção e dos vínculos de pertença.

**Mapa III: Media Luna**



Fonte: Elaboração própria.

Por fim, interessa pontuar que ocorreu no curso da Ley de Participación Popular a última repaginação do Movimiento Al Socialismo (MAS), nas palavras de Svampa, um organismo longe de ser partido comum:

Num contexto aberto pela Ley de Participación Popular (que permitiu a municipalização dos partidos), assim como de crises dos partidos políticos tradicionais, surgiu a tese do “instrumento político” das organizações campesino-indígenas. Esta foi aprovada em 1995 e contou com a participação de várias organizações históricas, entre elas, a CSUTCB, a Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia

(CSCB) [atualmente, Comunidades Interculturales de Bolivia], a Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia – Bartolina Sisa (CNMCIQB-BS) [atual nome do organismo feminista] e a CIDOB. Um ano depois, Evo Morales, junto com um setor da CSUTCB, criou a Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP). Mais tarde, em meio ao clima de rivalidade com o líder aymara Felipe Quispe – então dirigente da CSUTCB – e de ruptura com o dirigente campesino dos Vales de Cochabamba, Alejo Véliz Morales – eleito deputado em 1997 –, funda o *Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (IPSP)*, que ao não conseguir a pessoa jurídica, logra a sigla do MAS, pertencente até então a um pequeno partido de origem falangista que havia girado à esquerda. (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 25, grifos meus).

Dentro este conjunto de pontos, *El “Laboratorio boliviano”* ainda comenta os ganhos de prefeituras do MAS nas eleições de 1999, bem como a pequena diferença de dois pontos em 2002 entre Evo Morales e Gonzalo Sánchez de Lozada.

G. Sánchez renunciaria ao mandato um ano depois, 2003, sob a pressão das agitações cocaleiras e das demandas de nacionalização dos hidrocarbonetos, *Conflictos de Outubro*, ou *Guerra do Gás*. E estendo o caso para informar rapidamente que naquele mesmo pleito o MAS elegeu 26 deputados, 8 senadores, em tempo que o Movimiento Indígena Pachakutik (MIP) logrou a eleição de 6 deputados.

Referido na última citação, *falangista* provém de *Falange Socialista Boliviana* (FSB), partido de orientação fascista, de meados do século XX, que Maristella Svampa menciona a propósito da inclinação à esquerda de um de seus setores. E. Morales ajudou com o crescimento do setor, que legaria ao MAS a sigla e a cor azul, símbolo da reivindicação da retomada da saída para o mar. A princípio, o MAS visou desligar-se do sindicalismo katarista, sem perder do horizonte os apelos indianistas, para os quais a relevância de se reafirmar positivamente *o índio* na arena política surtiu inegáveis efeitos tácitos de uniformização do perfil multiorganizativo boliviano. Para tanto, a tese do *instrumento político* (ou, *instrumento de luta*) se mostrou fundamental, uma vez que respondeu, em coalisão pontual, às rivalidades entre os setores indígenas, campesinos, sindicais e partidários<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> Alianças de setores sindicais kataristas no Pacto Militar-Campesino reforçaram a representação pejorativa que o katarismo veio a ter em parcela da esquerda boliviana. Já a título de justificativa metodológica, aproveito do momento para tornar minhas as seguintes palavras de Antônio Gramsci, constantes em *Maquiavel, a política e o Estado moderno* (1980), obra dele, originalmente de 1949: “chegamos à conclusão de que do modo de escrever a história de um partido resulta o conceito que se tem daquilo que é e deva ser um partido. O sectário exaltará os pequenos fatos internos, que terão para ele um significado esotérico, impregnando-o de um entusiasmo mítico; o historiador, mesmo dando a cada coisa a importância que tem no quadro geral, acentuará sobretudo a eficiência real do partido, a sua força determinante, positiva e negativa, a sua contribuição para criar um acontecimento e também para impedir que outros acontecimentos se verifiquem” (GRAMSCI, 1980, p. 25).

Os sindicatos cocaleiros são base histórica dos MASistas. Destaca-se a Coordenadora de Productores de Coca (CPC), também criada em 1994, palco dos debates acerca do *instrumento* de 1995. Tendo abrigado famílias de ex-mineiros que se deslocaram para as áreas mais úmidas de Cochabamba nas décadas de 1970 e 1980, aplicando a divisão mnemônica de M Svampa, pode-se dizer que os cocaleiros são um saldo da confluência das bases sindicais das minas, *memória média*, com os aspectos da *memória longa* do consumo milenar da folha de coca, que por sua vez se somaram ao antiimperialismo das zonas de cultivo ocupadas militarmente nos anos 1980, em razão do combate da produção da pasta base de cocaína, sob interesse internacional predominante dos Estados Unidos da América (EUA).

No ano de 1989, Victor Paz Estensoro, o mesmo da tomada multiclassista de 1952, e da assinatura do Decreto Supremo 21.060 em 1985, quase no final de seu mandato, aprova a Ley 1.008, Del Régime de la Coca y Sustâncias Controladas, que definitivamente abriu campo para a entrada do Drug Enforcement Administration (DEA) nas plantações das *zonas de produção de coca excedente*. A região cochabambina do Chapare, classificada como zona de “novas plantações”, isto é, “não tradicional”, foi submetida à obrigatoriedade da erradicação imediata de toda a produção<sup>65</sup>.

Eis que a *sagrada folha de coca* passou então a uma representação do símbolo contemporâneo da identidade de classe, simultaneamente étnico. Os cocaleiros, no decorrer de suas virtudes políticas, arrefeceram a hegemonia katarista nas

---

<sup>65</sup> Em outra ocasião, expus que a Ley 1.008 “foi a primeira empresa jurídica do ‘uso tradicional da coca’”. A questão parece simples, mas combina saber jurídico (de Estado) com saberes(s) indígena(s), empreendimentos modernos e não-modernos ou parcialmente modernos, em desafios agravados pela economia capitalista do narcotráfico. Tem-se aí um labirinto antropológico e historiográfico, antes mesmo que jurídico. A partir da assinatura do documento, plantações e áreas consumidoras da folha de coca tiveram um único destino legalizado: a feitura dos *chá de coca* e o *acullico*, quase que em sua totalidade. Praticou-se uma definição cujo marco axiológico foram as relações de índios com não-índigenas, uma espécie de ‘autenticidade’ autóctone garantida pela lei. Se viera antes do contato com o homem branco, então é tradicional; de maneira que tradicional, na prática, referia-se às zonas de cultivo de coca aceitas como locais de ‘práticas culturais’ e ‘usos ritualísticos’, correspondentes às maneiras ‘propriamente’ autóctones de se cultivar a planta, secar as folhas, dar finalidade ao cultivo etc. [...] Destaca-se seu Artigo 8º, trecho que tipificava as seguintes *áreas de produção de coca*: *A - Zona de Produção Tradicional* (andina); *B - Zona de Produção com Excedente Produtivo e em Transição* (de intersecção entre a cordilheira e a floresta tropical); *C - Zona de Produção Ilícita* (amazônica); -Destas, respectivamente: *A* - correspondia a região de atividade lícita; *B* - aglutinava a região de plantações de coca a serem erradicadas compassadamente (apoiando-se na erradicação alternativa, basicamente: um incentivo ao câmbio dos plantios de coca por outras culturas, a exemplo da banana e da laranja, e a compra das plantas de determinadas áreas, ambos feitos pelo governo boliviano e em parceria com governos estrangeiros); *C* - região de erradicação imediata das plantações. -*A*, *B* e *C* representavam um também controverso ‘mapeamento’ cronológico, onde: *A* - agremiava as plantações mais antigas (tradicionais, nos moldes da lei); *B* - consolidava as plantações medianamente recentes; *C* - agrupava as áreas de plantações mais recentes” (NASCIMENTO, 2017, p. 296, 297, 298 e 299). Os trechos foram retirados do artigo *Dentre fronteiras: a coca, o crime e a História na Bolívia* (2017), de autoria própria.

organizações sindicais, sobretudo, reforçaram nas agremiações políticas a idealização de um arranjo nacional suprapartidário, menos radical, sem deixar de ser antissistêmico. O MAS nasceu como legenda antiimperialista e se realizou no campo parlamentar porque na dimensão móvel dos grupos políticos da última virada de século fez dos movimentos sociais, da ideia da movimentação (do *instrumento para...*), uma maneira de canalizar aspectos subjetivos e estruturais acentuados do contexto.

Na sua última repaginação da legenda, não por acaso, a “irrupção na arena parlamentar produziu mudanças na composição do partido-movimento com a entrada de intelectuais provenientes da esquerda e ‘*clase medieros*’” (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 25, grifo meu), muitos deles recebidos pelos setores de tendências campesinas sob a desconfiança da assimilação dos “políticos mestiços”. Foram os casos das filiações de Álvaro G. Linera e de Raúl Prada, que compuseram quadros importantes do partido nos anos 2000, com linguagem familiar aos setores urbanos, pequenos e médios comerciantes, universitários.

Já caminhando para a final deste item, listo algumas das últimas medidas que, aprovadas nos anos 1990, abriram o universo de levantes sociais da última virada de século. Solicito a atenção do leitor para as semelhanças entre os conteúdos versados pelas matérias e o significado daquilo que até agora viemos tratando pelo nome de *multiculturalismo*:

A Reforma Constitucional de 1994: mudança do Primeiro Artigo do texto de 1967, pela qual se reconheceu o caráter multiétnico e pluricultural, materializada na Ley de Participación Popular, reforçando o caráter unitário do Estado da Bolívia, sem enfrentar a demanda da plurinacionalidade. O elemento *plurinacional* pressuporia rever os assuntos das autonomias e suas reivindicações satélites: os autogovernos, as autorrepresentações, a democracia comunitária, o pluralismo jurídico, motes que trariam soberanias “demasiadas” aos índios, e que receberam alguma atenção apenas na Constituição Política de Estado (CPE) de 2009;

A alteração do Artigo 171 da CPE em 1994 e a promulgação da Ley 1.715, Del Servicio Nacional de Reforma Agraria de 1996 (Ley INRA): a primeira criou as Tierras Comunitarias de Origen (TCOs), acolhendo o reconhecimento pelo Estado do conceito de *propriedade comunitária*, em tempo que a segunda o regulamentou. A regulamentação aconteceu sob sérias divergências porque implantou como medida de valoração da terra a sua utilidade comercial, desviando-se dos reclames autóctones acerca

do direito de uso social da propriedade – por sinal, um motivo de contestações na instituição do Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS);

A assinatura da Ley 1.565, De Reforma Educativa, em 1994: instrumento que visava o desenvolvimento de capacidades e competências dos estudantes, calcando-se em princípios de habilitação, com expectativas de resultado, em médio prazo, conectados com as mudanças globais, com o desenvolvimento humano sustentável, a interculturalidade e a participação popular, a heterogeneidade e o ensino bilíngue. Havia também forte apelo aos incrementos da relevância cultural e do sentimento de pertencimento nacional, regional, ou municipal, nos conformes paralelos aos dispostos na Ley de Participación Popular.

### **Segunda parada no multiculturalismo: a contenção plurinacional**

Uma vez referenciados os movimentos e alguns dos nomes de destaque das recentes mudanças sociais bolivianas, ainda nas linhas das pistas sugeridas por Maristella Svampa, são pelo menos dois os temas que de 1990 adiante atravessaram as legislações e as descentralizações parlamentares, a tendência da diversidade cultural e as políticas de privatizações: primeiro, as desigualdades, na esfera material da qualidade de vida e na demanda da representatividade política; segundo, a adoção das políticas de reconhecimento cultural como tentativa de responder a elas, chamada aqui de *multiculturalismo*.

No item anterior, dediquei-me a partir das questões levantadas pela autora a um esclarecimento de como tal resposta foi em parte a estratégia para não enfrentar desafios trazidos por problemas de longa duração da história boliviana. E me refiro neste caso à soberania dos povos originários e ao acesso à terra, em especial. Já na oportunidade, desenvolvo o argumento de que uma nova gramática foi organizada em torno do neoliberalismo, da diversidade, do multiculturalismo, ao passo em que novas aproximações e táticas do espaço político nasceram dentre as possibilidades do contexto daquelas duas décadas de 1990 e 2000, ou foram nele ressignificados.

Meu o objetivo aqui é apresentar algumas das diversas leituras sobre os resultados do processo histórico recente. E outra meta é determinar as condições de algumas das muitas filosofias da história a partir das quais os intelectuais, na contemporaneidade, colocaram-se em estado de crítica comparativamente ao pensamento de outros mais recuados no tempo, tendo motes índio-campesinos no centro de suas preocupações: o problema explorado na *Parte II: O índio na história*.

É preciso entender que os últimos anos do século XX e início do XXI foram de arrefecimento das discussões sobre as classes sociais num cenário internacional. Foram tempos de tipo de mal-estar político: de tendências à individualização da produtividade, de subjetivação das leituras dos fenômenos sociais, e, para alguns estudiosos, de pós-modernismo. Estou a mencionar o contexto em que a Guerra Fria caminhava na direção de virar cada vez mais um fenômeno em perspectiva, o momento da ascensão das preocupações ambientais, das conquistas das minorias jurídicas... Pois, à época, tais matérias tendiam a capturar camponeses e índios num limite da compreensão superestrutural<sup>66</sup>.

Num nível local, todavia, desdobramentos relativamente particulares aconteceram dentro daquelas contradições da abertura de século. E eis que o neoliberalismo pariu o momento de mobilizações reativas a ele mesmo, criou condições de agenciamentos políticos que passaram a ocorrer em reatividade aos partidos que haviam estado nos acordos do Pacto Militar-Camponês (1964-1985), grosso modo, recepcionou numa nova conjuntura os movimentos de 1970 e 1980, fez nascerem novas estratégias de mobilizações, alguns organismos políticos, os novos movimentos sociais, que caminharam de encontro aos processos das privatizações.

Conforme insinuou o *laboratório* de M. Svampa, um horizonte alternativo foi criado a partir do sucesso dos agentes sociais daquela virada de século. E para tanto, aproveitou para trazer a seguinte síntese, encontrada em *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (2008), livro de Álvaro García Linera:

No caso da Bolívia, a crise do estado se manifestou desde 2000 com a “Guerra da Água” que, na oportunidade de reverter uma política estatal de privatização dos recursos públicos, permitiu reconstituir núcleos territoriais de um novo bloco nacional-popular. O desenho catastrófico era visível desde o ano de 2003, quando a expansão territorial desse bloco social mobilizado se adicionou à construção polimórfica de um

---

<sup>66</sup> Para exemplo, assinalo a substituição das orientações da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que, em 1957, davam conta da necessidade de incorporar os índios em suas Nações correspondentes e, em 1989, passaram a indicar o direito de autoafirmação cultural dos povos. Trata-se da Convenção 107, de 05 de junho de 1957, *Concernente à proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais de países independentes*, e da Convenção 169, de 07 de junho de 1989, *Sobre povos indígenas e tribais em países independentes e Resolução referente à ação da OIT sobre povos indígenas e tribais*. Indico também, para a questão da pós-modernidade, a consulta da obra *Bolívia - A criação de um Novo País* (2006), de Alfredo de Camargo, alegórica de uma leitura enviesada sobre o protagonismo recente dos povos indígenas: A. de Camargo chamou de *As diversidades étnica e cultural no cenário pós-moderno* o item em que desenvolveu exames sobre as mudanças de orientações das políticas indígenas/indigenistas, vinculadas por ele ao “surgimento do movimento pós-moderno, inaugurado em 1979 por Jean-François Lyotard com sua obra seminal *La Condition Postmoderne*” (CAMARGO, 2006, p. 177).



programa de transformação estrutural encabeçado pelos movimentos sociais constituídos, desde então, numa vontade de poder estatal mobilizada. A substituição das elites do governo se deu em janeiro de 2006, com a eleição do primeiro Presidente indígena da história republicana, em um país de maiorias indígenas, ao ponto da construção de um novo bloco de poder econômico e de uma nova ordem de redistribuição de recursos vir conquistando lugar até os dias de hoje. O ponto de bifurcação se iniciou de maneira gradual e concêntrica desde a aprovação do novo texto constitucional pela Assembleia Constituinte e tem o referendo de agosto de 2008 como o momento de sua implantação, sem que possamos estabelecer com precisão o momento final de sua completa realização. (GARCÍA LINERA, 2008, p. 395).

Na passagem, conhecemos uma avaliação construída em condição imersa nos compromissos com o Governo Morales, e é óbvio que algo assim pediria um nível de envolvimento político por vezes estendido para a criação de conclusões oblíquas sobre o passado recente. De todo modo, os acontecimentos mencionados são os mesmos dos de nossa discussão, e reforçam o fato de que *El “Laboratorio boliviano”* não esteve só na qualidade positiva que atribuiu aos exames das respostas às determinações, dadas pelos movimentos, e dos resultados dos fenômenos sociais daqueles anos.

De igual forma, é possível aproximarmos as afirmações da autora com aquelas que abriram a *Parte I: Implicação social e história*, tendo em vista que o texto de Svampa traz avaliações semelhantes às de *Rescoldo del pasado*, título de Javier Sanjinés. A um só tempo, *Rescoldo del pasado* e *“Laboratorio boliviano”* são sem dúvida um exemplo de enfrentamento da diminuição do horizonte social da Bolívia. E explico melhor minha afirmação:

No caso de J. Sanjinés, o encolhimento do horizonte foi trabalhado dentro daquilo que o linguista compreendeu como sendo a conversão do conflito cultural em algo suplantado das relações de força, portanto, em coisa possível de ser exotizada diante do tempo social naturalizado, progressivo, que qualifica o que se deve adotar como a realidade dos *factos*. No mais característico estilo George Orwell de pensar, Sanjinés lembrou que “quem controla o tempo controla também o poder” (SANJINÉS, 2009, p. 197). Já Svampa se apegou nas radicalidades tácitas dos movimentos sociais, de forma que a questão mais próxima de uma reflexão sobre o curso do tempo, na leitura da socióloga, incidiria na querela liberal de Francis Fukuyama, sobre o “fim da história”. Nesta segunda oportunidade, conforme destaquei anteriormente, o recorte foi mais histórico do que teórica, e creio que também mais endereçado às negociações, aos pragmatismos, para além de um interesse majoritário pelas radicalidades.

Semelhante à *Rescoldo del pasado*, que estabeleceu com a proposta do “Outro” uma posição frontal às uniformidades, “*Laboratorio boliviano*” descobriu a diversidade numa maneira fundida com o conflito, o foco de sua designação do *perfil multiorganizativo*. Foi por que o neoliberalismo buscou ocupar uma dimensão de bloqueio do imaginário político que ambos os trabalhados recordaram o imperativo multicultural da razão econômica (*homo economicus*).

A bem da verdade é que o neoliberalismo também compôs a imaginação histórica aberta na década de 1990. De um lado, abrigou radicalidades ascendidas desde os anos 1970, de outro, culminou nas realizações do Pacto de Unidad y Compromiso, na eleição de Evo Morales e na abertura da Constituinte Plurinacional.

No limite, dos resultados mais latentes da última passagem de século, destaca-se a retomada do Estado como instrumento para fazer frente às incapacidades institucionais da resolução neoliberal dos conflitos sociais. O neoliberalismo, impondo privatizações e uma orientação econômica consideravelmente distante da capacidade de negociar com as aptidões da sociedade, na Bolívia, instaurou um dado descompasso entre o político e o social, ficando expostos os conteúdos subjacentes da naturalização de uma “linguagem universal”, da economia de livre concorrência, garantista-legal dos latifúndios e do capitalismo de commodities.

Tampouco anseio com tais argumentos sugerir a teleologia de um bloco-étnico-intelectual-MASista-Plurinacional. Uma interpretação possível, visto que os recortes, nos anos 1970, retomam a relevância do indianismo-katarista (ou, katarismo-indianista), na década de 1990, fazem referência às marchas e à aproximação entre Oriente e Ocidente, finalmente, nos anos 2000, dizem respeito aos acontecimentos que culminaram no protagonismo do MAS e na realização jurídica da plurinacionalidade. Ocorre que no “outro lado” das contradições comentadas com fundamento nos estudos de Maristella Svampa, do “outro lado” do multiculturalismo, não estão as forças de um *novo tempo*, um movimento naturalmente determinado, mas, isto sim, a substância multiorganizativa, as *virtudes*, no mais clássico significado maquiaveliano da palavra aplicado na compreensão da realidade dos movimentos sociais<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> Como em ocasiões anteriores, com a palavra *virtude*, deixo sublinhada a habilidade que recai sobre o *sujeito responsável*, frente à coletividade, e em relação implicada com a sociedade, que se remonta à política de Nicolau Maquiavel. *Virtú*, origem do significado de *virtude*, assinala a procura de N. Maquiavel pelo equilíbrio da capacidade do homem de realizar obras e feitos (*virtú*) em dimensão contrabalanceada pela *fortuna*, as potências naturais de uma história governada pela Providência e/ou pelo acaso. Trata-se da reflexão que pôs Maquiavel na posição de ser precursor do estudo da política moderna. Seus *conselhos ao príncipe* foram um dos primeiros ensaios da política voltada à confecção dos tratados entre as soberanias,

Ao tensionarem regimes de forças estruturais, afirmo eu, a totalidade das constelações de siglas do multiorganizativo proposto em "*Laboratorio boliviano*", o MAS, o CONAMAQ, a APG etc., organizou não só divergências, um fenômeno político, mas também contingências, um fenômeno paradigmático, linguístico, situado no pensamento histórico.

O Pacto de Unidad se definiu nestes termos: “A autonomia indígena originária e campesina é a condição e o princípio fundamental de descolonização e autodeterminação; está baseada em princípios fundamentais e geradores que são motores da unidade e da articulação social, econômica e política do interior de nossos povos e nações e do conjunto da sociedade. Moldura-se na busca incessante da construção da vida plena, abaixo de formas próprias de representação, administração e propriedade de nossos territórios”. (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 29).

A passagem replica o material elaborado pela Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), com conteúdo revisado e acrescido pelas organizações que costuraram os acordos de 2002. Interessando ressaltar a atividade notória de filosofia da história do trecho: remissiva ao indianismo, outrossim, ao horizonte dos desafios futuros pelos quais passaram as institucionalizações dos teores acertados no Pacto, tal como a generalidade radical das pautas e das expectativas políticas, intelectuais, filosóficas, de então.

Enfim, foi sobre esse objeto que *El “laboratorio boliviano”* concluiu os seus exames na conveniência de uma espécie de balanço do Governo Morales, que no ano de publicação do artigo, 2010, finalizava a sua primeira experiência presidencial, já estando aprovada a nova Constituição Política de Estado (CPE). Trouxe o texto:

Por último, e conforme advertimos, se lançar-se à arena parlamentar havia implicado no primeiro deslocamento do MAS, pensado originalmente como “o instrumento político dos setores campesino-indígenas”, a chegada ao governo carregou um novo giro político, vindo a confirmar seu caráter aluvial, sobretudo diante da necessidade de construir o aparato eleitoral do partido nas cidades e regiões onde este não havia se implantado. Ao mesmo tempo, este novo giro contribuiu para fortalecer a figura de Evo Morales no processo de decisões e mediações. E uma questão não menos importante é “que o desdobramento urbano do MAS o obrigou a cobrir o hiato entre o

---

tidos como a base da Ciência Política. *O Príncipe* (2003) abriu a porta para a formulação de uma positividade (função positiva, sentido positivo) de questões como *responsabilidade, estratégia, eficiência, finalidade* etc., seja no concernente ao ato de governar ou quanto ao objetivo da ação política em geral. Foi também por isso que Antônio Gramsci buscou no príncipe maquiaveliano o seu referencial de partido político, que explicou ser: “a primeira célula na qual se aglomeram germes de vontade coletiva que tendem a se tornar universais e totais [...] [Havendo lançado o veredito de que:] O estilo de Maquiavel não é o de um tratadista sistemático como os tinha a Idade Média e o Humanismo, absolutamente; é estilo do homem de ação; é estilo ‘manifesto’ de partido” (GRAMSCI, 1980, p. 6 e 10).

partido dos sindicatos e o partido hegemônico com a polêmica – e instável – figura do ‘convidado’, oriundo das classes médias cidadinas” [citação direta de *¿Un Estado realmente plurinacional?*, texto de Pablo Mamani]. E, no entanto, ainda que muitos dos “convidados” tenham possibilitado a combinação de “várias fontes de legitimidade”, o processo atual parece dar conta de uma ampliação insólita de dita figura. Assim, se no começo do governo de Evo Morales, num cenário fundacional, mas também de extrema divisão sócio-regional, os convidados por antonomásia eram os “companheiros de rota” (intelectuais, ex-militantes de partidos da esquerda tradicional, assessores de ONGs), na fase atual, de consolidação do projeto, logo após a derrota das forças da direita, a figura do “convidado” incluiu perfis extrapartidários, vindos de setores de entretenimento e do jornalismo, sendo o caso mais comentado o de Jessica Jordan, Mis Bolívia de 2007, ungida como candidata a governadora pelo departamento do Beni.

Em resumo, adentrando-se na Assembleia Constituinte, a dinâmica recursiva embarcada pelo MAS e pelas organizações sociais foi configurando um espaço atravessado por demandas contraditórias, onde conviveram as ações de largo prazo (o objetivo de plasmar um projeto de descolonização visível e com reconhecimento das diferentes nações indígenas e o reordenamento da estrutura territorial em um Estado plurinacional, tal como foi pensado pelo Pacto de Unidad) com as de curto prazo (a pressão por obter benefícios imediatos, que no plano de aparato de Estado se traduz na demanda de “acertos” – no emprego público –, e que no âmbito da Assembleia Constituinte apontou a busca compulsiva da “constitucionalização” de reclames particulares). Isso teve lugar em médio a um processo de efetivo empoderamento das organizações sociais, mas que ao mesmo tempo foi confirmando a aceitação de uma relação cada vez mais assimétrica a respeito da liderança de Evo Morales e do MAS. (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 35-36).

Assimilado em sua forma disruptiva, segundo Svampa, é-nos possível conferir que o radicalismo das movimentações contemporâneas se encerrou em outra situação de engajamento, tendo o MAS à frente da maioria democrática. Neste sentido, emprestando a expressão de Á. Linera (que por sua vez se remonta às leituras de Antônio Gramsci), falou a socióloga argentina em *empate catastrófico*, designação da “incapacidade dos atores em conflito de definir a mudança decisiva na correlação de forças” (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 33)<sup>68</sup>.

Haviam rupturas em curso nos ocorridos delineados pela autora, e as expectativas dela enquanto bolivianista (estudiosa de assuntos sobre a Bolívia), acredito

---

<sup>68</sup> Para pesquisas mais atuais, indico a leitura do artigo *Uma década de “Proceso de Cambio”: balanço e perspectivas* (2016), escrito por Cunha Filho e João P. S. Leão Viana, no livro *A Bolívia no século XXI*. Nele o autor aponta a ocorrência de uma hegemonia MASista, indicando-a como um passo adiante ao tal *empate catastrófico*. Aproveito e esclareço o gramsciano conceito de *hegemonia* citando outra vez o próprio Gramsci: “hegemonia pressupõe indubitavelmente que se deve levar em conta os interesses e as tendências dos grupos sobre os quais a hegemonia será exercida; que se forme certo equilíbrio de compromisso, isto é, que o grupo dirigente faça sacrifícios de ordem econômico-corporativa” (GRAMSCI, 1980, p. 33).

que possamos interpretar assim, nada ocasionalmente a levaram a discernir sobre o signo do *laboratório*. Detalho melhor:

Diferente de uma visão idealizada acerca da *linha histórica dos povos originários*, que *finalmente se concretizou na construção do Estado Plurinacional*, conclusões que poderíamos desenvolver sobre a abordagem do artigo *El “laboratorio boliviano”*, o foco em questão esteve mais para uma disposição intelectual, crítica das realidades sociais, e por isso preocupada com a cooptação, a liquidação dos radicalismos, ou seja, com as interrupções dos horizontes por meio e em detrimento das pragmáticas institucionais da arena parlamentar, das fronteiras do Estado e do capital;

Estando no centro da construção do objeto um governo construído por iniciativa das massas, dos índios, camponeses, sindicatos, movimentos sociais, o que ao mesmo tempo em que assegurava a novidade contemporânea da eleição de 2005 e da Constituição de 2009, inevitavelmente, retomava em perspectiva as considerações acerca do período nacional-popular de meados do século passado.

Que pesem as críticas aos resultados da Constituinte e do primeiro Governo Morales, àquilo que era esperado pelas tantas organizações que estando pactuadas viveram o encurtamento de seus horizontes, primeiro quando confirmaram os acordos de 2002 e 2006, segundo quando conheceram o tipo de Constituição híbrida entre o *comunal* e o *liberal*, ou entre o *nacional-popular* e o *indianismo* e o *liberal*<sup>69</sup>, fato é que o caminho exitoso de construção dos alicerces do Estado Plurinacional existiu, legou “consequências positivas” (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 34) e foi fundamental no que diz respeito da extensão de garantias sociais *pari passu* com a realocação do Estado no controle (e contenção) dos interesses públicos.

Ademais, explico que a leitura acerca da nova CPE ser um meio-termo entre o *comunal* e o *liberal* se dá porque no decorrer do processo de criação do Estado

---

<sup>69</sup> A leitura acerca da nova CPE ser um meio-termo entre o *comunal* e o *liberal* se dá porque no decorrer do processo de criação do Estado Plurinacional não ocorreu um rompimento com elementos candentes do liberalismo, como a representatividade-parlamentar, a valorização da cidadania do ideário dos sujeitos-livres, a utilização de mecanismos consultivos que a um só tempo reforçam as hierarquias e os elos entre povo e as instituições públicas que em tese pertencem e representam o público. Svampa chega a conclusão mencionada a partir das análises de Pablo Mamani, mas a noção está longe de ser particularidade, algo incomum. Menciono, por fim, que a situação tripla entre o *nacional-popular*, o *indianismo* e o *liberal* tem sua proveniência oportuna nas sínteses sugeridas na tese de Cunha Filho, *A construção do horizonte plurinacional*, que ao apresentar o trabalho escreveu: “Assim, seguindo o método zavaletiano, o que se buscará nos capítulos 1, 2 e 3, respectivamente, será perscrutar a história política das três matrizes políticas aqui denominadas de liberalismo-constitucional, indianismo-comunitário e nacional-popular em busca de seus momentos constitutivos e o legado por elas deixados em termos de projetos e agendas de construção do Estado boliviano para, no capítulo 4, tentar mostrar como a síntese das mesmas influenciou os contornos institucionais concretos do Estado Plurinacional inaugurado em 2009” (CUNHA FILHO, 2015, p. 27).

Plurinacional não ocorreu um rompimento com elementos candentes do liberalismo, como a representatividade-parlamentar, a valorização da cidadania, do ideário dos sujeitos-livres, a utilização de mecanismos consultivos que, a um só tempo, reforçam as hierarquias e os elos entre povo e as instituições públicas que, em tese, pertencem e representam o público. Maristella Svampa chega à conclusão apresentada a partir das análises de Pablo Mamani, mas a noção está longe de ser particularidade, algo incomum. Menciono, por fim, que a situação tripla entre o *nacional-popular*, o *indianismo* e o *liberal* tem sua proveniência oportuna nas sínteses sugeridas em *A construção do horizonte plurinacional*, onde escreveu Cunha Filho:

Assim, seguindo o método zavaletiano, o que se buscará nos capítulos 1, 2 e 3, respectivamente, será perscrutar a história política das três matrizes políticas aqui denominadas de liberalismo-constitucional, indianismo-comunitário e nacional-popular em busca de seus momentos constitutivos e o legado por elas deixados em termos de projetos e agendas de construção do Estado boliviano para, no capítulo 4, tentar mostrar como a síntese das mesmas influenciou os contornos institucionais concretos do Estado Plurinacional inaugurado em 2009. (CUNHA FILHO, 2015, p. 27).

Acerca das garantias sociais, M. Svampa trouxe como exemplos: a nacionalização do gás, e o conseqüente aumento da capacidade de empregabilidade das instituições públicas ligadas direta ou indiretamente com a exploração dos hidrocarbonetos; a criação das fábricas estatais, “como [a] Papebol, Lacteosbol, Cartonbol, Azucarbol, e a nova linha aérea estatal, Boliviana de Aviación” (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 40); a invenção das políticas de transferência de renda, tal como a bolsa Juancito Pinto, que mirou na redução dos índices de evasão escolar, em que “cada estudante, do primeiro até o oitavo ano (quase dois milhões [no total]), passou a receber 200 bolivianos ao ano (aproximadamente 30 dólares)” (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 41). E seguiu a autora indicando:

[A] Renta Dignidad, que retomou e ampliou o antigo Bonosol, criado por Sanchez de Lozada nos anos 90, entregando 200 bolivianos por mês aos idosos mais velhos do que 65 anos (um universo de 700 mil pessoas). (...) Plan Nacional de Alfabetización, implementado em 2006 – que seguiu o modelo cubano “Yo sí pudeo” e que também se realizou em idiomas originários –, considerado um êxito, pois logo adiante, em 2008, a Bolívia foi declarada território livre do analfabetismo. (...) Programa de Desnutrición Cero, destino aos menores de cinco anos e [que] apontou [para] a redução de um dos problemas mais graves do

país, a pobreza extrema, decrescente de 2005 e 2009, de 38,2 a 31,9 por cento. Assim também, e no mesmo período, a pobreza nacional diminuiu levemente, de 60,6 para 58,3 por cento; sendo a rural de 77,6 para 73,8 por cento. (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 41).

No legado, um aliado de peso se somou aos imaginários históricos dos povos originários e demais agentes protagonistas do contexto: a segurança jurídica do processo de mudança por força da legitimidade legal do voto, da representação, e especialmente da aprovação da nova CPE, sem rompimento institucional, ou vislumbre real da quebra das relações com o capitalismo de commodities e a exploração dos hidrocarbonetos por parte do governo. Menciono um novo trecho de *El “laboratorio boliviano”*:

Outro dado duvidoso do cenário latino-americano dos últimos anos é sem dúvida a reatualização da narrativa nacional-popular. Em termos gerais, dita narrativa se insere na memória média (as experiências nacional-populares dos anos 30, 40, 50 e 70) e tendem a se sustentarem sobre o triplo eixo de afirmação da nação, do Estado redistributivo e conciliador, e na relação entre o líder carismático e as massas organizadas – o povo. Sua dinâmica não é, porém, linear, e historicamente costuma se instalar na tensão entre um projeto nacionalista revolucionário, conduzido pelo povo juntamente com o líder, e o projeto de participação controlada, abaixo da direção do líder e da tutela estatal. No presente, a atualização da narrativa nacional-popular parece estar ligada centralmente à reivindicação do Estado (como construtor da nação), a um tipo de interpelação binária (as clivagens nação/antinação e povo/oligarquia) e a um exercício da política que instala permanente tensão e/ou conjunção entre as demandas de democracia direta e participativa, por um lado, e por outro lado, a democracia representativa, consultiva e plebiscitária, consolidada nas últimas décadas. (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 36-37).

As tensões que envolvem a representação do *líder carismático*, Evo Morales, tal como as possíveis questões alusivas a uma síntese generalista e pejorativa da manipulação das massas, nem por isso deixam postas um enigma moral na análise de Svampa, ocorrendo o mesmo acerca da retomada da narrativa nacional-popular. Svampa não deixa de notar, dito de outra forma, as circunstâncias históricas da instauração do Governo Morales, que ela se esforçou para explicar as ambivalências.

Seja lá o que *fosse* ou *viesses a ser* a realização autenticamente pública e indígena, ou comunitária, do horizonte (em aberto) dos movimentos sociais, o “reconhecimento da potência do projeto autônomo das organizações indígenas e rurais, é necessário dizer que este está longe de se apresentar em estado puro” (SVAMPA In:

SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 37). Pois, tomando as palavras da autora como minhas, a reatualização da narrativa nacional-popular, num plano das ações possíveis do cotidiano, correspondeu mais a uma ressignificação da experiência de “co-governo” entre Estado e entidades representantes das massas (sindicatos, partidos etc.), da *memória média*, ao antiimperialismo e conseqüentemente ao reforço da identidade nacional estatalista dos cocaleiros e de outros setores sindicais com bandeiras étnicas, da *memória curta*<sup>70</sup>.

Na mesma linha de raciocínio, acerca da atenção dedicada às estratégias discursivas do Governo Morales (e lembrando que na primeira citação do artigo de Svampa já havíamos nos deparado com a dúvida sobre as *eloquentes declarações em defesa da “mãe-terra” e da adoção da filosofia do “bem-viver”*), vemos o empenho do trabalho da intelectual argentina de não se limitar a validar as expressões superestruturais dos acontecimentos recentes. A autora deu preferência por assinalar como estavam dentro destes discursos agudas sistematizações ideológicas, já derivadas das relações da conquista parlamentar e do contrabalanceamento das distintas aptidões das classes sociais, das hegemonias nascidas entre as tensões de índios e camponeses com o capital-extrativista, e regidas pelas hegemonias consolidadas pelo Estado Plurinacional.

Svampa estava ciente de que o que chamou de *interpretação binária (as clivagens nação/antinação)* poderia ser tanto um mecanismo político de adesão em torno do nome de um líder indígena carismático, *povo (versus) oligarquia*, por exemplo, como a manifestação das tensões estruturais num nível das falas dos políticos. De sorte que foi este combinado, característica expressa da economia política marxista boliviana, acredito eu, o conteúdo sinonímico da tensão permanente e instalada no *laboratório boliviano* de um lado pela democracia direta e de outro pela representatividade: a primeira, submetida a pressupostos de autonomias de decisão coletiva, não só política mas também de ordem econômica, territorial, e a segunda, menos radical, estabelecida sobre a conhecida legalidade da representatividade, dos conservadores mecanismos de consultas institucionais e demais mecanismos de hegemonia.

---

<sup>70</sup> Insisto na síntese de que: a *memória média* faz alusão às intempestividades intelectuais nascentes nos anos 1940, no chamado *Pós-Guerra do Chaco*, tal como às experiências de mando entre o MNR e as agrupações sindicais, com destaque, em particular, para a Central Obrera de Bolivia (COB), entre 1952 e 1964, por fim, ao Pacto Militar-Campesino; em tempo que os efeitos mnemônicos da *memória curta* se concentram nas lógicas comunitárias que se somou e que de certa forma a partir da qual se reinterpretou na prática o fenômeno do nacional-popular, sob protagonismo parlamentar do MAS e em resultado dos levantes de pautas contrárias ao neoliberalismo nos anos 1990.



Junto a sua ascensão ao governo, o MAS apresentou um Projeto Nacional de Desenvolvimento que incluía uma crítica ao conceito clássico ou tradicional de desenvolvimento e denunciava a visão monocultural do Estado, em seus diferentes momentos (isto é, a etapa oligárquica, a desenvolvimentista e a neoliberal), propondo em seu lugar uma visão multidimensional do desenvolvimento, que envolvia diretamente a temática dos recursos naturais, a biodiversidade e o meio ambiente, em termos de defesa da terra e do território e de reconhecimento dos direitos culturais e territoriais dos povos originários. Na realização destes princípios, o novo Estado plurinacional boliviano incorporou a perspectiva do “bem-viver” (*sumaj kawsay* em quécha; *suma qamaña* em aymara) associada às cosmovisões dos povos andinos, como modelo contraposto à ideia do “viver melhor”, própria à cosmovisão ocidental, e sustentada numa visão monocultural e predatória da natureza. (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 43).

Inclusa no texto da nova CPE, e conforme ocorreu com a *Pachamama*, a situação de institucionalização da filosofia do *Bem-Viver* ilustra a trajetória jurídica de uma das matérias mais radicais do contexto, em situação de assimilação e desenvolvimento do aspecto simbólico da etnicidade. Continuou a autora:

A perspectiva do “bem-viver”, que aponta cada vez mais para uma nova linguagem emancipatória da América Latina, está hoje incorporada tanto na Constituição da Bolívia, para assinalar uma forma de aspiração, oposta à cosmovisão ocidental dominante, como na Constituição do Equador, para contrapor-se ao modelo de desenvolvimento econômico. Em ambos os casos ela aparece como uma das consignas mais mobilizadoras, objeto do horizonte emancipatório que aponta para a posse de uma ponte entre passado e futuro, entre a matriz comunitária e o olhar ecologista. Porém, ainda que para a politóloga (e atual funcionária [em cargo de função pública]) equatoriana, Ana M. Larrea, seja este um “conceito em construção”, para o antropólogo boliviano, Xavier Albó, por detrás do conceito está a lógica das comunidades de muitos povos indígenas e suas expressões como parte do país. E ainda, embora, no Equador, seja essa uma discussão dotada de uma longa linhagem de filosofias, vindo de Aristóteles até o ecossocialismo ou o ecofeminismo, na Bolívia, o “bem-viver” está ligado a um processo político mais aut centrado, ligado à visão dos povos originários. (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 43).

Por fim, retirada de entrevista concedida por David Choquehuanca na segunda parte da obra *Debatir Bolivia: perspectivas de un proyecto de descolonización* (2010), mencionou a autora, em seu próprio artigo, as seguintes frases do intelectual aymara, que naqueles anos se encontrava próximo das atividades das ONGs, tendo sido Ministro das Relações Exteriores de 2006 a 2017, e que hoje, 2022, ocupa a cadeira de Vice-Presidente da República:

Nós definimos nosso horizonte quando pusemos o “viver bem” [na Nova Constituição Política]. Quando nos reunimos nos anos ’90, ’92, os aymaras diziam “queremos voltar a ser, porque nós deixamos de ser; e já não queremos ser; mas queremos voltar a ser novamente”. O que significa isso? Queremos retornar a ser *camiris*. *Camiri* é uma pessoa que vive bem; a palavra rico e a palavra pobre não existem em seu idioma. E os quéchuas disseram “nós queremos voltar a ser *kapac*”. *Kapac* é uma pessoa que vive bem. E os guaranis teriam dito “nós queremos voltar a ser *iyambae*”. *Iyambae*: aquele que se move de acordo com as leis da natureza, não pelas leis feitas pelo homem. Por isso dizemos “viver bem”. (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 43-44).

Fica em destaque na citação um montante de mensagens metafóricas com alto grau de idealizações e impactos na representação internacional da Bolívia. E segundo Svampa, seriam tais fatos demonstrados tanto pela apresentação do *Bem-Viver* como alternativa à crise global na Cúpula da Mudança Climática de Copenhague, em 2009, quanto pelo batismo de *Tupaj Katari* do satélite de comunicação boliviano, construído em parceria com a China naquele mesmo ano, quando do “anúncio da constituição de uma pretenciosa ‘agência espacial boliviana’” (SVAMPA In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 50)<sup>71</sup>.

Tais metáforas, na conformidade do que debatemos até aqui, e estando guardados os seus diferentes apelos subjacentes, de acordo com o contexto, ou o horizonte de expectativa autoral, são uma regra da politologia na Bolívia, mais uma ilustração do contínuo da comunicação entre o universal e o local, o valorativo e o pragmático. Para encerramento, afirmo que a abordagem de Svampa teve como méritos de excelência a tomada da história recente como base informativa e o sublinhado nesta história das organizações sociais.

Esforcei-me, nesta direção, por demonstrar como as negociações apreendidas nas novidades da historiografia foram semelhantes àquelas capturadas nas inovações de Estado. Destaquei aqui a negociação, que por ela mesma provou-se imperativa na história, e a argumentei que uma simples oposição entre aspectos provenientes dos índios e elementos originários da modernidade não explica as racionalidades mais ou menos pragmáticas deste histórico. Adiante, buscarei determinar tais pontos na escrita, dentro do universo dos textos selecionados.

---

<sup>71</sup> Referendando o quadro de expectativas em torno do *Bem-Viver*, numa abordagem analítica, influenciada mas não limitada às representações um tanto alegóricas que Evo Morales e o Movimiento Al Socialismo (MAS) criaram acerca da filosofia. Sugiro nestes termos a leitura de: *¿Vivir bien: paradigma no capitalista?* (2011), organizado por Ivonne Farah H. e Luciano Vesapollo; e ratifico a indicação de Albuquerque (2019), Braga (2013) e Nuñez del Prado (2015).

**PARTE II**  
**O ÍNDIO NA HISTÓRIA**

### Capítulo 3

## Contra os mestiços, contra as oligarquias

#### Franz Tamayo: os sentidos dos estudos das raças

Conforme referido na segunda seção de minha *Apresentação*, *Creación de la Pedagogía Nacional* (1991), lançado em 1910, é um dos livros mais importantes da história boliviana. Título de Franz Tamayo Solares, nasceu dos debates sobre a Instrução Pública do começo do século passado, e apresenta duras críticas ao estatuto de verdade do saber histórico.

Conforme veremos, o autor construiu seus argumentos principais sobre leituras do passado e do devir dos bolivianos, apresentando-os como dados naturais, a partir dos quais buscou uma autoridade científica. E é sobre esta ambivalência que concentrei meus comentários acerca do conteúdo histórico da obra.

Na coletânea *El debate sobre la Pedagogía Nacional de 1910* (2014), lemos o seguinte comentário do Instituto de Investigaciones Pedagógicas Plurinacional:

O conhecimento é um ajuste de contas com a história. Com a nossa história, por exemplo, com o colonialismo interno e todo o seu correlato de efeitos concretos que afetam as relações da vida cotidiana. Com problemas que não estão superados e são os nossos ressábios. Por isso, faz-se necessário enfrentar os componentes básicos da ordem colonial que constitui a ordem estabelecida no presente. (MINISTÉRIO DE EDUCACIÓN, 2014, p. 11).

A citação foi retirada de publicação da série de obras clássicas do Ministério da Educação do Estado Plurinacional da Bolívia, e reúne o livro de Franz Tamayo e *El problema pedagógico en Bolivia*, de Felipe Segundo Guzmán, num mesmo debate que sublinha as considerações dos autores, mas que sobretudo as põem num exercício de reparação histórica.

Nas leituras daquele começo de século de F. Tamayo, inexistindo ideal de humano, ou metafísica em que se possa confiar, ou investir recursos públicos, “toda a vida é uma luta sem trégua, luta de interesses, luta em todo terreno e todo gênero, nos mercados e nos campos de batalha” (TAMAYO SOLARES, 1991, p. 44), não havendo transcendência que o saber da história possa contemplar.

Trazendo sublinhado positivo, mas controverso, para se conceber o indígena, inscrevendo-o num contínuo universalista dos estudos das raças, o índio de *Creación de la Pedagogía Nacional* foi o alvo da problemática do texto, ao passo em que

o não-indígena, mestiço, branco, quem pôde ser senhor, homem de Estado, foi nele o objeto da denúncia, a saber: “O que faz o índio pelo estado? Tudo. O que faz o estado pelo índio? Nada! [...] O índio se basta. O índio vive por si” (TAMAYO SOLARES, 1991, p. 57).

Tamayo nunca escondeu sua admiração pelo processo racional de desenvolvimento civilizatório da nação japonesa, sua inclinação filosófica antiidealista e espírito controverso favorável ao índio – *contanto* que este deixasse ser *tão indígena*.

Construiu ele explicações evolucionistas dos ocorridos passados, nas quais caberiam determinações pertinentes a todas as sociedades, logo, também para a Bolívia; encerramentos que haveriam de envolver a Pedagogia, única possibilidade do avanço social real dos bolivianos. E escreveu nestes termos:

Como explicar o ódio real e o desprezo aparente do branco pelo índio? É o ressentimento prévio de quem se vê condenado a claudicar e um dia se dobrar frente ao vencido de ontem; [foi] esse sentimento doentio que se traduziu em desumanas leis coloniais, e o que é pior, em absurdos costumes públicos e privados; [aquilo] que criou, no caso concreto da Bolívia, esse incompreensível estado de uma nação que vive de algo e de alguém que se empenha por destruir e aniquilar esse mesmo algo e alguém. Diria ser um ressentimento suicida. (TAMAYO SOLARES, 1991, p. 61-62).

A exclusiva transformação/melhoria dos bolivianos, preocupação do autor, consistiu no amparo de supostos labores adequados aos indígenas, que em termos mais práticos, ou melhor, adotando o vocabulário tamayano, *necessitaria* do aproveitando da *superioridade enérgica* do índio, de sua *moralidade superior*, qualidades de *bom soldado*, *agricultor e mineiro*, para fazê-lo *transcender em imaginação*, no exercício da filosofia, do conhecimento das letras. Carências que por premissa seriam satisfeitas no contato com os tantos outros mundos dos saberes que os autóctones desconheciam.

Em que consiste uma moralidade superior? Toda moralidade é um regime interior, uma submissão voluntária a um princípio de razão, ao acordo de atos e pensamentos dele [o princípio]. [...] Se por manifestação de uma superior moralidade se entende esse gesto da gravidade no homem, em que encarnam todos os eventos da existência e um sentimento profundo de justiça, e mais do que de justiça, de equidade, e ainda mais do que de equidade, de amor; se a moralidade consiste em ser seu próprio amo, e somente sair de si mesmo e de seu próprio interesse por amor e serviço ao próximo [...]; ninguém mais do que o índio a possui, e este, em condições muito superiores a todos os elementos populativos que o rodeiam; porque se trata de moralidade pura e em si, onde o índio é muito superior ao branco e ao mestiço que convivem ao seu lado. (TAMAYO SOLARES, 1991, p.115 e 116).

Dotado de moralidade diferenciada, no entanto, com inteligência inferior, eis um trecho de explicações de Tamayo sobre o índio:

Será sempre um agricultor de boa vontade, sobretudo se conhecer os procedimentos modernos. A força de seu corpo o capacita para ser um excelente mineiro. Seu grande sentido de regime e de disciplina, sua profunda e incomparável moralidade, fazem dele um soldado ideal, provavelmente como não existe superior na Europa [...] Uma educação sábia deveria desenvolver esses três tipos de homens no índio (TAMAYO SOLARES, 1991, p. 180-181).

*Creación de la Pedagogía Nacional* agregou numa mesma consciência totalizante a língua, o sangue e a terra, o intelecto e a nacionalidade, a Ciência, a realidade e a Verdade. Fato que transportou as interpretações sobre o rumo da existência republicana, do curso da história, à missão evolucionista do aprendizado, de um lado, e ao vacilo irresponsável, imoral, individualista, em denúncia dos homens que insistiam naquele começo de século em distorcer a realidade, de outro aspecto.

Crê-se que a história é uma ciência. Crê-se, e talvez sem ter clareza que o faz, que é possível deduzir dela as leis e os critérios definitivos, como as de um tratado geométrico ou lógico. E então se realizam deduções de ordem prática que serão aplicadas a toda matéria da pedagogia. Grave erro [...]. A rigor, todo fato histórico fica em si eternamente desconhecido. Os elementos ativos que teriam constituído o fato não somente escapam em menor ou maior parte, mas mesmo aqueles poucos que conseguimos comprovar, chegam-nos sempre tão falsificados por interesses, paixão ou [demais] prejuízo, que é sempre possível que a mais verídica história seja uma novela, e o mais esclarecido historiador [seja] um enganador e um enganador inconsciente. [...] Acredita-se frequentemente (ou melhor, deseja-se) que porque uma coisa se sucedeu em alguma parte [do mundo] também deve acontecer na Bolívia. Esta crença que não pode ser nunca um critério, apenas um desejo, tem esterilizado durante décadas não só a nossa educação, como também toda a nossa vida. Esta ilusão histórica tem absorvido toda a nossa atividade, não tendo deixado mais campo para as *novas forças criadoras da nova História*. Pois é necessário estabelecer que se esta [a História] é um encadeamento de analogias, então, pelo mesmo motivo, não é jamais uma [singular] de identidades, isto é, a História se parece sempre a si mesma, mesmo que sem se repetir jamais. Já a ciência não vive de analogias eventuais, todavia de leis permanentes, e talvez fosse mais científico e mais seguro estabelecer e aceitar a eterna e constante disparidade da História, do que comprovar sempre as suas reais e constantes analogias. Esta maneira seria mais radical e menos enganosa. (TAMAYO SOLARES, 1991, p. 184 e 185, grifos meus).

A citação dá o tom de futuro do pretérito onde aconteceram as discussões das raças. E veremos ao longo do presente capítulo de quais formas a teoria da evolução

reivindicou determinada noção de verdade sem perspectiva correlacional com os regimes de verdades, por isso abarcante, em tese, da língua, do intelecto, da Ciência etc.

Fazendo críticas veladas à Alcides Arguedas (quem já havia escrito a novela *Pueblo Enfermo*, lançada em 1909, e que futuramente escreveria *Raza de Bronce*, outro livro do gênero, de 1919), *Creación de la Pedagogía Nacional* sugere que a criatividade literária não tem compromisso com outra coisa senão com a ficção, assim como, em tom de advertência, define a História enquanto discurso voltado para si, livre da responsabilidade com a natureza (singular, una) dos fatos, podendo no máximo dar conta de transmitir, traduzir, as forças que governam a vida<sup>72</sup>.

*Creación de la Pedagogía Nacional* reuniu 55 artigos curtos, ensaísticos, escritos de julho a setembro de 1910<sup>73</sup>. No livro, conhecemos o temor tamayano de que os traços autóctones fossem submetidos à continuidade da corrupção social dos encontros contingentes entre as raças (índios, mestiços e brancos), a propósito de ser este um processo inevitável, natural, mas demandante de controle, e precisamente por isso carente da interferência científica (e estatal) no equilíbrio daquilo que o autor denominou de *interesses ulteriores da vida* – um composto de elementos biológicos com históricos.

Começamos por estabelecer o que já é lugar comum e vulgar das ciências, o aceitar que, historicamente, não existe sobre o globo uma raça absolutamente pura e sem mescla; que os grupos humanos que acusam maior unidade em sua morfologia total não somente são combinados e complexos como também são provavelmente os que sofreram as maiores e mais numerosas influências e mudanças étnicas. Aqui, o lado puramente racial do problema perde grandemente importância. A questão é: seguramente o homem faz a história; mas quem faz o homem? O instante histórico e o meio ambiente. Pois bem. Resultaria então que no estudo da questão, a parte estritamente racial não representaria senão a terceira parte dos fatores que compõem o problema; e por conseguinte o postulado de que o fato de uma raça não ser historicamente pura não tem um caráter nacional nem uma lei biológica própria [e] é uma simples petição de princípio. [...] O que se entende por caráter nacional? Acaso existe um critério fixo e definitivo que aplicar para as diferentes manifestações biológicas de um grupo étnico, e em virtude de qual se possa dizer: isto é caráter nacional, isto não? [...] Desde que exista nação, isto é, desde que haja um grupo humano que permanece na história e que gere na natureza, dentro de

<sup>72</sup> São muitos os casos de citações concomitantes aos trabalhos de Tamayo e Arguedas feitas a propósito da atividade intelectual de “tradução” da realidade. Entre elas, provavelmente, uma das mais famosas seja *Historia de América Latina: América del Sur, 1870-1930 (Tomo 10)*, de Leslie Bethell, publicado pela primeira em 1982. Ilustrativamente, menciono alguns outros nomes que fizeram igual atividade: Fausto Reinaga, Ximena Soruco, representando a intelectualidade boliviana, Pablo Stefanoni, pesquisador bolivianista argentino, Sue Yamamoto, André Eltz, dois brasileiros.

<sup>73</sup> Os artigos foram originalmente publicados no jornal pacenho de orientação conservadora *El Diario*, que Tamayo também foi diretor no ano de 1913.

um marco de condições especiais, próprias e permanentes, então há raça, e então existe caráter nacional. O que é caráter nacional, segundo esta maneira de conceber as coisas? É a manifestação constante de uma lei biológica, [contanto] que se trate de uma nação. E como se mostra e onde se encontra? Em todas as partes e em todas as manifestações da nação: na inteligência, sobretudo nos costumes, nos gostos, nas tendências, em suas afinidades e repulsas: é como o gênio de sua história e é como a tinta que se pinta toda a sua nacionalidade. (TAMAYO SOLARES, 1991, p. 35, 36 e 37).

Descritos da hierarquia de suposto nível acima da intelectualidade do autor, foram os índios, assim, elevados à fonte da energia criativa do *caráter nacional*, estando assinalados alguns nexos causais entre o espaço, os predicados naturais, geográficos, impressos nos fenótipos e inteligências das raças, com as qualidades sociais, morais, culturais, mais gerais e coletivas da sociedade.

Existe uma espécie de nativa inacessibilidade na poderosa e pessoal natureza do índio. Toda cultura é um desgaste; diríamos, toda cultura é uma escultura; e a alma do índio parece ser feita do granito de suas montanhas. Esta é sua dificuldade e sua grandeza. (TAMAYO SOLARES, 1991, p. 124-125).

Seguindo empregando as denominações de Tamayo, a *raça índia* seria nascente da formação *isolada, apartada do mar por montanhas colossais*, pelas quais haveriam evoluído a *personalidade bruta*, o *baixo nível de intelectualidade*, a *resiliência física* e a *resistência à mudança*, das ditas dificuldades e grandeza nativas do índio.

Diferentemente de A. Arguedas, que se inseriu nos assuntos das raças pela chave especulativa do homo economicus (compreenderemos isso mais à frente), Tamayo, insisto, enxergou nos indígenas a única evolução possível do povo boliviano: aquela que atenderia a *verdadeira* nacionalidade, valorizando a maioria local, mote elementar da *verdade* em discussão, e não mais os traços estrangeiros (europeus), predominantes no conhecimento erudito daqueles primeiros anos do século XX.

Há assim um nacionalismo naturalista em *Creación de la Pedagogía Nacional*, tal como se destaca no pensamento de Tamayo seção particular da base do indigenismo (não confundir com o indianismo), mote que o autor foi um dos fundadores na história da Bolívia.

Tamayo era filho de mãe índia, pai diplomata e donos de terras, viveu por alguns anos no Brasil (acompanhando os trabalhos de seu pai). Tendo tido parte da formação intelectual na França e no Reino Unido, foi leitor entusiasta de Arthur Schopenhauer, Johann Wolfgang von Goethe, e aplicou em sua obra mestre a



originalidade do antiidealismo (à época, relativamente progressista) cuja educação escolar, sobretudo a Pedagogia, trabalharia/trabalhariam num lento e gradual melhoramento objetivo, desenvolvido sobre o que seria possível de evoluir (o índio), por eugenia de disciplina e melhoramento intelectual (processo abarcante apenas em parte do mestiço, cholo, e dificilmente do branco).

Eis a síntese de Tamayo acerca das características cholas:

O que se sabe do cholo boliviano? Temos visto que este é sobretudo inteligente. Já hoje mesmo pode ser um excelente artesão, bom comerciante (a chola tem um admirável talento comercial) e hábil trabalho manual. [...] Por outro lado, seja agora ou sempre, é preciso fechar o cholo num anel de ferro disciplinar. [...] Ninguém mais do que o cholo precisa de uma educação moral, de uma redefinição dos costumes, de uma constante lição para formar o caráter e a vontade [...] Há algo de feminino na natureza íntima do cholo. É um sentimental e pode chegar a ser com o tempo um *intelectual*, para usar de nosso moderno jargão científico. (TAMAYO SOLARES, 1991, p. 182).

Enfim, descreveu de tal maneira o branco: “E o branco? Se ainda existe nativo e puro entre nós, entenderemos que rende e renderá sempre tão pouco que será muito próximo de nada” (TAMAYO SOLARES, 1991, p. 183).

O autor costumava ser categórico. “Duas linhas de observação darwiniana às vezes fazem mais pela ciência do que um volume de admiráveis pedantes erudições spencerianas” (TAMAYO SOLARES, 1991, p. 156). Com afirmações sucintas do gênero, o estilo de denúncia do título privilegiou a inaptidão dos senhores mestiços (cholos), dos brancos, descendentes dos espanhóis, criollos, no cerne da crítica ao *impreciso liberalismo* da Bolívia, bem como centralizou o esvaziamento dos significados de *soberania e liberdade popular*, que nas palavras dele teriam se tornado, grosso modo, “fetichismo científico, espécie de bovarismo bem particular nessas terras novas, onde [a imagem de] todo europeu se reflete como uma miragem distante, desproporcionada, e por consequência falsa” (TAMAYO SOLARES, 1991, p. 157)<sup>74</sup>.

Ademais, a hipótese da mimese, o boliviano que imita o europeu, tampouco quer dizer que o ponto onde se iniciou a história, no texto, seja outro que não o da colonização. Uma vez que a chegada do não-índio em terras originalmente índias foi a gênese das denúncias em questão, particularmente do desenho da problemática da mestiçagem. Cito as primeiras páginas do livro:

---

<sup>74</sup> Com *bovarismo*, atinente à *Madame Bovary*, romance de Gustave Flaubert, *Creación de la Pedagogía Nacional* não economizou em expor as imagens distorcidas e o excesso de grandiosidade que de acordo com suas alegações eram característicos da elite mestiça boliviana.

Procure nas bibliotecas e arquivos, oficiais ou particulares: não encontrarás uma só linha sobre o mecanismo íntimo da nossa vida de bolivianos.

De sorte que quando o sábio estrangeiro vem e pergunta sobre os sentimentos afetivos, sobre as condições intelectuais, sobre os processos compreensivos e intelectivos de nossa raça; [...] quando pergunta de que gênero de forças se serve a nação na luta pela vida, de preferência a outras, às inglesas, por exemplo, então, plenos de ciência alheia, e sem termos criado uma só vírgula de ciência boliviana, responderemos em geral, sem detalhes, sem análises, sem comentário: alcoolismo, fanatismo, egoísmo etc. São os eternos lugares comuns, as ideias-coringas, os conceitos postiços, as muletas doutrinárias, com os quais o aspirante a deputado e ministro entope seus programas em escritos com mau castelhano. [...] E ainda assim a raça alcóolica, egoísta, preguiçosa, fanática, é capaz de produzir indivíduos como um Santa Cruz, e multidões como os anfitriões do Pacífico...

Quer começar a conhecer, ainda que de longe, a *psicologia boliviana*, senhores pedagogos que somente sabem da Europa e de nossos vícios? Talvez o solado chileno e o acreano possam informar algo... (TAMAYO SOLARES, 1991, p. 25-26, grifos meus).

E, para continuidade, trago outras linhas:

Em uma palavra, nosso branco segue sendo um europeu gerado na América, ou forma uma nova entidade, sobretudo da perspectiva de sua moralidade? [...] O meio é a terra, para usar termo menos aridamente científico. A terra faz o homem, e neste sentido a terra não só é o pó que se transforma, mas o ar que se respira e o espaço físico em que se vive. A terra tem um gênio próprio que anima a árvore que germina e o homem que sobre ela é germinado. A alma das raças está feita do povo, das pátrias; e neste sentido o homem não está menos arraigado do solo do que a árvore, sua irmã. É sobre todo este espírito que precisamos traduzir o pensamento aristotélico: o homem é uma árvore com as raízes voltadas para cima. E é neste sentido também que se pode afirmar que a história humana faz parte da história natural. É a insuficiência das ciências físicas que até hoje fazem a impossibilidade de uma verdadeira ciência histórica. (TAMAYO SOLARES, 1991, p. 147-148).

Acredito estar evidente o estado de atenção no qual se instauraram as discussões de Tamayo. O passado e o futuro, as derrotas e os méritos, o real e o recurso de exame da realidade..., pois as duas citações dão conta da expectativa de debate público do social-darwinismo. Tendo a ver, ainda, as latências moralizantes das ferramentas de análise que ao se desenvolverem na Ciência, teoricamente, recepcionariam a *psicologia boliviana* dentro do curso natural do crescimento, particular e universalista, ilustrado pela metáfora aristotélica.

### **Alcides Arguedas: temporalidade e transcendência**

*Creación de la Pedagogía Nacional* estava inscrito num universo de concorrências de ideias onde os sujeitos letrados, notadamente homens, brancos, mestiços, buscavam não somente respostas à realidade dos assuntos sociais, mas também responsáveis, responsabilizações, responsabilidades.

Dito de outro modo, se de um lado a obra se propôs trazer abordagem particular das raças dos bolivianos (do boliviano, que não era o chileno; do branco da Bolívia, que não era o branco europeu); de outro lado, o paradigma das raças adotado (re)incluiu a Bolívia em panorama hierárquico, moralizante e normativo das “sociedades evoluídas”, frente as quais algo de muito negativo, de ausência, pairaria sobre o Estado e o povo boliviano.

E nestas linhas, importa distinguirmos da tendência da adaptação evolutiva dos seres vivos que por premissa aconteceria fora da História uma segunda leitura racializada: a de *Historia general de Bolivia: (El proceso de la nacionalidad): 1809-1921*(1967), publicação de 1922, onde Alcides Arguedas Díaz substituiu o biológico pelo econômico, promovendo narrativa em que o curso da história estava intrínseco na filosofia da história.

Para nota inicial, lemos em *Confissões de Saturno: o diário melancólico de Alcides Arguedas* (2015), artigo de Cláudio Diniz:

O pressuposto da superioridade branca era o véu que pairava sobre suas interpretações. Ainda assim, a sinceridade da intenção demonstrava que Arguedas era um patriota. Um amante da nação tão apaixonado que sofria a constante dor do abandono. Para Arguedas, nunca existiu a nação boliviana e, em decorrência disso, o sentimento de estar deslocado aonde quer que estivesse. (DINIZ, 2015, p. 116).

Se mais, cito *Historia general de Bolivia*:

Nosso país, por sua localização no Continente e sua variedade prodigiosa de produtos; pelo relevo de seu solo e as forças da vida animal e vegetal nele acumuladas, têm inegavelmente uma potencialidade em absoluta desproporção com os elementos humanos e econômicos que hoje podem aproveitá-la. É um reservatório de forças, e torpe seria quem não a veja assim. Porque das planícies esplêndidas do Chaco tarijeño [remissivo à região de Tarija, sul do país] à rede intrincada de correntes fluviais do território de Colonias no Norte; das imensas savanas pastorais de Chiquitos ao lago azul do Manco Cápac, onde se erguem os montes com entranhas de ricos metais, num encadeamento vertiginoso, formando o grande maciço do Andes, cujos picos nevados fazem florescer a vida nos vales e nas dobras de suas

saias, existe uma variedade de climas, terras e produtos cuja exploração inteligente há de contribuir em tempo relativamente curto com uma radical transformação de nosso país, que por condições anormais de seu desenvolvimento econômico e político é uma entidade de pouca significação dentro de nosso Continente. [...] Isso há de passar, tem que passar, mesmo que a despeito de nós mesmos, e por muito que tenhamos nos empenhado em não fazer obra construtiva ou de simples duração, pois, o mundo se expande todos os dias, desenvolvendo sua potência criadora, para buscar os produtos que o faltam e sem os quais não pode manter essas conquistas que melhoraram a vida, que a tornaram mais cômoda e atraente. (ARGUEDAS DÍAZ, 1967, p. VIII-IX).

Sobressaem-se na passagem breves entendimentos acerca daquilo que seria a Bolívia de acordo com os parâmetros (comparativos, normativos) do desenvolvimento histórico. E é porque se trata de texto qualificado como pertencente à área da História, este si, que em *Historia general de Bolivia* nos salte aos olhos a expectativa autoral do livro de encarnar certa consciência do homem sobre a natureza, ou seja, esperança de que a própria textualidade pudesse ser um expediente tropológico complementar da realidade referendada. Sobremaneira, nasceu desta dimensão também a subjetividade melancólica do autor, sua profunda decepção frente à não realização das verdades, que ao que tudo indica ele acreditava representar.

Trago a seguinte sequência de passagens:

Nossa emancipação política foi obra de militares dotados com belas intuições de estadistas. Passaram os grandes homens, como sombras, envoltas no redemoinho de sucessos [independentistas] do Continente [...]. E entramos na era dolorosa dos caudilhos.

A política – se diz –, é a arte de governar bem, e é assim que entendem outras partes do mundo, onde existem povos civilizados, ricos e prósperos.

Entre nós a política há sido, e segue sendo, a arte de prosperar individualmente, e por isso, desde a emancipação recente, temos vivido em perpétua guerra para alcançar tal fim [...]. Porque essa história é, no fundo, de uma tristeza infinita, pois é a história de um povo pobre e sem cultura. Nossos cronistas quiseram dar a ela algum alívio, ocultando suas tristezas, explorando o seu lado épico, narrando e descrevendo as ações bélicas da caudilhagem sem se deterem num ponto sequer no aspecto social das lutas, que é onde se destaca a miséria das andanças guerreiras. Outros, mais complacentes, exaltaram estas lutas através de seus afanes, e converteram a história em *mujerzuela* [do original, algo próximo de *vagabunda*] leviana de intramuros, plena de ouropéis e fácil de se vender a pouco preço, pois chamaram de heróis onde só haviam homens, e de homens onde se escondiam palhaços. [...] Este é o trabalho que urge ser realizado de imediato e sem demora para alcançar um alto destino, porque, ao fim, a riqueza atrai imigração, cria cultura, e com a cultura nascem aristocracias pensantes e de grau sem os quais não é possível conceber nenhum progresso, porque, Deus santo!, a ralé constitui o corpo social e nunca tem ação direta pois não se pensa com

os braços, as pernas ou o estômago, mas sim com a cabeça. [...] E é a partir daí, de minha fé no futuro da pátria, por onde dedico à juventude de meu país *este livro severo, triste, honesto e de uma moral transcendente*, porque, através da desolação que [ele] descobre, sugere-se, implicitamente, o dever de abandonar a tortuosa senda trilhada até aqui, para empreender por novas e amplas rotas, se é que realmente se ama a pátria e se tem fé em seu destino. (ARGUEDAS DÍAZ, 1967, p. I, II, IV e XI, grifos meus).

Aquilo que A. Arguedas chamou de *transcendência* crava a intervenção pública de sua discussão. De forma que na ocorrência dessa segunda realidade extraepistêmica, diferentemente de Franz Tamayo, que calhou suas considerações na epistemologia da generalidade biológica das espécies, é o tempo social moderno, moderno tempo histórico, passado-presente-futuro, que assume o governo da vida (do devir) nacional da Bolívia, qual seja:

Em *Historia general de Bolivia* encontramos de antemão um valor de otimismo anexo à *novidade*, ou em signo taxonômico acima, no *novo* (que *moderniza*, que *progride*, *melhora*), dentre o qual Arguedas pôde falar em *potencialidade natural* da Bolívia, ou, por inverso, sobre o *desproporcional aproveitamento* dela pelos bolivianos, e vir a ser, contraditoriamente, um autor pessimista.

Outra vez com *Confissões de Saturno*, de acordo com C. Diniz, informo que o pessimismo de Arguedas foi ascendente e proporcional à melancolia com que os pensadores arielistas e os positivistas descreveram a América Latina. Observou ele:

Não existe uma “escola” pessimista, mas um universo intelectual mais ou menos próximo compartilhado por intelectuais de formação parecida. Cláudia Wasserman assinala que duas ideias melancólicas foram predominantes nas primeiras décadas do século XX: o arielismo e o positivismo. As ideias arielistas [alusivas à obra *Ariel*, de José Enrique Rodó] posicionavam-se contra a influência estrangeira e insistiam na valorização das raças nacionais como o melhor caminho para progresso social e material da sociedade. As ideias positivistas, por seu turno, tinham caráter racista e aspiravam atingir um patamar mais alto na hierarquia das civilizações. Ainda assim, as duas correntes concordavam no “diagnóstico fatalista e pessimista acerca das realidades dos países da América Latina e apontavam a educação como uma das panaceias para a cura desses males. (DINIZ, 2015, p. 111-112).

Para complemento, aproveito e cito um breve trecho de *Apuntes para un Estado plurinacional* (2011), livro de Ximena Soruco Sologuren:

A literatura indigenista (ensaios políticos e novelas) é o produto mais claro do projeto nacional liberal e seu letrado mais conhecido é Alcides Arguedas. E o interessante é que pese representar um sujeito no poder,

os escritores liberais pacenhos construíram um olhar pessimista de si mesmo, e, portanto, do progresso nacional. Estes intelectuais, embora comunguem do ideal da pureza racial, tendo o evolucionismo europeu no auge, enfrentam-se como uma cada vez mais ameaçadora presença política indígena e mestiça em “sua” sociedade. O bloqueio boliviano dominante, então, esteve desde sempre num paradoxo: chegar ao poder “pelas mãos” dos indígenas e se pensar a partir de sua negação. (SORUCO SOLOGUREN, 2011, p. 41).

*Historia general de Bolivia* se divide em sete longas partes, subdivididas em 25 capítulos de quase 550 páginas ao todo<sup>75</sup>. Nela, adotando expressões do autor, conhece-se “descrições” sobre o auge e a rápida queda da *mais liberal Constituição do mundo* dos anos oitocentos, a demonstração das forças da *carcomida coroa espanhola* (ocupada na Península Ibérica pelos franceses, na virada para o século XIX) frente à desenvoltura dos *doutores universitários da Universidad de San Xavier* (Sucre), onde, no espírito de valorização dos heróis nacionais, estudavam-se sobre as *ideias libertárias* de Montesquieu, Raynal, D’Agneseau, analisavam-se as lições sobre os *poderes legítimos* que *emanavam do povo*, e, no conjunto do qual, de onde se ajudou a atribuir um *caráter racional* para a Revolução de 1809.

De igual inscrição transcendente, diga-se de passagem, o ano de 1809 data a gênese da linha histórica de Arguedas, porque as *lutas pela liberdade* (revoltas libertárias em Chuquisaca de 1809, ou *Revolução de 1809*) são fatos na mesma intensidade em que estão representando valores no texto arguediano, ambos organizados pela marcha progressiva do curso da história, e onde se provou coerente citar tanto os heróis nacionais quanto as traições das ideias de ditos heróis.

A luta sustentada entre ele [Bolívar] e os povos, depois de Junín e Ayacucho [batalhas de enfrentamento pela Independência], foi a das ideias grandes, encarnadas no homem, e os interesses imediatos, representados nas coletividades. [...] O que já se pode saber, com a experiência de quase um século [1825-1922], é que o povo de seu nome, cravado no coração da América meridional, alijado do mar por invencíveis obstáculos telúricos, com escassa e ainda ínfima população instruída e capaz, absolutamente ignorante das condições de vida dos grandes povos de civilização ocidental, cheio de tribos bárbaras e selvagens, somente podia se desenvolver com a amplitude num todo harmônico que ele imaginava em seus sonhos de estadista e de político, mas que os acontecimentos ou a cegueira dos homens já não deixavam realizar. [...] E bem se viu que esse povo, ao querer se constituir dentro dos limites da Audiência de Charcas, extensíssima como território, sem dúvida, mas indigente, como os outros países, com população hábil não

<sup>75</sup> Para os fins de nossa discussão, ative-ve na análise das seguintes três partes do livro: *Libro Primero: La Fundación de la República*, *Libro Quinto: Los caudillos bárbaros* e *Libro Sexto: La Guerra Injusta*.

obstante na Universidad Mayor de San Xavier, que outros países não tinham, carente de caminhos, sem nenhuma indústria estabelecida, pobre de meios e de recursos, era uma criação artificial como os demais Estados, alguns dos quais que apresentavam condições até piores [...]. Quis [Bolívar] prevenir o mal com olhar de vedor de um estadista; mas sua intenção foi estilhaçada pelas interesseiras coalizões que botaram seus planos por terra... E foi vencido Bolívar, o vidente, e ficou a Bolívia, por graça de um de seus filhos e contra os desejos do Libertador, metido entre inacessíveis montanhas, afogando-se... (ARGUEDAS DÍAZ, 1967, p. 37 e 38).

No caso, os feitos de Simón Bolívar, *o Libertador*, como os de outros *grandes homens*, confundem-se com a hipótese de que as *grandes ideais, transcendentales*, foram atraídas ao longo dos anos pelos *interesses mesquinhos* dos senhores locais, grupos de homens (novamente, homens, estando já demonstrada a prefiguração sexista dos escritos daqueles anos<sup>76</sup>) que Arguedas chamou de *caudillos bárbaros* – valendo a pena observar, nestas linhas, que o autor costuma ser citado na Bolívia como um dos primeiros organizadores de tais associações.

E a prova de referido “fato” é que logo nos primeiros anos dos processos Independentistas, já em meados do decênio de 1820, enquanto S. Bolívar se encontrava nas famosas viagens de conciliação dos interesses militares regionais em prol da realização da *transcendente Independência* comentada por Arguedas, o *caudilhismo personalista, bárbaro*, paulatinamente, tramava em favorecimento do direito dos povos de serem compostos por suas próprias vontades, em nações menores. Isto, interpretou o autor, teria ocorrido na linha das expectativas dos *senhores submissos* à confusão da *liberdade* com a *libertinagem*, gradativamente reféns de seus *impulsos violentos*, de suas *baixas inteligências*, de seus *descensos morais*.

As conclusões dele trazem listados os seguintes nomes como exemplos do descenso, entre outros: José Miguel Lanza, Ramón Rojas, José Vicente Camargo, Manuel Ascenio Padilla, José Ignacio de Zárate e Miguel Betanzos. Ditos descensos morais são em *Historia general de Bolivia* enunciações da traição da história, em figuração, meta-narrativa, que faz dos nomes mencionados também os traidores de Bolívar. Notadamente, foi porque entendeu haver na história uma identificação natural entre os homens que Arguedas deu ao curso histórico as características de um corpo possuir de

---

<sup>76</sup> Lembro que em linhas anteriores a associação do bovarismo com a autorrepresentação distorcida da realidade dos cholos, em *Creación de la Pedagogía Nacional*, foi a mesma que pediu atenção ao falso problema da natureza dissimulada, enganadora, emotiva, sonhadora, etc. dos traços femininos.

intenção, de vida, os contornos de um “alguém”, que se poderia decepcionar, frustrar as expectativas.

Tão logo, com declarada escalada da influência da politologia francesa, clara animosidade com as *heranças ibéricas*, e tendo Nataniel Aguirre e Gabriel René Moreno como percussores intelectuais, foi em razão do entendimento histórico de Arguedas lançar mão de categorias universalistas, num formato-modelo, que ele mesmo, o entendimento da história, assumiu-se trágico, melancólico, em *Historia general de Bolivia*, uma inscrição cativa da ambiguidade *valores superiores e raça degenerada*:

Ora inspirada nas grandes ideias, transcendentais, frustradas diante dos denominados *caudillos bárbaros*; ora denunciante da carência intelectual da *plebe*, da *ralé*, do *populacho*, das *massas*, onde estavam a totalidade dos indígenas, para o autor.

Tratando-se de obra lançada em 1922, havia bem pouco com o que o título arguediano pudesse se confrontar, distinguir-se e figurar a representação da novidade transcendente encarnada. O que justificou, argumento eu, a utilização da História, e não de outros textos históricos, na maior parcela dos exercícios comparativos de suas considerações. O livro encarna uma autoridade que o antecede, uma autoridade “auperior”: daí também que a história seja uma força animada e política em *Historia general de Bolivia*: seja *História*, no caso, uma substituição possível do político, da atividade da política, da autoridade do político<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> Minhas interpretações se fundamentam em Hannah Arendt, que se dedicou longamente à questão da substituição do político por forças exógenas à política. Trago o seguinte trecho *O que é política?* (2011): “A política baseia-se na pluralidade dos homens. Deus criou o homem, os homens são um produto humano mundano, e produto da natureza humana. [...] Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças. Enquanto os homens organizam corpos políticos sobre a família, em cujo quadro familiar se entendem, o parentesco significa, em diversos graus, por um lado aquilo que pode ligar os mais diferentes e por outro aquilo pelo qual formas individuais semelhantes podem separar-se de novo uma das outras e uma contra as outras. [...] Quando se vê na família mais do que a participação, ou seja, a participação ativa da pluralidade, começa-se a bancar Deus, ou seja, a agir como se pudesse sair, de modo natural, do princípio da diversidade. Ao invés de se gerar um homem, tenta-se criar o homem na imagem de si mesmo. Porém, sob o ponto de vista prático-político, a família ganha sua importância inquestionável porque o mundo assim está organizado, porque nele não há nenhum abrigo para o indivíduo – vale dizer, para os mais diferentes. As famílias são fundadas como abrigos, castelos sólidos num mundo inóspito e estranho, no qual se precisa ter parentesco. Esse desejo leva à perversão fundamental da coisa, porque anula a qualidade básica da pluralidade ou a perde através da introdução do conceito de parentesco. [...] A filosofia tem duas boas razões para não se limitar a apenas encontrar o lugar onde surge a política. A primeira é: a) *Zoon politikon*: como se no homem houvesse algo político que pertence à sua essência – conceito que não procede; o homem é a-político. A política surge no entre-os-homens; portanto, totalmente fora dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intra-espaco e se estabelece como relação. Hobbes compreendeu isso. b) A concepção monoteísta de Deus, em cuja imagem o homem deve ter sido criado. Daí só pode haver o homem, e os homens tornam-se sua repetição mais ou menos bem-sucedida. O homem, criado à imagem da solidão de Deus, serve de base ao *state of nature* as a *war of all against all* [guerra de todos contra todos] de Hobbes. É a rebelião de cada um contra todos os outros, odiados porque existem sem sentido – sem sentido exclusivamente para o homem criado à imagem da solidão de Deus. A solução ocidental dessa



Penso que Arguedas confiou ao leitor a sabedoria de saber concluir os contornos de um problema de relevância histórica e de um desafio de preocupação pública assegurado pela História, em concomitância que a ambiguidade *valores superiores e raça degenerada* se desenvolveu na melancólica ucrônia (curso do passado não realizado) onde os momentos mais positivos da história da Bolívia ficaram em suspenso no tempo.

Sobremaneira, acredito ter sido o pessimismo de Arguedas o determinante de seu estilo de escrita melancolicamente ucrônico. Pois, diferente da *utopia*, cujo significado se inscreve na modernidade sob a forma de uma ruptura-possível, um lugar-futuro, o horizonte da realização de outra realidade, a *ucrônia*, diferentemente, é um outro produto de imaginação moderna, desta feita, explicado pelas “oportunidades perdidas” na história, ou, como escreveu Marcos Sorrilha Pinheiro, na obra *Utopia Andina: socialismo e historiografia em Alberto Flores Galindo* (2013), pela *história do e “se”*: “A ucrônia, portanto, resulta do esforço de se realizar uma leitura do passado levando em conta fatos que não se consolidaram. Uma história daquilo que não é, mas poderia ter sido” (PINHEIRO, 2013, p. 128).

Ocupar a terra, tê-la por território e para objetivo de progresso social, eram as urgências do encontro da Bolívia com o mundo, segundo Arguedas. E sobre o assunto, escreveu Javier Sanjinés em *Memoria transatlántica, ensayos fundacionales y espectros de la Historia* (2009):

No território fragmentado e incomunicado da Bolívia do começo do século XX, Arguedas expressava a necessidade de racionalizar o espaço, de dar a ele um sentido que superasse as superstições religiosas e outras práticas “pré-lógicas”, supostamente inúteis e absurdas. Tanto fazendeiros como indígenas eram assim rechaçados pelo autor, concebidos como expressão socioeconômica de um passado ilógico que não permitia lançar-se e andar no tempo histórico da modernidade e do progresso. De acordo com essa maneira de pensar, eurocêntrica no pleno sentido da palavra, só a superação dos antigos sistemas de exploração e aproveitamento dos recursos naturais daria lugar à história humana impressa pelo desenvolvimento capitalista. (SANJINÉS In: ROJAS ORTUSTE, 2009, p. 24).

No entanto, a despeito da realização do progresso, e para a decepção do autor, predominou historicamente a *consciência chola*, justificada, primeiro, pela dificuldade natural imposta pela Cordilheira dos Andes ao acesso ao mar, prejudicial ao comércio, à comunicação

---

impossibilidade da política dentro do mito ocidental da criação é a transformação ou a substituição da política pela História” (ARENDRT, 2011, p. 23).

nacional e à imigração estrangeira, todos fatores econômicos; e, segundo, pelo enraizamento das relações sociais nascentes do isolamento, da mestiçagem.

Descreveu assim a Bolívia recém-independente, em 1826:

[...] menos de um milhão de habitantes, [entre] índios domesticados, sem domesticar e selvagens em vários pontos, sendo essa raça, ou melhor, a massa da Nação, sucedida em importância da mestiça ou cruzada, vindo por último a branca, genuína ou europeia, que em relação às outras quase não tinha significação numérica, embora nas vias de fato, devido as suas condições de superioridade moral e de ilustração, fosse a que dominava e dirigia constituindo até certo ponto uma aristocracia de nascimento, sem representação real dentro do sistema democrático. (ARGUEDAS DÍAZ, 1967, p. 41).

E eis o resumo a respeito do mestiço-cholo, infantilizado, precedido da síntese pejorativa dos ibéricos:

Do abraço fecundo dessas duas raças de senhores e escravos nasce a mestiça, trazendo por herança os traços característicos de ambas, mesclados numa amálgama de contradições que determina o caráter que a primeira vista não se explica, trazendo do ibero sua belicosidade, sua cisma, seu orgulho e vaidade, seu invencível nepotismo, seu fulanismo furioso, e do índio sua submissão aos poderosos e fortes, sua falta de iniciativa, sua passividade diante dos males, sua inclinação indominável pela mentira, o engano e a hipocrisia, sua vaidade exacerbada por motivos de pura aparência e sem base de nenhum grande ideal, seu gregarismo, por último, e como remate de tudo isso, sua tremenda deslealdade. [...] [O] *cholo* retira seu nome, conforme dados de um cronista alto-peruano, do costume adotado por um cavaleiro espanhol, que havia viajado por algum tempo na Itália, de chamar *fanciullo fanciulli*, (*fanchiullo*, juvenzinho) aos mestiços com expressão de “compassiva solicitude”. [Nas palavras do tal cronista:] “Daí que veio a palavra *cholo*, ou seja, *pequeno, digno de proteção*”. Assim, pequeno, insignificante, sobretudo nas classes baixas, viveu o cholo durante toda a colonização até a guerra de emancipação. É para sustentar essa guerra é que se mima, chama, adula e promete [ao cholo] toda a sorte de benefícios, despertando nele a vaga noção de seu valor como unidade e o conceito ainda confuso de sua força. [...] O *cholo* da Bolívia e do Peru, o *roto* do Chile, o *gaucho* da Argentina etc., são uma casta de gente híbrida submetida a um lento processo de seleção, mas que, todavia, não conseguiu eliminar de si as taras de sua estirpe porque o problema de sua modificação ainda permanece latente em muitos países. (ARGUEDAS DÍAZ, 1967, p. 51, 52 e 55).

A propósito, aliam-se ao escalonamento racial dos bolivianos as ocupações territoriais em linha graduada andinocêntrica: referência pela qual estariam nos Andes os povos indígenas *menos bárbaros*, descendentes dos famosos Incas; e habitariam a Amazônia e o Prata aqueles *mais atrasados*, menos comentados nos contos hispânicos-

coloniais e na história republicana, predispostos à guerra por razões *triviais* (a exemplo do acesso à caça, pesca, a uma mulher...), sendo objetos apenas do interesse evangelizador (jesuíta), abnegados da “comunidade política e social, [para os quais a] existência no território não importa [ou importaria] a nenhum elemento econômico e menos ainda para o progresso social” (ARGUEDAS DÍAZ, 1967, p. 46).

Correlações determinantes da filosofia da história de Arguedas, mestiçagem e indisposição ao trabalho, predominância chola e déficit intelectual, garantiram os ajuntamentos de passado e futuro de *Historia general de Bolivia* porque, estando os argumentos do livro compreendidos na ambivalência da *superioridade* e da *degeneração*, a bem da verdade é que foi a razão econômica o sujeito oculto do texto.

E explico melhor:

De uma perspectiva moral, a obra incorporou um tipo modernizante de espírito humano: a predisposição natural do progresso social do homo economicus, da ideologia capitalista do trabalho, imaginada a priori de uma razão construída do movimento e confronto entre seres com forças ontologicamente positivas, alusivas ao destino de todos os povos *superiores*, e as negativas, cujas existências concorrerem em bloqueio das primeiras por serem próprias do *atraso*, da *degeneração*<sup>78</sup>;

De outro campo de visão, o texto exemplificou uma comum ação política dos eruditos bolivianos da passagem do século XIX para o XX: a conversão da clássica denúncia do excesso de controle do Estado, imaginada primeiro pelos fisiocratas contra as economias mercantilistas, a célebre *deixar fazer*, *deixar passar*, em acusação totalizante, dotada da *verdade natural*. Visão esta que na Bolívia ocorreu favoravelmente ao Estado enquanto o ente precursor da liberalização, estando ele contra a *ralé*, o *populacho*, as *massas*, em outras palavras, contra aquilo que estudiosos como Arguedas

---

<sup>78</sup> Neste sentido, lembro as seguintes palavras de Seth, no texto *Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva?* (2013): “O historicismo foi o que permitiu que um liberal como John Stuart Mill afirmasse – no meio de uma argumentação defendendo a liberdade e o governo representativo – que muitos povos ainda não estavam aptos para a democracia e requeriam um prolongado período de domínio britânico com os seus efeitos civilizatórios antes que pudessem alcançar essa capacidade. Os processos que foram uma refutação política direta de tal historicismo – a insistência anticolonial no *para já*, que em última análise venceu o “ainda não” do colonizador – deveriam ter levado tal historicismo a uma crise. Com o nacionalismo e a descolonização, o Terceiro Mundo, aquele repositório de atraso e anacronismo, agora é parte do nosso presente; e dentro daquele Terceiro Mundo, o camponês e o elemento tribal se tornou (algumas vezes) um cidadão, tornou-se uma parte da modernidade política. Aquilo que foi anteriormente *historicizado* como algo pré-moderno, como a sobrevivência, como o fragmento de um passado que continuou presente adentro (incluindo, às vezes, sociedades inteiras), agora participa também dos rituais e das práticas do moderno – as noções de pertencimento ao Estado e à nação, a cidadania, e assim por diante” (SETH, 2013, p. 176).

compreenderam ser mentiras narradas pelos senhores caudilhos, manobras teóricas e dogmáticas utilizadas para manipular a *plebe*.

*Liberdade, igualdade, fraternidade*, eis aqui o quadro insubstancial de discursos com que se fez e se segue fazendo, a partir do parlamento boliviano, a base da educação pública popular, encorajando a coesão das vagas aspirações da ralé que crê, firmemente, que somente com a enunciação desses princípios os povos prosperam, engrandecem-se, enriquecem e cumprem na história uma missão de relevância singular. (ARGUEDAS DÍAZ, 1967, p. 147).

Pondo-se contrário à *degeneração*, um movimento para trás do tempo, e à *barbárie*, àquilo que está fora das fronteiras delimitadas pelos *valores superiores*, fica sintetizado assim o caráter educacional do conhecimento da história também em *Historia general de Bolivia*.

Arguedas sequer defendia a educação formal de indígenas e camponeses, mas ocorre que o debate aqui é outro. Minha afirmação diz respeito à utilidade do saber da História, em linhas gerais, à expectativa social de eruditos como ele de que, uma vez estabelecido o reconhecimento daquilo que anima a história, daquilo que nela é vida, possa-se controlar o homem, por gênero, a partir de filosofia histórica que autoriza e desautoriza elementos do cotidiano. *Educacional* está em estado de sinonímia com *norma*, com *regra*, com *zelo*, precisando ser compreendido, tão logo, na conformidade do naturalismo científico de Arguedas.

E neste sentido, importa lembrarmos a leitura do ensinamento aristotélico sugerido por *Creación de la Pedagogía Nacional*, a metáfora do homem que se equivale a uma árvore com as raízes apontadas para os céus.

Pois, compreendidas as conclusões tendentes nos estudos das raças, seja no *social-darwinismo*, de F. Tamayo, ou no *racismo científico*, segundo se convencionou chamar a escola de pensamento de Alcides Arguedas (também de N. Aguirre e G. René Moreno)<sup>79</sup>, esse mesmo significado de *homem*, por gênero, foi o que estendeu as faculdades intelectuais de mestiços e índios a um nível ontológico mais baixo de *ser*, em tempo que autorizou cientificamente as políticas liberalizantes das terras e deu explicações históricas para a estratificação da cidadania boliviana concluída sob três critérios básicos-constitucionais: ser homem, alfabetizado e ter rendimento apto ao direito

---

<sup>79</sup> Para exemplificar, informo que não apenas para a formação do pensamento de Arguedas, mas para o caso das gerações de eruditos bolivianos em geral, foram livros de importância: *Juan de la Rosa*, de Aguirre, *Nicomédes Antelo*, de René Moreno, ambos do ano de 1885.

de sufrágio. Reforço meu argumento com o seguinte trecho de *Tesis India* (2009), texto de Fausto Reinaga:

A Universidade boliviana foi durante todo o tempo um flagelo social. Uma máquina de despersonalizar. O ser humano que assiste as suas aulas sofre "lavagem cerebral" total. (...) O mestiço e o índio na universidade se europeízam; ocidentalizam-se. Convertidos em marionetes, cantam e dançam ao diapásão do que se sucede na Europa. A universidade boliviana – já disse isso umas dez vezes – jamais produziu um escritor, um artista, um filósofo. Todo aquele que se apresenta como tal não é mais do que calca, cópia carbônica da Europa. Gabriel René Moreno queria ser europeu, hispânico de pura pele cepa, por isso trouxe a [questão da] eliminação do índio, queria uma população totalmente Branca para a Bolívia. Arguedas queria que o índio fosse exterminado com estriçnina. Tamayo, do topo mais alto do pensamento boliviano, gritava: 'À pluralidade das nações civilizadas e cristãs que temos a felicidade de fazer parte no mundo... obra do gênio greco-latino e do espírito ocidental'. (REYNAGA, 2009, p. 34-35).

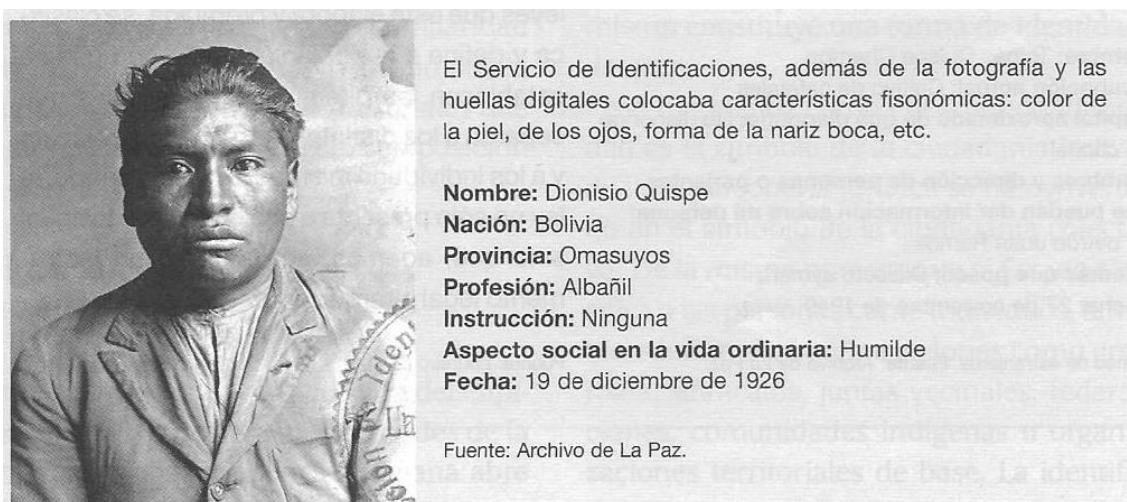
Homem, letrado, dotado de posses..., tais prerrogativas tiveram naturezas imbricadas entre si. E para melhor compreensão, detalho as seguintes questões, em suas ambiguidades e contradições:

Se nas políticas liberalizantes de Bolívar, em 1825, os impostos coloniais sobre as territorialidades indígenas foram substituídos pela implantação de regime de propriedade das terras, resguardando outros tipos de tributos, poucos anos depois, no governo de Andrés de Santa Cruz Khalaumana (1829-1839), aquelas antigas tributações autóctones, capitais na definição jurídica do *indio* desde a presença espanhola, retornaram na forma de sistema misto, de convivência hierárquica, vivida entre os preceitos universalistas da modernidade e as "exceções" concedidas para as produções comunais das terras coletivas;

Ainda sobre os atos do *Libertador*, peço lembrança para a obrigatoriedade de se saber ler e escrever, ter renda acima de 400 pesos anuais, para o direito de voto nas primeiras décadas da Bolívia independente (realidade que foi até 1956, conforme mencionado antes, e, respectivamente, até 1851, quando a cifra-básica se suavizou em 200 pesos, no governo de Manuel Isidoro Belzu Humerez (1848-1855)), assim como ao fato de que o Texto Constitucional *mais liberal do mundo*, nas palavras de A. Arguedas, ter sido matéria destituente das autoridades político-administrativas dos caciques, em ato

substitutivo das jurisprudências coloniais por pleitos e funcionários republicanos, designados pelo Estado<sup>80</sup>.

**Figura V: Cor da pele e dos olhos, formas de nariz e boca: critérios da cédula de identidade boliviana do ano de 1927**



Fonte: Quadro 5.15 de La creación de la cédula de identidad en Bolivia, do *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano de 2007* (2007), do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). Tais critérios foram aprovados por lei federal no dia 10 de dezembro de 1927.

A raça estava na base da imaginação histórica erudita dos bolivianos, e antes mesmo do que o racismo, tópico notado desde o problema da exclusão/aniquiração de grupos sociais definidos (seja no que toca à cidadania, direito de estar no debate público, seja quanto à vida, direito de viver, com recorte no tardar dos anos oitocentos), era ela, destarte, elemento antigo das hegemonias caudilhas, das formas das elites criollas ou mestiças governarem *sendo o Estado*, em benefício do direito de um tal *governo dos melhores – aristocracia*, que mais tarde o nacionalismo-popular nominaria apenas de *Estado oligarca*<sup>81</sup>.

Ora legislando favoravelmente à declaração das propriedades privadas das terras, em geral, ora apenas pelo direito de uso das “propriedades” comunais, entregando

<sup>80</sup> Manuel Isidoro Belzu é uma pessoa pública que ocupa posição central na história boliviana devido às medidas tomadas em favorecimento de camadas pobres da população. Quando dos comentários sobre a cadeia de sucessões dos Presidentes da República, além de Arguedas, Carlos Montenegro e René Zavaleta, dedicam a ele quantidade acima da média de linhas. É também nesta direção de entendimento que Clayton Cunha Filho o cita para exemplo da primeira experiência de governo das massas plebeias da Bolívia. Veremos, logo mais, que dos quatro nomes mencionados, apenas Arguedas reprova (e mesmo deprecia) o Governo Belzu.

<sup>81</sup> Em defesa da vida, ou de sua qualidade, mata-se para se fazer viver, preservam-se elementos para as gerações futuras, intencionam-se esquecimentos. Noção foucaultiana bem elementar acerca de quando a *raça vira racismo*, é essa máxima *de que se faz o bem* um dos perigos maiores das autoridades sociais dos estudos das raças. Consultar: *Em defesa da sociedade* (2010), M. Foucault.

as titularidades delas ao Estado, é interessante notar que foram as variações de valores, pagamentos ou não de impostos, uma das contradições prediletas da modernização que por aproximadamente um século se infundiu, em termos práticos, na posse individual dos títulos agrários, nos tipos de nomes circulantes nos espaços sociais, nos sobrenomes, idiomas falados, cores da pele, estratificações da cidadania boliviana, e não obstante atos de modernização, qual seja: guaridas institucionais das formas de viver que haveriam de ficar no passado, nas profundezas das raízes, em diferenciação das que deveriam conquistar o futuro, crescer e tomar os céus.

Igualmente, na oportunidade de situar o significado de *índio*, fica referida ainda a relevância da dimensão de controle, das relações de poder, que desde os contos hispânicos (com destaque para ambígua admiração dos colonizadores com o Tawantinsuyu, ou o *Império Inca*) fez da expectativa de domínio colonial, da tributação e da divisão social do trabalho, elementos capitais da associação do *registro escrito* às concepções de *prova*, de *fato*, de *realidade*, marcantes da *história* e conseqüentemente da premissa da evolução. Elementos estes que só têm sentido se correlacionados com o passado-presente-futuro dos estudos das raças, das “verdades históricas” mobilizadas nos sentidos da mestiçagem do naturalismo científico.

Contradições que ficam evidentes mais na obra arguediana do que na de Tamayo por motivos adequados à correlação metatropológica de um texto da história com as gramáticas de Estado, da Nação, ou melhor, pela expectativa educacional de *Historia general de Bolivia* arrolar conjunto de disciplinamentos do trabalho, da política, nos conformes do mesmo passado não realizado (ucrônico) onde o Estado da Bolívia, vitimado pela mestiçagem, teria de assumir a vanguarda da *administração da família* (da *economia*, no significado primário da palavra)<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> Pedindo atenção apenas para a questão terminológica (observando, portanto, a não correspondência entre as matrizes de pensamentos), faço minhas as seguintes palavras de Foucault, subtraídas de *Segurança, território, população* (2008): “[É] apreendendo essa rede contínua e múltipla de relações entre a população, o território e a riqueza que se constituirá uma ciência chamada ‘economia política’ e, ao mesmo tempo, um tipo de intervenção característica do governo, que vai ser a intervenção no campo da economia e da população. Em suma, a passagem de uma arte de governar a uma ciência política, a passagem de um regime dominado pelas estruturas de soberania a um regime dominado pelas técnicas do governo se faz no século XVIII em torno da população e, por conseguinte, em torno do nascimento da economia política. [...] Leiam os dois textos de Rousseau – o primeiro, cronologicamente, o verbete ‘Economia política’ da *Enciclopédia* –, e verão como Rousseau postula o problema do governo e da arte de governar, registrando precisamente o seguinte (o texto é muito característico desse ponto de vista). Ele diz: a palavra ‘economia’ designa essencialmente a gestão do pai de família dos bens da família; mas esse modelo não deve ser mais aceito, ainda que se tenha feito referência a ele no passado. Em nossos dias, diz ele, sabemos que a economia política não é mais a economia da família e, sem se referir explicitamente nem à fisiocracia, nem à estatística, nem ao problema geral da população, ele registra esse corte e o fato de que ‘economia’,

Pedindo atenção apenas para a questão terminológica (observando, portanto, a não correspondência entre as matrizes de pensamentos), faço minhas as seguintes palavras de Michel Foucault, subtraídas de Segurança, território, população (2008), texto construído a partir das aulas do autor no Collège de France, ministradas entre 1975 e 1976, com edição de momento da WMF Martins Fontes: “[É] apreendendo essa rede contínua e múltipla de relações entre a população, o território e a riqueza que se constituirá uma ciência chamada ‘economia política’ e, ao mesmo tempo, um tipo de intervenção característica do governo, que vai ser a intervenção no campo da economia e da população. Em suma, a passagem de uma arte de governar a uma ciência política, a passagem de um regime dominado pelas estruturas de soberania a um regime dominado pelas técnicas do governo se faz no século XVIII em torno da população e, por conseguinte, em torno do nascimento da economia política. [...] Leiam os dois textos de Rousseau – o primeiro, cronologicamente, o verbete ‘Economia política’ da Enciclopédia –, e verão como Rousseau postula o problema do governo e da arte de governar, registrando precisamente o seguinte (o texto é muito característico desse ponto de vista). Ele diz: a palavra ‘economia’ designa essencialmente a gestão do pai de família dos bens da família; mas esse modelo não deve ser mais aceito, ainda que se tenha feito referência a ele no passado. Em nossos dias, diz ele, sabemos que a economia política não é mais a economia da família e, sem se referir explicitamente nem à fisiocracia, nem à estatística, nem ao problema geral da população, ele registra esse corte e o fato de que ‘economia’, ‘economia política’ tem um sentido totalmente novo, que não deve mais ser reduzido ao velho modelo de família” (FOUCAULT, 2008, p. 141-142).

Daí os seguintes comentários de Arguedas sobre o ex-Presidente da República Manuel Belzu:

[Esta] terrível ação de exaltar o instinto das massas sem cultura moral e analfabetas, ajudada pelos amigos da imprensa, com uma inconsciência ainda mais terrível, não vacilavam em sustentar que a política presidencial estava praticando os princípios cardiais do verdadeiro e único democratismo ao dar ao povo a participação direta nas negociações do Estado, e que portanto Belzu se revelara um verdadeiro homem de governo, pleno de saber e de experiência. (ARGUEDAS DÍAZ, 1967, p. 144).

---

‘economia política’ tem um sentido totalmente novo, que não deve mais ser reduzido ao velho modelo de família” (FOUCAULT, 2008, p. 141-142).



M. Belzu foi o primeiro mandatário da história boliviana a fazer a troca da ocupação do cargo de Presidente sem golpe de Estado. No mais, entre outros feitos, é citado na ocasião apenas como personagem pejorativo da formação nacional, referido como sujeito vaidoso, pessoa sem índole, manipuladora, e é claro que sob a evidência particular de sua condição de mestiço.

Belzu, devido a mediocridade de sua vida passada, sentia com profunda convicção a necessidade dos nivelamentos demagógicos frente à soberania infantil e à ingênua vaidade de certos círculos que se pretendiam aristocráticos pelo nome ou maior brancura da pele, enquanto, todavia, não se havia operado no país essa seleção natural que cria as verdadeiras aristocracias. E foi Belzu, com sua mania de um aristocrático incoerente, quem despertou na massa não educada e ignorante a noção de seu poder como força numérica, e é dessa época a generalização desses conceitos de “povo soberano, altivo e viril; grande povo” etc., com os quais os semiletrados exaltam às multidões desatentas, impulsivas e sem caráter; são dessa época esses caudilhos que surgiram, cresceram e se impuseram, empoleirando sobre os lombos das plebes para medrar às costas da nação, ainda que sempre invocando termos generalistas de fácil ideologia política que respondem admiravelmente ao instinto gregário dos povos chamados latinos... (ARGUEDAS DÍAZ, 1967, p. 157-158).

Como se vê na passagem, as qualidades pessoais do caudilho se adiantaram à denúncia do ineditismo dos feitos do Governo Belzu.

À época, Belzu manteve em pé a hegemonia militar das instituições de Estado, mas encurtou as distâncias entre os mandos caudilhos e os setores médios da população, a começar pelo aumento do número de pessoas possuidoras do direito de voto, o que praticamente dobrou após a diminuição da comprovação de renda em 200 pesos do ano de 1851 (quantitativo que saltou de 6.427 para 14.331 eleitores), abrangendo indiretamente a vontade das camadas médias da população (sobremaneira artesãos, agricultores e comerciantes).

Segue-se ao acontecimento, resumidamente: a admissão pelo Governo Belzu do direito de expropriação de seções de terras privadas via indenização de Estado: a proibição da censura de imprensa e a concretização dos símbolos pátrios, como a bandeira, o hino e o brasão nacionais; realizações da bolivianidade, da identidade nacional, aprovadas pelo *Presidente mestiço*, e acompanhadas de preceitos que podemos qualificar de *modernizantes e liberais*, mesmo que em “estilo periférico” da *modernidade* e do *liberalismo*.

E aqui cabe um parêntese, uma insistência. Quanto a “periferia”, persisto no fato de que tal como o conceito moderno de história provém de tradições ocidentais,

também os significados de *modernidade* e *liberalismo* foram construídos do choque entre entendimentos e cotidianos, teorizações e práticas, de um histórico de longa duração que, na Bolívia, mas não somente nela, incorporou hierarquias católicas e religiosidades híbridas nas disciplinas do trabalho do século XVIII e vereditos científicos dos estudos racionalizados do XIX.

*Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais* (2008), texto de Ramón Grosfoguel, salienta o equívoco que consiste em se compreender os dois, modernidade e liberalismo, numa lógica de sistema-mundo excludente dos entendimentos, das teorizações, daquilo que no cotidiano prático foi conduzido enredando ideologias racistas que organizaram exploração do trabalho e comércio em termos regionais e globais. Ele assinala nove pontos, apenas para a finalidade da exposição, pois entende que todos são imbricados:

- 1) uma específica formação de classes de âmbito global, em que diversas formas de trabalho (escravatura, semi-servidão feudal, trabalho assalariado, pequena produção de mercadorias) irão coexistir e ser organizadas pelo capital enquanto fonte de produção de mais-valias através da venda de mercadorias no mercado mundial com vista ao lucro;
- 2) uma divisão internacional do trabalho em centro e periferia, em que o capital organizava o trabalho na periferia de acordo com formas autoritárias e coercivas;
- 3) um sistema interestatal de organizações político-militares controladas por homens europeus e institucionalizadas em administrações coloniais;
- 4) uma hierarquia étnico-racial global que privilegia os povos europeus relativamente aos não-europeus;
- 5) uma hierarquia global que privilegia os homens relativamente às mulheres e o patriarcado europeu relativamente a outros tipos de relação entre os sexos;
- 6) uma hierarquia sexual que privilegia os heterossexuais relativamente aos homossexuais e lésbicas (e é importante recordar que a maioria dos povos indígenas das Américas não via a sexualidade entre homens como um comportamento patológico nem tinha qualquer ideologia homofóbica);
- 7) uma hierarquia espiritual que privilegia os cristãos relativamente às espiritualidades não-cristãs/não-europeias institucionalizadas na globalização da igreja cristã (católica e, posteriormente, protestante);
- 8) uma hierarquia epistêmica que privilegia a cosmologia e o conhecimento ocidentais relativamente ao conhecimento e às cosmologias não-ocidentais, e institucionalizada no sistema universitário global;
- 9) uma hierarquia linguística entre as línguas europeias e não-europeias que privilegia a comunicação e a produção de conhecimento e de teorias por parte das primeiras, e que subalterniza as últimas exclusivamente como produtoras de folclore ou cultura, mas não de conhecimento/teoria. (GROSFOGUEL, 2008, p. 122-123).

Retornando ao ponto de momento, é-nos acertado concluir que para Arguedas tais realizações não passaram da prova da ilegitimidade de Belzu, atos-exemplos das incapacidades, manipulações e devaneios cholos. Em veredito que lembra,

numa última aproximação com as reflexões de Tamayo, a desesperança de que o saber da história pudesse oferecer respostas aos dramas sociais, políticos, onde só a Pedagogia poderia paulatinamente interferir.

Afinal, entendido que em ambas as abordagens o *homem faz a si mesmo*, máxima cognoscendi que evolui e/ou transcende apenas dentro dos limites das raças, sequer existiria “essência” alternativa para Belzu, ou outros mestiços, pela qual se pudesse construir o sucesso moderno de liberalização da Bolívia com o aumento do protagonismo da plebe.

Estamos a falar sobre uma dada metateoria de *psicologia dos bolivianos*, sobre a secularização das explicações telúricas dos assuntos sociais, calcada na premissa de que existem realidades sinônimos de verdades, e que tais realidades estão às costas do campo de visão de mestiços e índios, sendo próprias das fronteiras cognitivas nascentes do isolamento, da mestiçagem. Foi a partir de dito psicologismo que tanto *Creación de la Pedagogía Nacional* quanto *Historia general de Bolivia* entenderam ter competências (e autoridades, arbítrios) para enxergarem os não-ditos da sociedade, e entre eles a mentira, dos governos, e o engano, dos governados, ou vice-versa<sup>83</sup>.

Há aí um pressuposto visivelmente político, e censitário, é claro. Nele, segue sendo fundamental ressaltar não somente a estratificação das virtudes dos cidadãos, dentro do acontecimento das raças, mas também o rebaixamento mecânico de indígenas e mestiços na tematização condicionante da raça *pré-moderna* do naturalismo científico, estando entendido que o moderno tempo social, na ocasião das duas obras, foi o que ofereceu um único enquadramento aos não-brancos, não-civilizados, a saber: serem o passado das ideias superiores, imanentes do sentido positivo do significado de *Estado*, e o alvo das melhorias cívicas, que deveriam ser obrigações do Estado.

Ocorre que em referida correlação entre Estado, governo, povo e representação política, jamais existiram equivalências garantidoras da coesão entre as

---

<sup>83</sup> Foi dentro destes termos que *Historia general de Bolivia* mencionou a embriaguez de Mariano Melgarejo Valencia, Presidente da República entre 1864 e 1871, mestiço, durante a reunião da assembleia que efetivaria o conteúdo da assinatura do tratado de 27 de maio de 1867, versando acerca dos limites fronteiriços sobre os rios Madeira e Beni com o Brasil. De igual maneira, a concessão de exploração do salitre boliviano por parte do Chile, autorizo de Mariano Melgarejo, é lembrada na obra como se fosse medida esperada, por se tratar de um Presidente mestiço. “[Pois] foi esse momento que os países vizinhos aproveitaram para ampliar seu domínio territorial às costas de um povo enfraquecido e debilitado por suas constantes andanças. Chile e Brasil, que conheciam de sobra aquele homem [Melgarejo], sua mania de ostentação, sua pueril vaidade e sua grosseria e ilimitada ignorância, apressaram-se em implantar missões especiais com encargo de definição das questões pendentes dos limites [fronteiriços] que até então não haviam sido solucionados pela eterna bagunça em que viviam os bolivianos e pelas políticas manhosas observadas por parte dos vizinhos” (ARGUEDAS DÍAZ, p. 276-277).

elites caudilhas, internamente, nem hegemonias construídas com menor contingência das massas (ou de uma frequência menor de “crises”). O que é o mesmo que afirmar, no limite, que não obstante a política boliviana fosse historicamente radicada sobre as negociações e tensionamentos das autoridades locais com as massas, em sua maioria índia, o *político boliviano*, ou ao menos o “*legítimo*” *político boliviano*, possuidor do direito de voz e intervenção nas decisões públicas, sequer poderia ser o indígena, ou o mestiço. E a falsa exceção para o limite consiste na tutela do *índio* pelo *Estado*: quando ele “é político” em sua forma apreendida, já como expressão jurídica, psicologizante, da metanarrativa signatária à revelia dos próprios mecanismos de decisões deles, de suas filosofias, cosmovisões e produções.

Considerações que nem por isso podem ser compreendidas pela máxima da dominação absoluta de determinada *raça sobre outra*, ou do resultado da guerra em que *uma Bolívia vence outra*; a não ser que percamos do horizonte as relações de forças desalinhas que tiveram em seus cernes a exploração do trabalho de mineiros e índios, e que seguiram vivas nas dinâmicas sociais em questão – a exemplo da construção da figura cnótica do *Tío*, guardadas as semelhanças dela com a *Loma Santa* mojeña, sugeridas pelos exames de Javier Sanjinés, ou das ponderações acerca de como os interesses públicos historicamente se confundiram com os domésticos na construção da *moderna República* boliviana, recordando as palavras de Silvia Cusicanqui, que acredito terem elucidado de quais sortes na desigualdade social subalternizada pela mestiçagem estavam as estratégias e as negociações da “raça indígena”, ou “mestiça”, enquanto ações políticas, de resistências<sup>84</sup>.

E mais: mesmo a mestiçagem se confirmou insólita para sustentar os vereditos essencialistas-verdadeiros-científicos almejados pelos estudos das raças.

Pois eis que o leque das apreensões letradas do começo do século XX, friso uma última vez, mostrou-se relativamente oco, por assim dizer, após a tendência das análises racializadas ter sido correlacionada aos conflitos e às consequências da Guerra do Chaco. E resumo:

---

<sup>84</sup> Tendo como base os casos comentados dos mandos de Estado da Bolívia no século XIX, podemos concluir que, se para haver *hegemonia* são necessários a coerção e o consentimento, casados entre si, em correlação de força capaz de impor, justificar, a dominação de um projeto social, então devemos relativizar as elites caudilhas como classe dominante durante boa parte dos anos. Entretanto, e seguindo o mesmo critério, gramsciano, permanece coerente afirmar a hegemonia da solidariedade interna de tais elites frente aos autóctones, índios e campesinos. Fora as leituras do próprio Gramsci, formulo minhas interpretações dos estudos de Sue Yamamoto, em *O nacionalismo boliviano em tempos de pluralidade*, além de *Lo nacional-popular en Bolivia*, título de Zavaleta, que será explorado no *Capítulo 4: Passado, contingência, antimulticulturalismo*.

Por um lado, depois da tendência racializada sofrer a correlação (pela qual até hoje é lembrada) com as arrematadas forçadas dos autóctones para os conflitos perdidos entre 1932 e 1935, em especial, após a coagulação da memória social sobre os mais de 65 mil bolivianos mortos na guerra, seguida da tragédia do território incorporado pelo Paraguai, elementos mobilizantes da imaginação histórica desde então;

Por outro lado, após tais acontecimentos terem sido vinculados com a *rosqueidade* (em alusão a *las roscas*), as elites oligárquicas, que responsabilizadas pelos fatos que levaram à guerra, e desmobilizadas na década de 1940, tiveram os seus privilégios de classe destacados nas implicações sociais do social-darwinismo e do racismo científico a partir da competência intelectual engajada da Geração Pós-Guerra do Chaco.

Refiro-me ao caso como intelecção oca porque ao caírem por terra os desvios da sinédoque, generalizadamente, garantidora do câmbio do *índio* pela *raça*, da antecipação de um *todo*, que na verdade era a teoria da evolução, e não o indígena (ou o branco, ou o mestiço), foi a mestiçagem por problema-em-si, que terminou política, integrante dos campos dos discursos da política, e das rivalidades, dos políticos.

Notadamente, o indigenista Franz Tamayo era filho de mãe indígena, portanto, mestiço (no discernimento da mestiçagem), mas o fato não o impediu de continuar a carreira de seu pai, vindo a ser diplomata, deputado pelo Partido Radical (PR) em 1914 e eleito Presidente da República em 1917 – impedido de tomar posse pelo golpe de Estado de José Luis Tejada Sorzano; tal qual o historiador Alcides Arguedas, outro diplomata, e jurista de formação, foi deputado pelo pacenho Partido Liberal (PL) em 1916, tendo encontrado apoio financeiro para a edição de *Historia general de Bolivia* de outro descendente de mãe índia, Simón Patiño, proprietário de minas de estanho e o homem mais rico da Bolívia durante toda a primeira metade do século XX.

De maneira que nos valendo do falso problema da pequenez intelectual nativa, comum nas poéticas de *Creación de la Pedagogía Nacional* e de *Historia general de Bolivia*, temos resumidas as características das verdades racializadas onde nasceram teorias antepostas aos capitais simbólicos, à tradição legislativa, aos padrões, aceitação e concessões de hábitos sociais aceitáveis, normalizados, no mínimo, notados, ou ao contrário, marginalizados, invisibilizados, subalternizados.

### **Carlos Montenegro: a escrita nacional-popular da história**

Nos estudos das raças, o devir social da Bolívia foi atomizado no entorno do juízo das ações dos grupos caudilhos, proprietários, homens de Estado, mestiços. Ademais, penso ter indicado sob quais critérios foram as análises racializadas do início do século XX garantidoras de recursos para as explicações históricas, sobretudo no que tange à singularidade necessária para que se fizesse imaginável rascunhar sínteses singulares acerca *da Bolívia*, lugar único na história, não obstante incluso em gramática universalista das batalhas entre as raças.

Segundo *Creación de la Pedagogía Nacional*, recapitulando, existiriam *conceitos postiços, muletas doutrinárias*, incompatíveis com as *reais* qualidades locais do país, e próprios do cinismo das estratégias armadas com finalidade de garantir vantagens políticas pessoais, à revelia da ciência. Adjetivando tais elementos de *bovaristas*, foi assim que Franz Tamayo levantou dúvidas sobre as conclusões de Alcides Arguedas, que, conforme vimos, assinalou em *Historia general de Bolivia* que para a maioria dos bolivianos a *política* seria coisa distorcida, *arte de governar* em vista de acobertar *prosperidades individuais*, um fazer distante do aproveitamento da riqueza em potencial da nação.

Ocorre que pelo enviesamento biológico, ou pelo econômico, imperou em ambos os acontecimentos textuais a expectativa de que a cientificidade atuasse como sujeito-arbitrário, psicologizante, animado, dono de ideias-totais, capaz de tudo conter. E a consequência, na linha do discutido até aqui, foi a acomodação das tensões sociais da história no campo moral, no que importa às “falhas” dos políticos ideados como legítimos, acompanhada da irrelevância relativa das massas, julgadas como intelectualmente incapazes.

Já *Nacionalismo y coloniaje: Su expresión histórica en la prensa de Bolivia* (1982), obra de 1943, de Carlos Montenegro Quiroga, foi o livro que marcou a transformação do domínio das raças por outra representação bélica do passado: a história concretizada contra a *antibolivianidade*, sinônimo de estrangeirismo, espírito dependentista, ou, na terminologia do autor, *coloniaje*.

- Acerca da palavra, *coloniaje*, esclareço desde já que se para Ranajit Guha e Aníbal Quijano a colonialidade não cessou com o fim da colonização, provando-se mais duradoura, reprodutora de poderes originários das hierarquias das raças, do controle do trabalho, da subordinação entre Estados independentes, da formação de submissões

subjetivas, da permanência do tempo enquanto medida de homogeneização e subalternidade, com Carlos Montenegro, a *coloniaje* elaborou apanhado de entendimento um tanto similar, com a diferenciação, fundamental, de anunciar-se dentro do que hoje denominamos de *teoria da dependência*, e, claro, no curso do tempo histórico da modernidade, do Estado e da nação. Complexidade, originalidade e contingência do signo são notáveis. Motivo pelo qual optei por mantê-lo no original: *coloniaje*.

Descobridor de uma tal *psicologia* falseadora do passado, também do devir, desde os cronistas hispânicos, até a historiografia republicana, *Nacionalismo y coloniaje* ofereceu apreciação realista e ideologicamente nacional-popular que modificou este local metalógico ocupado na história pela mestiçagem, dando a ela, à história, um caráter menos erudito, mais intelectual, menos moralista, mais abertamente político, menos ucrônico, mais utópico, e mote da teoria da dependência: a *instabilidade psíquica* da nação vitimada pela repulsa oligárquica com as massas e pelo individualismo caudilho.

Cito trechos de abertura do texto:

Este livro aspira *restabelecer a verdade do devir boliviano, desconhecida ou falsificada* pelo pensar e sentir antibolivianista a partir dos quais se concebeu e se escreveu considerável parcela da história pátria.

O sentimento antibolivianista é, em suma, expressão flagrante da *coloniaje*. E se destaca, como primeira questão, que o gênero historiográfico que este livro replica por essência e substância seja produto da colônia, para proveito dos colonizadores e declínio dos colonizados. Assim, foi a história do Novo Mundo escrita por cronistas e informistas espanhóis da Conquista à Colonização. [E o] índio, para estes escritores forâneos, eram a síntese do vício e da baixeza espiritual, assim como continua sendo hoje o boliviano, à juízo de nossos historiadores antinacionais. [...] Não só a conformidade e a exaltação daquilo que é estrangeiro à Bolívia se fazem expressas nela [a antibolivianidade], mas também a sistemática negação (...) do nativo. O estrangeiro, nesses termos, terminou por ser o sujeito e o objeto exclusivo da história da Bolívia, e é ele, não o boliviano, quem se enaltece, enobrece e fortalece.

Conforme argumento, brotou do subsolo de dita criação os [nossos] conflitos psicológicos. [Afinal, a] crítica da historiografia boliviana, negligente ou míope, não há buscado as equivalências originárias da anomalia implicada por esta história da Bolívia escrita contra a Bolívia. [...] Além disso, não se deve esquecer que essa modalidade historiográfica deve a sua existência, em grande parte, ao estímulo de um sentimento individualista. (...) O individualismo exacerbado (...) se satisfaz ideando um mundo fictício, contraste pelo qual destaca à vontade a grande ideia que tem de si mesmo. [...] Destruindo as crenças coletivas – particularmente as que de algum modo fortalecem a nacionalidade –, negligente em absoluto por [tentar] substituir o que ajudou a destruir. Sua finalidade – ao menos tacitamente – parece ser a de eliminar do povo toda a noção histórica. [...] Não restam dúvidas,

está na raiz do processo de envelhecimento moral e político da Bolívia o sentimento antibolivianista, filho da complexidade psíquica oriunda da Colônia e pupilo (...) dos interesses antinacionais. (MONTENEGRO QUIROGA, 1982, p. 36, 37, e 38, grifos meus).

Nomeando a introdução de *Filiación de este libro*, C. Montenegro deixa claro desde as primeiras linhas que *Nacionalismo y coloniaje* tinha o objetivo duplo de escrever a história e de afirmá-la dentro de um certo curso da consciência boliviana.

Daí a sua questão psicológica.... Uma vez que, se antes o pensamento histórico era erudito e em tese remoto para a capacidade de visão mestiça, calhando às costas da inteligência dos povos originários; nesse outro cabimento, foi a *verdadeira nacionalidade* que passou a existir, demandando organização, num lugar além do obstáculo hermenêutico da *coloniaje*<sup>85</sup>.

“*Nacionalismo y coloniaje*” (...) oferece um esquema conjunto do passado boliviano, dando-lhe a vivência contínua atribuída pela concepção do nacional enquanto energia histórica afirmativa, portanto, criadora e perturbadora. (MONTENEGRO QUIROGA, 1982, p. 41).

Através de afirmações politizadas de referido estilo, Montenegro, *escritor dos motins*, outro jurista de formação e entusiasta do Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), teve em sua obra célebre a expectativa de fundamentar rupturas endereçadas às massas, e, de igual maneira, destaca-se de passagens como *restabelecer a verdade do dever boliviano*, sublinhado da citação de abertura, o recurso da ironia dirigido para explicar, confiando nos diálogos com o público-leitor, e na realidade receptiva do ano de 1943, que não obstante predominassem o *desconhecido* e/ou o *falsificado* na historiografia, historicamente racializada, seguia coerente delimitar o verdadeiro da história, a ser *re*-estabelecido por meio da textualidade.

Destarte, *escritor dos motins* é expressão que vislumbra correspondência ao autoentendimento do autor: “O conteúdo histórico-filosófico do motim, ou seja, o valor do fenômeno capaz de explicar as circunstâncias econômicas, sociais, morais, culturais e espirituais da coletiva, radica justamente naquilo pelo qual se anatemiza” (MONTENEGRO QUIROGA, 1982, p. 89). Com Montenegro, grosso modo, escrita e texto passaram a ter identificação intelectual com as realidades encobertas pela *coloniaje*.

---

<sup>85</sup> Alinho-me às conclusões sobre a tentativa montenegrina de enxergar uma verdade nacional para além da *coloniaje*, em especial, de Luís Tapia, em *La producción del conocimiento local: Historia y política en la obra de René Zavaleta* (2002), e, já mencionado antes, *Pachakuti: El retorno de la nación: Estudio comparativo del imaginario de nación de la Revolución Nacional y del Estado Plurinacional* (2014), de Vincent Nicolas e Pablo Quisbert.



Fruto do engajamento letrado nascente nos anos 1940 (importa o parêntese: engajamento ressignificado por condução das intempestividades autóctones, a partir da década de 1970), *Nacionalismo y coloniaje* recomendou mudanças da natureza da forma da figuração histórica, não do sentido da história que era empregado, podendo-se declarar o mesmo acerca do valor de utilidade social atribuído aos periódicos jornalísticos, fontes da pesquisa da ocasião, que assumiram pari passu com a historiografia uma espécie de missão republicana concretizada na autoridade pública da palavra escrita.

Ponto melhor a afirmação, e apresento meu entendimento sobre a ascensão de uma nova metanarrativa no pensamento boliviano do pós-Guerra do Chaco:

- O conteúdo de *Nacionalismo y coloniaje* apreendeu ocorridos passados por escrita do discurso que, prefigurando ideias acontecidas *no tempo* (diacrônicas), tanto elucidou contextos históricos quanto entreviu noutros em geral, sendo tanto um texto histórico quanto obra que passou a ser marco de uma maneira de ver a história. E sem que tal ponto seja produto de preocupação com a qualidade da *verdade* do texto montenegrino, do recorte que interessa a nossa discussão, penso terem sido os valores atribuídos para a escrita que fundamentaram no livro o giro do sentido de história desenvolvido nas batalhas entre as raças.

- Correlações estas que têm *Nacionalismo y coloniaje* como textualidade basilar de nova metateoria porque, provando-se tão analítica quanto política, foi nela onde a palavra escrita se inscreveu no curso do moderno tempo social e organizou os significados rivais da *bolivianidade* (história pátria) e da *coloniaje* (antihistória), a propósito do duplo valor da utilidade social da história: da explicação e da denúncia, do esclarecimento e da militância, desta feita, em busca de familiarizações com as massas, em nova estrutura prefigurativa.

“No México se chamou ‘*corrido*’, em Chuquisaca ‘*libelo*’, e em La Paz e Buenos Aires ‘*pasquín*’” (MONTENEGRO QUIROGA, 1982, p. 43, grifos meus); transformando materiais de imprensa em fontes de pesquisa histórica, sem perder de vista o predomínio elitista da alfabetização dos cidadãos durante os anos antecedentes e posteriores aos processos Independentistas, *Nacionalismo y coloniaje* tem inclusive similaridades com os temas de *Comunidades Imaginadas*, livro de Benedict Anderson, lançado pouco mais de quarenta anos depois, em 1983.

Nosso texto de momento, tal como o de B. Anderson, apresentou defesas sobre o papel da palavra escrita na concretização da língua vernácula e sobretudo na

circulação dos ideais *soberanos* de Estado, que animaram a nacionalidade nos núcleos de opiniões públicas. Todavia, diferentemente de *Comunidades Imaginadas, Nacionalismo y coloniaje* ajudou a organizar referencial de imaginação também deliberadamente político, o nacionalismo-popular, e antes mesmo da tomada de Estado de 1952 já havia adquirido a atenção dos discursos extraacadêmicos sob problematizações agudas dos determinismos da mestiçagem: nova *historia contra a historia*.

São palavras da obra:

“*Nacionalismo y coloniaje*” acredita ser um livro explícito para a consciência boliviana em cujo serviço aspira se confirmar como texto leal a essa consciência. [...] O papel do manuscrito não pôde ser decisivo estimulante revolucionário abaixo do regime da Colônia. Seu espírito, vigoroso e candente, nunca abarcou zonas muito longínquas da expansão dos domínios da consciência ou da inconsciência coletiva. O analfabetismo das massas coloniais foi como uma cobertura impermeável à ação das ideias escritas. E o jornalismo, por isso, reduziu-se a ser voz da coletividade, renunciando a ser o seu guia. Não assumiu papel se semear ideais ou divulgar doutrinas, mas apenas de interpretar as paixões e os sentimentos da época. (MONTENEGRO QUIROGA, 1982, p. 41 e 44).

Ressalta-se no trecho a intenção de convencimento do autor, isto é, a retórica que explora a realidade dos assuntos da nacionalidade. E não é que a cultura letrada haja sido fetiche para Montenegro, ou que o seu trabalho se resuma às expressões de mitos seculares que ordinariamente constroem a teoria geral do Estado – ou, ainda, que estão em torno das modernas tradições nacionalistas.

É mais acertado afirmar que *Nacionalismo y coloniaje* deslocou a relação de *escrita e texto* com as compreensões de *prova e fato* para a lógica do devir da nação, em cujos dramas sociais (desigualdade, privilégio oligarca, exploração do trabalho etc.) conquistaram cobertura em particular das teorias sociais.

Tendo assistido também ao desenho das símiles entre estudos das raças e determinismo, positivismo e rosqueidade, não sem certa generalização, de um recorte metodológico, *nação e antinação* foram conclusões possíveis no texto montenegrino pelas contradições expressas nos materiais de imprensa (vide subtítulo: *Su expresión histórica en la prensa de Bolivia*), não obstante, sobressai-se, epistemologicamente, uma nação-terceira, atravessadora dos tempos (diacrônica), antiga e “impedida de virar história” pela antinação (a rosqueidade, a antihistória).

Eis a busca da imprensa em experiências longínquas da história boliviana:

O analfabetismo das massas impossibilitava a assimilação social de conceitos filosóficos, mas isso não foi impeditivo à difusão dos fatos concretos. (...) O tipo de divulgação jornalísticas dos pasquins (...) era sumariamente objetivo, de sorte que as condições da cultura e da incultura não foram obstáculo para que aquela publicidade chegasse aos principais núcleos nervosos da alma coletiva. Sua difusão alcançou resultados políticos, crescentes à medida da quantidade de analfabetos que se reuniam em torno dos poucos indivíduos que faziam leituras dos pasquins presos nas paredes. Transmitiam eles tais leituras, satisfeitos de mostrarem sapiências aos demais. Eram “os que tinha olhos” – Nairaniwa ou Ñawiyoi, segundo diziam em aymara ou quícha –, como se intitulavam os letrados naquelas comunidades simbolicamente privadas de vista [entendimento] devido à incultura. [...] [E não] podemos esquecer que – naquilo que toca ao nosso país – a publicidade oral era uma forma precedente do jornalismo escrito à pluma. Durante o Incacato se utilizava, a bem da verdade, um gênero de jornalismo – por assim dizer – mediante a qual chegavam as notícias ao público em todas as cidades do Tawantinsuyu. Era um modo publicitário que não deve ser confundido com o “aviso proclamado”, aplicado pelos europeus na Idade Média, ou o “bando público” [acompanhado] do bater de cobs e tambores, usados ainda em nosso tempo para solenizar a promulgação de leis e decretos. Aquela instituição incaica oferece melhor semelhança, ao menos quanto as suas finalidades, com a imprensa. Não se reduzia a propagar o conhecimento dos atos oficiais, informava também o sentido transcendental sobre todos os assuntos conectados ao interesse coletivo. (MONETENEGRO QUIROGA, 1982, p. 70-71).

Comparativamente aos recortes comentados de F. Tamayo e A. Arguedas, Carlos Montenegro recua a historicidade, na qual localiza a nação, a um local alternativo que modifica a centralidade histórica do processo colonizador. Razões pelas quais estamos a tratar da balize de uma metateoria, de engajamento intelectual e, outra vez, de marco da flexão da história da historiografia.

O mundo incaico, sociedade sem escrita, tinha sabedorias, informações, mandos e difusões de assuntos gerais assegurados via oralidade. E neste sentido, o que fez *Nacionalismo y coloniaje* foi atribuir *na* história (e *na* tradição escrita do ocidente, na cronosofia do ocidente) as qualidades dos registros incas, relativizando a autoridade histórica do processo de colonização, autoridade dos europeus, “senhores da história”.

A população índia e mestiça da Bolívia conserva provavelmente até hoje o mesmo ânimo com que seus antepassados recorreram às informações divulgadas na “Rimay Pampa”. O ouvido atento, a imaginação interessada em capturar a notícia, o hábito feito para difundi-la, por certo, eram atributos especiais dos nativos nos dias da coloniaje. E não são menos em nosso tempo, como frequentemente acusam, que com velocidade fantástica e em extensões ilimitadas fazem espaçar o eco de certos acontecimentos não ditos pelos meios modernos de comunicação. Durante o [conflito do] Chaco, as notícias dos

contrastes bolivianos – não obstante as ocultações das autoridades – eram conhecidas em toda a República em poucas horas da produção de seus reverses. Não devemos esquecer que o índio atual é, ainda, um veículo eficaz da publicidade oral. (MONTENEGRO QUIROGA, 1982, p. 71).

Informa o autor que nas maiores cidades da territorialidade nativa dos suyus (Chinchasuyu, Qullasuyu, Antisuyu e Contisuyu, no total, Tawantinsuyu) teriam os Incas separado lugares e atribuições de publicidade a sujeitos em específicos, espaços e funções destacados dos demais, usados para a circulação de notícias, a *Rimay Pampa*, que cita como precursora da imprensa boliviana: “Alargava-se dessa maneira o conhecimento público ao passo em que se fazia perdurar a memória dos fatos exemplares e se imaginar o passado na mente do povo” (MONTENEGRO QUIROGA, 1982, p.71).

É nem um pouco lateral o fato de que tais argumentos estejam em capítulo denominado de *Precursores*, tal como que nele sejam reconsiderados os (hoje) debatidíssimos juízos acerca do atraso indígena e do heroísmo colonizador.

Segue-se, em síntese, que ao deslocar o ponto-início do debate acerca da nação, *Nacionalismo y coloniaje* relativiza a coerência, a positividade do conteúdo, de filosofia da história das raças para a qual o nativo (indígena, ou não) teria espécie de dívida com o colonizador e o oligarca, estando em suspensas a tese de que a geografia e a extensão territorial naturalmente criaram o *atraso* (ou a *mestiçagem*, correlação direta nos estudos de Tamayo e Arguedas), e, o mais relevante por ora, a determinação do processo colonizador sobre a autoridade social da palavra escrita.

Trata-se de apenas uma de outras mudanças sintagmáticas das narrativas das raças.

Em apelo mnemônico evidente, quando menciona a “imprensa indígena”, refere-se ao jornalismo tal como conceito hegeliano, impassível às particularidades do espaço-tempo, a-histórico, mas que se revela na história: pois *é, já havendo sido, podendo vir a ser*. Outrossim, o alvo das problematizações do trabalho parece ser fundamentalmente a nação, quando, não obstante, com olhar atento, tem-se a centralidade da *coloniaje*: primeiro, pelo estado de crítica que se apresenta na relativização do determinante da colonização como o processo criador da autoridade do conhecimento letrado; segundo, pela dúvida lançada sobre a correspondência da autoridade com o mundo da política<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> Autoridade do conhecimento letrado e sua correspondência com a dimensão da política são duas questões capitais do discurso modernizador de *Nacionalismo y coloniaje*. E ademais, fora as menções à *Rimay*

Peço lembrança aos indicativos de Gunnar Mendonza Loza, *três problemas tendem a obter proeminência na escrita da história boliviana: a luta pelo poder político, as crises do Estado e a exploração dos recursos naturais do país* (escritos no Capítulo 2: *Laboratório da Bolívia*), para expor minha compreensão de que o livro célebre de C. Montenegro construiu dialetizações no lócus do conhecimento intelectualmente engajado, contra a intelectualidade, implicado com a construção do novo (da novidade), apontando críticas vanguardistas para a modernidade, apresentando-se em defesa da nação, *história*, contra a antinação, terminante *antihistória*.

Trago os seguintes trechos do livro, primeiro, para sublinhar o engajamento histórico mobilizado:

A versão escrita de nosso passado tampouco há percebido a sólida originalidade interior a que responde o desenvolvimento histórico do acontecer pátrio. Daí que a realidade e ainda a natureza do velho tempo hajam sido suplantadas em geral por uma *aparente realidade e uma aparente natureza que não criou a história mas sim o historiador*. Este, se não falsifica os fatos, falsifica o valor dos fatos, nada menos do que um *triplo falseamento: o da verdade no passado, o do juízo histórico no presente e da conduta coletiva para o futuro*. (...) Deve-se a isso o fato do panorama histórico da Bolívia se oferecer somente como uma visão horrível. Tudo aquilo que existe dentro desse panorama – com exceções muito raras – se acusa de ser grosseiro, sinistro, baixo, sangrento, ruim, ou, no melhor dos casos, extravagante e risível. (...) Está evidente que semelhante imagem denuncia a si mesmo, menos por ser inverossímil do que por ser bastarda, uma bastardia que é sinônimo de ilegitimidade, falsidade e irrealidade. Muitas, e as vezes todas as deformações da versão escrita, todavia, prolongam-se no corpo da

---

Pampa, há também outro caso, não citado no livro, que precisamos ter em conta: o dos *quipus*. Dispositivo inca utilizado para cálculos e registros da quantidade populacional e de tributos, especula-se, ainda hoje, acerca de uma possível escrita sul-americana com os quipus. Eram eles feitos de cordéis entrelaçados, de diversas cores e espessuras, atados a um fio maior que dava sustento aos menores, e em que cada nó continha parte da informação que se desejava transmitir, traduzida por sacerdote habilitado à leitura. Todavia, assim como importa, para reflexão, indagarmos o porquê de uma coisa precisar ser científica para ser verdadeira, o determinante da escrita para os estatutos de verdade e de realidade acompanha dúvida bem similar. E ainda com a finalidade de fundamentar a autoridade correlacional de ciência e política, trago a seguinte dúvida de A. de Camargo, em *Bolívia - A criação de um novo país*: “A ausência de tradição escrita não impede, naturalmente, o respeito ou a veneração ao passado, como o tempo longínquo da origem; *stricto senso*, não exclui, a essa luz, a possibilidade de consciência (pré-histórica) do passado; mas seria inviabilizada, isto sim, a consciência de passado que possa ser organizado a partir de parâmetros e critérios que se reflitam na construção do presente e na concepção de futuro, isto é, a consciência histórica entendida como a consciência do passado associado à historicidade. [...] Longe de representar mero jogo de palavras, a noção dos Andes pré-hispânicos sem história não deixa de ser problemática para muitos teóricos do poder político autóctone, pois se contrapõe precisamente ao argumento de que a conquista espanhola destruiu ou apropriou-se de uma ordem histórica que caberia resgatar. Por utópico que seja hipotético retorno a *status quo ante* – do qual obviamente não se cogita –, o discurso político autóctone, em seu universo simbólico, serve-se constantemente dessa noção de história interrompida. (...) Que consciência histórica seria essa, porém, em mundo andino sem escrita? Dito de outro modo: inexistindo consciência histórica, que história terá sido sustada pela subjugação do mundo andino pela Coroa espanhola? Que história caberia então resgatar?” (CAMARGO, 2006, p. 72 e 73).

história como deformações dela mesma. O passado, assim, vira fato no presente pelo presente. (...) [E esta] elaboração do passado no presente não é nem pode ser história. Constitui *a antihistória* por excelência. Ela nega a história pois a falsifica, e a nega também porque tenta – pese o dislate – fazer o passado. A tentativa lida sem dúvida com insanidade, tanto da coisa, em efeito, como por pretender que a história – que se consoma no curso do tempo – marche para trás. [Por fim, em nota explicativa, afirmou Montenegro que:] Cabe aqui pontuar que todos os conceitos adversos da história escrita da Bolívia aludem àquela feita a maneira de brulote, história representada pela difundida obra de Alcides Arguedas. (MONTENEGRO QUIROGA, 1982, p. 91, 92 e 93, grifos meus).

Segundo, para introduzir tal concepção engajada de história em paralelo com as demandas dos direitos, em suas jus-filosofias e dimensões da política:

Com leis trazidas do Velho Mundo queriam eliminar a origem e a história do país. (...) O fenômeno começa quando a corrente colonial se transforma de espanhola em liberal-franco-inglesa. [...] Todo exame sobre a ineficiência do regime constitucional e o influxo maligno que nele projetam as conveniências de classe e a econômica privada parecem “tabu” para a escrita histórica. “Tabu” fundado, talvez, na mesma causa que [Wilhelm] Wundt assinalou como geradora de mito proibitivo. (...) Carece de sínteses, pelo mesmo motivo, atribuir à imprudência dos governos ao tipo ou ao estado anônimo dos governantes, fazendo abstrações do sistema político em que tudo isto acontece. [...] Já se sabe que o espírito e, ainda, a letra da legislação boliviana foram importados do estrangeiro pelo mesmo interesse que, durante a Colônia, sujeitava-se a existência do país ao regime das Leis das Índias. O povo nativo foi impedido de criar sua própria estrutura jurídico-política. Foram-lhe imposta, como jogo, uma outra, que além de ser somente favorável à capa rica, desamparava à massa e obedecia a uma tendência enervante, anemizante, minoritária da nacionalidade. É este o pensamento finalista da legislação colonial, assim como é o da legislação capitalista o de evitar que a classe pobre supere o lixo econômico onde se faz possível admitir qualquer salário. Esta dupla inspiração, a do capitalismo e a do colonialismo, expressa-se com o espírito do regime jurídico republicano vigente nos países colonizados. É fácil entender que este regime jurídico-político seja, por si, meio de fazer efetivas as miras de ambos os interesses. Por detrás das leis, como “por detrás de qualquer frase moral, religiosa, política ou social – disse [Vladimir] Lenin – se encontram os interesses desta ou daquela classe ou classes”. (MONTENEGRO QUIROGA, 1982, p. 122, 123, 170, 172 e 173).

Montenegro, que não foi autor marxista, e até buscou desviar da interpretação de sê-lo, inscreveu-se nos exames críticos da economia política tendo lidado com problemáticas de média e longa duração que a despeito de serem invenções humanas (sociais) haviam sido essencializadas pela história nacional predecessora às discussões de quase meados do século XX. De sorte que embora mencione palavras do líder

bolchevique, V. Lênin, a bem da verdade é que os debates pautados por *Nacionalismo y coloniaje* prefiguraram-se em dialetização inclusive de sua própria metodologia, a saber: a propósito da aplicação de método dialético para os estudos das leis, cultura e política, em concomitância com o apontamento, (auto)dialetizado, do suposto reducionismo da realidade do sentido dialético materialista das classes sociais, lembrando o marxismo, mas não sendo.

Nosso texto de ocasião mencionou frases de Lênin, sobremaneira, bebeu das leituras sobre a *realidade andina* do marxista José Carlos Mariátegui, contudo, evitou o termo *classe* e preferiu *grupo*, por vezes, *casta*, para se referir à *massa índia*, sujeitada à *servidão feudalista*, à *índia-mestiça*, mão-de-obra dos centros urbanos e das minas, à *aristocracia* descendente dos colonizadores, *plutocracia mineira e comercial* – palavras do autor dirigidas para nomear os três grupos/castas que abriram a história republicana da Bolívia<sup>87</sup>.

Assim, a *Revolução de 1809* também foi acenada por Montenegro, no mais, adentrando por outra chave da abrangência disruptiva da *Revolução*.

Estamos a tratar de textualidade que privilegiou o caráter ativo das massas nos movimentos de Independência, e que interpretou os *motins* daquele contexto enquanto conjunto de descontentamentos dos setores médios e baixos (*índios e índios-mestiços*, respectivamente) que impeliram os grupos mais ricos (*aristocracia*) à tomarem posição antagônica face ao inimigo-comum: o *domínio espanhol* da ordem social. Se *a humanidade não se propõe nunca senão os problemas que ela pode resolver*, máxima marxista<sup>88</sup>, é fundamental notar o determinante conjectural que distingue as conclusões montenegrinas em resposta dada para as circunstância da Independência pela *consciência coletiva*, dos grupos populares que forçaram reveses nos criollos, e pela *consciência pública*, dos devires da história e do Estado – diferentemente, tão logo, do encerramento fundado na *consciência de classe*, que romperia com o hegelianismo manifesto no horizonte de expectativa de Montenegro.

Mensagens como “[em] nossos países – disse José Carlos Mariátegui –, a condição ‘não é outra coisa senão um dos instrumentos políticos da política liberal e da prática capitalista’” (MONTENEGRO QUIROGA, 1982, p. 184), empregues para a

---

<sup>87</sup> Destarte, já há algumas décadas que caiu em desuso a utilização da palavra *feudalismo* para se pensar a história de espaços de sociabilidade e de produção não-industrializados, como a Bolívia, visto que a terminologia, nestes casos, diz mais sobre a história da economia política, enquanto disciplina, área de saber, do que acerca das experiências históricas propriamente ditas.

<sup>88</sup> Ver: *Contribuição à crítica da economia política* (2008), texto de K. Marx.

crítica do dogmatismo jurídico da coloniação, dão conta de acomodar *Nacionalismo y coloniação* na teoria da dependência, num nível mais amplo, e do nacionalismo-popular, em enquadramento mais local.

E indico neste sentido as seguintes passagens da obra:

A concepção de que a passividade e não a atividade dos governos cria a riqueza das nações – conforme teorema de Adam Smith –, presidia como dogma supremo as tarefas legislativas, orientando-as até o ideal de anular o Estado. [...] Os rendimentos do salitre [alusivos à exploração extrativista da região perdida para o Chile], e também os da atividade mineira, foram criando o embrião da burguesia boliviana. Anunciando o nascer dela com a presença do capital comercial e bancário, que por primeira vez passam a atuar em funções administrativas dentro de nossa economia. (...) Afinal de contas, aquele trânsito do feudalismo econômico até um tipo de economia capitalista, era, ainda, não mais que a mudança dos procedimentos que emprega a atividade exploradora, retida então, como antes, nas mãos da classe rica. [...] Dizendo de outro modo, a oligarquia do antiguerra [indisposta à rebeldia face aos mandos coloniais] carecia de atributos com que uma corrente social atua de maneira histórica, isto é, de um pensamento que lhe desse organicidade e orientação, assegurando-lhe substância contínua desde o passado até o futuro, já que o desenvolvimento histórico é como o crescer das plantas, extensão de raízes e extensão das ramas. [...] Convém distinguir, porém, que o espírito da colônia não se manifesta na adoção do liberalismo como tal, mas no cego entendimento de que nasceu dele, pese a sua condição de ideologia estranha ao país. (MONTENEGRO QUIROGA, 1982, p. 174, 184, 185, 205 e 210).

Posto que o liberalismo representaria ideário exógeno para a Bolívia, história e historiografia teriam, é claro, uma mesma responsabilidade pública, e em cujas características sociais das massas, do pensamento nacional-popular, deveriam ser trabalhados fazendo frente às verdades relativas da “*Ciência*”, imaginadas nos/pelos países ricos. Advertido por esse outro campo de visão, (que com as devidas ressalvas recua para a década de 1940 o problema dos vocabulários políticos atualizarem semântica colonial em sociedades pós-coloniais), daí que o duplo valor social da escrita ofereça dianteira a questão ficcional da retórica, nas seguintes características, críticas e contextuais:

[Este] país quer ser outro país (...) é um personagem em busca do autor. [...] A oratória supriu na Bolívia a falta de iniciativa e de atividade impulsionadora, dando a impressão de que a classe governante cumpria um rol concreto em benefício da nação. A palavra exerceu uma função de engano e até de autoengano, não somente nos domínios da política, mas também naqueles da consciência coletiva. [...] A guerra do Chaco desmoronou grande parte dessas construções falaciosas alçadas pelo jornalismo nos domínios da consciência pública. A realidade emboscada, por tanto tempo, por detrás do papel impresso, apareceu-se



efetiva aos olhos do povo com a eloquência terrível da catástrofe (...). Todos os embelezamentos de progresso, de riqueza, de cultura, que a oligarquia estrangeira erigiu como criações de suas próprias mãos, vieram-se abaixo igual que as janelas quebradas de um galpão. [...] O Acre, o Litoral e o Chaco são o preço que a Bolívia pagou pela ilusão de se civilizar ao estilo europeu, renegando sua origem e seu destino autóctones, ilusão que nutriu o jornalismo capitalista, dissolvendo a consciência da alma nativa. (MONTENEGRO QUIROGA, 1982, p. 214, 231 e 235).

Fica advertida a psicologia falseadora do passado e do devir bolivianos segundo Montenegro – diria ainda, o panorama histórico que existiu, foi história, conforme as argumentações, mas virou síntese do que estava ou não *escrito no papel*, historiografia, ou, ainda, a realidade que se reflete no obstáculo hermenêutico que enfrentou *Nacionalismo y coloniaje*.

Penso estar claro neste sentido também o problema da implicação social da história na obra. E, finalmente, cabe recepcionar a disposição do começo, meio e fim da redação dela, alcançando os vereditos autorais vazados na opção dos gêneros literários que intitularam os capítulos principais: após *Filiación de este libro e Precursores*, vêm *Paréntesis, Epopeya, Drama, Comedia e Novela*, tendo todos epígrafes com frases de Simón Bolívar, produzidos em busca do tom dos acontecimentos públicos, vividos entre os governos e as massas, historicizados por cada enquadramento de gênero, que ao fim da obra ganha uma mensagem de esperança, que interpreto e resumo nos seguintes destaques:

*Paréntesis*: capítulo onde o emprego tropológico foi o de ser aposto, de dar um mesmo contínuo, para a tal pré-consciência pública, nativa, e para a autoridade escrita dos jornais, e, é evidente, da história.

Estão contemplados na seção:

O avanço tecnológico das tiragens caligráficas para as impressas, uma transição, correlata, das coberturas militares e objetivas dos antigos folhetins revolucionários para outras de abrangência temática mais extensa, bem como a especialização e o surgimento de trabalhadores formais da imprensa na primeira metade do século XIX, com projeção a dois periódicos criados em 1825, *La Gaceta de Chuquisaca* e *El Cóndor de Bolivia* (*periódicos* propriamente ditos, pois, pela primeira vez, as publicações foram *periódicas*);

A marginalização dos índios quando do retorno deles após as batalhas pela Independência e os esforços de S. Bolívar de impedir o prosseguimento colonial do

*sistema de casta* (expressão de origem do autor, qualificando a pirâmide social da República: com índios na base, índios-mestiços no centro e aristocracia no pico).

*Epopéya*: escrito para explorar, do legado da guerra, fenômenos criadores de intimidades entre as camadas populares e dita *consciência pública*, trata-se de capítulo que dá ênfase na história à figura do marechal Andrés de Santa Cruz, *caudilho* com sangue de *príncipes indígenas*, *herói de guerra* e Presidente da República (1829-1839), lembrado por Carlos Montenegro pela diligência no enfrentamento das aptidões da coloniação mediante mecanismos políticos de governo – em destaque, como nos demais momentos, as palavras do vocabulário do autor.

Foram assuntos abordados na oportunidade:

A estratégica manutenção dos tributos pagos pelos trabalhadores mineiros, pagas de controle de renda, para fazer frente ao risco de evasão da mão-de-obra das fazendas para as minas, um objeto de atenção desde a monarquia, e que de acordo com *Nacionalismo y coloniaje* adentrou ao período republicano, a contragosto do *heroísmo caudilho*, pela segurança legislativa que gozavam as demandas dos proprietários de minas e terras;

A falta de qualidade da tese acerca da qual Santa Cruz seria exceção mestiça, ato de enfrentamento da vulgata construída pelas análises racializadas, uma vez que, ao se denunciar o *espírito forâneo* (sinônimo, derivativo, de *coloniaje*) o que fez Montenegro foi descontinuar na historiografia a representação pejorativa da mistura entre as raças, tendo ao centro do debate o preconceito *estrangeirista* que, por ser alienador, haveria tornado possível, grosso modo, responsabilizar os bolivianos por serem bolivianos;

O crescente etos comercial com os ingleses, o aumento da circulação de estrangeiros na Bolívia, o passar dos dias que foi tornando passado os anos revolucionários, mas, sobretudo, a incorporação de dogmas jusfilosóficos na/pela intelectualidade local, rendida às ideias *demasiadamente teóricas* e desconectadas com as características locais, e a *ofensiva oligárquica* que derrubou o governo de José Ballivián Segurola (1841-1847), finalizando o período da harmonia relativa na comunicação dos jornais com a população.

Eis um trecho da seção:

Tanto o vencedor [das batalhas] de Ingavi [o também marechal, José Ballivián], como o criador da Confederação [Santa Cruz], careciam de colaboradores intelectuais capazes de difundir a real emoção da obra

que consumaram aqueles governantes. [...] Foi reiterada a atividade marginal da massa quando Ballivián, e os domínios do mando, foram cooptados pelos latifundiários, comerciantes e doutores da antiga classe próspera, em cuja formação atuavam já alguns homens novos, herdeiros de fortuna e senhores feitos durante a coloniaje. A mudança política tomou para si o nome de “restauração”. (MONTENEGRO QUIROGA, 1982, p. 120).

*Drama*: capítulo que soma na declarada encarnação da nacionalidade de Santa Cruz e José Ballivián a de um terceiro nome, Manuel Isidoro Belzu Humerez, o político ilegítimo (cholo) de Alcides Arguedas (mesmo que enquadrara o Governo Belzu (1848-1855) nas etiquetas de *manipulador da plebe*, de *amigo da imprensa*), que retorna ao nosso debate porque em *Nacionalismo y coloniaje* foi ele o protagonista da dramática história da cisão do curso histórico da representatividade política da República, governo e Estado, e, novamente correlata, do desalinhamento entre as linhas editoriais dos jornais.

Foram pontos de trabalho no capítulo:

A formação da oligarquia como grupo/casta consciente de seu local *antihistórico* na história, observação trazida por C. Montenegro citando notas publicadas em diferentes veículos da imprensa escrita, indicadas como respostas da coloniaje às visibilidades dos assuntos de interesses de Manuel Belzu, tal como, e dando conta de ser espécie de representação antagonista a uma comunicação legítima (acessível para as massas), da política de venda de *propriedades* índias, acobertada pelos jornais e movida por controversa regularização fundiária coordenada pelo governo de Mariano Melgarejo Valencia (1864-1871);

A negação de parcela da tradição letrada de assumir o papel de orientar a população na *sincronia* dos acontecimentos locais com o *espírito público*, a antihistória, própria do descompasso interpretativo da intelectualidade daqueles anos que atribuía estado de desgoverno a qualquer tipo de representatividade política das *classes populares* – disputa encerrada com a vitória antihistórica das oligarquias, para a qual a figura de Mariano Melgarejo tem representatividade capital, e que sofreria flexão apenas durante o *Estado de 52*;

O fenômeno social do belzismo, *autêntica bolivianidade* sintetizada no caudilho mestiço que, havendo tomado posse por *apoio popular* inesperado pelas oligarquias, quando das revoltas que levaram ao afastamento de J. Ballivián, provocou, por consequência, enfrentamentos do Executivo com o *último abrigo colonial* da antinação, o Parlamento, consagrando de uma vez por todas o governo, o governar (as

*virtudes do governo*, poderíamos chamar de *governabilidade*), enquanto a única maneira dos setores populares galgarem incorporação na estrutura política do país.

Para demonstrar quem foi M. Belzu dentro do engajamento intelectual de Montenegro, cito a seguinte passagem, destacada desse que foi o segundo capítulo mais longo da obra:

São de tal época os títulos [de jornais] – evidentemente desusados antes e depois [do Governo Belzu] –, que marcaram a índole especial de certos papéis impressos: *El Cholo*, *El Patriota*, *La Voz del Pueblo*, *El látigo*, *El Anatema Nacional*, *El Artesano de La Paz*, *El Minero*, *El Cóndor*, *El Amigo del Pueblo*, editados em Chuquisaca, Oruro, Santa Cruz, La Paz, Cochabamba, Tarija e Potosí. A multiplicação desses órgãos de publicidade revela que o belcismo pretendia se sustentar no poder com o apoio consciente da massa. O índio e seus interesses foram objetos de preocupação frequentes. O papel público fez então notória, pela primeira vez na Bolívia, a sensibilidade indianista com um sentimento econômico e político civilizador. (MONTENEGRO QUIROGA, 1982, p. 133).

Já para elucidar a figura antagonista de M. Melgarejo, trago trecho acerca da resposta da massa-índia quando do processo de venda das terras:

O decreto de Melgarejo sobre a venda das terras de origem, que possuíam os índios, delata que as forças vivas eram, no econômico, as sagazes inspirações do regime. Sessenta dias de prazo foi dado aos indígenas para que consolidassem seus direitos de propriedade pagando uma miséria – não menos de 25 nem mais de 100 pesos –, deixando previsto que ao não fazer o pagamento, caberia ao Estado suas vendas “com todas as formalidades das leis”. Não se tratava, portanto, de fortalecer o direito do índio? (...) Como o decreto protetor não se fez conhecido pela indiada, resultou a ela infringi-lo, com a conseqüente perda das terras. O governo as vendeu aos seus adictos ricos. [...] Seis anos depois de ocupar o poder [1864], Melgarejo caía vencido por um formidável levante popular [1871]. Vinte e três rebeliões consecutivas mantiveram a República enlouquecida pelo estrépito das balas de todo aquele período. [...] Melgarejo abandonou La Paz às nove da noite. Foi como se ingressou de uma vez por todas no drama da Bolívia. Mas um novo personagem, obscuro, enigmático e monstruoso o esperava no cenário sem fim do altiplano. Era o índio despojado de suas terras pelos especuladores que cresceram com o amparo daquele governo. (...) “Quando chegamos ao Alto – disse um relato dos fugitivos – sentimos por retaguarda a indiada (...). Sentimos os *pututus* [instrumento musical de sopro] e os uivos dos índios. Às quatro da manhã atravessamos Laja. E desde este ponto começou outra campanha desconhecida e de caráter selvagem. Os índios se reuniam por grupos (...). Mais encarniçados do que nunca nos rodearam e nos atiraram pedras”. (MONTENEGRO QUIROGA, 1982, p. 157, 159 e 160)<sup>89</sup>.

<sup>89</sup> Em tempo, pontuo que na obra a utilização das aspas nem sempre fica clara quanto à referência da citação. Estas, em particular, vêm de *Apuntes sobre el estado industrial, económico y político de Bolivia*, livro de Avelino Aramayo.

*Comédia*: penúltima e maior seção da obra, está nela o nível mais acentuado da crítica ao vazio de conteúdo dos discursos da coloniaje, na escrita da história e das leis, acontecimento desenvolvido em torno daquilo que Montenegro batizou de *retórica*, e empregue para julgar ocupações com as palavras pouco dadas à *coletividade*, proferidas por simples distração, ou demonstração de eloquência, em estado de sinonímia simples com *enganação*, *mentira*, ou complexas, com *ausência de consciência nacional*, com *ideologia* ou *espírito colonial*.

Destaco as seguintes questões do capítulo:

A *subalternidade* das massas que por *detrás dos caudilhos* estiveram em *todas* as revoltas e rebeliões, *solidariedade filha dos protestos*, que não foi o bastante, todavia, para livrar a Bolívia do eterno retorno aos levantes sociais, qual seja: “As rebeliões, uma vez triunfantes, concluíam onde haviam começado: em outra rebelião” (MONTENEGRO QUIROGA, 1982, p. 193);

A consumação da hegemonia classista dos setores oligárquicos, parcialmente aburguesados durante os anos 1870 e 1880, antes conscientes de serem *proprietários*, e desde então *capitalistas*, sobremaneira por força da financeirização e da entrada de capital no país (*empréstimo Church*), estruturante da *tradição do sangue* e da *conciliação do interesse privado com o público* num único discurso, por um lado, liberal e cacimbado pelos investimentos na navegação fluvial, nas linhas férreas, por outro lado, *feudal* e *escravista* na exploração do trabalho das minas e da agricultura;

A *tecnologização* da coloniaje, ilustrada pelas ferrovias que aceleraram a velocidade com que se extraíam as riquezas naturais, adotando como elemento simbólico o aproveitamento das antigas estradas das minas em direção aos portos para a escolha de trechos de implantação dos trilhos, ação *imperialista*, administrada pelo Estado, que além de não haver convertido em coletiva a cifras geradas pela *modernidade*, pela *civilização*, foi fundamental para a atualização da imagem do *índio primitivo*, do étnico como um *atraso nacional*;

Por fim, o *desastre* da Guerra do Pacífico (1879-1884), consequência da carência de *pertencimento pátrio*, da *antinação histórica*, *antibolivianidade*, outra vez representados por Melgarejo (quem autorizou os movimentos de imigração chilena e brasileira, derradeiramente convertidos em ocupações efetivas, em Antofagasta e no Acre, via assinatura de tratados para a exploração do salitre e da borracha), e em especial por Hilarión Daza Groselle, cujo governo (1876-1879), conforme Montenegro, assistiu em

estado de absurda negligência a militarização da zona portuária perdida no conflito, consequência da vontade econômica do Chile sobre a comercialização do salitre boliviano e do cobre peruano.

Acerca do conflito com o Chile, faço a seguinte citação:

Cholos, índios e brancos – a bolivianidade reanimada pela certeza do perigo que ameaçava a sua existência – ofereceram a vida no holocausto da pátria durante a guerra com o Chile. Esta sóbria atitude contrastava com o perfil antinacional que até então não havia ficado tão evidente em [Hilarión] Daza. Às vésperas da tragédia que imolaria o povo, quando este já vivia em presságios nefastos, Daza encarna mais objetivamente do que nunca o sentimento adverso ao coletivo. Segue sendo ele o personagem central da casta dominadora. No dia de seu aniversário [...] um navio de guerra chileno, o *Blanco Encalada*, aponta seus canhões contra a população de nosso porto de Antofagasta. (...) Pouco depois, as tropas do Chile ocupam o porto. O aviso do fato chega enegrecido de tristes detalhes ao conhecimento dos governantes. Era o final do Carnaval de 1879. E segundo [José Vicente] Ochoa, a notícia “foi recebida pelo General Daza entre os preparativos de uma mascarada, que a fim de não frustrá-la, achou conveniente ocultar a informação por três dias (...)”. Ainda não está claro, por piedade, ou espírito de casta, se os ministros de Daza sabiam daquela verdade terrível e se calaram. [De todo modo], um mês e meio mais tarde, estaria a Bolívia com um exército de dez mil voluntários, em carne e osso, dispostos para superar a tragédia. Mas um fato emerge do vodevil do dacismo [remissivo à Daza] e frustra novamente a possibilidade iminente da epopeia: não havia armamento para aquele exército! Quando Peru envia mil fuzis, reitera-se o sarcasmo presente naquele contraste. As armas chegam a Bolívia no dia da Sexta-Feira Santa. [...] Daza não era de modo algum a bolivianidade. [Era], por outro lado, e inclusive por suas expressões passivas, a antibolivianidade. E antes de produzir qualquer outra ação de armas contra o Chile, ele, capitão-general do exército boliviano, falou em público sobre a derrota como um fato não só possível como insignificante. (...) Foi quando, diante dos mais altos chefes aliados, pronunciou estas palavras inacreditáveis em todos os aspectos: “Se o Chile nos vence, diremos o mesmo que o grande Napoleão: ‘tudo foi perdido, menos a honra’”. O apelo retórico pesava mais no ânimo de Daza do que suas responsabilidades. Neste apelo, a perspectiva da catástrofe nacional era apenas um tema literário. (MONTENEGRO QUIROGA, 1982, p. 186-187).

Sobe a problemática da *retórica*, e estando entendido de quais sortes a Guerra do Pacífico foi assimilada pela expectativa do texto montenegrino de, a um só tempo, deter a *guerra* enquanto fenômeno de unidade nacional e de objeto de denúncia da antinacionalidade, dou continuidade às palavras do autor:

Nasceu com ela [guerra da Bolívia e do Peru contra o Chile: Guerra do Pacífico] a etapa histórica da comédia, que, como tal, constituiu apenas noções falsas da realidade, não uma realidade histórica. Assim ela se diferencia da etapa do drama, onde a vida nacional foi visível até as

entranhas. Depois dela, o processo histórico parece animado exclusivamente pelos elementos que substanciam ação de uma peça de teatro. [...] A própria estrutura da época está feita somente de palavras, tal como a comédia, e se cimenta igual que ela, na consciência meramente retórica dos fatos, irrealis ou simuladas, no limite, que existem apenas por graça das palavras. (MONTENEGRO QUIROGA, 1982, p. 200 e 201).

*Novela*: encerramento do título, trata-se de capítulo breve, inacabado, e onde Montenegro lançou veredito derradeiro para o qual o processo histórico boliviano, como a história homérica de *Ilíada*, reuniria tanto a realidade dos fatos da história quanto a concretização de aspirações populares, alegadas *ilusões realizáveis*, persistindo no problema da *guerra*, nos assuntos de seu redor, *consciência* ou *sentimento de coletividade*, *autêntica bolivianidade*, *sentido nacional*, *bolivianidade*, entre outros que pudemos conhecer desde o enquadramento epopeico, adentrando-se no drama e na comédia, todos alinhados no mesmo curso histórico do binômio *nação (versus) antinação*.

Eis meus pontos de realce do capítulo:

A Guerra do Chaco (1932-1935), ocorrência que de acordo com Montenegro fez retornar, ou potencializar, o *espírito da bolivianidade*, virando símbolo contemporâneo da invasão e da extração das terras originalmente bolivianas, outrossim, do esgotamento dos recursos superficiais, retóricos, da imprensa e demais atividades da classe letrada, que nada puderam fazer diante de novo momento real de sofrimento para os grupos populares, soldados, indígenas, mortos nas batalhas chaquenhas.

Trago as próprias palavras do autor:

O Chaco, para além de um símbolo, foi um reflexo sangrento da sorte da Bolívia: terra em poder de estranhos, terra com triste destino de se perder. (...) A realidade cruel, desesperante, da nação sem meios para sequer alimentar quem a defendia na fronteira, delatava o estrago causado pelo largo império oligárquico. (...) Cada soldado retornado das frente de batalha trouxe consigo um pedaço da vontade afirmativa da revolução autonomista. Ali, onde tinha que padecer, na verdade se refez o espírito da Bolívia. A máxima nietzschiana – “o que não me mata, faz-me mais forte” – expressa a representação psicológica do tormento chaquenho na consciência dos bolivianos. [...] No Chaco eram inúteis os entorpecimentos da imprensa, da oratória, da lei, para perpetuar a ficção de uma Bolívia civilizada e rica. A selva sem caminhos e a miséria da economia popular na retaguarda a verdade que contrastava com a opulência dos patrões mineiros, imunes à dor e às exigências da guerra, isto é, estranhos ao destino da Bolívia. (MONTENEGRO QUIROGA, 1982, p. 237 e 238).

E dou sequência, afim do esclarecimento das qualidades do presente gênero novelesco:

A catástrofe que desfez as construções da comédia expôs aos olhos do povo, por primeira vez, desde os dias de Santa Cruz, Ballivián e Belzu, a imagem real da bolivianidade, que havia sido escondida até o ano de 1935 pelos revestimentos estrangeiristas. [...] Era a mesma visão que o gênio de Franz Tamayo havia deixado nítida, num escrito anterior à guerra, construída por detrás da cenografia ainda intacta com que o colonialismo ideológico cultuava a verdadeira Bolívia: “A esta verdadeira Bolívia – como disse Tamayo em 1931 –, onde quase a totalidade da população é índia e onde todas as questões públicas e privadas se revelam afetadas do mesmo múltiplo sofrimento substancial da raça: cultura incipiente, meios de civilização incompletos ou nulos, aspirações imprecisas ou impotentes, desconhecimento do próprio mal, agônica ilusão do porvir, esperanças iludidas que em cada novo desengano nos fazem mais impotentes – em suma –, aquele estado paradoxal e estupendo que somos hoje: um inegável grande território e uma grande raça, e com tudo isso uma história cheia de miséria, impotência e desesperança”.

O retorno à realidade põe fim à etapa histórica da comédia. O suceder boliviano assume em seguida as qualidades essenciais do novelesco, ou seja, aquilo que se anima com o sentido de exaltação depuradora com que a novela enobrece a vida, fazendo-se um seletor reflexo desta. Dito outra maneira: nossa história adquire um poder de *ilusão realizável*, que não é outra coisa senão a vontade de superação afirmativa, que se desenvolve com o processo coordenado e angustiado – *tal é sua humanidade* – de um argumento novelesco, sem romper a *concordância cósmica preestabelecida entre o homem e o seu meio*. (...) Precursora de outra vida – parece demasiado enfatizar –, não se trata, nem na história, nem na novela, de um desejo de substituir a existência do real pela da ficção. É a expressão do instinto vitalista que busca a forma adequada para conseguir a plenitude do que aspira fazer efetivo de acordo com as suas íntimas e próprias orientações.

As tendências da alma popular contemporânea – rebeldia, inconformismo com o vigente, ânsia de imperar no futuro – são sinais desse sentido que pugna por se autenticar. (...) É esta, por efeito, uma fuga que o homem faz a respeito do meio, do tempo, da ideologia dominante, até um mundo onde possam ser acomodadas suas tendências espirituais. A arte consagrou o conceito em termos absolutos: a novela, como a história, é uma realização existencial que converte em possível os sonhos, arraigando-os na estranha do vivente. (MONTENEGRO QUIROGA, 1982, p. 238-239, grifos meus).

*Epopeya, Drama, Comedia e Novela*, nos capítulos principais do livro no qual o autor organizou leituras acerca de uma espécie de espírito predominante em cada contexto historicizado, um dos feitos principais foi o de ter trazido para um lugar acima, para nível dos títulos das seções, aquilo que na escrita do corpo do texto teve começo, meio e fim. Gesto que informa o leitor, mesmo que indiretamente (pela atenção pedida à mudança de tom enunciada nos gêneros literários), tratar-se de discussão com mensagem de conteúdo histórico, inscrita no tempo histórico, e de ensaio com alinhamento nacional-



popular, onde a sincronia dos fatos esconde expectativas de emancipações das massas, ambos figurados num mesmo contínuo, numa mesma linearidade.

Há aí uma tensão, também complementaridade, inexistindo possibilidade de quebra do duplo valor social da escrita de *Nacionalismo y coloniaje*, sem causar prejuízo na consciência boliviana defendida, ou no curso histórico exposto.

E sem que esteja eu mesmo a fazer denúncias sobre inverdades acerca dos assuntos historicizados, argumento, em específico, que encontramos na disposição dos títulos e abordagens dos capítulos o sintagma (das coisas que *são, já tendo sido, podendo virem a ser*) que no texto caracteriza não apenas a representação historiográfica do passado, mas também a marca de um contexto, a ascensão de uma imaginação histórica. E mais: de imaginação cujos elementos constitutivos foram instrumentalizados pela intelectualidade engajada da década de 1940, aproveitados pela tomada multiclassista de Estado em 1952 e ressignificados nos anos 1970.

O pensamento de Carlos Montenegro se encaixa numa conjuntura de metade de século em que o socialismo dos anos 1930, em grande parte estimulado por migrações de trabalhadores europeus, igualmente, por tendências de estudos concorrentes no contexto internacional classista, e não podemos perder de vista o fenômeno de época que foi o *socialismo andino* (notadamente, os entendimentos de J. Mariátegui), cultivou parcerias e rivalidades entre as correntes político-partidárias que, dando centralidade para a *nação*, cunharam formas alternativas de enxergar o campo de luta do Estado após os conflitos do Chaco.

De um apelo denominado *popular*, explica-se de tal maneira a expectativa vazada na textualidade de Montenegro de abater os enunciados liberais no estilo de uma arma de batalha, dos agenciamentos e ações diretas da política, das interpretações e organizações das ideias dos políticos, pois ela, a expectativa, construiu a geração de intelectuais que formou *Nacionalismo y coloniaje* não propriamente como a obra que inventou o nacionalismo de vertente popular na Bolívia, obviamente, mas como o texto que ofereceu e ele uma metateoria.

A despeito das divergências, ou diversidades, alicerces dos quadros críticos às oligarquias (“falsos liberais”), nas campanhas antirrosqueiras da década de 1940 e 1950, o pressuposto de que carecia aos senhores proprietários o sentimento de pertencer à história boliviana se fez elemento-comum. E realidade assim proporcionou para *Nacionalismo y coloniaje* o acaso de virar a primeira grande obra de tradução das sentenças que descontinuaram jus-filosofias que, por exemplo, relativizam a situação

crítica da pongueaje (pongo) por entendê-la enquanto consequência de leis naturais, ou que explicavam a economia da Bolívia tomando como base a “deficiência” da mão-de-obra autóctone e mestiça etc.

Explica-se nestes termos, conforme entendo ter ficado elucidado, a aversão intelectual de Montenegro à A. Arguedas, outrossim, a familiaridade relativa entre as últimas argumentações defendidas em *Nacionalismo y coloniaje* com as concepções de F. Tamayo, recordação dada em decorrência de uma apropriação do encobrimento indigenista do autor de *Creación de la Pedagogía Nacional* sobre o povo boliviano, e não pelo social-darwinismo, que alego ser um outro aspecto do mesmo encobrimento.

Ocorre que, até aqui, em nenhum momento deixamos de estar a observar funções referenciais, tensivas, de protocolo linguístico pendular do *dentro-fora*, do *centro-periferia*, caracterizante do pensamento boliviano: ora num recuo longo no tempo, onde está o privilégio dos assuntos das raças, dos mestiços; ora num médio, onde se encontram a coloniaje, as oligarquias.

Montenegro, que viveu a infância em Cochabamba, começo da vida adulta em Buenos Aires, escreveu e editou materiais jornalísticos nas revistas *Arte y Trabajo*, *SEA* (Síntesis Económica Americana) e *La Calle* – essa última, o ponto de partida das matérias de campanha pela nacionalização das minas e do petróleo logo após a Guerra do Chaco, em 1936, havendo construído no apoio aos protestos contra a Standard Oil, empresa estadunidense, (patrocinadora no Brasil do Repórter Esso), o ambiente para as considerações elementares que levaram a formação do instrumento partidário do MNR.

De maneira que quando nas citações anteriores lemos afirmações a exemplo de *o papel público fez então notória, pela primeira vez na Bolívia, a sensibilidade indianista com um sentimento econômico e político civilizador*, ou, *no Chaco eram inúteis os entorpecimentos da imprensa, da oratória, da lei, para perpetuar a ficção de uma Bolívia civilizada e rica*, ficamos frente às ambivalências que, movidas dos entornos da historiografia para a politologia, indicam pistas acerca das contradições endógenas ao contínuo, à linearidade, do nacionalismo-popular, e, delas adiante, à identidade nacional-classista do MNR, às medidas modernizantes das Reformas pautadas pelo Estado de 52. Afinal, a totalidade desses motes mobilizava um determinante civilizador.

Os povos originários, de racializados em *Creación de la Pedagogía Nacional* e *Historia general de Bolivia*, em *Nacionalismo y coloniaje*, são introduzidos às massas, ao popular. E no conjunto ampliado de minhas considerações, em recordação

do tripartido das memórias *longa-média-curta*, trabalhado por Maristella Svampa, e/ou das problematizações do tempo-Progresso, de Javier Sanjinés C., segue-se a importância de que saibamos identificar os (des)encontros filosóficos, epistêmicos e políticos, correlatos aos motes da metanarrativa montenegrina. Razão pela qual indico para encerramento as duas seguintes questões: a primeira, continuação do exame da crítica, a segunda, minha crítica da crítica:

-A unidimensionalidade do sujeito histórico das críticas sobre as oligarquias: por um lado, e dentro do conteúdo abordado, guardadas as semelhanças com os estudos das raças, vemos que inexistiu nas *interpelações populares*, erguidas contra os grupos oligárquicos, outro processo/curso histórico, ou devir, ou cronosofia, que não fosse o do sujeito-ativo da modernidade, sujeito consciente de seu local no tempo histórico, eu-sujeito-ativo que demanda *por direito* um assento na temporalidade em desenvolvimento, e tendo como direção o futuro guiado pelo passado: corolário “universal” da *história mestra da vida*.

-O caráter imbricado da implicação social da história com o Estado: por outro lado, permanecem em evidência as demandas, resistências e virtudes, das questões sociais, mais ou menos tácitas, movidas pelos povos, sujeitos e coletivos, e apreendidas pelos saberes inscritos em tradição letrada, em especial pelo engajamento intelectual, estando todos eles, experiência e conhecimento, condicionados pelos limites do capital e tendentes a verem no Estado *o campo possível das batalhas onde ter história e ser sujeito de direito* são duas coisas imperativas, que se confundem, mesclam-se, nas dimensões da política, sobretudo nos tópicos da *soberania: autonomia, liberdade, identidade, representação*, dentre outros ideários inscritos nas narrativas de guerra dos modernos Estados.

## Capítulo 4

### Passado, contingência, antimulticulturalismo

#### René Zavaleta: as histórias de classe dentro da história das classes

Pode-se dizer que os Willka não poderiam ter existido sem os Katari. Tampouco 52, como veremos logo mais, poderia ter existido sem Willka. As classes sociais e os homens fazem a história acreditando que as fazem, mas na realidade a repetem de modo inconsciente, ao mesmo tempo em que a transformam. Assim como os mineiros são herdeiros do forasteiro, o *ccajcha* [ritmo musical andino] e a mita [antigo tributo inca, incorporado pelos hispânicos], a luta campesina está sem dúvida interpelada pelas velhas mobilizações das comunidades e dos ayllus. E outro tanto se pode dizer, por certo, acerca da herança oligárquica. (ZVALETA MERCADO, 2008, p. 114).

Os exercícios psicologizantes que permitiram a Franz Tamayo, Alcides Arguedas e Carlos Montenegro enxergarem fenômenos sociais para além de “falsas verdades” dos discursos tinham em comum algum tipo de ideia a priori de Bolívia.

Nestes termos, iniciando com o darwinismo social, passando pelo racismo científico, adentrando no pensamento nacional-popular, o que vimos foi que a importância do conhecimento histórico para os assuntos sociais cresceu na medida em que as considerações dos autores, acompanhando alterações contextuais, foram se tornando menos biológicas, mais econômicas, menos pertencentes aos estudos das raças, mais próprias da economia política. Comuns nas três ocasiões, recaíram jugos comparativos constantes sobre os bolivianos e a Bolívia, tendo nos recursos de análises defendidos os fundamentos para a convenção intelectual do *atraso* em problema primário, numa regra, generalizante, dotada da autoridade do enxerto de tipos de saberes especializados, construindo assim responsabilizações, que explicaram e responderam a implicações sociais.

No que se deveria creditar o atraso? F. Tamayo, A. Arguedas e C. Montenegro estavam acompanhados de uma aporia similar. E é evidente que se havia a necessidade da interpelação é porque existia algum imperativo de transformação voltado para si (movimento autotélico), ou tipo de dado aquém da análise, alguma metateoria histórica alheia à crítica, absorvida(s) no ato desenho do próprio atraso.

Em tempo, somos sabedores do fator prefigurante do Progresso nas ideias de *civilização*, *melhoramento*, *desenvolvimento*, que a ironia da textualidade apresentada até aqui nos permitiu ver sob a forma última de motes rivais ao *atraso*, mas que em

apreensão mais precisa, conforme discutimos a partir dos exames de Javier Sanjinés, têm o *atraso* na derivativa do *Progreso* (isto é, um, sendo parte tributária do outro).

Por igual bateria de considerações, sabemos que a percepção do *atraso* pela crítica ao *Progreso* tampouco cria recursos alternativos, ou apresenta novas metodologias, para se entender quais outros pontos sublimados dos determinismos (nas análises) foram indicados como determinantes (na realidade) da história, na sua dimensão de passado, de fenomenologia inscrita num tipo particular de discurso.

Fato é que foi e continuou sendo relevante buscar uma história da Bolívia, uma historiografia boliviana, para se entender a colonização, o passado republicano: quer seja interagindo com o *nacional*, ou com o *plurinacional*, quer sejam, em suas inscrições mais tácitas e notadamente gerais. Para tanto, interessa subtrair das considerações feitas algum elemento tangível ao contínuo da história nacional e à homogeneidade do Estado: destacar, dentro dos limites de minha proposta, que aquilo que eram familiares para as análises de *Creación de la Pedagogía Nacional*, *Historia general de Bolivia* e *Nacionalismo y coloniaje* pertencia aprioristicamente à história do homem-sujeito-livre, sujeito-homem capaz de deliberar por si (rácio) dentro de ideia de liberdade apartada da natureza, *história* que René Zavaleta Mercado absorveu no apanhado crítico do que chamou de *forma imperativa da construção do sujeito juridicamente livre*.

Refiro-me ao tema principal de *Lo nacional-popular en Bolivia* (2008), obra póstuma do autor, com primeira edição de publicação no ano de 1986, que entendo ter historicizado a generalidade em questão dando a ela uma tipologia de classe que transformou as habilidades de se avistar realidades às costas das verdades anunciadas às costas dos discursos. Devendo-se a isto a existência de um novo tipo de psicologismo, desta feita, incluso nos desvios (poéticos) do marxismo do autor.

Eis, na íntegra, a breve introdução do livro:

O problema que interessa estudar nesta investigação é o da formação do nacional-popular na Bolívia, ou seja, a conexão entre o que Weber chamou de democratização social e a forma estatal. Enquanto tais, entendemos as pautas da socialização como existiram em seus índices de poder, assim como os chamados projetos de massa. Em outros termos, a *relação entre o programa e a natureza do fato*. O problema se referirá ao *período de 1952-1980*, ainda que sua explicação de causas retroceda até a Guerra do Pacífico (1879-84). E é claro que devemos compreendê-lo como um pensamento geral sobre a formação boliviana, com apoio empírico de dados do período. Do ponto de vista metodológico, destacam-se determinados acontecimentos, por circunscrição no tempo, ou situações regionais, por circunscrição no espaço. Trata-se de uma resposta à escassez de informação, e, sem

dúvida, de uma seleção simbólica. Em defesa do método, devo dizer que nenhuma ciência social é possível de ser feita de outra maneira *num país com as características da Bolívia*. (ZVALETA MERCADO, 2008, p. 9, grifos meus).

Lanço mão das duas notas de rodapé do parágrafo introdutório: “Weber usa o termo [democratização social] no sentido do processo de igualdade material, isto é, da produção do homem juridicamente livre, em oposição à democracia como sistema político” (ZVALETA MERCADO, 2008, p. 9). Já indicando as primeiras considerações sobre o que ocorreu em 1952 e a Guerra do Pacífico (1979-1884), lemos:

Em 1952, uma insurreição popular implanta o modelo estatal boliviano atual. A Guerra do Pacífico, sustentada entre o Chile, de um lado, e Peru e Bolívia, de outro, contém o deslocamento da lógica do protecionismo em torno dos centros internos para a lógica mercantil da periferia de portos. É o ponto de arranque do Estado oligárquico na Bolívia. (ZVALETA MERCADO, 2008, p. 9).

Temos que o *nacional-popular* da ocasião se pretendia um item em perspectiva: iniciado com a tomada multiclassista de Estado, de 1952, (e logo nas primeiras palavras do texto R. Zavaleta leva em conta os acordos intra-classes do Pacto Militar-Campesino de 1964), finalizado em 1980 – destarte, cinco anos antes da Nueva Política Económica (NPE), que avaliamos anteriormente, junto aos temas levantados por Maristella Svampa, ter sido disposta em 1985, data-limite aceita pela bibliografia como o marco do esgotamento do *modelo estatal de 52*.

Zavaleta sequer pôde dedicar-se propriamente aos exames do nacionalismo-popular, mas, veremos aqui, está claro no padrão conceitual da obra o quão conectado estava o autor com os tópicos da contemporaneidade.

Subitamente falecido em 1984, escreveu *Lo nacional-popular en Bolivia* na Ciudad del México, onde residia nos últimos anos de vida – de 1976 a 1980, Zavaleta foi (o primeiro) diretor da Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), de 1980 a 1984, professor da pós-graduação da Facultad de Economía da Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). De sorte que os três capítulos finalizados, *La querrela del excedente*, *El mundo del temible Willka* e *El estupor de los siglos*, sugerem o que havia sido de sua intenção, e o mais importante: têm tamanha relevância nos estudos

da virada do último século que possuem valor inclusive em considerações conceituais e/ou metodológicas dos trabalhos atuais<sup>90</sup>.

A primeira edição do livro vem dos trabalhos da Siglo XXI Editores, tendo recebido pequenas correções e complementos de notas pela Plural Editores. René Zavaleta já havia escrito *El poder dual en America Latina* (1974) e *Las masas en noviembre* (1983), dois textos que, em particular, o consolidaram no campo da História e nos espaços da intelectualidade, com trajetória consolidada nas considerações do marxismo latino-americano. A propósito da correlação do programa com o partido, dele com a política, e dela com a expectativa de transformação social frente ao modo de produção vivido, em *Lo nacional-popular en Bolivia*, o vocabulário de Zavaleta foi predominantemente gramsciano. Um acontecimento que, conforme veremos, garantiu ao conteúdo da obra uma certa capacidade de atravessar os discursos das classes para apontar realidades que estão alegadamente para além das falsas verdades, das ideologias: *psicologismo*, portanto, devido ao movimento de intelecção partir da dúvida diante da fala (política) e dos discursos (dos políticos).

*Zavaleta Mercado: Ensayo de biografía intelectual*, artigo escrito por Mauricio Gil, compondo o livro organizado por Norma de los Ríos Méndez, *René Zavaleta Mercado: Ensayos, testimonios y re-visiones* (2006), assinala a seguinte divisão do pensamento do autor:

i) um período nacionalista de esquerda, cujo início se pode situar na segunda metade da década de '50, fortemente marcado pelas falhas e fracassos da Revolução de '52; ii) um marxista “ortodoxo”, que rompendo com a ideologia nacionalista – uma vez descoberto seu verdadeiro “espírito” (conservador) em torno dos sucessos da Asamblea Popular (1971) –, encontrou sua expressão mais conhecida em *El poder dual* (1974); e iii) um período final, caracterizado com o rótulo de “marxismo crítico”, que abarcaria os escritos da década de '80, entre eles, *Las masas en noviembre* (1983) e o póstumo *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986). (RÍOS MÉNDEZ, 2006, p. 93)<sup>91</sup>.

<sup>90</sup> “A totalidade, é preciso lembrar, não é algo que ocorre em nenhum tempo prévio” (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 76): frase do texto, foi munido de premissa assim que, para citar apenas autores cujos títulos já foram mencionados por mim, são exemplos de nomes que beberam da relevância teórico-metodológica de Zavaleta: L. Tapia, Silvia Cusicanqui, Álvaro G. Linera, Ximena Soruco, B. Sousa, Clayton Cunha Filho, Sue Iamamoto.

<sup>91</sup> Seguindo divisão similar, esta última fase de Zavaleta é descrita por Luis Huáscar como “de estirpe gramsciana”, em *Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: Formación abigarrada y democracia como autodeterminación*, artigo que compõe *Pluralismo epistemológico* (2009), obra citada antes, trazendo trabalhos dele, de León Olivé, Boaventura de Souza Santos, Cecília Salazar, Luís Tapia, e outros.

Zavaleta adotou posição de ironia diante das críticas aos estudos estruturalistas das classes sociais que cresciam desde a década de 1970, dito de outro modo, que se pôs em postura de crítica da crítica (heterodoxia marxista) frente à provocação em pendência.

Consequentemente, *Lo nacional-popular en Bolivia* virou um dos principais referenciais para se discernir os determinismos das raças e dos nacionalismos de massa, não obstante, também para casos que tendiam/tendem a enclausurar as classes sociais nas constatações de exames empobrecidos das realidades passadas, empreendidos com dados demasiadamente simples, nos termos de Zavaleta: *maniqueístas*, na apreensão da formação de colônias atrasadas e metrópoles desenvolvidas, visão mecânica da acumulação primitiva de capital; ou *etapistas*, na dogmática onde o *campesino* (e claro que o *indígena*) é (são) de antemão o *atrasado*, ou o *pouco consciente*, ou, ainda, o *separatista*, falsamente demandante(s) de alguma vanguarda elitista que, no limite, invisibilizariam suas negociações e o(s) despolitizaria(m).

Observações que na oportunidade de minha tese oferecem outra porta de entrada para detalharmos a imaginação histórica ascendida no final do século XX, seguindo as pistas de como a intelectualidade do tempo-presente vem trabalhando com as alterações dos tópicos sociais de relevância que incidiram na escrita da história.

Afinal, se na estratégia pela seleção das fontes, *Creación de la Pedagogía Nacional e Historia general de Bolivia* exemplificaram uma primeira sistematização especializada da história e do devir dos bolivianos, cometida sob prediletos “universais” herdados do cientificismo do século XIX, com *Lo nacional-popular en Bolivia*, raça, oligarquias, servidão, instabilidade, entre outros tópicos geralmente estranhos ao universalismo, passam a ser temas inegáveis da política (centrais para a politologia e para a história), tal qual se *Nacionalismo y coloniaje* foi nosso texto de esboço dos exercícios de economia política que tematizaram as oligarquias, com *Lo nacional-popular en Bolivia* é a própria antinação montenegrina uma matéria submetida à historicidade das alterações de seus comportamentos de classe.

[Quanto] à estrutura da dependência, é claro que o seu exagero converteria a história num círculo fechado onde o dependente não haveria de produzir outra coisa senão dependência: e assim não existiriam histórias nacionais. É óbvio que existem formas de articulação não dependentes, que a própria metrópole tem grandes impossibilidades quanto a sua capacidade de conhecimento das sociedades dependentes. [A exemplo disso, o] núcleo de 1952 demonstra um grau importante de autodeterminação política num



cenário muito atrasado, mesmo que seja certo considerar que essa autoimpulsão tenha cedido quase de imediato à coerção das condições externas.

De todas as formas, temos a impressão de que as interpretações feitas até aqui sobre aqueles acontecimentos atribuíram a eles um certo maniqueísmo, ou seja, que foram precedidos quase sempre do que se chama de uma “perspectiva total”. Teriam tendido a subordinar os fatos ou a existência de um *cáucus* político (o MNR) ou a ação, sem dúvida impressionante, da classe trabalhadora, para não falar das explicações carismáticas. Alternativamente, o que interessa, ao nosso ver, é advertir o desenvolvimento contraditório dos fatos, ou seja, como os homens se propuseram algo e os fatos os levaram indefinitivamente a outro lugar. O jacobinismo resultou aqui numa escola pouco eficaz. A ideia de campesinato como classe receptora e do proletariado como classe dominante, por exemplo, não segue sendo outra coisa senão uma linearidade dogmática. Em realidade, tudo indica que o campesinato tinha sua própria acumulação de classes e também, por assim dizer, sua própria *história de classe dentro da história das classes*. Assim, é compreensível que o campesinato tenha sido massa hegemônica no momento de decisão do poder [referindo-se à mobilização decisiva dos camponeses, de 1952 até 1956], densidade conservadora ao longo do chamado “pacto militar-camponês”, quando foi considerado “classe tranquila”, e, por último, como assento da desagregação do bloco de classe de 52, ou seja, responsável pela dissolução do Estado. (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 12-13, grifos meus).

Crítico dos determinismos, há notavelmente um tólos classista nesse novo debate acerca dos estilos de denúncias e embates que adjetivaram a história *num país com as características da Bolívia* (expressão do autor).

E é com base nisso que sustento o argumento de que o título zavaletiano contorna a representação historiográfica feita sob a escrita dos discursos das elites (e nesses moldes, mobiliza seu próprio psicologismo), com o fito de submeter num mesmo recurso de análise os não-ditos de longa duração (memória longa) onde as problemáticas das terras, das agriculturas e das minas, são notadas por leitura heterodoxa do materialismo histórico que recorreu às instabilidades, às guerras, para orientar entendimentos acerca do modelo de Estado oligárquico contra o qual, anos mais tarde, realizar-se-ia por fim *o nacional-popular na Bolívia*.

Aproveito da oportunidade para trazer o seguinte esclarecimento, retirado de *La producción del conocimiento local* (2002), livro de Tapia:

Num livrinho de anotações de Zavaleta, encontra-se um manuscrito dessa obra [*Lo nacional-popular en Bolivia*], mostrando aquilo que seria um quarto capítulo, que chamaria: *La canción de María Barzola*, para o qual não se encontram materiais escritos. O nome do título nos faz supor que este capítulo abordaria a revolução de 52, de maneira tal que retrocederia para incluir todas as lutas sociais que haviam levado ao momento revolucionário como um outro ato constitutivo ou

reconstitutivo da sociedade boliviana. (TAPIA MEALLA, 2002, p. 335-336).

Daí que *Lo nacional-popular en Bolivia* seja uma obra histórica (texto de história), e inscrita numa concepção de história onde a guerra tem enquadramento mais político do que militar – posto que a guerra ensina, que a guerra desprende uma determinada condição de existência, diante da possibilidade do surgimento de outra. E em específico, que se justifique assim o recuo dela no tempo até a Guerra do Pacífico (1879-1884):

Por princípio, feito para explicar como as *castas senhoriais* assumiram no início da República um regime de governo protecionista dos interesses comerciais das elites, das relações entre elas e os setores médios da produção urbana, sobretudo, no que toca aos regimes das terras comunitárias: realidade que sofreu sua primeira grande mudança com Mariano Melgarejo, em particular, com os episódios da venda dos territórios indígenas-campesinos, das destituições dos poderes originários e das facilitações das ocupações chilenas no porto atacâmico de Antofagasta.

Por conseguinte, dado para explicar como os levantes sociais motivados pelo ato compulsório do aumento dos latifúndios, por M. Melgarejo, correlacionaram-se com as cisões das oligarquias após o conflito com o Chile: acontecimento que, por um lado, possibilitou estratégicas alianças entre as autoridades étnicas que tinham interesses pelas soberanias territoriais, e, por outro lado, que reativou antigas ideias federalistas, ventiladas desde os anos de Simón Bolívar, mas que no pós-guerra viraram verdadeiros símbolos da classe oligárquica, estando ela fortalecida e contraditoriamente dividida entre os dois blocos: chamados de *conservadores*, de Sucre, e *liberais*, de La Paz<sup>92</sup>.

Porque contempla a alta densidade de diversidade e desigualdade da formação da Bolívia, predicado que Zavaleta irá denominar de *abigarrado* (variedade, *retalhado*, que logo à frente veremos de quais formas refuta o valor-utilitário do *atraso*), dão conta de ambos os casos, sumariamente:

---

<sup>92</sup> Reforçando desde então as bases teóricas da familiaridade da guerra com a política, do correlato psicologismo de Zavaleta, trago a seguinte afirmação de Antônio Gramsci, que contempla as leituras de *Lo nacional-popular en Bolivia*, retirada da de *Maquiavel, a política e o Estado moderno* (1980): “Pode-se (...) supor que Maquiavel tem em vista ‘quem não sabe’, que ele pretende educar politicamente ‘quem não sabe’. Educação política não-negativa, dos que odeiam tiranos (...), mas positiva, de quem deve reconhecer como necessários determinados meios, mesmo se próprios dos tiranos, porque deseja determinados fins. (...) Esta posição política de Maquiavel repete-se na filosofia da práxis. Repete-se a necessidade de ser ‘antimaquiavélico’, desenvolvendo uma teoria e uma técnica políticas que possam servir especialmente à parte que ‘não sabia’, porque nela é que considera existir a força progressista da História. [...] A questão inicial que deve ser colocada e resolvida (...) é a questão da política como ciência autônoma, isto é, do lugar que a ciência política ocupa, ou deve ocupar, numa concepção sistemática (coerente e consequente) do mundo, numa filosofia da práxis” (GRAMSCI, 1980, p. 11 e 12).

- A afirmação de ter acontecido no bojo das demandas pelas regionalizações de históricos poderes corporativos a manifestação capital do Estado oligarca (afirmativa que lembra o *drama* e a *comédia* da tropologia de Montenegro);

- Seguida do valor histórico das habilidades campesinas de se fazerem valer nas autonomias regionais por agenciamentos instaurados no jogo político possível daquele momento, tendo sido tacitamente interessante a aliança originária com o discurso federalista-liberal pacenho<sup>93</sup>.

Quando do fim da Guerra do Pacífico, Sucre, região concentradora do acúmulo do excedente produtivo da prata de Charcas e Chuquisaca, lugar da instalação dos privilégios de elites junto ao comércio da mineração da região-sul, num nível continental, exatamente com o Chile, acolheu com particular impacto a descontinuidade de suas hegemonias tradicionais. Em tempo que a *capa privilegiada* de La Paz, onde a prática comercial se aqueceu pela exploração do estanho da região-norte, dada internamente com o Peru, apostou no federalismo como o outro lado de interesse da aliança com os índios contra o Sul, destacando-se as lideranças militares de José Manuel Pando e Pablo Zárate Willka, no que ficou conhecido por *guerra civil boliviana*, ou *Guerra Federal*, ou *Revolução Federal*, dos anos de 1898 e 1899.

Zárate Willka, o *temível*, José Pando, que viria a ser Presidente da República (1899-1904), foram dois exemplos de *caudilhos bárbaros* para Arguedas. Distinção marcante com relação à Zavaleta, que especialmente no caso de Z. Willka, adotou em suas explicações sobre os caudilhos a exata crítica ao determinismo (maniqueísta, etapista) anunciada.

Diga-se de passagem, dois dos resultados mais emblemáticos do conflito foram a transferência da sede política da Bolívia para a cidade de La Paz, em 1899,

---

<sup>93</sup> Grosso modo, *Lo nacional-popular en Bolivia* é trabalho feito sob um privilégio de motes superestruturais que não perde do horizonte os recortes estruturais quando pensa o Estado, a política e a história. *Guerra*, portanto, faz parte da transformação que inventa a história, da mudança que torna a história possível: “A guerra é sempre um elemento de atualização das sociedades e não é de se estranhar que já se tenha dito que é uma maneira das nações progredirem. Não obstante, é preciso considerar a função de uma mobilização mais ou menos universal num país que carece de fatos realmente nacionais. Adverte-se, assim, o papel da guerra moderna, como episódio dotado de uma grande intensidade, na transformação das classes sociais (como, por exemplo, na emergência do *pathos* estatal nos militares), mas sobretudo no que se refere à descampesinação e sem dúvida como atuação de nacionalização ideológica. A relação entre a mobilização militar e o movimento campesino parece agora algo comprovado. [...] Em outros termos, se existe uma lei de correspondência entre a base e a superestrutura, a história mesma seria uma luta entre essa lei e a forma quebrada ou incendiária de seu cumprimento; se a estrutura tem uma sorte de temperamento ou de idiosincrasia em seu modo de se relacionar com a base, tudo isto não é outra coisa senão a história da pertinência complexa entre o modo de produção, como isolamento do ato primário, com seu fenômeno ou aparição, que é a superestrutura e a emergência da totalidade particular que é a formação econômica-social” (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 12 e 84).

mantendo-se Sucre, até hoje, a sede administrativa, e, particularmente relevante, o medo de classe que se instaurou na imaginação dos letrados que endossaram o racismo das elites entre os séculos XIX e XX, nas palavras de Zavaleta, o *xenofobismo* (medo do estrangeiro) contra índios e mestiços, diante do protagonismo de Willka. Temor de um estrangeiro interno, que desta feita são os índios, deparamo-nos aqui com uma ressignificação de nossa *história contra a história*.

No Capítulo 1, *La querella del excedente*, o obstáculo das economias não-capitalistas, *originárias, campesinas*, choca-se com o capitalismo incentivado pela financeirização das economias dos senhores de terras e minas no final do século XIX, ponto de encruzilhada para a *querela* (contenda, disputa) em torno do qual o autor descobre o *fundo histórico* das expressões de classes e de dominação oligarcas.

Inicia-se assim a seção: “É a própria necessidade que faz com que cada modo de ser convoque uma forma de conhecimento, razão pela qual sustentamos ser discutível falar de um método de conhecimento geral a todas as sociedades” (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 19); e em nota explicativa para o trecho, justificou René Zavaleta:

Existem sociedades cognoscíveis e sociedades não cognoscíveis, sociedades cognoscíveis de uma maneira e sociedades cognoscíveis de outra maneira, enfim, sociedades quantificáveis e sociedades onde a forma da articulação entre formas distintas é uma qualidade. O conhecimento crítico, devido a forma aglutinada de apresentação heterogênea nesse *pathos*, é próprio de sociedades de duvidosa quantificação como a Bolívia. (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 19).

Fica reconsiderado então o contorno ontológico do *índio, mestiço, oligarca*, que projetou na nação boliviana um apanhado de significados “naturais” das fronteiras e das potencialidades econômicas (*homo economicus*), tal qual fossem os *bolivianos* algum tipo de *ser* que no limite está separado das produções, das formas históricas de trabalho e gerações de culturas, simbolizações... Reconsiderando, em outras palavras, teses debruçadas sobre a “precária” exploração das riquezas naturais, certificando, pelo materialismo histórico, a extensão *tosca* do trabalho juridicamente livre na formação de um povo dependente da maioria populacional “*tributária*”, pagadora de impostos por *ser índia*, neste caso, não necessariamente “*pertencente*” à Nação.

Dedicando-se às explicações sobre a incapacidade coletiva da absorção do excedente, das indisponibilidades coletivas de sua apropriação (diferentemente da carência de excedente; basta recordarmos do acúmulo da prata potosina, das riquezas da Província de Charcas, ou do *barão do estanho*, Simón Patiño), *Lo nacional-popular en*

*Bolivia* põe em foco as construções materiais do vínculo dos sujeitos às terras, da invenção ideológica do território nacional que perpassa a *autonomia relativa do Estado* (grosso modo, divisão entre *sociedade civil* e *Estado*), problematizando falsos problemas, generalizantes, que acabam por precipitar alegações circulares, sobre as quais, por ser pobre, seria a Bolívia instável, por ser instável, seria pobre, ou, por ser debilitada para enfrentar outras nações em guerras, não criou hegemonias, e porque mostrou-se incapaz de hegemonizar forças internas, perdeu as guerras, os territórios de Antofagasta, do Acre e do Chaco.

Também por isso, além de objeto por demasiado generalista, no acontecimento textual de R. Zavaleta, o excedente produtivo é *bode expiatório* de quem, como Tamayo, Arguedas e, relativamente, Montenegro, explicaram uma inferioridade essendi da Bolívia dentro da própria hierarquia social inventada na história da Bolívia.

“[O] que poderia dizer Hilarión Daza a respeito de [Narciso] Campero, e [Mariano] Melgarejo sobre [José] Ballivián (que era o seu compadre)? No melhor dos casos, um diferente grau de legitimidade no seio da classe dominante” (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 21), ou, porque a história permite fazê-lo, “como dizem, ‘o infortúnio começou muito antes’” (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 22). Estando reconsiderado o *ser natural*, a *nacionalidade natural*, passa-se a relativizar a incompletude do Estado justificada pelo débil casamento entre o espaço e o tempo, as terras e o desenvolvimento, a geografia e a nação. Tão logo, é mais acertado afirmar, conforme os argumentos do autor, que as oligarquias fizeram *predominar o espaço sobre o tempo*.

A unidade do espaço (...) não é outra coisa senão a prolongação deste tempo histórico que não é capitalista (pois este sim rompe com todo o tempo), mas uma forma local de tempo agrícola estacional. Aqui, a unidade política deriva das necessidades das subsistências e ela mesma não pode ser desconsiderada de seu formato coletivo. [...] A ideia andina clássica de espaço será para sempre distinta da ideia oligárquica-gamonal, regional ou nacional do espaço. A ideia originária do espaço, porque tem o espaço por referência da organização primigênia da vida, opõe-se ao conceito patrimonial. E é notório, contudo, que o espaço desempenha um papel determinante da relação com o vínculo estatal, pois são duas disposições conceituais de espacialidades. No flanco senhorial, que é o Estado, produz-se a noção patrimonial do poder em seu duplo conceito, por um lado, como ideia privada do poder (a rosca) e, no segundo lugar, como a prolongação do sentimento senhorial feudal da terra, o domínio final do solo como atribuição ligada a uma estirpe, como norma geral do poder. (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 25 e 26).

Por um lado, observa-se que a dinâmica do tempo capitalista, industrial, disruptivo, inventor do trabalho juridicamente livre, não se sobrepôs (por completo) às produções agrárias, o que impactou obviamente nas diferenças de classe entre as classes e entre os mandatários e a sociedade civil (na autonomia relativa do Estado).

Por outro lado, observa-se o fato de *territorialidade, produção e tempo* serem categorias históricas prediletas de indígenas e camponeses, que dentro da lógica da reciprocidade andina, das ligações dela entre Terras Altas e Baixas, provaram-se antagonistas com as oligarquias, quanto à produção, mas correlacionadas com elas no que se refere a como podem conviver diferentes modos de produção numa mesma *densidade histórica*.

Mobilizando leituras de Edward Thompson, Antônio Gramsci, Vladimir Lênin, José Mariátegui, Alberto Galindo, Carlos Montenegro, John Murra, Jürgen Habermas, Michel Foucault, Giacomo Marramao, entre outros nomes citados nas poucas notas finalizadas do livro, quase todas constantes no capítulo *La querrela del excedente*, a novidade zavaletiana se concretiza na defesa de duas lógicas não-capitalistas da história boliviana: uma em absoluto (a originária: *sistema agrário estacionário*, ou *nômade*, de *subsistência*); outra em estado parcial (a oligárquica: da rosqueidade, ou *dimensão gamonal do Estado*), convivendo em regime de *economia moral de resistência* (empréstimo conceitual de E. Thompson), entre si, e entre as próprias disrupções do capitalismo enquanto sistema-modelo-universal.

Tal formação de pensamento explica a centralidade dada para a dimensão gamonal. *Gamonalismo*, ou *dimensão gamonal*, é uma forma de mediação e de interação entre pessoas juridicamente livres, calcada na extensão doméstica das relações de poder garantidas sobre a propriedade da terra, e onde o *senhor*, o *gamonal*, centraliza a representação política sobre si ou sobre determinada quantidade de senhores, exercendo mando sobre os territórios, o trabalho, os trabalhadores e seus convívios interpessoais.

Nesta relação, indígenas e camponeses ficam sob laços afetivos, compadreados, dependentes dos mandos: *dimensão gamonal do Estado*, portanto, porque se destaca aí uma articulação “pública” que é política assim como uma diferenciação econômica, características típicas dos Estados burgueses, não obstante, com predicados corporativos, inventados em torno de grupos familiares e das células interdependentes dos latifúndios, que Zavaleta, como fez J. Mariátegui, A. Galinho e C. Montenegro, classificou de uma realidade derivativa da colonização. Tempo e poder dão o tom de

anacronia de tais tematizações. E foi por isso que a *economia moral* de E. Thompson, notadamente, teve centralidade nos capítulos do livro.

Se numa concatenação de economia política (mecânica), primeiro, nasce a acumulação primitiva de capital, depois, condições materiais tornam possíveis o excedente produtivo, por sua vez, a autonomia relativa do Estado, o trabalho juridicamente livre e o sujeito dotado da faculdade de deliberar (*ratio*), restaria aos bolivianos compreender quem são, a fim do encontro de assentos idiossincráticos no curso do desenvolvimento capitalista? No sentido inverso, o da reforma intelectual, inteligência que “liberta” as produções estacionárias, com os ensinamentos do animal político aristotélico, ou a rosqueidade, com as visões secularizadas weberianas, estariam os bolivianos fadados a terem que “verdadeiramente” se capitalizarem, para enfim “gozarem” de um Estado acomodador das contradições das classes? A abordagem do momento constringe as duas questões.

Ao dispor de signos do tipo *sistema agrário estacionário e dimensão gamonal*, à primeira vista, uma obra histórica como *Lo nacional-popular en Bolivia* parece paralisar no tempo algumas das relações investigadas. Todavia, e mesmo que o pensamento de Zavaleta seja o de um típico intelectual moderno, defendendo a relevância de se notar a indicação e a crítica do autor, seu anticapitalismo, sobre as transformações *terem/deverem* de ser hegemônicas necessariamente pelo capitalismo.

Escreveu ele:

É certo que o excedente gera disponibilidade, mas esta, no sentido dos homens dispostos à substituição de lealdades, crenças e princípios, ocorre de um modo ainda mais poderoso em torno dos atos de quebra ou rupturas literais da rotina. *O conflito entre o princípio de rotina e o da substituição de lealdades é o fundo de toda a presente questão*. Pois neste sentido a América se mostrou um continente conservador, porque crê mais na transformação pela via do excedente do que pela via da reforma intelectual. (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 35-36, grifos meus).

E dou continuidade ao trecho, pedindo atenção ao problema do excedente na configuração de estímulo de grandes transformações da história:

O *quid* do assunto radica, contudo, não na simples generalização, mas na interação que a acompanha, que é uma relação entre os homens livres, (...) porque o homem que foi desprendido das condições de seu discurso prévio se entrega de imediato à formação de uma nova ideologia. [...] Agora bem, a ideologia é essencial e é *dura*. Pois ninguém está disposto a sacrificar sua visão das coisas senão por uma força importante e imponente. É óbvio que podem existir povos com

momentos constitutivos mais difusos do que outros, mais sincréticos e indefectíveis, inclusive certas instâncias de psicologia comum que fundam o modo de ser de uma sociedade por um longo período. A interpelação na hora da disponibilidade geral, que é o momento constitutivo, está destinada a sobreviver como uma sorte do inconsciente profundo dessa sociedade. Este é o papel trágico do passado na história, porque, em certo modo, não se faz outra coisa senão aquilo que já estava previsto. As grandes epidemias ou fomes, as guerras, as revoluções em nossos tempos, são horas clássicas da disponibilidade geral: os homens estão dispostos a substituir o universo de suas crenças. Esse papel cumpriu a formação do espaço, ou seja, da agricultura, no mundo andino, cumpriu também a Guerra de Arauco com relação ao Chile e cumpriu o ato da conquista, acompanhado da catástrofe demográfica e da quimera do ouro, em todos os países da América. (ZVALETA MERCADO, 2008, p. 36-37).

*Momento constitutivo*, segundo conceito zavaletiano mais utilizado pelas Humanidades, assinala a intelecção de um autor que concebendo o tempo em seu aspecto moderno, (“posto que [os homens] se apoderaram do tempo” (ZVALETA MERCADO, 2008, p. 39)), radicalizou a historicidade numa representação tão capaz de compreender as contradições entre as classes, seus resultados, conflitos, negociações, quanto carente de recursos para mobilizar em escala ampliada outros significados menos lineares de produção, disponibilidade e excedente, atinentes à formação de outros “*entendimentos de mundo*” (termo dele).

Trata-se de uma fronteira epistêmica que é antes da História, e depois da teoria e metodologia de Zavaleta. E, não obstante, conhece-se em *Lo nacional-popular en Bolivia* a aplicação do seu conceito célebre, este sim regra nas Ciências Humanas, *formação abigarrada, sociedade abigarrada*, que em grande medida qualifica o problema da linearidade histórica em questão, a saber:

- Nas linhas introduzidas anteriormente, o *abigarrado* traz para a forma literária da história as várias sociedades que coexistiram/coexistem numa mesma Bolívia, as várias temporalidades justapostas na mesma densidade histórica, as autonomias desconexas viventes sob um mesmo Estado, um Estado-heterogêneo, com dificuldades de estabelecer hegemonias menos aparentes às consciências das resistências das massas, um Estado que tem declarado o seu caráter refratário às sociedades pré-existentes, Estado de contenção dos levantes originários, concomitantemente, um Estado depende das propriedades e tributos das terras, dos labores camponeses, não existindo *senhor* sem o *índio*, e deferência autóctone sem o senhor.

Para complemento, lanço mão outra vez das seguintes palavras de *La producción del conocimiento local* (2002), de Luís Tapia:



*Lo nacional-popular en Bolivia* é o estudo da diversidade e complexidade da história boliviana a partir da maior abstração teórica das épocas que é a lei do valor, convertida em núcleo de articulação e recepção das outras histórias, e o núcleo da história da articulação da totalidade social no processo intelectual de produção racional-artesanal de lógica específica, complexa e composta, do objeto específico, a sociedade abigarrada” (TAPIA MEALLA, 2002, p. 351).

E faço o mesmo com *Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: Formación abigarrada y democracia como autodeterminación* (2009), texto de Huáscar Antezana:

A primeira vista, “formação e sociedade abigarrada(s)” seriam sinônimos. Mas creio que exista material e argumentos suficientes para sustentar que “formação abigarrada” é o conceito e “sociedade” a sua referência. Bolívia é uma “sociedade abigarrada”. “Formação abigarrada” é uma transformação dos conceitos de “modo de produção”, “formação social” e, ainda, de “bloco histórico”. (HUÁSCAR ANTEZANA In: OLIVÉ, 2009, p. 131).

Num esforço de síntese sobre a relevância histórica desses dois conceitos, eis que os fenômenos que modificam os modos de vida por motivo de alteração das forças disponíveis para a continuidade das características sociais celebradas historicamente, *momentos constitutivos*, estão de pronto significados pelo tempo histórico e pela dimensão metodológica que têm grandes transformações nos entendimentos de uma *sociedade abigarrada*, sociedade em que mudanças agudas trazem à tona o novo mas também o que existia desde antes, portanto, *constitutivas* também por serem *essenciais*, pré-existentes, originárias.

Sociólogo de formação, René Zavaleta foi autor e sujeito político que experimentou a subida e o declínio do nacionalismo-popular, vindo a ser, em 1964, Ministro de Minas e Petróleo. Militante de temas atravessados por debates clássicos, não estamos a tratar do texto de um intelectual que a exemplo de Fausto Reinaga, ou Silvia Cusicanqui, possa ser identificado como originário, tampouco seria assertivo indicar *Lo nacional-popular en Bolivia* para representar uma bibliografia ideal para se familiarizar com as cosmologias e as temporalidades mais ou menos circulares dos povos indígenas.

*Willkakutik*: retorno/reversão (*kutik*) em torno do Sol (*Willka*), na língua aymara, *Intikutik*, em quéchua (*Inti*: Sol); *Pachakutik*: retorno andino no/do tempo-espaco (*pacha*); *suma qamaña*, *sumaj kawsay*, o Bem-Viver, a *Loma Santa* mojeña, o mineiro-onótico do *Tío*; *Inkarrí*: mito parcialmente secularizado do rei que retorna no futuro (*inka*, inca, *rrí*, rei, em empréstimo do espanhol)... Conhecedor das cosmovisões e dos

milenarismos autóctones que galgaram protagonismos políticos na contemporaneidade (retomarei tais pontos no próximo item), a bem da verdade é que R. Zavaleta submeteu temporalidades diversas no tempo histórico: que *momento constitutivo e abirragado* se entrelaçaram no livro por poética acontecida sobre o ensejo de *genealogias profundas*, de *formas primordiais*, que em tese os momentos constitutivos tornam/tornariam aparentes a um conjunto mais amplo da experiência social:

Uma coisa é (...) que o homem livre aconteça porque foi expulso pelo amo devido a qualquer entendimento próprio do amo ou porque conquistou sua liberdade pelo seu arbítrio, contra a vontade do amo, de todo modo, o que temos é o mesmo “homem livre”. [...] É por isso que passa a ser tão metafísica a ideia de uma teoria geral, alocalista, do Estado; pelo contrário, aqui, se dirá que uma agregação local, devido a um encadeamento causal próprio, ou ao seu azar, é a forma com que se cumprem aqueles requisitos universais reiterados que afetam a história do poder. (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 79).

Quase chega ser desnecessário frisar que Zavaleta teve expectativa atida sobre a hipótese acerca das diferenças de tempo vazarem modos de produção distintos, *olhares não contemporâneos do contemporâneo*, formativos do abigarrado. De modo que em *Lo nacional-popular en Bolivia* a potência do pensamento do autor sobreveio pelo conteúdo de sua qualidade de empreendimento histórico, ou melhor, via demonstração de que contemporaneidades não contemporâneas, além de existentes, existem desde anos bem recuados na história.

Cito a seguinte advertência metodológica, expressamente engajada:

Existe sem dúvida uma distância saudável entre a ideia de que “a história da humanidade é a história da luta de classes, ou a lógica tática da classe contra classe, e o *bloco storico*, (...) mas isso não é maior ou menor do que aquilo que ocorreu com o próprio Marx entre o conceito de modo de produção, como *media ideal*, e as análises de formação econômico-sociais em movimento, como a que aconteceu em 18 Brumário. [...] É aqui, quando se faz grande a tentação de renunciar às análises universais dos fenômenos particulares onde se descobre a riqueza, flexível, das noções ou paradigmas intermediários de investigação como a formação econômico-social e o bloco histórico. (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 80 e 81).

E sigo com a provocação do autor:

Por que Potosí (...) não se fez capitalista? Por que a dominação espanhola na agricultura não produziu uma transformação “espanhola” da agricultura?

Por que nas próprias minas de prata, que tinham donos do meio de produção e um comprador da força de trabalho, nem o comprador e nem o vendedor se fizeram em rigor capitalistas?

A chamada “prova dos fatos” nos diz que mesmo diante do suposto de que existiu um setor capitalista, não existiu um ambiente capitalista em forma. Em outros termos, o que havia de capitalista na Bolívia estava sempre determinado por aquilo que existia de não capitalista na Bolívia. Na realidade, os capitalistas mesmo haviam depositado suas ilusões não nos valores burgueses, mas nos símbolos senhoriais. (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 85).

Logo, quando Zavaleta recua o recorte do trabalho até a Guerra do Pacífico, o faz não necessariamente em endereço contrário ao do sentido da novidade do (do novo) do tempo histórico, mas na contingência de seu curso naturalizado, ou mecânico; o que particulariza, dentro da(s) história(s) da(s) luta(s) de classes, as alterações materiais das sociedades durante a construção de transformações que *substituem crenças por outras* – trata-se de uma explicação classista para o conflito entre Bolívia, Peru e Chile.

Entendeu ele que o Chile teria dado início à equação de seu metabolismo entre *sociedade e Estado* desde os quase um século dos *conflitos de Arauco*, o (precoce) momento constitutivo chileno (conflito dos hispânicos contra os Mapuches, com início na segunda metade do século XVI, encerramento na primeira do XVII). Ao passo em que a Bolívia, abrigo da primeira nacionalidade de Antofagasta (toponímia de uma das propriedades do irmão de Melgarejo, e que contava em 1878, um ano antes da disparada do conflito, com o total de 8.507 habitantes, dos quais 6.554 eram chilenos), teve momento de maior disponibilidade (somente) na tomada de Estado de 1952 – “[o] momento de maior disponibilidade sem dúvida foi o de 1952, quando o MNR impôs sua ascensão apesar da posição negativa dos Estados Unidos” (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 54). Assim como, para o caso do Peru, que o constitutivo estatal foi adquirido (e perdido) em seu grau mais elevado no levante de Tupaj Amaru.

Ao fim do conflito, adotando a mesma linha de raciocínio, o Chile incorporaria os recursos que permitiriam a maior base de excedente de sua história, havendo compreendido que tipo de nação era para si e para o mundo, que tipo de “Estado construído contra os índios, apesar dos índios e com exclusão dos índios” (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 56) era na legitimidade nacional (e no *racismo*) da organização de suas memórias, em seus *acervos ideológicos*. De outro lado, Peru e Bolívia perderiam a guerra, mesmo que ambos contassem com o excedente pré-hispânico das produções andinas, com as burocracias verticalizadas da colonização relativamente conservadas,

arquitetadas sobre as riquezas mineiras, “sobre os ombros dos índios e por conseguinte com tolerância concupiscente com os índios” (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 56)<sup>94</sup>.

Estando preservados em solo boliviano os regimes senhoriais e as mobilizações camponesas, a coexistência entre latifúndios e ayllus, o capital mineiro e o trabalho servil, tanto a guerra passa a figurar os exatos pontos de flexões da disponibilidade (constitutivas, ou não: os conflitos de Arauco, a Guerra do Pacífico, a Guerra Federal, a Guerra do Chaco, a Revolução de 52 etc.), quanto a representação histórica do passado se desdobra sempre por novas oportunidades de dialetizações inscritas no tempo histórico sob o predomínio da guerra, das batalhas, das lutas.

Pois, ao relativizar a correlação do sucesso dos Estados em guerra com o excedente produtivo dos “Estados fortes”, “Estados estáveis”, a consequência do enfoque de *Lo nacional-popular en Bolivia* foi a incorporação da guerra nas dinâmicas de convivências, públicas e privadas, mudança de apreensão significativa que por fim converteu as batalhas, as lutas, em composição endógena da guerra, politizando a guerra.

No Capítulo 2, *El mundo del temible Willka*, é esse protocolo de luta que se volta para a tensão social sobre aquilo que simboliza os *Willkas*: patronímico tomado por lideranças indígenas no século XIX, semelhante a *Tupaj*, que adjetivou as descendências guerreiras de Amaru e Katari, abarcando no geral quase quatro séculos de memória e história; *temível*, por menção ao receio das elites diante da figura de Pablo Zárate, *Rei Poderoso, Sol (Willka*, respectivamente, do quéchua e do aymara), liderança possuidora do título honorífico no contexto do exército “auxiliar” das batalhas de 1889. Assim como, no Capítulo 3, *El estupor de los siglos*, tal inscrição bélica da história passa a explicar a evolução do racismo na composição de uma *ideologia dominante*, destinada a tornar a Bolívia diminutamente índia, em resposta à incapacidade das *concepções atrasadas* dos senhores: assim sendo, como uma *falsa verdade*, relativamente dissimulada, acerca do Estado, do passado, dos heróis nacionais, do devir.

---

<sup>94</sup> Para fins de complemento, cito Tapia Mealla (2002): “Segundo Zavaleta, isso mostra que o excedente não define a guerra, mas sim como o país se apropriou dele e o utilizou para organizar as mediações internas da composição de sua forma primordial. Nisso Zavaleta faz um comentário crítico à Marx: ‘Marx escreveu que a guerra não ocorre entre países mas entre produtos brutos. Hoje poderíamos dizer que tem aí um certo viés economicista’” (TAPIA MEALLA, 2002, 339-340). Em tempo, trago a seguinte indicação sobre o economicismo de Karl Marx segundo *Lo nacional-popular en Bolivia*: “Em todo o caso, o prognóstico de Marx acerca de que as inversões britânicas na Índia produziram não somente o desenvolvimento das forças produtivas, como mesmo a revolução burguesa, era uma ideia economicista e linear; o capitalismo dos ingleses na Índia aprofundou o sistema capitalista e ossificado das castas, e quando a Índia teve que encarar a sua revolução burguesa teve que fazer contra as castas e contra os ingleses” (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 89).

Faço aqui duas baterias de citações, sínteses do conteúdo e metodologia do texto. A primeira assinala a ineficiência oligárquica diante da demanda de captura da história num contínuo, num projeto hegemônico:

A casta oligárquica, em seu imenso atraso, não era capaz de diferenciar uma ideologia de emissão de uma ideologia hegemônica, porque não intencionava seduzir os índios, mas exterminá-los. Vide a transparência dos slogans darwinistas. Tampouco pensava por um instante em aceitar algum tipo de mediação, e quando pôde fazê-lo, exerceu o poder por si mesma [...]. Por mais que geralmente se tenha como válido o contrário, o correto é que o social-darwinismo não se fez uma ideologia geral de todos os setores da ponta superior da Bolívia antes daquilo que foi chamado de Revolução Federal. O que os vice-reinalistas viveram com Amaru, viveram os oligarcas bolivianos com Willka. [...] [E se] formos resumir tais pontos (...), podemos fazer da seguinte maneira. A oligarquia mesma saiu de uma sorte de hiato histórico que se prolongou, em alguma medida, por certa falta de realismo que também a significava (...). Pesava também sobre ela outra verdade terrível, cruelíssima, que era a ausência de exemplaridade. Era uma classe sem heróis e de imediato não tinha ele em que fundar o culto dos heróis, que é uma das chaves de toda justificação aristocrática. (ZAVALETA MERCADO, 2008, p.107).

Já em contraste com o suposto vazio dos heróis aristocráticos das oligarquias, lê-se sobre Zárate Willka:

Zárate mesmo, o Temível Willka, é um homem de Sicasica. Mais propriamente, de Imila Imila (...), terra de Tupac Katari, dado que Zárate não poderia desconhecer. A área originária do impulso de seu movimento se situa em Omasuyos, Pacajes, Sicasica e Inquisivi, ou seja, no que [Ramiro] Condarco chamou de área de expansão do latifúndio, na refundação da oligarquia [provavelmente, igual à *restauração* de Montenegro].

O mote de Temível vem de seus inimigos brancos, os chuquisaqueños, que assim o viam. O de Willka, no entanto, fala do caráter hereditário de seu cargo, que é uma típica forma coletiva, um legado que vem antes mesmo da guerra. É sem dúvida um movimento milenarista atuando nas condições específicas da guerra regional e de classe da formação boliviana do fim de século. É um ato de qualificação de acontecimentos “nacionais” ainda que não se imaginasse dessa maneira. Zárate é então o inesperado. [...] A *ideia Willka* de poder, como contraparte, esboça um sentimento transpessoal da assunção do mando, a impessoalidade do poder é a garantia de sua eternidade. Os caudilhos assumem a forma de Willka, isto é, de chefe, e a incorporam como parte de sua entidade enquanto dizente: a família é o ayllu, e a pátria a expansão final do ayllu. Existe, de fato, um Willka primeiro, o que resiste ao decreto bárbaro de Melgarejo contra as comunidades em 1866. A mãe deste Willka era uma nonagenária “reverenciada como soberana”, que foi assassinada de modo selvagem por Leonardo Antezana, primo de Melgarejo. É também um Willka quem dirige a perseguição infernal [mesmo encaixe mencionado em citação anterior, de *Nacionalismo y coloniaje*] dos

melgarejistas em debandada através dos ermos até o Peru. Por último, na mesma Revolução Federal, aparecem pelo menos três Willkas, ainda que não restem dúvidas de que Zárate é o Temível. Desempenha assim um papel semelhante ao de César e é sem dúvida de um sabor bem pouco “ocidental”. Em todo o caso, se alguma vez foi possível falar em memória histórica, aqui, quando Zárate nasce no mesmo povoado de Apaza, e um terceiro e um quarto Willka é o vingador da morte da mãe do primeiro Willka, se o mesmo cenário que é despojado frente a resistência de um Willka é capaz de responder com outro Willka mais de trinta anos depois, não resta dúvida de que estamos diante de um paradigma integral.

Willka é, ademais, o “apoderado dos ayllus que se submete aos seus domínios”, como Zapata de Anenecuilco (...), o que nos diz que mesmo quando sustentamos que o padrão produtivo da agricultura andina não foi apropriado pelo padrão jurídico do excedente, pode-se ainda ir mais longe, porque o cânone estatal real ou a forma estatal aparente (a do corregedor etc.) convive com o cânone estatal real ou a forma furtiva, subterrânea. O que é seguro é que Willka é caudilho porque é ele o apoderado dos ayllus, que o acatam, e porque segue a estrutura aymara de autoridade por debaixo, por em cima e pelos lados do Estado boliviano. (ZVALETA MERCADO, 2008, p. 112-113).

Na segunda, segue-se o vínculo que *Lo nacional-popular en Bolivia* faz do *poder* com a *soberania*, dela com a *autodeterminação* – exercício garantido através das trocas de autoridades entre história e política, máxima moderna da politologia que prefigura as tensões indicadas entre oligarquias, indígenas, camponeses, trabalhadores. Visto que, segundo o texto, são esses grupos que acumulam experiências distintas, identificações diversas, num conflito sem terceiro-poder-relativo-autônomo, sob o Estado oligarca:

A palavra doente salta entre as demais coisas. E nisso não deixa de ter razão Arguedas. (...) Temos um tipo de enfermidade ou de neurose: a de homens que dão argumentos contra si mesmos [argumentação que recorda também a psicologia de Tamayo]. [...] O problema empregado aqui é o próprio interesse ou instinto de conversação material do pensamento. Todo homem deve, em primeiro lugar, a si mesmo, a sua identidade. O possuir-se primeiro, a si mesmo, com plenitude, o autodeterminar-se, habilita-o para pensar em todos os demais. Primeiro é necessário ser um, para dar algo depois. E certo grau de egoísmo é saudável para a soberania, e também para a consciência de classe ou de personalidade, de toda forma, de autodeterminação. [...] Quando uma classe dominante produz ideias que não podem ser metabolizadas como próprias pela sociedade civil, pela natureza das coisas, estamos diante de um Estado alheio ao próprio objeto do propósito que é, precisamente, a sociedade. Para ser durável, chega a ser demasiado dizer, a dominação tem que ser parte do interesse em algum grau do próprio dominado; de outro modo, a solidariedade está bloqueada na origem. [...] Triste seria a função da verdade se o papel dela fosse sempre a de servir ao vencedor. O que é claro, entretanto, é que não existem ideias neutras e que as ideias do mundo servem para que os que a emitiram possam impô-las. (ZVALETA MERCADO, 2008, p. 148 e 149).

Enfim, a propósito dos números apontados pelo livro, no final dos anos oitocentos, uma Bolívia com população de mais da metade indígena, 35% dela vivendo em formas comunitárias, correspondentes a 20% das terras cultiváveis, ao passo em que 50% pertencia a descendentes diretos ou indiretos de criollos, além da tal *antihegemonia* (oligárquica, rosqueira, gamonal), restaria ainda uma certa racionalidade anacrônica por parte de letrados e homens de Estado:

A solução para [René] Moreno, por exemplo, consistia:

1 “Que se extinguisse [o índio] sob a imigração europeia.

Então, por que protestar contra a europeização argentina?

2 Que se procedesse a “depuração” racial para conseguir a “unificação” da raça nacional, dando por suposto que a raça nacional era a [dele] própria.

3 “Que se fizesse uma mestiçagem com o índio camba [indígena oriental, das Terras Baixas], jamais com o aymara e o quéchua”.

[...] O mesmo pensava [J.] Pando, mas em versão invertida: “Havia-se de exterminar os índios orientais, ou seja, os cambas”. Com uma arbitrariedade apenas transvertida, [Bautista] Saavedra, em seu senso de antiindigenismo geral, considerava que o aymara era uma civilização “extensa, superior e anterior à inca”, sem dúvida porque vinculava o aymara a sua própria região. Tudo isso era sem dúvida uma falta de razão encarnada. Nos três casos, sobra o pretexto de se pensar em uma comunidade ilusória (sem colhas [povos originários andinos], segundo Moreno, embora com Charcas; sem cambas, segundo Pando, mas defendendo o território onde eles vivam; sem índios, segundo [B.] Saavedra, mas com legislação do trabalho), renegando da coletividade real, carnal e vivente, que era a Bolívia, com a maioria de colhas, cambas e índios. (ZVALETA MERCADO, 2008, p. 149-150).

De inspiração maquiaveliana (matriz de A. Gramsci, por ora, daria no mesmo: “[é] Maquiavel quem fez o mundo girar ao redor da razão do Estado, o que é o mesmo que dizer [ao redor] do Estado nacional e da soberania” (ZVALETA MERCADO, 2008, p. 89); contudo, “não foi o que se despreendeu da racionalização dos fundadores do Estado: a antihegemonia pura” (ZVALETA MERCADO, 2008, p. 146)), *Lo nacional-popular en Bolivia* agrupa para trás e para frente do tempo as características pragmáticas dos políticos (virtudes dos sujeitos e grupos sociais) que formaram historicamente a Bolívia, e que, na Bolívia, construíram a história entre os vocabulários das raças, que eram os das terras, dos campesinos, que eram os dos territórios, das autonomias, que eram os das soberanias, das classes, que eram os dos trabalhadores, todos, tendo no Estado o núcleo centrípeto em alguma condição ou dose<sup>95</sup>.

<sup>95</sup> Complementando os laços entre os pensamentos, vale a pena pontuar o que lembrou Gramsci (1980): “O político em ação é um criador, um suscitador; mas não cria do nada, nem se move no vazio túrbido dos seus desejos e sonhos” (GRAMSCI, 1980, p. 43).

Com René Zavaleta, tem-se o juízo de não ser o *Estado real* a concretização da representatividade orgânica dos Willkas, dos Tupajs, da diversidade de lideranças e resistências que são amostras da composição dos povos indígenas em geral, e ao longo de experiências recuadas no tempo. Por sua vez, e eis novamente aí a ironia, nossa polivalência histórica (história: o *corrido*, o *discurso* e o *campo*), é sim o Estado, *formal, aparente*, que reúne os sintagmas dos sentidos e significados disputáveis, os poderes, armados na história das raças, dos campesinos, das autonomias, das classes etc.<sup>96</sup>.

Foi por desconhecer em torno de quais conceitos unificariam os bolivianos que distorceram as conclusões de Charles Darwin em busca de um modelo de desmobilização dos índios que transcendentemente mantivesse os privilégios gamonais: o *social-darwinismo*, gabarito inferior de criação da nação, se comparado ao chileno, em razão das políticas de *reconhecimento* (as formas dos homens se conectarem, reencontrarem e aparecerem para o mundo) serem na situação histórica boliviana abstraídas do econômico, e do próprio político, segundo R. Zavaleta.

No mais, se até a consolidação de classe por parte das oligarquias, tais *míticas*, ou *folclores*, bastaram para criar um *ethos de Estado*, de *soberania*, *autoctonia* e de *profundidade de tempo*, mesmo que contingente, e se determinante assim persistiu num estado de revolta constante contra as oligarquias mesmo no século XX, reflito eu, foi porque existia uma racionalidade histórica, um tipo moderno de racionalidade criadora do *outro* em separado, em perspectiva, com a singularidade relativa de ser abigarrado.

---

<sup>96</sup> Tenho ciência de que faço aqui uma leitura mais foucaultiana do que marxista do *poder*. No entanto, assim como me foi possível projetar historicidades a partir de diferenças signatárias, úteis às aberturas dos significados na história, na comparação da *política da pólis*, encarnada na figura de Hannah Arendt, e da *política moderna*, em Maquiavel e Antônio Gramsci, na presente situação, a premissa que me parece ser a de Zavaleta, a de que se pode *deter o poder, tomar o poder para si*, confronta-se com o pressuposto de que o *poder circula*, que o *poder se pratica*. De qualquer forma, estando demonstrados a complexidade e o antideterminismo aplicados por ele num estudo histórico como *Lo nacional-popular en Bolivia*, tampouco identifique prejuízo causado de minha parte à história apreendida na obra ao abrir esse breve parêntese: trago a afirmação de Zavaleta: “A guerra, segundo Clausewitz, ‘aproxima-se (...) da política, no que, por vezes, pode ser considerada uma espécie de comércio em grande escala’. Parece-nos aqui que Clausewitz estabelece uma comparação correta entre as qualidades do espírito das três interações. A guerra, de fato, é uma crise e, com ela, acontece um afeito de transsubjetividade insólita ou extraordinária. A política e o comércio, ao seu turno, têm o mesmo conteúdo, mas de uma maneira perene. (...) Na realidade, a política é o comércio do poder, a guerra é a crise da política, e a política é a distribuição das crises no mesmo tanto que é a violência do comércio” (ZAVALETA MERCADO, 2008, p., 180); e cito finalmente Foucault (2010): “Para fazer uma análise não econômica do poder, de que, atualmente, dispomos? (...) Dispomos, primeiro, da afirmação de que o poder não se dá, nem se troca, nem se retoma, mas que ele se exerce e só existe em ato. Dispomos igualmente desta outra afirmação, de que o poder não é primeiramente manutenção e recondução das relações econômicas, mas, em si mesmo, primeiramente, uma relação de força. [...] E, neste momento, inverteríamos a proposição de Clausewitz e diríamos que a política é a guerra continuada por outros meios” (FOUCAULT, 2010, p. 15).



Foi Tamayo, homem sem dúvida com audácia nos olhos, que foi mais além da mera conformidade da época, mesmo que tenha sido cativo dela, quem advertiu que a multivocidade [qualidade daquilo que emite várias coisas *ao mesmo tempo*] era como um caráter da composição social [...]. Consequência, a *centralidade* do índio, que era como um social-darwinismo invertido: “A base de toda moralidade superior está na sua superioridade física [...]”. Tamayo, tratando de dar silogismos positivistas ao seu messianismo exultante, fundou sem querer uma escola: todo o aymarismo posterior, o katarismo, consiste em acreditar em si mesmo, e isso é [tão] objetivo como [um] etnocentrismo, mesmo que suas explicações não o fossem. Ser aymara, contudo, tem universalidade na medida em que encarna como alegoria os perseguidos da terra e sua carnalidade do *aqui* e do *hoje* (...). Tamayo inteiro, mas sobretudo seu formidável panfleto sociológico sobre a sociedade pacenha, fez um duplo donativo ao senhorial e ao núcleo indígena do nacional [...]. Como latifundiário, ele mesmo, e como herdeiro do melgarejismo, é claro que Tamayo não poderia ver os índios de outra maneira senão como labradores natos. [...] Tamayo, nos rascunhos de seus pensamentos, carecia de elementos de colocação objetiva de classe para compreender a relação decisiva que existe entre autodeterminação e democracia. [...] Tamayo, contradizendo a Tamayo, propôs um núcleo ou um princípio que, ao nosso modo de ver, é central em absoluto para a análise da questão nacional da Bolívia: o princípio da interação humana com o devir [...] O meio ou a atmosfera do social (...) A terra, com tudo dela, como terra modificada, modificação da terra, e não a terra em si, ainda que a terra determine a modificação. (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 160, 161 e 162, grifos meus).

Podemos entender que *ter história e ser sujeito de direito* seguiu sendo uma das constantes em *Lo nacional-popular en Bolivia*, mesmo que em dimensão de justiça mais ampla, no mínimo mais plural, do que a das terminações jurídicas do Estado capitalista, burguês. Tal como, resgatando afirmações minhas, que a unidimensionalidade do sujeito histórico está outra vez implicada pelo eu-sujeito-si consciente de seu local no tempo histórico, pelas correlações de dependência e formação com o espaço (com a terra), que o caráter imbricado da implicação social da história com o Estado está dependente não dos referenciais dos povos originários, mas dos da modernidade dos bolivianos, que os índios aprenderam desde há muito tempo a identificar, negociar, tensionar.

À ocasião, o diferencial é que ao politizar a guerra, Zavaleta politizou os sujeitos da história, no coletivo, em coletividade, legando-lhes um caráter ativo dentre os limites do saber especializado (e moderno), dentro de condições materiais, práticas, que foram as condições símeles dos discursos analisados.

Toda a argumentação zavaletiana girou em torno da raiz local da prática e do saber à luz do marxismo, e porque interpretou *a Bolívia*, sociedade e Estado, esteve em permanente “abigarramento” metodológico, ora pluralizante, das conclusões sobre a

desigualdade entre as classes sociais, e ora constrangedor, das diversidades que se cogitam sem classe social. Para além, empresa assim haveria de construir um valor duplo, e de pagar um preço por tê-lo feito: o de ajudar a instrumentalizar as dúvidas sobre ideários clássicos da dimensão da política; e o de ter sido empresa construída observando privilegiadamente um tipo de agente político secularizado.

Em texto pouco analítico, claramente militante, um tipo de panfleto, *La burguesía incompleta / Ni piedra filosofal, ni summa feliz*, escrito por Zavaleta, encontramos as seguintes afirmações, que penso serem oportunas para finalizarmos o trecho sobre o pensamento marxista do autor:

[Estão] equivocados os que acreditam que o marxismo encontrou uma espécie de pedra filosofal, ou que cada revolução significa o fim da história, sua *summa feliz*, e os que julgam que com ambas as coisas havíamos chegado a uma conclusão única. Marx, é necessário dizer, nunca desenhou esta sorte de messianismo praticado em seu nome. Marx demonstrou que o mundo poderia ser conhecido dentro de certas condições e que o homem poderia apropriar-se do mundo. Mas que para fazê-lo, [seria] necessário reduzir cada realidade a sua significação material-racional e ao seu sentido histórico. O que fez Marx, com a força de seu pensamento poderoso, foi esclarecer a todas as revoluções que viriam depois dele. (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 215).

### **Silvia Cusicanqui: outra história para construir o futuro**

Ao saltar de genealogias profundas, formas primordiais, não é o tempo histórico que se faz conhecido por camadas novas do tecido social em realidades de momentos constitutivos, mas, isto sim, as *resistências*, o *estacional*, o *aqui* e o *hoje* dos sujeitos históricos acuados pelos patrimônios das terras. Outrossim, ao falar em desprendimento das condições de uma determinada realidade, abertura da passagem de discurso prévio para outro, não são os referenciais dos povos originários aquilo que se adota para compor as bases *materiais*, *objetivas*, *reais*, *empíricas* etc. pelos quais se analisa a realidade.

Acredito ter demonstrado como, em resumo da potência constante no pensamento de René Zavaleta, construiu-se o mérito de trabalho histórico de *Lo nacional-popular en Bolivia* no igual movimento pelo qual se pode assimilar a partir de onde e visando qual público-leitor (universo prefigurativo) notadamente modernos estavam a *formação* e a *sociedade abigarrada*.

Insisto que o fio condutor da discussão de R. Zavaleta foi o passado-presente-futuro do tempo histórico, que no ponto último da sistematização das relações

de força em hegemonia estavam o Estado, o capitalismo “periférico”, e seus adversários históricos, apreendidos na história por ser ela representação de poder, de autoridade de saber (História), e no Estado, por motivo bem análogo, senão o mesmo: dado que as hegemonias existem, concentram-se entre grupos e classes sociais, e têm o Estado como o campo de luta predileto. Esse tempo histórico é, portanto, nada neutro.

Assim, se o abigarrado é a confluência de tempos e modos de produção, significante de experiências vividas no contrapelo do moderno tempo social, interessa pontuar as semelhanças da operacionalidade conceitual da *formação abigarrada* com as maneiras centrípetas do *cívico* (arquétipo civilizatório francês) e do *étnico* (transcurso espaço-temporal alemão) discutidos por Javier Sanjinés. Pois foi em tal sistematização conservadora para índios e camponeses (o “*Outro*”, em *Rescoldo del pasado*) que seguiu sendo coerente destacar “mesmo” no abigarrado de *Lo nacional-popular en Bolivia* três elementos característicos das histórias nacionais e das soberanias modernas:

O conteúdo das raças: “ninguém pode ignorar que em muitos casos (...) a simpatia racial foi um nexos causal para o reconhecimento nacional” (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 126);

A centralidade do território: “função hermenêutica do espaço, fator dependente, porque está qualificado por aquilo que ocorre nele (...), determinado pela agricultura e ainda pelo tempo das fazendas de gado” (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 127);

E a importância do idioma: “como dizia Gramsci (que era sardo), um idioma é uma concepção de mundo. É também um movimento. O que chamamos de idioma nacional não é um último termo, mas o *modus vivendi*” (ZAVALETA MERCADO, 2008, p.127).

O Estado, porque foi inventado, em geral, sob algum nível de homogeneização da diversidade, sobremaneira, em resposta à necessidade de mecanismo soberano de acomodação das desigualdades, é na história boliviana de Zavaleta uma parte de sociedade maior, mais ampla, e abigarrada, mas é aquela que está na cobertura: dinâmica da hegemonia que precisa ceder espaços para ser hegemônica; motivo de ser o ponto de intersecção das autodeterminações e das oligarquias após as suas realizações de classe.

Já a história, noutra recorte das hegemonias, e segundo a minha leitura do texto de Zavaleta, explica o que são este e aquele modo de produzir e de criar reconhecimentos sociais nos territórios, o quão antigos são, se são *pré* ou *pós* aos

hispanicos etc., e oferece os conectores linguísticos necessários para as preservações e criações dos sentidos bélicos das soberanias, dos povos e entre os povos (o autor chega a falar em *economia moral da distribuição linguística*<sup>97</sup>), por isso tem no abigarrado o esclarecimento de uma dialetização interna, um enxerto do moderno tempo social pelas contradições, negociações e tensões efetivadas pelos tantos sujeitos históricos comentados.

Minhas leituras sobre as tematizações de Estado e história em *Lo nacional-popular en Bolivia* buscam contemplar as interpretações do autor, e adotando-as como o ponto de uma nova flexão, tento insistir na *contingência* (não na *ruptura*) enquanto o significado-chave da mobilização dos elementos históricos que das raças passaram a um estado de tendência contrária às raças, que do nacional-popular passaram a uma presença crítica ao nacional-popular, estendendo-se sobre as mais recentes intempestividades construtoras da imaginação histórica, aquelas abertas entre o início da década de 1970 e o final de 1990.

Conforme argumento desde o início da tese, entendo que as marcas das transformações sucessivas dessa *história contra a história* estão no vocabulário histórico do tempo-presente. E é assim que retornamos àquilo que a bolivianista Maristella Svampa chamou de *perfil multiorganizativo* (a composição cujo conteúdo são partidos, movimentos, ONGs, comitês cívicos etc.), desta vez, para defender por exemplos da textualidade a hipótese de que estavam nas virtudes enunciadas dos políticos (desde o indianismo dos anos 1970, mas em especial, a partir das marchas pelo reconhecimento dos territórios e contra o neoliberalismo de 1990) toda uma soma de experiências e devires, encontros e desencontros, incidentes na história como experiência ocorrida e forma de apreensão do ocorrido, qual seja:

---

<sup>97</sup> Escreveu ele: “Os episódios linguísticos e interlinguísticos na Bolívia são como uma incitação a este problema. Não somente pela supressão do puquina, sem dar lugar à dúvida darwinista, mas pela pertinência ou insistência da língua aymara que, como língua, equivale assim, na resistência, ao que [Erwin] Grieshaber e outros hão detectado com relação à forma comunidade. De qualquer forma, o quéchua, que agora é visto por muitos como uma língua originária, foi na verdade o resultado da inserção mítica, ou seja, uma imposição cultural coercitiva, ou, por assim dizer, um caso de típica hegemonia negativa. (...) Converteu-se logo numa das línguas gerais do Perú e por último a *língua franca* de Potosí, isto é, da surpresa que o sistema mercantil de Potosí determinou. Este papel do quéchua, que é agora o vetor comunitário mais geral no país com a exceção do castelhano, como língua conquistadora ou superposta de um modo unânime para toda uma a região que não era o vale de Cuzco, expressa com os incas, com a mineração colonial ou com os forasteiros uma certa matriz social determinada. Se a maneira da nacionalização como processo já acontecido equivalerá aqui à castelhanização imperativa ou à formas bilíngues, várias dependeram também, portanto, da resolução dos conteúdos culturais das lutas de classe. Não seria falso em nada sustentar que há uma “economia moral” da distribuição linguística” (ZAVALETA MERCADO, 2008, p. 128).

Peço recordação para as composições étnicas dos partidos kataristas, e, neste caso, interessa destacar a atualização dos finais e começos de ciclos cataclísmicos, de recriação, morte e vida, do Pachakutik, desdobrando daí as memórias de Tupaj Katati, notadamente, no Movimiento Indígena Pachakutik (MIP), no Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK), na Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia-Bartolina Sisa (FNMCB-BS), no Movimiento Índio Tupaj Katari (MITKA), no Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK), entre outros espaços orgânicos da política;

Na mesma linha de entendimento, importa destacar as atualizações recentes do Inkarrí (o *Rei-Inca que retorna*) por parte de lideranças indígenas com ampla inserção nas instâncias campesinas da última virada de século, como Felipe Quispe e Evo Morales, bem como recordar os apelos à “alternativa internacional” do Bem-Viver propagados por David Choquehuanca;

Ainda, vale a pena informar o vínculo indigenista da Pachamama à nação de meados do século XX, metaforização, nas circunstâncias acadêmicas, inspirada em grande parte pelos termos cientificistas de sujeitos como Franz Tamayo, tal como segue importante salientar a apropriação mais ou menos tácita dos criollos com o “passado inca” quando da criação dos primeiros mitos nacionais, que adentraram aos debates da contemporaneidade;

E, por fim, cabe recordar a significação entre-mundos do Tío e da Loma Santa, tão modernos quanto religiosos, tão “proletários” quanto milenaristas, messiânicos, cnóticos...<sup>98</sup>.

Chegamos, destarte, às textualidades do entorno do Estado Plurinacional, ou melhor, aos materiais que esclareceram na escrita a imaginação histórica da última virada de século cuja conquista da plurinacionalidade, direta ou indiretamente, obteve um desdobramento célebre. *História* se confunde aqui com *densidade histórica*, acúmulo e confluência de experiências de longa duração que na memória social e nas ações políticas tensionaram termos jurídicos, jus-filosóficos, em proveito das táticas de soberania, e, diria também, de autodeterminação, no curso das transformações determinadas pelas possibilidades abertas por referido contexto.

---

<sup>98</sup> Embora sejam comuns nos espaços de estudos bolivianos ao ponto de estarem em universo mais amplo de textos, cito para destaque e sugestão de leitura dois livros que dedicaram abordagens em específico aos enunciados dos quatro parágrafos escritos acima: *Bolívia - A criação de um novo país*, de Alfredo J. C. Jordão de Camargo, e *Pachakuti: El retorno de la nación*, de Vincent Nicolas e Pablo Quisbert, ambos já citados anteriormente.

Passo então a dialogar com conteúdos produzidos por Silvia Rivera Cusicanqui e quatro intelectuais ex-pertencentes ao coletivo engajado do Grupo Comuna: Raquel Gutiérrez Aguilar, Raúl Prada Alcoreza, Álvaro García Linera e Luís Tapia Mealla<sup>99</sup>.

Em “*Oprimidos pero no vencidos*”: *luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980* (2010), livro da intelectual aymara, Silvia Cusicanqui, lemos as seguintes afirmações de Luis Huáscar Antezana, feitas para abertura da obra:

Os poderosos, escreveu Octavio Paz (...), concebem a história como um espelho: veem nos rostos desacreditados dos outros – humilhados, vencidos ou “convertidos” – o esplendor de suas próprias faces. No entanto, este esplendor – ou miséria – de poder foi incapaz de outorgar sentido aos mundos que ocupa, domina, habita e vive (vive?). Haveria de, como Alice, passar para o outro lado do espelho: ali, onde ocorre a “outra” história. Aquela que, mais aqui e mais além da humilhação, da derrota e do abandono, busca e constrói uma pluralidade de sentidos que dissemina a riqueza da diversidade: trata-se da “força da plebe”, que tanto teme o poder. Vejo por essa “outra” história o livro de Silvia Rivera Cusicanqui.

“*Oprimidos pero no vencidos*” resume as lutas campesinas, quechwa e aymara, desde 1900 até 1980. Nesta cronologia, a “lógica da rebeldia” supõe não somente um permanente processo de ativa resistência, mas, ademais, contempla a construção intelectual de um horizonte cujo sentido vence os limites do que vem sendo o Estado boliviano; graças a um olhar para atrás que também é um fazer adiante: *ñawpax manpuni*. (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 11).

*Ñawpax manpuni*, do aymara, significaria *olhar para trás, mirando o futuro*, expressão de significado símile ao do trecho examinado na oportunidade, o prefácio “*Mirando al pasado para caminar por el presente y el futuro: (qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani)*”, uma longa atualização de temas do ano de 2003 – “*Oprimidos pero no vencidos*” foi lançado em 1984, e até 2010, data da edição que incorpora a nova seção, passou por cinco edições (1984, 1986, 1987, 1998 e 2010), já tendo sido publicado em três línguas diferentes: em espanhol, inglês e japonês.

Em igual linha de esclarecimento, *qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*, nas palavras de S. Cusicanqui, “é o lema que orienta o pensamento e a atividade do THOA (Taller de Historia Oral Andina), comunidade intelectual e política que [ela pertenceu] desde a sua fundação” (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 17). Oportunidade também para compreendermos a identificação com as memórias subalternas da autora, que em

<sup>99</sup> Acerca do Grupo Comuna, referencio outra vez: Gonçalves (2013), Gonçalves (2016) e Fornillo (2010).

2003 já havia se aproximado dos estudos decoloniais, apartada do vínculo orgânico que teve com o katarismo:

Passaram-se vinte anos desde a redação de “*Oprimidos pero no vencidos*” (...) e dezenove desde a primeira edição, num esforço conjunto entre uma editora pacenha e a Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), cuja história e dinâmica ideológica formaram o eixo da terceira parte do livro. O trabalho se encerrou sobre uma visão otimista acerca dos movimentos kataristas-indianistas, como projetos de “renovação da Bolívia” (...), capazes de articular a pluralidade cultural do país num novo sistema político que hoje diríamos ser descolonizado. De minha parte, após ter vivido a mais longa ditadura da minha vida [referindo-se ao período do governo Hugo Banzer (1971-1978), quando a socióloga iniciou sua carreira docente, e pariu seus dois filhos mais velhos], as esperanças no potencial transformador da democracia não poderia deixar de ser excessiva, pois pensei que as diversas correntes kataristas e indianistas se uniriam para construir um projeto político viável, onde as maiorias governariam as minorias e não o inverso, e onde a sociedade de todos os bolivianos e de todas as bolivianas poderia se organizar conforme outras éticas, com mais sintonia com a paisagem e as forças profundas da natureza (...). Muito de pronto, essas esperanças foram frustradas. A democracia resultou convertida num cenário de reconstituição da “velha casta encomendeira” – nas palavras de René Zavaleta –, em tempo que a cooptação clientelista e o divisionismo da CSUTCB engendrou frutos desalentadores, prebendalização e abandono dos mecanismos de controle social-comunitário no exercício da autoridade [...]. Os agentes deste processo – no sentido duplo do termo – são grupos oligárquicos-coloniais que dominam a Bolívia desde séculos. Suas pequenez moral e cegueira política deveriam ter feito inexplicável a permanência no poder, senão pelo faccionalismo [natural de facções], o machismo e o colonialismo internalizado dos quais fazem uso também as cúpulas de muitos movimentos de corte popular ou indígena. (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 17 e 18).

Dou continuidade às tematizações da autora, desta vez, sublinhando os tópicos da exploração e do poder sobre as mulheres (o *gênero*, mais em específico, o *patriarcado*) num ponto de interface horizontal com a *classe* e a *colonização*:

As análises dos primeiros momentos da CSUTCB e dos debates ideológicos que se deram em seu seio conseguiram tocar só parcialmente a estes problemas, pois deixaram de lado o tema da masculinização das direções sindicais e políticas, coisa fundamental para se compreender a dinâmica perversa e autogeradora do colonialismo interno em nosso país. Esse processo tendeu a se reproduzir em novos contextos, com os da CONAMAQ ou CONSAQ [Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu] (ao menos em certas conjunturas), quando ayllus masculinizados fizeram pactos políticos às costas das comunidades, enquanto as mulheres eram usadas como adorno num modelo urbano e discursivo do indígena. É o que chamamos de processo de ONGnização dos discursos indígenas, intensificados nos anos 90.

Por isso, é possível afirmar que o está em crise agora é a natureza mesma da dominação estatal na Bolívia, com seus modelos clientelistas, patriarcais e coloniais da relação entre governantes e governados, entre elites e classes-etnias subalternas. Em momentos como este, quando se faz explícita uma confrontação entre “duas Bolívias”, voltamos a escutar o eco das “duas repúblicas” coloniais, pois suas feridas estão ainda abertas, na memória e no corpo das classes-etnias oprimidas. Mesmo que as elites, no fluxo das agendas das democracias europeias, tenham aprendido a retórica do “pluri-multi”, nem por isso abandonaram seu desprezo pelo trabalho manual e pelas línguas, pelas formas de sociabilidade e de aportes produtivos e políticos das sociedades indígenas, colocando-lhes um manejo retórico e meramente ornamental da diversidade cultural. (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 18-19)<sup>100</sup>.

É-nos possível perceber que, ao menos operacionalmente, o horizonte autoral de Cusicanqui se ateve sobremaneira nas alterações de signos, “*igualdade, liberdade e soberania* (agora, *multiculturalismo*)” (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 20, grifos meus), que dentro das correlações de força dos significados e sentidos “meramente retóricos”, “elucubradores”, para determinados agentes sociais, mas vivos, estratégicos e ricos em experiências históricas pra outros, foram ressignificados nas gramáticas especializadas das últimas três décadas do século XX. Contradição que, por assim dizer, expressa a história de “*Oprimidos pero no vencidos*” na finalidade transversal da captura de duas frentes:

A das ficções estritas criadas dentre processos de ressignificação ideológica (falsa verdade), em condição de conflito com a das realidades enunciadas por vocabulários possíveis, rebeldes, subalternos, plebeus, num sentido figurado-ativo e igualmente ressignificado das *particularidades das plebes* (terminologia utilizada anteriormente nas dinâmicas das raças, por ora, sob mensagem positiva).

[Nem a] Guerra da Água (fevereiro-abril de 2000), nem a revolta contra o aumento de impostos (fevereiro de 2003), muito menos a Guerra do Gás (setembro-outubro de 2003) põe em jogo somente demandas sindicais, ou apenas pedidos de ingressos no sistema político ou na arena pública, como era o caso das mobilizações kataristas dos anos 80. De fato, as maiorias cholo-indígena já haviam pressionado o espaço público, para formular opiniões sobre questões que atraem a todas e todos os bolivianos: a soberania, a propriedade e o uso os recursos naturais, o rechaço à submissão estatal e às políticas coloniais do Norte,

---

<sup>100</sup> Aproveito para esclarecer que não obstante seja ela inclusa nos estudos decoloniais, parte considerável da atenção de Silvia Cusicanqui já se voltou aos essencialismo dos olhares sobres as “potencialidades indígenas”, a um certo grau do que chamou de *teatralização da condição “originária”* dos debates epistêmicos do gênero. Tal tematização está em *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (2010).



à chamada “capitalização” (eufemismo de privatização) (...). (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 28).

Escrito na cidade de Cundinamarca, nas proximidades de Bogotá, durante o exílio de S. Cusicanqui na Colômbia (1974-1981), a versão do título que veio ao mundo em 1984 está quase totalmente preservada na edição de 2010 – naqueles quase trinta anos do ínterim, fez ela basicamente correções de notas. Isso explica a extensão do trecho “*Mirando al pasado para caminar por el presente y el futuro...*”, segundo a própria Cusicanqui, mas penso esclarecer o porquê, de igual maneira, das ironias causadas a cada sublinhado das faltas de correspondências entre o discurso e a realidade, uma competência dela de demonstrar a historicidade pelas palavras que ditam, informando o leitor, as alterações das gramáticas políticas e da história.

“*Oprimidos pero no vencidos*” examina a *cultura política moderna* da Bolívia numa *escala de longa duração* (expressões do livro): tem sua abertura com os enfrentamentos de *liberais (versus) conservadores* de 1899, dando foco para o protagonismo de Pablo Zárate Willka, adentrando na Guerra do Chaco, no Estado de 1952, na ascensão política campesino-indígena, seguidos do Pacto Militar-Campesino, do sindicalismo e partidarismo katarista, com enfoque derradeiro nas articulações mnemônicas dos movimentos contemporâneos dos anos 1980.

Observados em bloco, desse modo, seus motes não escapam ao conjunto de nossas considerações – não obstante, preserva-se a necessidade de se apreciar em particular o conteúdo completo do livro em momento mais oportuno. Ocorre que, no longo prefácio de 2003, Cusicanqui tentou recepcionar alguns acontecimentos recentes, equalizar os componentes da linguagem, de forma que ler as passagens de 2003 é semelhante a estar caminhando pelo tempo das palavras, por seus vazamentos das contradições e assunções de poderes. Cito:

A corrente sindical do katarismo-indianismo passou por um longo período de desarticulação e cooptação (...) abaixo de liderança caudilhista e modernizante [como a] de Felipe Quispe (o “Mallku”). Este aspecto, as vezes enraizado na experiência comunitária andina, e aspirante aos emblemas da modernização ocidental, pode ser exemplificado na paradoxal demanda de 1000 tratores para o Altiplano (...). Mesma concepção de modernidade rural abrigada por [um dos fundadores da CSUTCB] Jenaro Flores, nos anos 80, quando conduzia a presença da CSUTCB nas marchas da COB [Central Obrera de Bolívia] montado num trator, mas vestido com o traje e os símbolos do mando das autoridades étnicas aymaras. (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 23).

O que o texto cusicanquiano chama de *modernização*, análogo ao que fez René Zavaleta, direciona apelo especial para as questões do trabalho, da produção, de suas correlações políticas, diferenciando-se, por certo, pela posição nuclear de tendências mais recentes do engajamento e do labor intelectual: *patriarcado*, *multiculturalismo*, *descolonização*, são exemplos do ensejo. Outros dois motes da semelhança acontecem no concomitante valor principiológico da autodeterminação e da soberania: a se ver pelas denúncias de Silvia Cusicanqui às tarefas de cooptação, sobretudo, pela constante do veredito, da objeção, de que se tende a perder *o que se é, o que se tem, o que se vive*, historicamente, quando se capitaliza, moderniza-se, ocidentaliza-se.

Entre outros pontos do protagonismo intelectual da socióloga aymara, que notavelmente ajudou a criar o novo alicerce prefigurativo das críticas dos bolivianos, destaca-se a sua inserção nas investigações das memórias sociais, na história oral, e, generalizadamente, a sua própria historicidade.

Afinal, justifica-se assim que as “*duas repúblicas*” sejam *duas-ou-mais-em-uma*, que na sinédoque katarista de “*Oprimidos pero no vencidos*” haja o fito de sucesso da base referencial *anti, negativa, crítica*, ao curso (do capital) do multiculturalismo, entretanto, *positiva*, perante bases produtivas, memórias e símbolos originários. *Olhando o passado, mirando o futuro...*, a mensagem tampouco assinala uma expectativa de retorno, é evidente, mas sim a adoção do passado em sua forma de valor referencial para os embates.

- Argumento eu que a história de S. Cusicanqui organizou experiências fundamentadas *nas* e fundamentais *às* estratégias do político, *às* conduções da política, semelhantemente ao conteúdo histórico do abigarrado de R. Zavaleta, pois ambos encontraram no passado a importância “periférica” da contingência, indiferente a necessidade de uma Verdade, de um sentido absoluto para a linearidade da história, conforme, dentro da tradição da filosofia da história, ou da filosofia e/ou teoria da Linguagem, costuma-se pensar sobre *aquilo que pode ou não se realizar no tempo, mas que mobiliza elementos no tempo* (contingência).

- E, estendendo para as leituras de Raquel Gutiérrez, Raúl Prada, Álvaro G. Linera, particularmente, de Luís Tapia, indicarei linhas à frente que a mesma proposta vale para os episódios postos pelos intelectuais do Grupo Comuna. Argumentando de outra forma, defendo que a contemporaneidade intelectual assumiu pelos argumentos históricos uma posição de saber indiferente às certezas absolutas, um ponto de visão ativo, engajado, responsável e consciente das indeterminações que antes assinalavam uma *falha*

essencializada, biologizada, economicista, e que passaram a apontar *potencialidades*, criatividade, tensões, negociações, dialetizando a antiga inscrição pela “parte faltante” da história.

Daí que “*Oprimidos pero no vencidos*” pratique um significado de *história* de certa forma instrumental, pragmático: “hoje, a intervenção das elites nos discursos da etnicidade estão completamente atados ao desenho imperial, que consiste em converter a maioria indígena e chola da Bolívia em minoria essencializada” (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p., p. 33). Daí também que, segundo Cusicanqui, as correntes indianistas-kataristas (na estrutura sindical, sob a CSUTCB, organização que vimos nascer em 1979, ou abaixo dos arranjos formais para se galgar espaço nos campos parlamentares, do MITKA, do MRTK, a título de exemplos) estariam sujeitadas a um paradoxo extremo, radical pelos seus potenciais disruptivos e rebeldes, por um lado, suscetível de subordinação à *modernidade* (à *modernização*, ao *moderno*), por outro.

Demonstro a politizada escrita da história da autora, quando da explicação dela sobre as caracterizações dos habitantes dos vales de Cochabamba:

Os vales altos e baixos de Cochabamba têm sido vistos como o exemplo histórico mais nítido de uma mestiçagem cultural de longa data, na qual convergem processos muito antigos de participação mercantil e privatização da terra, com as mais recentes ações estatais de cooptação sindical e política iniciadas pelo MNR em 1952. A aparição de uma nova classe rural de pequenos produtores pode ir até o século XVIII [...]. [E] outro argumento que se esgrime com frequência a favor da hipótese de um harmonioso cochabambino é a de uma maioria heterogênea e móvel – tanto geográfica como racial – de sua população rural. No entanto, o fato de que a maioria da população do vale fosse móvel e se figurasse como “forasteira” ou “mestiça” nos censos e padrões, não atenuava a dupla imposição fiscal de que era ela objeto: em parte “indígena”, “chola” ou “mestiça” – através da mita e/ou do tributo – em parte produtora para o mercado, através de toda sorte de impostos à produção e circulação (...). Tanto nos séculos coloniais como em nossos dias, a unidade doméstica rural e suas redes de parentescos e vizinhança parecem ser o eixo da capacidade de sobrevivência campesina frente a estas pressões, com suas estratégias multicíclicas de aproveitamento máximo dos recursos e da força de trabalho disponível. Este fenômeno coloca em primeiro plano as mulheres, cujo labor produtivo, familiar e social permitiu a elas a canalização de circuitos de reciprocidade e trabalho não remunerado até o mercado, numa estratégia as vezes especializada e diversificada de comércio de grãos, farinhas, chicha, tecidos e força de trabalho. Esta situação, em grande escala, mantém-se vigente até os nossos dias, inclusive com toda a garantia de mercado interno ampliado da folha de coca para usos tradicionais. (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 40-41).

E dou forma ao que ela chamou de *história política*:

A história política dos vales e do altiplano nos últimos 50 anos talvez permita explicar esta curiosa transformação imaginária das cidades e do trópico, de paraísos de desenvolvimento e de bem-estar, em incubadoras de descontentamento, repressão e violência. Os espaços de fronteira agrícola são só o último ato de um drama que começou há décadas ou séculos: uma sorte de becos sem saída no largo itinerário de esperanças campesino-indígenas postas no mercado, no desenvolvimento, na democracia e na ideia de Bolívia como um horizonte de pertencimento nacional e de exercício de direitos. Conforme foi dito, na década de 80, destruíram-se estas ilusões, propaladas por elites que continuam sendo arcaicas, mas que desenvolveram frente às populações indígenas uma retórica pós-modernista mal aprendida, e que apesar de sua instabilidade os permitiram apropriarem-se momentaneamente da identidade do “outro” e despojá-los como sujeito de sua própria autorrepresentação política. Frente à emergência katarista-indianista dos anos 80, como aconteceu com as mobilizações cocaleiras e aymaras de 2000, tem-se desenvolvido um movimento ideológico envolvente, que faz do reconhecimento da heterogeneidade um mecanismo encobridor de práticas de exclusão mais sutis e implacáveis. [...] Durante o 2º Congresso Nacional da CSUTCB, realizado em La Paz, entre 26 de junho e 1º de julho de 1983, eclodiram duas concepções radicalmente divergentes do sindicalismo: uma, que apelando à dignidade cidadã e ao orgulho étnico, postulava a necessidade de que o aparato sindical expressasse a autonomia e a diversidade (...), e a outra, que tentava reeditar o velho esquema clientelista e desenvolvimentista do MNR. [...] [Por fim, é] necessário reconhecer que, ao alcançar a ONGnização dos movimentos sociais indígenas e seus estratos cupulares, foram desenvolvidas novas contradições, que revelam os graus de internacionalização do colonialismo e o peso das agendas externas sobre as necessidades internas, sobretudo aquelas que expressam o mundo produtivo e ideológico das comunidades. (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 31, 33, 58 e 62).

Porque está regida por estrutura de produção e representação capitalista, politicamente direcionada ao campo das hierarquizações da representatividade burguesa, liberal, oligárquica, expressões do desenvolvimento e avanço da exploração do trabalho, a *modernidade*, nas interpretações de Cusicanqui, continuou o colonialismo dividindo a realidade social numa condição entre-mundos, exotizando indígenas e campesinos, estacionando-os no tempo das identidades étnicas, e insinuando existir inevitavelmente apenas um curso do tempo, o da economia capitalista.

Aqui, temporalidade é outra vez problema vazante de contradições expressas dos conflitos acontecidos na sociedade – e novamente há o apoio terminante de Thompson<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> O texto de Thompson que ajudou na construção das tematizações de Cusicanqui já havia sido mencionado no trecho sobre o pensamento de Zavaleta: *La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVII*, de 1979.

Todavia, figuração alternativa ao título de Zavaleta, com “*Oprimidos pero no vencidos*” está a própria modernidade abrangida em perspectiva, estando esclarecido que a historiografia de Cusicanqui aplica recursos especializados para explicar assuntos passados de uma perspectiva relacional com o *moderno*, inexistindo outro significado de *modernidade* que já não seja o da determinação sectária da modernização capitalista, ou das oposições modernas ao capitalismo (sindicalismo, partidarismo parlamentar etc.), que de todo modo tiveram por princípio emudecer o *campesinato indígena*, o *mundo produtivo e ideológico das comunidades*.

Admitindo-se que a obra da intelectual aymara representa o passado da história oferecendo sinais da inteligibilidade de “outras histórias”, nas adjacências do *outro lado do espelho de Alice* de Luis Huáscar (provocação da abertura de “*Oprimidos pero no vencidos*”)<sup>102</sup>, e uma vez que os devires neste caso ficam determinados pela dimensão política de sujeitos e coletivos que se mantiveram detentores dos princípios da autodeterminação e da soberania, numa longa escala de duração, julgo estar mais do que claro a virtude política que há em “*Oprimidos pero no vencidos*”:

- Diante de condições regidas pelos contextos das realidades, ainda que seja numa fronteira determinada (a do possível, a da pragmática), é o texto leitura moderna-antimoderna, nos exatos aspectos da condição entre-mundos da modernidade, herdeira do colonialismo, e não podemos perder de vista: do novo tempo da história, da implicação social da história.

Faço então mais uma referência à seção examinada, demandando atenção para as expectativas de Cusicanqui diante da Guerra da Água (ano de 2000) e da Guerra do Gás, ou Conflitos de Outubro (de 2003; data de escrita de “*Mirando al pasado para caminar por el presente y el futuro...*”):

As mobilizações e os bloqueios de 2000 e 2003 voltaram a recordar o mundo urbano ocidental que, ao imporem inequidades coloniais, as elites também estão condenadas ao arcaísmo, a crescer e se desenvolver como caricatura da modernidade, como realização fragmentária e trunca da civilidade e do pacto cidadão. Mas todo este processo nos mostra também a política como um palimpsesto, que constantemente apaga e borra as *imagens alternativas da democracia* e da nação que emanam das mobilizações do campesinato indígena, *tentando as empequenecer e as silenciar*. O ideal do estado e das elites parecia ser

---

<sup>102</sup> Para supormos conexões entres áreas, diferentes campos e regiões da produção do conhecimento especializado, saliento aqui que Boaventura de Souza, autor que publicou volume expressivo de obras em pareceria com estudiosos bolivianos, conforme já demonstrado em notas anteriores, coordenou o *Projeto Alice – Espelhos estranhos, lições imprevistas: definindo para a Europa um novo modo de partilhar as experiências de mundo*.

o do reconhecimento do índio como minoria inofensiva e ornamental, para enquadrá-lo num museu ou reservas ecológicas, de onde pouco poderiam incidir no desenho de políticas públicas. E se há algo que está posto em evidência nas mobilizações mais recentes, é a incapacidade estatal de realizar esta tarefa, porque o “despertar do gigante adormecido” agita agora *temas da soberania coletiva*, como o gás, a água e a coca, e questiona radicalmente, junto a outros estratos da sociedade civil, as brutais inquietudes Norte-Sul que são impostas mediante a lei do mais forte. (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 66, grifos meus).

A interpretação *radicalizada* de Silvia Cusicanqui nos remete ao duplo sentido da *origem* e do *acirramento de uma ideia* constante no significado de *radical*, poética possibilitada pela filosofia da história do indianismo-katarista, katarismo-indianista, que ao refletir o *índio pelo índio* também mobilizou o desígnio derradeiro de se deixar a colonização no passado. Segue-se, então, a guerra, numa perspectiva endógena, guerra *a partir do índio*, acontecida dentro das condições materiais impostas por aquilo que a intelectual entendeu por modernidade e numa condição anticapitalista.

Sobremaneira, a título de retomada da gramática política das correntes kataristas, peço atenção para o fato de “*Oprimidos pero no vencidos*” ter citado na íntegra a *Tesis Política* da Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). E trago abaixo um trecho:

Há quase cinco séculos, nossos inimigos das épocas coloniais e republicanas tentam fazer com que pensemos aquilo que queriam que pensássemos, que falemos somente do que interessa a eles, que vivamos imitando-os e, enfim, que aceitemos a situação de opressão, exploração, racismo, desprezo de nossas culturas, abusos e suplantação.

Esta tese é resposta a essa história de sujeição. Resposta que rechaça qualquer forma de subjugação e busca construir uma nova sociedade sem fome, livre e justa, em que vivamos como seres humanos. Em parte, as ideias fundamentais da tese estão enraizadas na luta centenária de nossos povos. Por exemplo, recordamos as grandes mobilizações aymara, quéchua, guarani etc. de mais de duzentos anos, encabeçadas por Julián Apasa (Tupaj Katari) e sua esposa Bartolina Sisa, Gregoria Apasa, irmã de Julián, por José Gabriel Condorcanqui (Tupaj Amaru) e sua esposa Micaela Bastidas, pelos caciques Tomás Katari e Tomás Achu, por Pedro Ignacio Muyba, por Pablo Willka Zárate, por Desiderio e Pedro Delgadillo e por tantos outros líderes da permanente luta de nossos povos.

Estas atitudes, organização e pensamento constituem uma das fontes mais ricas para recuperar nossa própria história e deixar de lado toda a mentira da história oficial que se ensina aos nossos filhos nas escolas. Nós mesmos já aprendemos essas mentiras e muitas vezes desconhecemos nossa trajetória histórica.

Estamos conscientes de que um povo que esquece de sua história jamais será livre. Pois, a história é o começo do que somos hoje. (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 227-228).

Em defesa de minha hipótese, ademais, afirmo que dita incapacidade estatal de acolhimento, de tamanha rebeldia, é análoga a do conhecimento histórico, estando sugerida nas provocações cusicanquianas que embora até se possa demandar reconhecimentos do Estado, e incluo aqui, da história, foram esses dois baluartes da modernidade atravessados pelo conteúdo radical de mobilizações que encontraram/encontram no passado experiências organizadoras de afinidades e agenciamentos do tempo-presente, que nem o Estado e nem a história podem em absoluto contemplar. Em tempo, creio ter indicado de que maneira tal veredito sequer chega a ser necessariamente um problema, *pari passu*, mantem-se por contrassenso a interpelação sobre Estado e história admitirem ou não a condição de serem, eles mesmos, o *outro*, o “*Outro*” do campesinato indígena.

### **Grupo Comuna: contingências “periféricas” da história**

No limite, a dúvida lançada no fim do item anterior, (*Estado e história admitem serem o outro?*), retoma a *outredade* de *Rescoldo de pasado*, a propósito da tensão instaurada por J. Sanjinés mediante o aforismo ativo de Dipesh Chakrabarty, *Provincializar a Europa*, ou pela pergunta de Gayatri Spivak, *Pode o subalterno falar?*, referente a qual anotou S. Cusicanqui:

Num país de surdezes coloniais, talvez, valesse a pena inverter a pergunta: podem escutar as elites dominantes o que dizem os subalternos quando falam? Talvez, esteja aqui o porquê da luta simbólica, e da própria violência como linguagem. A guerra pelo espaço, a guerra pela comida, a guerra pelo gás e pela coca, adotaram em alguns momentos essa linguagem, mais pela violência de gesto repressivo do que por um rechaço de princípio aos espaços de dialógicos da política. (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 67-68).

Ainda, foi na direção de tal dúvida, semelhantemente, que a intelectual membro do extinto Grupo Comuna, Raquel Gutiérrez, trouxe em *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)* (2008), o que denominou de *estratégia teórica* voltada para a *compreensão prática*, não para o *conhecimento objetivo* (todos termos dela), explicando que:

A Coordinadora del Agua, instância criada para organizar os protestos contra a privação neoliberalizante dos recursos hídricos pela empresa Aguas del Tunari, na ocasião da Guerra da Água, em Cochabamba, tinha por *alcance prático da luta* os seguintes termos:

Alcance prático limitado e regional de luta pela água. Posterior expansão de sua influência moral até outros temas e até outras cidades. Importância da autoridade moral de suas vozes e pessoas visíveis nas possibilidades de autounificação social mais ampla. Centralidade da deliberação coletiva como base da irradiação de um sentido de inclusão não institucionalizado. (GUTIÉRREZ AGUILAR, 2008, p. 316).

De igual maneira, listou as seguintes características indicadas para as mobilizações aymaras, rurais e urbanas, de La Paz:

Alcance prático regional, ainda que com capacidade de incidir na vida política nacional, a partir de sua capacidade de cercar La Paz. Colapso social profundo, radical e polarizante dado os traços centrais da constituição social boliviana: exibição prática da fratura étnica e de classe que atravessa a sociedade boliviana para além da aparência republicana. Comoção social desestruturante do conjunto de relações mando-obediência que ordenam a vida política. Tensão entre o tecido social comunitário e vicinal de origem aymara mobilizado entre 2000 e 2005 e os órgãos institucionalizados de unificação: [Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia] CSUTCB, [Movimiento Indígena Pachakutik] MIP e [Federación de Juntas Vecinales de La Paz] FEJUVE, entre outros. (GUTIÉRREZ AGUILAR, 2008, p. 317).

E, finalmente, sublinhou os seguintes traços do movimento cocaleiro e do Movimiento Al Socialismo (MAS):

Alcance prático regional da luta em defesa do direito de cultivar e vender a folha de coca; com a característica notável de perseverar no objetivo com tenacidade ferrenha e de exibir um grande pragmatismo discursivo e político. Sobreposição de níveis organizativos sindicais e político-partidários. Movimento social fortemente organizado em bases sindicais com experiência na defesa da autonomia local e, simultaneamente, exitosa organização política formal com capacidade expansiva na direção de interstícios de outras lutas de resistência baseada em pactos e acordos pontuais e explícitos. (GUTIÉRREZ AGUILAR, 2008, p. 318).

Interessa recordar que R. Gutiérrez esteve em cárcere no ano de 1992 junto com Álvaro G. Linera, e outras ex-lideranças do Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK)<sup>103</sup>. Quase uma década depois, ativa nos protestos cochabambinos, ela, que como A. Linera é matemática de formação, foi um laço importante entre os demais membros do Grupo Comuna e a Coordinadora del Agua, tendo vivido experiências que marcaram

---

<sup>103</sup> À época, Gutiérrez e Linera eram companheiros. Na prisão, ambos foram torturados, e segundo ele, Gutiérrez tentou suicídio em cárcere. Foi também nessa ocasião que Linera esboçou a estrutura do livro *Forma valor y forma comunidade* (2009), sua mais densa obra, sobre a aplicação da teoria-valor nas sociedades comunitárias.



a história engajada de *Los ritmos del Pachakuti*, e, em particular, a síntese exposta acima, sobre três dos núcleos célebres dos protestos da abertura dos anos 2000 – que dialoga, por sua vez, com a ponderação impetrada linhas antes por “*Oprimidos pero no vencidos*”, acerca das interfaces do diálogo político com a violência política<sup>104</sup>.

Na virada do século XX para o XXI, ocupando lugar a um só tempo de militância política e de engajamento intelectual, a intelectualidade do Grupo Comuna, Gutiérrez, A. Linera, Luís Tapia, Raúl Prada e Oscar Veja (este último, com passagem mais curta pelo coletivo), acabaria por interpretar e intervir socialmente nas mobilizações em concomitância que suas coletâneas eram editadas, apresentadas ao público-leitor, durante os embates e alianças caracterizantes da totalidade de quase uma década.

*El fantasma insomne*, livro assinado em 1999 por Gutiérrez, Linera, L. Tapia e R. Prada, foi a primeira produção do coletivo, havendo recebido apoio financeiro da Coordinadora del Agua – tratava-se de uma proposição de atualizar as leituras de *O Manifesto do Partido Comunista*, de Karl Marx e Friedrich Engels, re debatido diante das ascensões étnico-campesinas. Ao passo em que *El retorno de la Bolivia plebeya* (2007), escrito pelos quatro, lançado pela primeira vez no ano de 2000, consagrou a relevância do grupo nos enredamentos de atividade e estudo das movimentações sociais, tal como no mercado editorial<sup>105</sup>.

Construído de quatro artigos, respectivamente, de Linera, *La muerte de la condición obrera del siglo XX: la marcha minera por la vida*, de Tapia, *La densidad de las síntesis*, de Prada, *La hermenéutica de la violencia*, e de Gutiérrez, Linera e Tapia, *La forma multitud de la política de las necesidades vitales*, a coletânea *El retorno de la Bolivia plebeya* tem afinidades entre os trechos na historicização arquitetada acerca das alterações do campo político, quando discutiram, por exemplo, as modificações teóricas

<sup>104</sup> Detalhe interessante neste sentido é que mesmo tendo todas as condições para sustentar o contrário, o texto engajado de Gutiérrez apontou: “Explico desde aqui que este trabalho não aspira ser *uma história* das subversões e ações de resistência ocorridas na Bolívia no passado próximo, para o qual precisaria ter feito mais investigação. É mais certo dizer que meus esforços se dirigem ao exame crítico rigoroso de uma seleção específica de momentos de desdobramento e antagonismo, que tentaram ser conectados por um fio de *compreensão prática* (...) a fim de ensaiar uma maneira de avaliar as potências e os limites dos momentos elegidos” (GUTIÉRREZ AGUILAR, 2008, p. 21).

<sup>105</sup> Sucedem as publicações, segundo Gonçalves (2013): “*Tiempos de Rebelión* agrega no início de 2001 a análise e a descrição dos acontecimentos de setembro de 2000, debatendo sobre as novas formas de luta, seus limites, perspectivas, e trazendo uma entrevista com Felipe Quispe sobre o programa político da rebelião indígena aimará-quechua. E ainda em 2001, lançam *Pluriverso*, debatendo teoria política da democracia, peculiaridades da sociedade *abigarrada* boliviana no que diz respeito à vida política, as formas comunitárias, etc., tudo à luz dos acontecimentos de menos de um ano antes. Em 2002, *Democratizaciones Plebeyas* debate as eleições do mesmo ano e o papel dos movimentos sociais, enquanto em 2004 *Memorias de Octubre* já traz reflexões sobre os alcances e consequências das mobilizações da guerra do gás em 2003 e a crise do Estado” (GONÇALVES, 2013, p. 79).

das cooperações e identificações dos coletivos historicamente ativos no exercício político, interagindo com as análises de René Zavaleta, e quando apontaram a própria ação política, subtraindo para exame as qualidades da organização, da estratégia, da mobilização e do protesto, dos movimentos sociais, da multidão.

Voltaremos à presente coletânea quando estivermos nas apreciações dos escritos de Tapia – encerramento do capítulo, momento em que temporalidade e história serão recepcionados junto de implicações políticas, em particular. Por ora, tento assinalar em separado o vocabulário empregue pelos dois que acabaram por galgar os mais altos prestígios daqueles anos: Prada, que compôs a Constituinte, e Linera, que assumiu a Vice-Presidência da República. A título geral, persisto no argumento de que vazam nas figurações do Grupo Comuna como um todo mobilizações dos traços intempestivos de uma imaginação histórica, evidentemente, mais ampla do que suas textualidades.

Dou partida pela questão da *multidão*, para a qual Raúl Prada dedicou avaliações em *Subversiones indígenas* (2008), a saber:

Voltamos à discussão sobre os nomes, as definições, os conceitos e as classificações sociais. Como identificar os movimentos sociais despontados como resposta à desconstrução socioeconômica deixada pelo neoliberalismo? Encontramos ali o proletário? Trata-se de nova classe, ou melhor, de uma nova descomposição das classes, uma nova desclassificação, assim como ocorreu quando foi formado o proletariado? Antônio Negri e Michel Hardt sugerem voltarmos a utilizar o nome de multidão para se referir aos novos fenômenos sociais, em contexto da globalização. [...] Com isso estamos dizendo que a situação da linguagem não é mais a mesma que durante o século XIX e a primeira metade do século XX. (PRADA ALCOREZA, 2008, p. 103).

Leitor de Baruch Spinoza, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Gattari, Jacques Derrida, R. Prada avançou em seu livro de 2008 numa certa novidade para o expediente intelectual já relativamente distinto dele. Acercado pelo pós-estruturalismo francês (foi membro do Grupo Episteme, que também organizou espaços de estudos marxistas entre 1985 e 1995, vale a pena lembrar), *Subversiones indígenas* oferece exames dos levantes sociais do ano de 2000 até os primeiros meses do governo de E. Morales, em 2006, incorporando as considerações de Michel Hardt e Antonio Negri (em *Multidão: Guerra e democracia na era do Império* (2004)) nas análises sobre o que haveria de comum nos atos e nas alianças dos protestos de então.

Listo alguns dos acontecimentos assinalados por Prada:

Os bloqueios de 2000, a marcha indígena da Assembleia Constituinte e as eleições gerais de 2002, os motins policiais de 2003, a Guerra do Gás de 2003, os

protestos que pressionaram as renúncias de Gonzalo Sánchez de Lozada, as marchas cocaleiras, os bloqueios de rodovias por cooperativas de mineiros em 2003, os pactos firmados para a eleição do Governo Morales, entre outros ocorridos arquitetados sob sérias desconfianças sobre os partidos que estiveram no Pacto Militar-Campesino.

Tais acontecimentos são notados no livro pela novidade da diversidade de mobilização e multiplicidade de agentes na coalizão da barragem das medidas neoliberais, além do sucesso da empreitada, é claro. Circunscções estas que diziam respeito às *articulações de diferenças para compor singularidades* (termos dele) capturadas pela forma-multidão, atualizando contradições históricas da exploração e das afinidades políticas em torno do trabalho na *periferia capitalista*, ao mesmo tempo em que *diferenças e singularidades* se fizeram possíveis, encontraram comunicação entre si, graças à dimensão abigarrada da formação boliviana.

Os movimentos sociais de maio e junho de 2005 abriram muitos dados. Mostraram inúmeros sintomas para se abordar ou analisar suas dinâmicas moleculares. Para chegar a essa dimensão múltipla, borbulhante, que aparecem como se fossem caosmoses [da natureza do caos], partamos de um lugar intermediário, que chamaremos de estratos dos movimentos sociais; mas também, na correlação com esse lugar intermediário, temos outro, o das sedimentações dos movimentos sociais.

A setorização dos movimentos sociais de maio e junho de 2005 parece manter a mesma característica dos movimentos sociais das massas que apareceram na guerra da água (abril de 2000), atravessaram o bloqueio de estradadas campesino e indígena de setembro do mesmo ano e chegaram às eleições de 2002, com fissuras entre bases e dirigentes, bases e instrumentos políticos, imediatamente depois da ascensão ao Parlamento de dirigentes indígenas, sindicais e esquerdistas. [...] O perfil plural das mobilizações faz dos movimentos sociais compostos de multiplicidades e singularidades tendentes a manifestar a suas próprias autonomias. E na guerra da água emergiu a multidão com a sua própria criatura: a Coordinadora del Agua e de la Vida. Esta supôs a coordenação de todos os setores alçados contra a privatização da água, desde os campesinos até os profissionais, passando pelos eixos articuladores da mobilização antiglobalizadora: os irrigantes e os fabris, como também pelas juntas de vizinhos e os “guerreros del agua”, jovens estigmatizados pela sociedade que se converteram nos heróis daquela guerra. (PRADA ALCOREZA, 2008, p. 93 e 115).

Não ao acaso, multidão é *forma* porque acontece, mesmo que acontecendo munida da instabilidade material do contexto, da incerteza utópica (o autor fala em *materialismo aleatório*, bebendo da filosofia de Luis Althusser), mas, sobretudo, porque acontece abastecida das experiências passadas, num duplo significado a partir do qual

*Subversiones indígenas* absorveu a multidão de M. Hardt e A. Negri em dimensão relativamente singular.

*Subversiones indígenas* retoma a ponderação de que a substância revolucionária não se realizou nos países de capital industrial-desenvolvido, outrossim, que a *uniformidade proletária, uniformidade da consciência de classe*, foram temáticas ordinariamente autoritárias na *periferia*, implicando o télos classista, em cujo ponto último é o de abolir as sociedades de classe (autoabolição do proletariado enquanto classe, mediante o fim das classes), com a linguagem não totalmente nova, mas também nem tão novidade assim, das relações sociais abigarradas dos passados e devires daquelas mobilizações, qual seja:

Por um lado, com Hardt e Negri, a *multidão* congrega a história internacional da crítica proletária dentro da linearidade contingenciada do tempo histórico: o trânsito das lutas pelas emancipações de classe, que no começo da centúria passada ganharam formas de guerras pela libertação nacional e em meados do século estavam no núcleo da consciência nacional mesclada com o socialismo, até os “colapsos” da consciência de classe e conseqüente transferência do inimigo-comum das lutas para os ativismos.

Por outro lado, com Prada, a *multidão* agrupa na crítica uma pluralidade pretérita: o enxerto de dito curso proletário, contingenciado, com as tensões próprias do (des)campesinamento, da proletarização e das liberalizações das terras, que discriminaram as fronteiras do tecido social boliviano e que, nesta *dialética das mobilizações*, em tal *dinâmica molecular*, tomaram forma de multidão, multiplicidade de perfis de ações, estratégias e mobilizações, recepcionando a dimensão histórica do abigarrado.

Eis a síntese da hipótese do livro:

Dada esta simultaneidade histórica, este abigarramento e barroco histórico, é difícil compreender a formação social boliviana. É como se estes âmbitos sócio-culturais se encontrassem um ao lado do outro, conformando vizinhanças. (PRADA ALCOREZA, 2008, p. 69).

E indico suscintamente duas passagens da obra, para ratificar a particularidade do passado abigarrado de suas considerações:

A colônia impôs suas formas de delimitação baseadas numa concepção geográfica e política fundada na guerra: os repartimentos, as reduções, as cidades. [...] A Ley de Exvinculación de Melgarejo (1864) e, mais tarde, durante o período liberal (1900-1923), a expansão das fazendas a

expensas das terras comunitárias, assim como a expansão das formas de propriedade privada na Amazônia e no Chaco a expensas das territorialidades nativas, modificaram, perturbaram, ainda mais a geografia dos povos nativos. [...] Depois da Revolução Nacional de 1952, sobretudo depois da Reforma Agrária, esses processos de desterritorialização, de desculturação, de colonialismo interno, vão ser consolidados apesar das entregas das [posses] das terras, em condição de propriedades privadas, aos camponeses, apesar da expropriação das fazendas, pois estas irão reaparecer em novas condições, no marco de empresas agrárias, agropecuárias e outros itens. [...] O reconhecimento de títulos às terras comunais foi concebido desde uma geografia política colonial, convertendo os povos nativos em reservas, encaixando-os em redutos passíveis de ser vigiados e controlados. (PRADA ALCOREZA, 2008, p. 71, 72 e 73)

Estando introduzido o problema da territorialidade, ainda sobre as terras, lemos acerca dos ayllus:

O ayllu é uma forma de organização social pré-colombiana. Antes da Colônia, os ayllus não eram numerosos como o que se conta nas visitas e revisitas coloniais, que eram como os censos de então. Estas conformações comunitárias, como a dos pacaques e dos lupacas, atravessavam os territórios desde o pacífico até os Yungas, articulavam a diversidade topográfica, climática e ecológica como parte de uma estratégia agrícola rotativa e em constante fluxo circulatório. Tudo isto se encontrava amarrado por uma rede de alianças familiares e territoriais. [...] A força ética do ayllu radica de ser uma sociedade contra o Estado; sua força imaginária reside em ser uma sociedade politeísta. (...) A força coletiva do ayllu permanece em sua forma democrática assembleísta; ou seja, na democracia comunal. Nisso, a democracia do ayllu se assemelha à democracia grega: é assembleísta, reúne a comunidade em torno da concorrência da palavra. Esta democracia é vivida culturalmente e se faz possível pela disposição dos corpos e nos agenciamentos participativos da palavra. (PRADA ALCOREZA, 2008, p. 75 e 76).

Heterogeneidade, territorializações, espontaneidade, antipatia ao uso da palavra *povo*, ou *nação*, todas essas propriedades deram forma à multidão abigarrada de Raúl Prada, e, uma outra vez, recordam-nos da pós-colonial *brasa encoberta pelas cinzas (rescoldo)* de Sanjinés. Afinal, porque existiam há anos, havendo os sujeitos e os coletivos desenvolvidos habilidades de resistências tão materiais quanto políticas, tem-se no passado uma base de afinidades, de identidades, de genealogia<sup>106</sup>.

No mais, permanece-se a singularidade de R. Prada. Dito de outro modo, a diferenciação capital, com relação a Sanjinés, no esteio dos distingués com Hardt e

<sup>106</sup> Conclusões relativamente parecidas estão em *Rescoldo del pasado*, quando Sanjinés vai argumentar que multidão se confunde na prática com *espontaneidade, desterritorialização, antiprojeto elitista, desconstrutivismo*: “a multidão é um sujeito emancipatório que não está construindo política, mas espontaneidade” (SANJINÉS, 2009, p. 84).

Negri, de *Subversiones indígenas* abranger com o passado histórico o idêntico conflito entre dominação e resistência que avalia nas atividades da multidão, simultaneamente, de inscrever-se com notável grau de engajamento com os rumos e resultados daquelas mobilizações.

Esta genealogia da rebelião não se desentende das temporalidades imanentes à práxis da subversão. Mas retoma as historicidades efetivas não tanto em suas sequências como em suas intensidades. A medida das temporalidades é relativa. Depende do referente. [...] A teoria é possível. Mas não se trata de uma teoria de ruptura. Deve-se elaborar *novas armas da crítica*, considerando a *crítica das armas* desenvolvidas pelos rebeldes e subversivos.

Também existem *histórias acumulativas*. [Pois,] não se deixa de considerar as experiências precedentes. Todavia, a *soma delas não cria uma linearidade e uma continuidade*, como se fosse um fio condutor que nos leva fatalmente à vitória ou à derrota. Nos paradigmas modernos, considerava-se o problema dos processos revolucionários desde um *telos*, desde uma finalidade preestabelecida, pressuposta desde a origem das contradições estruturais. Esta finalidade era a tomada do poder. Mas o que vem depois? Escapamos do poder? Escapamos do capitalismo e do colonialismo? Ou a lógica do poder captura a vitória revolucionária condenando ela à restauração do poder por outros meios? [...] Na contemporaneidade, a compreensão dos movimentos sociais requer *capturar a imanência dos processos*, as singularidades dos acontecimentos, a elaboração espontânea e consensual das táticas, as constantes adequações da multidão frente aos desafios da conjuntura. (PRADA ALCOREZA, 2008, p. 91 e 92, grifos meus).

Acredito estar admitido que o sujeito histórico foi noutra oportunidade pluralizado, não implodido: que a unidimensionalidade de um tipo-referencial de sujeito estabelecido pelas suas concepções de tempo e espaço, de experiência e território, no tempo, continuou carecendo de valores modernos para a composição do objeto de um ataque<sup>107</sup>. A se perceber pelas indagações da citação, é-nos possível recomendar, nos termos do objeto da interpretação, que não se credita expectativas na linearidade, que se contingencia a linearidade, que se tensiona mas não se escapa da linearidade, a não ser que ela mesma, e é aí que está a tensão aguda da multidão, deixe de ser o contínuo linear a configuração hegemônica, a estrutura da crítica e da flexão de uma forma de acumulação para outra.

Dando sequência, lanço mão do *Capítulo 5: Movimiento indígena, de La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en*

---

<sup>107</sup> Que se pese a aversão da forma-multidão ao *povo*, à *nação*, serão esses os signos consagrados na Constituinte Pluri-nacional de 2006.

*Bolivia* (2008), livro de Álvaro G. Linera – de todos os referenciados até aqui, seguramente, o de maior prestígio internacional, e umas das poucas obras do gênero escritas por bolivianos com tradução para a língua portuguesa<sup>108</sup>. O trecho apreciado foi ineditamente apresentado em 1998, escrito um ano antes, 1997, para conferência ministrada por Á. Linera na XI Reunión de Etnología en el Museo Nacional de Etnografía y Folklore de La Paz<sup>109</sup>.

Segundo Pablo Stefanoni, na abertura do livro, teria dito o autor: “Eu me vejo como um dos últimos jacobinos da Revolução Francesa e vejo a Evo como Robespierre” (GARCÍA LINERA, 2008, p. 09); ao passo em que P. Stefanoni, no primeiro parágrafo, saúda o autor:

[O] vice-presidente e “copiloto” de Evo Morales (...), um dos intelectuais mais destacados da Bolívia, qualidade que o coloca ineditamente no lugar de intérprete do complexo processo político e social iniciado em 22 de janeiro de 2006, com a chegada ao governo do presidente Evo Morales Ayma, o primeiro indígena a dirigir as rédeas desta nação andino-amazônica na qual 62% de seus habitantes se autoidentificam como parte de um povo originário, majoritariamente quéchua e aymara. (GARCÍA LINERA, 2008, p. 9).

Linera transitou das políticas de ações diretas aos debates acadêmicos nos últimos anos do século passado, havendo adquirido notoriedade como personalidade pública ao se filiar ao MAS, e eleger-se com Morales para o mando do Estado boliviano, quando do esgotamento das afinidades dos trabalhos entre os membros do Grupo Comuna, diga-se de passagem.

Cito novamente as palavras de Stefanoni:

O presente livro tem várias chaves de leituras. Por um lado, é uma espécie de biografia intelectual do [então] vice-presidente boliviano. Porém, e mais importante ainda, esta seleção de artigos ajuda a compreender as mutações sociopolíticas (analisadas a partir de registros teóricos e sociológicos) e o devir político da Bolívia no século XXI, ao mesmo tempo em que permite conhecer os debates ideológicos que atravessaram a rica história política nacional. A história de um país que, parafraseando James Dunkerley, leva a rebelião na veia. (GARCÍA LINERA, 2008, p. 21-22).

<sup>108</sup> Refiro-me ao livro *A potência plebeia: Ação coletiva e identidades indígenas, trabalhadoras e populares na Bolívia* (2010), produção da Editora Boitempo, outra parceria com o CLACSO.

<sup>109</sup> São sete os capítulos que compõem *La potencia plebeia: Capítulo 1: Marxismo y mundo agrario; Capítulo 2: El Manifiesto comunista y nuestro tiempo; Capítulo 3: Ciudadanía y democracia; Capítulo 4: Movimiento obrero; Capítulo 6: Estructuras de los movimientos sociales; Capítulo 7 Crisis estatal y época de revolución.*

Outro intelectual de matriz marxista, não somente a trajetória do pensamento, mas a narrativa de Linera, encarnam o sentido da passagem da *velha esquerda* (palavras dele) para uma *nova*. Sobre as diferenças entre os intelectuais ex-Comuna, assinaladas notadamente pela ascensão parlamentar de Linera, lemos no texto de Bruno Fornillo, *Intelectuales y política en la “Era Katarista”* (2010):

[A] ideia de “transição” foi transversal ao Grupo Comuna (...). A matemática e filósofa Raquel Gutiérrez, desde um antonomismo sem mediações, afirmou em seu México natal a fricção entre o tempo do *pachakutik* e a ameaçadora estatização da política; para Luís Tapia – quem se manteve à margem do exercício de uma função pública – abriu-se uma conjuntura de exercício de “autonomia relativa do Estado”, de onde a luta de classe orientava o governo à distância de suas determinações estruturais e econômicas tradicionais, e Raúl Prada postulou a lenta construção de um “novo Estado Plurinacional” a um “Estado integral” – tal como quis Gramsci –, realização constitucionalizada que daria por terra com a institucionalidade neoliberal e patrimonialista. (FORNILLO In: SVAMPA; STEFANONI; FORNILLO, 2010, p. 83).

Linera incorporou em seus estudos as fronteiras do capital simbólico de Pierre Bourdieu, pelas quais tematizou as classes sociais e as classificações somáticas das *diferenças “étnicas”*, entre outras questões dizentes mais sobre os condicionamentos coloniais dos povos originários do que necessariamente sobre as questões do trabalho de ditos condicionantes históricos. Alegações dele, e que vão ao encontro das militâncias que souberam assimilar o indianismo, das esquerdas repaginadas por nova *estratégia de poder*, simbolização e narrativa, qual seja:

Começamos (...) a esquadrihar os cadernos, os textos de Marx sobre os “povos sem história” do ano 48 e os trabalhos de Engels, mas também começamos a revisar a leitura dos *Grundrisse*, assim como os textos sobre a Índia e a China. Também as cartas de Vera Zasúlich, também os manuscritos etnológicos, e os outros manuscritos, inéditos, que estão em Amsterdam. Viajamos até lá para procurar um conjunto de cadernos que existem ali sobre a América Latina; existem uns oito ou dez cadernos de Marx sobre a América Latina. Começou assim uma obsessão, com distintas variantes, a fim de encontrar o fio condutor desta temática indígena no marxismo, acreditando que o marxismo poderia dar conta da força de tal dimensão, do conteúdo e da *potência da demanda étnico-nacional dos povos indígenas*. Isso implicava múltiplas lutas, em textos menos acadêmicos e mais polêmicos, com a esquerda boliviana, para o qual não havia índios mas apenas trabalhadores, camponeses e classe média. (GARCÍA LINERA, 2008, p. 12, grifos meus).



Já no *Capítulo 5: Movimiento indígena*, estando introduzido que no pensamento do autor, de um lado, encontrava-se K. Marx, de outro, P. Bourdieu, a título sumário, tento dar dimensão para as conclusões do matemático sobre o (termo) *índio*:

A categoria índio foi inicialmente introduzida pelos representantes da coroa espanhola como categorização tributária e fiscal. [...] Esta indianização da sociedade colonial teve um modo de produção das categorizações, por meio de uma série de componentes que em momentos determinados e em contextos particulares delimitaram ao índio o pagamento de tributo e a exclusão dos níveis superiores do poder colonial. As estratégias de fuga dos indígenas, o lugar de resistência, o idioma materno, o ofício, o sobrenome, o nível de ingressos, o tipo de propriedade, a vestimenta e inclusive os traços físicos, serão costurados de maneira flexível em distintos períodos para objetivar o índio, ou fugir dele, enquanto sujeito de imposição econômica e exclusão política. Neste sentido, o *índio não é uma raça, tampouco uma cultura*, mas a dominação colonial sistematicamente buscou racializar o índio, pois era necessário delimitar de alguma maneira a população tributária e subordinada, com o que de fato se estabeleceu uma etnificação da exploração. Encontramos nisso três processos interconectados. O primeiro, a conquista, que delimita dominantes e dominados, como produto do confronto de forças de aparatos político-estatais. Em segundo lugar, a colônia, que delimita espaços de divisão do trabalho e os poderes culturais, administrativos e econômicos, a partir de uma identificação geográfica, cultural, somática e racial do colonizado. E, por último, a legitimação e naturalização da ordem da dominação a partir desta hierarquia culturalista, espacial e racial da ordem social. (GARCÍA LINERA, 2008, p. 209 e 210, grifos meus).

Fica advertido assim que Linera não dá as costas ao *índio* como o *nome* que permite porta de entrada àquilo que oscila entre o artificial, a invenção espanhola, e o real, as experiências que escapam da objetivação dos nativos, das hierarquizações inerentes ao signo.

E nestes moldes, segue-se o valor heurístico do *índio* que “apenas” se concretiza numa lógica possível, de utilidade, estabelecida na condição de contingência e ironização primária, que certifica, entre outros, os significados do *índio-marginalizado*, do *índio-potência*, do *índio-folclore*, do *índio-rebelde*, estando inclusa na advertência o princípio terminológico do *indianismo*, tal como a sua posição antagônica aos espanhóis, à colônia, à República... *La potencia plebeya* oportuniza nova objetação sobre indígenas e camponeses, dado ser o texto quem fala *acerca* deles, mas, limite, acredito estar evidente também a consciência do autor com relação à ocorrência:

Assim como a carência de narrativa escrita não é obstáculo para referir a existência de um programa de ação histórica alternativa ao

predominante, tão somente a interpretação do Estado através de uma ação social é suficiente para falar de emergência de uma proposta de superação do ordenamento vigente. [...] Referir-se a um movimento indígena, as suas propostas, exige ir mais além dos sórdidos acomodamentos de certos estratos dirigentes. Inclusive requer ir mais além da pálida tradução escrita com a que os cronistas modernos tentam retratar o sentido propositivo do indígena: incluo aqui os historiadores de origem nativa como as publicações indianistas.

Requer-se compreender as veemências programáticas da associação comunal diariamente reinventada e a língua e o *terrível* da ação comum [em parêntese, saliento a alusão metafórica à Pablo Zárate Willka]. Certamente que esta rota de nossa proposta trata de uma opção que podemos chamar de “metodológica”, que busca falar das propostas enunciadas pelo “movimento indígena” e não das argúcias discursivas do dito e do escrito, mas na inquebrantabilidade do fato diretamente, sem mais mediações que o compromisso da vontade ativa.

Postulamos então à comunidade e as suas rebeliões como fundamento esclarecedor do chamado “indígena”. (GARCÍA LINERA, 2008, p. 201, 203 e 204, grifo meu).

*La potencia plebeya* salienta as privatizações das terras, a escolarização, o serviço militar e a implantação da cidadania preconizadas pela *descomunitarização* dos nacionalismos de Estado, seja num plano da execução ou nos do “dever ser”, que de todo modo movimentaram a história boliviana. Paralelamente, desvenda o que denominou de *culto paroquial da militância*, ao subtrair para empreendimento, em exclusivo, o *nacionalismo revolucionário*, a propósito da centralidade do partido político, do Estado e do curso histórico, crítica endereçada às esquerdas *obcecadas* pela *substituição da plebe* e assinaladas pela *reificação da hierarquia*, ambas garantidoras da ordem do tempo e da naturalização do mando.

Temos assim um texto que consagrou à esquerda política as invenções da matéria do índio-incivilizado, historicamente justificante de despolarizações, desta feita, trabalhadas em recorte da narrativa (despolarizante) advinda das esquerdas “revolucionárias”, ou, das esquerdas “culturalistas”: “Política é aqui o usufruto da submissão voluntária das pessoas às hierarquias institucionalizadas que escaparam de mandar, da decisão pública, do governar” (GARCÍA LINERA, 2008, p. 198).

Dotado da opinião de que Mariátegui e Zavaleta foram duas exceções do pensamento revolucionário que até bem pouco tempo haveria desenvolvido uma *identidade india* notadamente pejorativa, abrangida de acordo com os critérios de si mesmo, de sua própria consciência da presença no tempo, afirmou Linera:

Para que a coesão das pessoas se dê por meio da igualdade abstrata do cidadão, o capital com a mercantilização majoritária das atividades produtivas e inventivas de agentes, e o Estado com o disciplinamento

cívico, devem derrogar a substância de outros modos de identidade grupal reprodutiva fundadas nas faculdades mais sensíveis, míticas e comunitárias das pessoas [...]. Precisamente, a obtenção de dito objetivo foi o programa agrário e, desde há pouco tempo “étnico-cultural”, do esquerdismo, mesmo que em suas vertentes mais radicais ou reformistas. Campesinação, proletarização e coletivização forçada, não somente refletem essa doentia propensão ao convertimento em lei natural do que em outras partes do mundo foi uma excepcional contingência histórica, mas também, e sobretudo, certificam uma aversão na direção de estranhas racionalidades comunais que desconhecem a eles como regentes absolutos dos poderes públicos. Com a exceção de Maiátegui no Perú, que viu a comunidade como força cooperativa mas não como tecnologia de interunificação política em grade escala; (...) de Zavaleta, que deu conta da constituição de uma intersubjetividade nacional indígena por fora da subsunção real, mesmo que com porvir infeliz diante da expansão do regime do valor-mercantil, o tênue pensamento socialista se apresentou como o avanço mais compacto da uniformização indígena, se já não sobre a base do modelo mestiço-vontade do nacionalismo, do assalariamento que completava o primeiro. (GARCÍA LINERA, 2008, p. 199).

Eis, por fim, que os elementos da história da obra tentaram descortinar padrões de ruptura e acúmulo que estabeleciam aos povos originários, às *comunidades* (como preferiu nomear Álvaro G. Linera), a condição paradoxal de deterem experiências determinadas da história ao mesmo tempo que exóticas para a história. De sorte que com suas tantas passagens alusivas às forças, às potências, à *potência plebeia*, o *índio*, paradoxalmente, é o que dá conta de explicar e abrir a realidade, de impor incertezas que recriam possibilidades:

Este conteúdo reconstrutivo e inventivo de comunidade à cargo dos homens e mulheres das comunidades participantes da rebelião é o que queremos agora reivindicar como o “texto” onde ir para descobrir o programa social verificável dos movimentos indígenas. (GARCÍA LINERA, 2008, p. 206).

Numa última bateria de exposições, com *El retorno de la Bolivia plebeya*, conforme anunciado acima, deparamo-nos com o sentido tático da *dimensão nacional* das análises de Luís Tapia, em seção nomeada de *La densidad de las síntesis*.

O enfoque da ocasião compreende a pressão sobre as experiências sociais que se encontravam no tardar do século passado entre duas direções, a do *esquecimento provocado* e da *transformação da dominação*, que introduzo indicando as seguintes características:

O presente sempre é uma síntese temporal em movimento, mais além de todas as formas de consciência, pois as inclui. *Este presente se pensa*

*e experimenta com diferente profundidade.* Um índice de profundidade é o grau de história que contém cada síntese. Sintetizar implica articular, produzir inteligibilidade e compreensão. [...] Zavaleta sugeriu a ideia de horizonte interior para pensar o espaço de visibilidade e flexibilidade sobre as coisas do mundo e a própria sociedade, [sugeriu] que os indivíduos se dão a partir de sua história local, a intelectual e a social, e o modo de articulações delas na história mundial. [...] O estado é uma síntese de ordem oligárquica interna com suas formas aparentes incluídas, muitas delas financiadas internacionalmente. Por um lado, é uma síntese que contém o passado oligárquico da história boliviana, embora já não se fale muito explicitamente disso depois de 52. A situação de hoje reconstrói bastante o início do século [XX]. Esta é uma síntese que articula com um brutal esquecimento a *dimensão nacional* e um desmonte ideológico e material do nacional-popular, incluso do nacional-popular estatal, de nossa história. [...] O esquema geral [desta] síntese geral foi armado nos inícios dos 90, no governo do MNR. É o momento em que aparece uma vontade de rearticulação global das coisas, já não meramente desmonte e estabilização. É uma síntese de *ofensiva*, que trata de *articular um novo horizonte interior*, ainda que seja na condição de um estado subordinado. (TAPIA MEALLA, 2007, p. 77 e 82, grifos meus).

Vê-se que o enfoque para as sínteses procura bases históricas, e constrói seus sentidos num relativo emprego político da história e do tempo histórico, em condição de resposta a outro emprego do gênero, o do esquecimento oco de nacionalidade:

O mundo gira cada vez mais rápido respondendo aos ritmos da acumulação de capitais e as tecnologias que o possibilitam, numa vontade que vai esquecendo a história num tempo em que existem [cada vez] mais informações. Mas o importante é que *a história está nos corpos da gente* e não nos arquivos velhos e novos.

E assim vamos rápido, sem rumo, num movimento de gasto de energias e trabalho para outros. Um movimento para o qual não *impomos nosso próprio ritmo* e que a direção nos mantém na mimese, sem tempo de edificação e poiésis.

A densidade de uma síntese depende da concentração e interpretação de fatos e processos históricos que uma articulação de sentido e inteligibilidade produz ao juntar a experiência vivida do tempo com suas projeções. (TAPIA MEALLA, 2007, p. 83, grifos meus).

A hipótese de L. Tapia é que a *orientação do tempo* consiste na qualidade fulcral das sínteses da memória e dos devires, carecendo de ser heterogênea, tal qual seria a realidade, para galgar correspondência com as várias sínteses (as *diferentes profundidades*), que encontram na história da Bolívia o seu ponto de convergência em benefício de um projeto político, possível, a de uma realização de sociedade nova. Filósofo zavaletiano, deixa em evidência assim que a *dimensão nacional*, do *nacional-popular*, tem presenças estratégicas para os políticos da contemporaneidade.

Recorrendo às conclusões indigenistas de Tristan Marof e do social-darwinismo de Franz Tamayo, duas fontes imanentes de ideários nacionais dos anos 1920, “um mais histórico-social e outro cultural-racial” (TAPIA MEALLA, 2007, p. 65), para mencionar apenas temas referidos anteriormente, a trajetória argumentativa do artigo de Tapia culmina na historiografia do pós-Guerra do Chaco, segundo o qual “Montenegro foi quem melhor expressou a operação de reorganização do passado” (TAPIA MEALLA, 2007, p. 65), indicando evidência para as ressignificações do nacionalismo antirrosqueiro de 1952, “reorganização do passado sob uma reorganização do tempo futuro através das reformas” (TAPIA MEALLA, 2007, p. 66), que por fim desembarcou no relativo desinteresse nacional e histórico do neoliberalismo boliviano, o objeto da denúncia do autor, após tecer considerações sobre os discursos nacionalistas da ditadura e do katarismo das duas décadas de 1970 e 1980.

Na interpretação, o contexto do neoliberalismo, aberto pelo governo de Victor Paz Estenssoro (1985-1989), ergueu sobre os escombros da memória estatalista de 1952 um discurso de conteúdo hegemonicamente a-histórico, tendo erigido experiência de verdadeira atualização do *naturalismo liberal-clássico*: embasamento da desqualificação do passado como experiência, todavia, também do passado em sua dimensão alternativa e rival das privatizações, ou seja, um discurso de desqualificação das sínteses que mantivessem em conta o nacionalismo-popular em sua mais ampla representação da vontade das massas, e outras autonomias que não consentissem ou se limitassem com a do mercado capitalista.

Não sendo a história um objeto de estima para o neoliberalismo, tampouco importaria a nacionalidade, “porque [nesses termos] não há história, tão somente um tempo desnudo [...] transnacionalização e grande fluxo de capitais, novas estratégias de flexibilização do trabalho e da produção” (TAPIA MEALLA, 2007, p. 69), encerrando, assim, necessariamente no sectarismo da mimese de um tipo-modelo sem história e desarticulado das memórias sociais, *naturalista*, por buscar o governo das coisas no monopólio forâneo, irreal, do télos liberal.

Alguns otimistas dizem que se aprende a valorizar a si mesmo sem paternalismo estatal, o que não seria mal. Os ricos não o fizeram. E os únicos que têm condição de se fazerem valer, por si mesmo, são os excluídos e os que têm que trabalhar para outros (...). Os exploradores sempre se valem do estado. (TAPIA MEALLA, 2007, p. 72).

E seguiu Tapia, também ele, apontando críticas à Ley de Participación Popular e à Ley nº 1.565, De Reforma Educativa, ambas de 1994:

Nos resquícios do esquecimento do nacionalismo se aprende sobre a diversidade cultural e política interna, aprende-se a reconhecer e interagir sob novas condições, aprende-se um pouco de respeito e de atenção às outras culturas, mas também se permite apreender essa condição multicultural para fazer esquecer a história do colonialismo e sua continuidade até hoje, como também as lutas contra essas formas de dominação. Permite-se, e se promove, a apreensão da dominação multicultural como uma condição da natureza ou da paisagem, não como campo de lutas e dominação. O neoliberalismo pode [até] se permitir o ruído do multiculturalismo sempre que este se dá deshistorizado e despolitizado. [...] Neste sentido, na reforma política, destaca-se o esquecimento da história nacional. Não se analisa ou se discute para considerar as alternativas de mudança institucional. Somente a lei de participação popular teve um olhar para dentro, porque ganhou sinal internacional para fazê-lo; todavia, é um olhar sem história, que não recuperou a história e a política das comunidades, que as retoma como dado natural refuncionalizável. É um multiculturalismo sem história, com esquecimento da história. A reforma educativa está no mesmo caminho. Segue-se reformando a educação com textos espanhóis, ainda que, por outro lado, esteja ela reconhecendo e historicizando um pouco as culturas locais. (TAPIA MEALLA, 2007, p. 72, 76 e 77)<sup>110</sup>.

*La densidad de las síntesis* é outra oportunidade de figuração um tanto pragmática do conteúdo da história, contra o esquecimento do autoritarismo civil-militar, contrário ao apagamento dos vínculos das oligarquias às terras, contra a destruição da memória das massas nacional-populares, e considerando nuclear no contrassenso a nacionalidade.

O esquecimento de uma ideologia como o nacionalismo pode ter suas coisas boas, mas o esquecimento da dimensão nacional é destruturante em vários sentidos, mesmo que não da mesma forma para todos. Num nível geral, creio que o esquecimento da dimensão nacional num *nível político* nos leva da *poiésis* à *mimese*, isto é, da

---

<sup>110</sup> Há avaliação similar sobre as leis em “*Oprimidos pero no vencidos*”: “O modelo de democracia que vem imperando há mais de 20 anos na Bolívia pode nos levar a pensar que alguma influência teve a mobilização campesina e étnica dos anos 70-80 na resposta posta em marcha por reformas como a Ley de Participación Popular ou a Reforma Educativa (...). Estas reformas chegaram a ser presididas de um exuberante discurso pluralista, pareciam fazer eco, por fim, às teimosas massas campesino-indígenas que tão vitalmente haviam construído a recuperação da democracia nos anos 70. As novas leis buscaram integrar as peculiaridades do campesinato indígena, tanto nas normas constitucionais, como na esfera da institucionalidade política mais local e cotidiana. Mas neste processo de acomodação ideológica, criaram-se uma curiosa e ritualizada coisificação do indígena. Isto se traduz em reiteradas menções à ‘povos’ e ‘nações’ ‘originárias’, em tempo que vislumbra como minorias exóticas e ancoradas no passado imemorial e praticamente incambiante. (...) Paradoxalmente, o discurso dominante somente põe em destaque a dinâmica política própria dos povos indígenas por alteridade essencializada e não como diálogo e disputa sobre a modernidade” (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 64).

*criação/construção à imitação/adaptação.* (TAPIA MEALLA, 2007, p. 74, grifos meus).

Abrangendo, de toda forma, a soberania e a autoderminação, é nem um pouco aleatório que, posto assim, o *nível político* da poiésis (*produção, fabricação*, no significado literal do termo grego) reflita o problema da nacionalidade impedida de se fazer valer do passado, das memórias, da densidade histórica, para impetrar sua própria orientação de tempo. Ocorre que se existe um paralelo político dos cursos do tempo com as autodeterminações, o sentido de poiésis é equivalente aos limites da expansão e do encolhimento das ações dos políticos<sup>111</sup>.

Trata-se de uma noção que nos ajuda a compreender outra proposta de Luís Tapia: o significado categórico do *núcleo comum*, histórico porque se referencia no passado, mas um projeto político, pois se desenvolve pela responsabilidade dos envolvidos, discutidos em *La invención del núcleo común: ciudadanía y gobierno multisocietal* (2006). Parto do princípio de que a obra faz entrelaçamentos entre história e política de uma perspectiva mais ensaísta, embora aportada em recursos historiográficos:

A Bolívia foi construída como um país unitário da estrutura política de estado, que se baseia num conjunto monocultural de instituições políticas de governo, em condições sociais de multiculturalidade produtiva na colonização e diversidade previamente existentes. O tributo indígena foi o modo de integrar a população das culturas dominadas através de deveres econômicos, enquanto súditos e não como cidadãos.

Como produto da revolução de 1952, reconhece-se a cidadania universal, que inclui mulheres e indígenas, embora ocorra a partir de uma inclusão no seio das instituições políticas da cultura dominante, seio pelo qual surgiram transformações que passam pela colonização e

---

<sup>111</sup> *Poiésis* é termo para o qual dediquei pontuações desde a Nota 3, posto a raiz-comum dela com a *poética*. Tapia retorna pontualmente às implicações da *poiésis* e do *tempo* pelos condicionantes estruturais da vida em sociedade em *Tiempo, poiesis y modelos de regularidade*, artigo dele, item da coletânea *Pluralismo epistemológico* (2009), que cito para oferecer melhor entendimento ao leitor: “Da termodinâmica vem a ideia de tempo que concebe que a realidade é um movimento constante de autocriação, de reprodução de algumas formas regulares mas também um processo constante de recombinação dos mesmos elementos em novas possibilidades, onde se muda cada qual dos mesmos elementos; o que acaba produzindo mutação, mudança e novidade. Na ideia de poiésis também está presente com força a ideia que a vida humana é um processo de autocriação. [...] A formação de um modelo teórico de regularidade ou de explicação é produto da imaginação científica no sentido que a formulação de modelos teóricos é um tempo poiético, ainda mais se estão orientados a pensar estes processos de autocriação constante do real. [...] O tempo é o que evita o fechamento do real. O tempo subjetivo da teoria, da investigação, também deveria evitar o fechamento do social e do intelectual (...) o fluxo de tempo cria a impossibilidade de fechamentos intelectuais definitivos, totais, gerais. Com isto não quero levantar a impossibilidade da teoria mas que o uso da teoria sempre necessita da produção de mais teoria uma e outra vez”. (TAPIA MEALLA In: OLIVÉ, 2009, p. 178, 180 e 187).

independência, fundação do estado e processos de construção do estado-nação.

A Bolívia sempre foi um território multicultural. E em diferentes articulações esta multiculturalidade existiu como desigualdade entre culturas e relações de dominação e exploração, praticada como discriminação, marginalização, autoritarismo e racismo.

Existe aí uma longa história de desigualdade. Também existe uma longa história de lutas contra as formas coloniais e liberais de dominação e instauração da desigualdade entre povos e culturas. Existe uma história de mudanças das relações de dominação, das reformas de estado e das relações político-sociais entre culturas. De maneira que o propósito deste trabalho não é construir uma história destas relações, mas ajudar a pensar sobre algumas alternativas, para democratizá-las, tendo em conta a acumulação histórica e as contribuições da historiografia, para reconstruir [a história], transmiti-la, retorná-la à memória e explicá-la dentro de sua complexidade. Esta história da desigualdade é um problema a se enfrentar e resolver. E para isto o mais importante é entender os desdobramentos dos movimentos políticos da maioria dos povos e culturas desta década no país, as demandas e os projetos que encarnam. Sobre esta base dupla, a história e a política, desdobra-se a minha imaginação política pessoal para elaborar e apresentar uma possibilidade alternativa de enfrentar a desigualdade política e histórica, assim como de democratizar a condição multicultural do país.

[...]

A política é uma questão de relação entre vários sujeitos em ação pública. Como disse Hannah Arendt, a política se constrói através da pluralidade e não da identidade ou da unidade. (TAPIA MEALLA, 2006, p. 9-10).

Vê-se assim que o *comum* de L. Tapia declaradamente inexistente, não em sua dimensão derradeira, plena, mas que pode ser construído, que suas potencialidades estão na história, mesmo que numa contingência histórica: numa história-sinônimo de passado, costume e experiência, de tempo, cultura e tradição; mote pelo qual justifica que:

É necessário construir o núcleo comum, que não existe. A configuração do governo central e a estrutura do estado boliviano e o regime de direitos que caracteriza a atual constituição política do estado respondem à *história da cultura dominante*, e neste sentido não é comum, é parte das relações de dominação e discriminação. O comum somente pode ser novo, o novo construído, no entanto, a partir do conteúdo de *nossas histórias de resistência*, em formas comunitárias e igualitárias da vida política e social, a partir do *compartilhado da história de lutas* contra o colonialismo, o liberalismo e o capitalismo. O comum precisa ser inventado, ou é preciso que se continue o inventando, a partir da *institucionalização das formas históricas* de deliberação e participação política das diversidades de coletividades e comunidades existentes nos territórios e *histórias do país*. (TAPIA MEALLA, 2006, p. 6).



*História da cultura dominante, nossas histórias de resistência, compartilhado da história de lutas, institucionalização das formas históricas, histórias do país:* os trechos grifados são conectores de frases que, de uma única vez, denunciam a história a partir da história.

Oportunamente, uma outra vez, poucas coisas dariam conta de expressar a moderna polivalência sobre a qual estamos a pensar do que a construção, por meio de argumentos históricos, de algo que não existe, nem nunca existiu. E como maneira de explorar a qualidade de *La invención del núcleo común*, neste sentido, compartilho as observações da obra acerca do famoso esquema interpretativo da ideia de cidadania de Thomas Marshall: em *Ciudadanía y clase social*, T. Marshall dividiu o tema da cidadania em três elementos básicos, ou em três fases de desenvolvimento, cujos quais Tapia somou informações em *La invención del núcleo común*:

- A fortificação da liberdade da pessoa: que corresponde ao desenvolvimento da cidadania no decorrer do século XVIII, referência do livre-pensar e da liberdade de exercício religioso, igualmente, do direito à propriedade;

- O exercício de poder político: tendo em mente os sujeitos que conquistaram a investidura de serem membros do corpo e da autoridade política no século XIX, nas formas de eleitor e/ou membro de parlamentos e juntas de governo;

- A ampliação de direitos, mais do que a criação dos mesmos: pertinente à fase em que o bem-estar econômico mínimo, as reformas redistributivas de renda, a segurança, a educação e os serviços sociais, ganharam o centro das discussões sobre a cidadania, no século XX.

Recortes que Tapia ponderou, argumentando ser impreciso afirmar que primeiro acontece a “fase de reconhecimento dos direitos civis no século XVIII, e só depois a dos direitos políticos no XIX” (TAPIA MEALLA, 2006, p. 19), tendo em vista que:

- As liberdades individuais estão historicamente condicionadas para a posse e segurança jurídica da propriedade, concomitantemente, para os direitos políticos, pois, governantes, via de regra, foram proprietários e o sufrágio universal foi realidade prática apenas para homens em regimes patrimoniais e patriarcais;

- O acesso à participação política provou ter importância também para a construção de direitos civis, conforme se observa nas histórias das movimentações operárias, das investidas das mulheres, dos negros e índios, que primeiro *politicamente* reivindicaram e “apenas” depois conquistaram as alterações dos quadros *civis*;

- Existindo, por suposto, “uma temporalidade diferente entre os Estados do centro capitalista e os da periferia” (TAPIA MEALLA, 2006, p. 23).

Em esquema que sintetiza as provocações do autor, segue a tabela (feita por Goran Therborn<sup>112</sup>) que *La invención del núcleo común* replica:

Ano de reconhecimento do sufrágio universal para as mulheres nos mesmos territórios que os homens:  
 Equador, 1929 (...) Brasil, 1932 (...) Uruguai, 1932 (...) Cuba, 1934 (...)  
 El Salvador, 1939 (...) Rep. Dominicana, 1942 (...) Panamá, 1946 (...)  
 Venezuela, 1947 (...) Argentina, 1947 (...) Chile, 1949 (...) Costa Rica,  
 1949 (...) Guatemala, 1950 (...) Bolívia, 1952 [errata: 1952 data a  
 tomada de Estado que instituiu o sufrágio em 1956], (...) México, 1952  
 (...) Colômbia, 1954 (...) Peru, 1955 (...) Honduras, 1958 (...) Paraguai,  
 1959 (...) Nicarágua, 1963. (TAPIA MEALLA, 2006, p. 24).

À conclusão de Tapia, além da datação média para a realização do sufrágio universal corresponder a meados do século XX na América Latina, observamos também que as instituições que assimilaram as fases de desenvolvimento da cidadania foram fruto de tensões que escapam da proposta de Marshall.

Lembra-nos, portanto, que a democracia não surge em sua forma moderna enquanto prática universalista, que democracia e ampla participação social não são sinônimos em termos históricos, havendo uma média de 150 anos entre a declaração dos direitos do homem (de 1793) e a mundialização dos preceitos em disputa em torno da mesma. Tal qual, nos mesmos termos, que a convenção do tema da cidadania em valor universal tampouco contemplou a maior parcela das pessoas do globo.

Em síntese, de um lado, *La invención del núcleo común* sublinha que a democratização conquistou corpo a partir das individualizações, com especial protagonismo da propriedade privada, vistas nas narrativas sobre o desenvolvimento da cidadania e do Estado, cujo sufrágio universal é símbolo e expressão de relações de força, não obstante o curso histórico que sustenta a interpretação de que um mesmo processo contempla o mundo como um todo seja uma visão liberal monolítica acerca da história, que pouco condiz com a história da Bolívia.

De outro lado, está-se em destaque que as alterações dos espaços de sociabilidade e de decisão, no contexto das reformas estatais, da década de 1950, têm lugar especial na história boliviana, pois observa que as nacionalizações dos recursos

---

<sup>112</sup> A referência da tabela é o seguinte texto: *El parto de la democracia latino-americana* (1987), coleção *Autodeterminación 2*, publicado em La Paz.

naturais daquele momento garantiram as condições iniciais da cidadania (política e civil) da Bolívia. Consequentemente, não foi a individualização, mas a nacionalização, o ponto axial do processo do desenvolvimento.

Isto nos faz pensar e reconhecer que na história boliviana, pelo menos da década de 40 adiante, a nação não conteve como eixo uma política identitária, sendo mais um projeto de controle local dos recursos naturais, uma concepção mais sociopolítica do que cultura identitária. Durante as últimas décadas, ocorreu o desprendimento da diversidade cultural, através do desenvolvimento dos discursos identitários, a exemplo do katarismo, que também são projetos políticos de reforma do estado boliviano, numa de suas vertentes, e de autonomia político-cultural, como também dos diversos povos da amazônia, do oriente e Chaco bolivianos, que criaram suas próprias organizações. Apesar de tudo isso, ressurgiu hoje na Bolívia, e isso já vem de alguns anos, o anúncio da nacionalização. É devido a esta tradição histórica que parecem conviver bem os frutos do desprendimento da diversidade cultural, com suas novas capacidades de autoorganização e autorrepresentação, com o anúncio da nacionalização, que implica, sobretudo, um controle coletivo por via estatal dos recursos naturais e não necessariamente uma política de identificação em torno de um passado e uma matriz cultural comum, que não existe. (TAPIA MEALLA, 2006, p. 29).

## CONCLUSÃO

Diferentes culturas têm diferentes maneiras de construir a relação entre o que nós chamamos de passado e de presente, dentre as quais a abordagem histórica escolhida pelo Ocidente é apenas uma. Várias culturas não consideram o passado como algo diferenciável do presente, de tal maneira que é preciso uma ciência especial – chamada história – para preencher a lacuna entre eles e para determinar a natureza e o valor do passado para o presente. [...] Após uma longa reflexão, ocorreu-me que nenhum dos historiadores da historiografia que eu conhecia tinha considerado seriamente o fato de que historiografia era primeiro, necessária e mais obviamente escrita – isto é, inscrição – de palavras ou sinais gravados ou postos sobre um meio e que, através desse processo de inscrição, é dotado de um poder material e espiritual, um poder de, de uma vez, *consertar* as coisas no tempo e revelar externamente seus significados para seus próprios tempos e para o nosso. Então, eu decidi (ou acho que eu decidi ou agora me lembro de ter decidido) escrever uma história de um certo tipo de prática de escrita; uma prática de escrita que eu subseqüentemente desejava chamar de *historiológica* e *historiosófica*, na medida em que ela viesse a cumprir as promessas feitas, mais ou menos abertamente, não apenas de explicar (*logos*) passados específicos, mas também de fornecer, pela reflexão do passado efetivamente apresentado em uma prática de escrita específica, um tipo de convencimento (*sophia*) – prudente, ou mesmo redentor – acerca de como viver uma vida cheia sentido no aqui e no agora e sob condições que pareciam, num primeiro e até mesmo num segundo relance, impossíveis de produzir sentido por elas mesmas. (WHITE In: BENTIVOGLIO; TOZZI, 2017, p. 13 e 15).

Na citação de *Como eu não escrevi Meta-História* (2017), Hayden White assinala que a história é *apenas uma, a história escolhida pelo Ocidente*, logo, que a história é um entre outros tipos de saberes. Ademais, destaca também a capacidade histórica de *preencher lacunas, de consertar as coisas, de encher a vida de sentidos*. Trata-se de duas afirmações permeadas de assuntos controversos, e que vimos estarem correlacionadas com problematizações da epistemologia e da autoridade da ciência, na teoria da História e na filosofia da história.

Por um lado, podemos dizer que o conteúdo da passagem retoma o tema do encurtamento dos limites das capacidades do saber da história, chamando a atenção para a variedade de culturas e outras práticas signatárias das experiências de tempo, existentes e dotadas de qualidades relativamente dispensáveis das metodologias, teorias, explicações e dos convencimentos, comuns às práticas do chamado *conhecimento ocidental*.

E neste caso fica em destaque, outra vez, uma advertência de ordem das relações de poder. Afinal, a história que distingue o passado do presente, ao estilo

*escolhido pelo Ocidente*, em interpretação desdobrada das mensagens de H. White, se pensada como única maneira legítima, ou possível, acaba por marginalizar, ou hierarquizar, outros conhecimentos.

Por outro lado, com o trecho, revisitamos dada riqueza da história, determinada definição de prática enriquecedora de sentidos, que explica para as pessoas do tempo-presente os traços de um passado que passou, de um passado que é diferente, de algo que não está mais *no aqui e no agora*.

Questão adequada para a retomada de uma segunda advertência. Pois, se a prática histórica busca assuntos pretéritos, tentando observá-los, ao máximo possível, dentro das perspectivas de si mesmo (nos termos das qualidades do passado, das perspectivas de outrora), o resultado é que com a história as fronteiras dos sentidos da vida se estendem a um nível que, sem o saber, seria possivelmente inimaginável.

Ambos os pontos trabalham com valores atribuídos à *diferença*, à *diversidade*, num nível amplo, das coisas em relação entre si e o tempo. Mas, principalmente, com trabalhos implicados pela utilidade social de tipo de conhecimento que tanto categoriza, segmenta, hierarquiza, quanto dá instrumentos contra o esquecimento e contra uma noção de história que representa apenas a continuidade, no tempo-presente, das experiências passadas. Por contrassenso, os dois pontos insistem no fato da história não ser um conhecimento neutro, tampouco apenas a continuação genealógica, parental, familiar, entre experiências dispostas num contínuo identitário.

Ocorre que os argumentos oferecidos acima dizem mais sobre a implosão das verdades no campo da História, e acerca do passado que se vê graças à sistematização especializada da prática, do que sobre outras histórias, não-ocidentais, movidas por outras culturas. De modo que mesmo os mais famosos debates provocados por White (notadamente, os derivados de *Meta-História: A imaginação histórica do século XIX* (2008)) continuam sendo fomento de discussões majoritariamente internas das áreas de atuação dos historiadores; tendo eu os adotado, um tanto inusitadamente, dentro do escopo da demarcação das fronteiras desse *outro-passado*, concomitantemente, da delimitação, mínima, de algumas das qualidades dessas *outras culturas*.

Incorporei assim duas críticas sensíveis a uma tese em História com objeto de pesquisa como o meu: a crítica às unidimensionalidades constantes no saber, a crítica à História, e a crítica aos não-ditos da história, feita na história, contra outras histórias. Servi-me para tanto da ideia de *prefiguração*, termo whiteano que denomina a correlação entre historiografia e espaço de escrita do discurso, mediante o qual trabalhei com o

universo da textualidade como um espaço da inscrição do convencimento, da explicação, da teoria e do método.

Afinal, se tais considerações valem para a *história escolhida pelo Ocidente*, o que poderíamos afirmar quando ela mesma, a história, foi tomada de assalto por grupos sociais que “deveriam ter ficado no passado”? Seria essa uma questão antropológica, sociológica, ou política, alheia à teoria e à história da historiografia? E se o *outro* for o ordinário, talvez, o majoritário, das temáticas de relevância da filosofia, da política, das economias, entre outros temas caros aos historiadores? Ou melhor, e se em vez de *outro-passado*, ou de *cultura dos outros*, precisássemos falar sobre um comportamento de hegemonia que antes de mais nada é da própria história?

Esforcei-me por acolher as críticas de hierarquias e marginalizações, atinentes às relações de poder oportunas, em concomitância das críticas que mobilizaram as ampliações de sentidos advindos das abordagens de novos recortes de análise fabricados pela intelectualidade boliviana. E foi assim que resolvi enfrentar a questão da história representar a presença de uma força de dominação, e de força em hegemonia com relação a outras forças, qual seja: decidi defender a hipótese de ser a história um saber conservador.

No mais, expus uma hipótese de história da história, de história da historiografia, e não a defesa de um conservadorismo natural da história. Visto que, desde minhas primeiras notas, indiquei um trânsito nas alterações das gramáticas dos textos sobre a história boliviana, ou de textos com inserções na história.

E acredito ter conseguido explicar de quais sortes tal trânsito resultou do ganho de espaços na escrita por parte de índios e camponeses, uma transformação que advertiu ao leitor a qualidade dos equilíbrios possíveis no regime das forças em negociação e disputa (hegemonia) dentro da referida prática conservadora. Outrossim, demonstrei que o dito efeito se mostrou tendência nas últimas décadas do século XX e começo do XXI, ocorrendo em paralelo das mudanças jurídicas do Estado da Bolívia, que insinuavam o quão relevantes eram as movimentações postas em marcha no tecido social daqueles anos.

Durante a virada de século do XX para o XXI, a um só tempo, o Estado boliviano se tornou *pluricultural*, depois *Plurinacional*, e a história, como que em espectro paralelo desse processo, tentou cravar-se sob a proposta de uma outra história. De todo modo, as duas movimentações (a histórica e a jurídica), mesmo que distintas, encontravam-se num universo-comum, no universo do texto.

Daí que a tropologia de *Meta-História* tenha se provado oportuna para recepcionar as experiências e as expectativas, as realidades e as idealizações, a história e a historiografia, por uma mesma porta de entrada objetiva que foi/é a textualidade, ou seja, o *texto* em seus *desvios (poéticas)* possíveis. Daí também que motes de relevância internacional, e tendentes às arbitrariedades contra os povos originários, advindos de ideários “universais” (o Progresso, a República, a Revolução, e, claro, o Estado), hajam sofrido um atravessamento pelas questões políticas no trabalho como um todo.

Detalho melhor as justificativas:

- Foi lançando mão dos tropos/desvios que propus um certo decanto de temas. Tentei fazer valer, de uma única vez, as contingências ascendidas pela filosofia e teoria da Linguagem, as problematizações do tempo vetorial, do Progresso e da modernidade (próprias das reescritas da história desenvolvidas a partir de referências dos estudos subalternos) e as intempestividades do katarismo-indianista/indianismo-katarista. E não obstante essas últimas (os atos intempestivos kataristas-indianistas) tenham relevância em particular para os bolivianos, e, assim sendo, para a minha tese, achei por bem inclui-las junto da generalidade das três tendências listadas, todas elas nascidas mais ou menos nos anos 1970.

- Já quanto à política, percorri uma versão dupla e inscrita na textualidade: a política do convencimento, praticada através da palavra escrita sobre o passado histórico (política que se remete à pólis); e a política sob a forma de determinada extensão da guerra, da escrita da história enquanto instrumento das soberanias modernas que encontraram no passado suas representações de unidade e autodeterminação (política moderna). Sobretudo nos trechos de análises dos textos-fontes, busquei indicá-las nos sintagmas das narrativas da história (nas disposições *daquilo que foi, que é, que pode vir a ser*) e nas tensões entre as diversidades de tempo com o tempo histórico (passado-presente-futuro da história).

*Parte I: Implicação social e história* e *Parte II: O índio na história*, neste sentido, deixaram claro desde os títulos que tinham por fito uma mesma historicização da história implicada pelas conquistas étnico-campesinas. Propus em ambas o recorte hermenêutico do *índio* (do *autóctone, indígena, povo originário* etc.), que, sobretudo a partir da década de 1970, virou categoria expressiva das conquistas das imediações da intelectualidade, das reivindicações levadas ao Estado, assim como do protagonismo de campesinos e índios nas ações, estratégias e virtudes das dimensões da política.

Na seção de abertura, *Capítulo 1: História contra a história*, foi com as observações trazidas por Javier Sanjinés C., em *Rescoldo del pasado: conflictos culturales en sociedades postcoloniales* (2009), que tomei de empréstimo leituras pós-coloniais sobre a subalternidade índia e suas interfaces com os novos movimentos sociais. Introduzi no capítulo o processo de apreensão necessário para a criação dos códigos da moderna história (da apreensão que encurta a pluralidade dos tempos), uma vez distinguida, com o apoio de J. Sanjinés, a *temporalidade* (elemento amplo e diverso entre as culturas) da *história* (conhecimento especializado, com fronteiras mais limitadas), mediante o qual os movimentos sociais funcionaram como uma espécie de representação prática de um debate mais abstrato.

As exposições do trecho foram de cunho teórico-epistêmico, compreensivas das críticas às substâncias “universais” das ciências e da politologia. Destarte, procurei não perder de vista que índios e camponeses aprenderam desde longa data a negociar com vocabulários de hegemonia como forma de resistência, numa habilidade histórica de se fazerem valer nos temas públicos, na composição dos movimentos e nas tensões dos assuntos de Estado, por suposto, nos recortes da representação histórica do passado.

Vazam na expressão *história contra a história* mensagens nem um pouco pacíficas, ou passivas, mas, ao contrário, está nela o enunciado de conteúdos próprios das denúncias cunhadas pela história e pelas reescritas da história. Trata-se de um chamamento ao desvio da visão egológica de saberes autocentrados, tendentes a enxergarem nos povos originários determinada incapacidade pressuposta que valida antigas e novas jus-filosofias tutelares – e, entre elas, as da filosofia da história e suas apreensões históricas.

Além disso, compreendido que a presença ativa dos povos acontece na história, *história contra a história* tentou provocar o leitor do ponto de vista da necessidade de cautela ao se imaginar as críticas ascendidas pelos indígenas num lugar subalterno exógeno à modernidade – diga-se de passagem, o “*Outro*”, como detalhou Sanjinés, só pode ser *o outro* se dentro de um jogo de espelho com *o moderno*.

Já o *Capítulo 2: Laboratório da Bolívia* dedicou-se aos elementos-chave das memórias *longa, média e curta*, cunhadas por Raúl Prada Alcoreza, Luís Tapia Mealla e Silvia Rivera Cusicanqui: a primeira memória, alusiva aos protagonismos indígenas nas batalhas coloniais contra a Espanha; a segunda, pertinente às lembranças e demais efeitos de memória remissivos ao Estado de 52 e o pensamento nacional-popular; a terceira,



atinente às intempestividades recentes das movimentações contra o neoliberalismo das décadas de 1990 e 2000. Baseando-se na trinca mnemônica foi que a sequência de meu texto se ocupou com a política, a da palavra e a da experiência da guerra por outros meios, numa seção menos teórica e mais voltada para as correlações entre a história e a historiografia.

Todas as memórias trabalhadas no capítulo foram figurativas de curso eminentemente histórico, calcado em realidades passadas. Ademais, com elas argumentei favoravelmente acerca da existência de dada metatropologia: onde *longa-média-curta* pôde ser confundida com *colonização-Estado-neoliberalismo*; posto que no contínuo, *abertura-meio-encerramento*, foi o autóctone o significante diacrônico da linearidade do tempo que atravessou a história e a história da historiografia.

Faço aqui outra justificativa detalhada, desta vez para retomar que o *índio* das três memórias é:

- O sujeito originário das terras, o autóctone/natural da região, hábil nas relações com os espanhóis na colonização, vinculado ao trabalhador urbano e rural de meados do século passado (ficando em sublinhado, do ponto de vista da continuidade das habilidades, o reposicionamento do Estado nas negociações índias com os governos a partir de 1952 e o Pacto Militar-Campesino de 1964), finalmente, o sujeito-coletivo das marchas de reivindicação pelos territórios, dos protestos contra as privatizações (estando em destaque o Pacto de Unidad y Compromiso), das reivindicações de acesso público aos recursos naturais, dos anos 1990 e 2000.

As conclusões trazidas por *El “laboratorio boliviano”: cambios, tensiones y ambivalencias del gobierno de Evo Morales* (2010), texto de Maristella Svampa, orientaram as direções do Capítulo 2, a propósito do protagonismo de tipo de agente político que é coletivo por predileto.

Explorando o que M. Svampa chamou de *perfil multiorganizativo*, expus interpretações sobre as maneiras das organizações locais de criarem enunciados políticos mediante a história, imbricando realidades históricas e construções valorativas, via de regra, convergentes na crítica às forças centrípetas de Estado e/ou na demanda de direitos levados ao Estado; *multiorganizativo*, pois, seja pelas reivindicações dos partidos, ou das Organizações Não Governamentais (ONGs), ou dos movimentos sociais, federações de classe, indígenas, empresariais, comitês cívicos, sindicatos, o político em questão pertencia à coletividade, e foi dotado de alta heterogeneidade étnica, social e regional, urbana e rural.

Quase chega a ser desnecessário ressaltar a relevância que teve para a discussão o Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário, aprovado pela alteração do Texto Constitucional em 2009. O apelo de deixar o Estado Nacional no passado, vindo a ser Estado Plurinacional, seria “apenas” a atualização de atividades telúricas de um pensamento jurídico convencional, se não fossem as intempestividades com consequências tão gerais e inscritas numa longa duração da história e das memórias (*curta, média e longa*).

Pois, a bem da verdade é que a própria Constituição Política de Estado (CPE) de 2009 funcionou como uma espécie de contenção das radicalidades índio-camponesas, ao mesmo tempo em que representou alterações significativas das hegemonias inscritas em semelhante representação de longa duração.

A exemplo da *pluriculturalidade*, disposta pela Ley de Participación Popular de 1994, pudemos ver com os exames de M. Svampa que os motes da pluralidade (da multiculturalidade, sobretudo, do *multiculturalismo*) também foram uma barreira contra radicalidades com registros profundos das memórias sociais, notadamente, das surgidas nas adjacências do indianismo-katatista, dos sindicatos e das tendências com simbolizações remissivas à liderança guerreira de Tupaj Katari, de onde nasceu o termo *plurinacional*, diga-se de passagem.

Defendi assim que foi cunhada na década de 1970 uma nova imaginação histórica do pensamento boliviano, um novo contexto prefigurativo das questões postas em evidência no decorrer de 1990 e 2000. Procurei não perder de vista, de maneira especial, que o indianismo e o katarismo eram versões de filosofia da história enunciativas de consciências das relações de força hegemônicas no Estado, na Nação, *da Bolívia*: o indianismo, em seu *horizonte do índio para si*, surgiu como ideário rival aos das antigas tutelas do índio (historicamente, na Bolívia, chamadas de *indigenismo*); o katarismo, em seu apelo de referência à T. Katari (e, é evidente, às batalhas índias contra os espanhóis), surgiu como um quadro de correntes políticas que reascendeu as tensões de ordem das soberanias, das autodeterminações.

De toda sorte, esforcei-me por esclarecer que as chaves dessas filosofias nasceram tensionando soberanias, que foram de antemão construídas de valores identitários, e que ocorreram com inserções no campo público, e não em espaço exclusivo a um entendimento isolado das matérias indígenas.

A um só tempo, essa mesma imaginação histórica abrigou referenciais alternativos de filosofia da história, da história e da historiografia. Alterações estas que

para uma investigação como a minha, fundamentada em fontes de análises bibliográficas, precisaram ser apuradas adotando fundamento comparativo na textualidade.

Eis a razão do *Capítulo 3: Contra os mestiços, contra as oligarquias* haver incluído um recuo até os anos 1910, 1920 e 1940 para recepcionar os vereditos racializados de Franz Tamayo Solares e Alcides Arguedas Díaz e o pensamento nacional-popular de Carlos Montenegro Quiroga. Atividade que seguiu os rastros das declarações de três nomes comentados largamente pela intelectualidade recente, sobremaneira, por René Zavaleta Mercado, Silvia R. Cusicanqui, Raquel Gutiérrez Aguilar, Raúl Prada, Luís Tapia e Álvaro García Linera (os quatro últimos, membros do extinto Grupo Comuna), para os quais dediquei explicações sobre os estudos no *Capítulo 4: Passado, contingência, antimulticulturalismo*.

Tomados em bloco, ficou assinalado nos capítulos 3 e 4 a análise comparativa do que defendi ser uma tensão-comum entre os autores: a exata dificuldade de acomodação do pensamento histórico local frente a imperativos célebres da política moderna e da tradição histórica.

Em tempo, interessa insistir no dado de que o trabalho com os textos foi construído tentando enfrentar alguns desafios metodológicos e um certo preconceito de filosofia da história: a exotização do povo boliviano, e a conseqüente alteração da ideia de uma *sociedade atrasada* para uma outra, nova, exemplar de versão alternativa de Progresso e do desenvolvimento social. Um quadro de possibilidades reais, justificado pelos significados preconceituosos da *sociedade boliviana obtusa*, de *um Estado inconcluso*, de uma *guerra endógena interminável*, que até bem pouco tempo tinham assentos permanentes nas análises especializadas da Bolívia afora e que recentemente se mostraram numa tendência invertida (mudança do valor negativo que tinham, para o positivo que passaram a ter) correlacionada com as disrupções apresentadas pelo Estado Plurinacional e especialmente com os feitos progressistas do Governo Morales.

No limite, minha defesa foi a de ser mais acertado afirmar que a formação da Bolívia manteve sob constante interpelação os gabaritos clássicos da dimensão política. Havendo os bolivianos, desde Franz Tamayo aos intelectuais ex-Comuna, mantido em suspenso, em tensão e disputa, uma variedade de preconceitos teleológicos que anteriormente se confundiram com “falhas na história” e que recentemente passaram a ser alvo de problematizações advertidas, com particular estado de consciência militante, de clareza intelectual, em expostos de uma linearidade não rompida, descontinuada, mas, isto sim, contingenciada.

F. Tamayo, tributário dos estudos sobre as condições de evolução das raças, construiu sentimento refratário ao saber da história em *Creación de la Pedagogía Nacional* (1991), e defendeu a contrapelo, enquanto responsabilidade coletiva, o ensino da raça-indígena para desenvolver tipo de moralidade superior, supostamente natural e pertence ao índio. Em seu social-darwinismo, acusou Alcides Arguedas de *bovarismo* (visão distorcida, munida de espírito de grandiosidade), ao passo que deu ênfase para a Pedagogia, para a expectativa de ação gerida pelo Estado.

Já em *Historia general de Bolivia: (El proceso de la nacionalidad): 1809-1921* (1967), A. Arguedas se inseriu nos pesquisas das raças pela chave especulativa do homo economicus, numa abordagem da área da História, menos estranha à razão econômica e à divisão social do trabalho. De todo modo, semelhante às ideias de Tamayo, as reflexões arguedianas não cessaram de acusar a mestiçagem pela carência terminante da exploração das riquezas naturais, pelo impedimento da evolução, um defeito histórico, uma falha medida confrontando o passado como foi com o passado como deveria ter sido.

Apresentei com *Creación de la Pedagogía Nacional e Historia general de Bolivia* meus primeiros recortes da unidimensionalidade do curso formativo da história e do Estado, que nas décadas de 1910 e 1920 descobriu na mistura entre as raças o problema da não realização de uma *ideia de Bolívia* – e, por conseguinte, a querela do atraso de cholos e indígenas. Adiante, lancei mão dos temas concluídos em *Nacionalismo y coloniaje: Su expresión histórica en la prensa de Bolivia* (1982), livro de Carlos Montenegro, a partir dos quais defendi a ocorrência de paralelos políticos nas denúncias *contra os mestiços* e nas denúncias *contra as oligarquias*, esta última concretizada já no contexto de desmobilização dos setores oligárquicos nos anos posteriores à Guerra do Chaco (1932-1935).

Acredito que para além de suas diferenças, *Creación de la Pedagogía Nacional*, *Historia general de Bolivia* e *Nacionalismo y coloniaje* expuseram um mesmo psicologismo político, mesmo traço categórico de combinar verdades encarnadas num determinado grupo social que autoriza, pela posse da autoridade do conhecimento especializado, a descoberta e a denúncia de realidades que estão às costas das falas e das interpretações dos demais grupos.

No primeiro caso, às costas dos mestiços, demagogos e manipuladores da totalidade da população: quando, por exemplo, o Governo Melgarejo (1864-1871) foi descrito como um absurdo da mestiçagem. E na segunda oportunidade, às costas das oligarquias, do grupo representante do sentimento de *despertencimento pátrio* (a

*antinação*, a *coloniaje*): quando, de igual maneira, Mariano Melgarejo Valencia exemplificou a representação dos interesses compadreados das oligarquias.

Tenho ciência dos riscos da aproximação recomendada. Mas persisto em ponderar que a proposta, no que cerne ao psicologismo, sustentou-se no recorte aplicado para a representação histórica quanto à forma e não quanto ao conteúdo das obras. Ocorre que o nome de C. Montenegro está vinculado a uma maneira nova de ver o passado boliviano pelo entendimento nacional-popular manifesto nas lutas entre a *bolivianidade* (*história pátria*) e a *coloniaje* (*antihistória*), o sentimento *de pertencimento* (da *nação*) e o *de despertencimento* (da *antinação*), o *popular* (a *autêntica bolivianidade*) e a *oligarquia* (o *espírito forâneo*). Mesmo que, e aleguei estar aí o psicologismo, ao observar o passado da Bolívia, sejam as oligarquias (a *antinação*) o grupo de mais amplo acúmulo de experiências, ao contrário do que aconteceu com a *bolivianidade*, com o *popular*, historicamente impedidos de se desenvolverem enquanto grupo consciente de suas condições materiais, de acordo com as próprias críticas do autor.

Há com Montenegro uma consciência em cujas qualidades pertencem à filosofia da história, portanto, dada autoridade que está na história enquanto sinônimo da encarnação das promessas do vetor do tempo (Progresso). E nestes termos foi que destaquei na forma da representação histórica montenegrina o seu sentido metalógico, governante das coisas e das pessoas, contraditoriamente, despolitizante das massas bolivianas, por contrassenso da politização da história, semelhantemente fizeram Tamayo e Arguedas, quando da politização do naturalismo biológico e econômico.

No Capítulo 4, tomando de empréstimo os temas de *Lo nacional-popular en Bolivia* (2008), escrito por René Zavaleta, retornei ao recorte temporal do final do século XX e início do XXI, a propósito de uma abordagem historiográfica sobre as matérias parcialmente exploradas antes com o apoio de *Rescoldo del pasado* e *El “laboratorio boliviano”*.

Ofereci pelo trabalho célebre de R. Zavaleta a inclusão dos estudos das classes sociais, aquilo que estou convencido ter sido a distinção de maior expressividade, na comparação proposta, entre os livros de narrativas refratárias acerca do caráter ativo de índios e camponeses e os de manifestação da consciência sobre os imperativos da linearidade moderna da política e da história. O autor faleceu em 1984, viu a ascensão e a queda do Estado de 52, e conforme anunciou desde o título, *Lo nacional-popular en Bolivia*, pôde não somente conhecer as concepções mas também as experiências do pensamento nacional-popular – tal como pôde observar o Pacto Militar-Campesino, o

desenvolvimento das tendências kataristas, entre outros acontecimentos determinantes do espaço prefigurativo da contemporaneidade.

Tão logo, foi nem um pouco aleatório que com ele o passado boliviano tenha sido analisado em condição menos subordinada do vocabulário hierarquizante de outrora, menos endereçada às histórias das elites – havendo tratado de Mariano Melgarejo, com atenção igual a Pablo Zárate Willka, a título de exemplo. A história zavaletiana valorizou as problemáticas das terras, das agriculturas e das minas, em concomitância, das guerras, das crises e da autodeterminação, componentes de ampla inserção nas determinações da história local, a saber:

Por um lado, Zavaleta relativizou a aplicação mecânica de categorias basilares da politologia e da economia política, como o *trabalho juridicamente livre*, o *excedente produtivo*, a *autonomia relativa de Estado*;

Por outro lado, mobilizou conceitos históricos, com inserções “periféricas” nos estudos da política e da economia política, como a *dimensão gamonal do Estado*, o *sistema agrário campesino*, e, evidentemente, o *ponto constitutivo* e a *sociedade abigarrada*.

Eis um autor que fez escola para as análises da contemporaneidade do não contemporâneo organizadas sem abrir mão da história das classes sociais. De sorte que a partir das leituras dele, ao me referir à coexistência da reciprocidade andina com o sistema gamonal, por exemplo, busquei indicar uma maneira de ver a diversidade dos modos de produção que coexistem num mesmo espaço geográfico e cronológico, numa mesma Bolívia de múltiplas temporalidades, de soberanias desconexas e em guerra, de um único Estado-heterogêneo, uma maneira de observar a *diversidade* conceitualizada pelo atravessamento da *classe social*, ou vice-versa.

Ademais, peço atenção ao fato da investida zavaletiana não endossar o escopo da história do Estado boliviano imperfeito, inconcluso, atrasado, ou a história da pluriculturalidade de uma nação em desenvolvimento, do multiculturalismo de uma população de maioria pobre. *Lo nacional-popular en Bolivia* não atualizou binômios como *atrasado (versus) desenvolvido*. É mais coerente afirmar que suas conclusões atenderam à diversidade no tempo dos agenciamentos e das virtudes dos políticos, fazeres e habilidades de se fazer, apreendidos numa avaliação historicizada das determinações dos modos de produção e inscritos dentre os elementos históricos herdados do pensamento nacional-popular e dos estudos das raças.

Penso ter conseguido retomar, nas linhas de nossa discussão, a primeira escrita consciente *daquilo que pode ou não se realizar no tempo, mas que mobiliza elementos no tempo* (contingência), a historização relativista de René Zavaleta dos gabaritos clássicos da politologia, que abriu passagens para compreendemos outras que nasceram em paralelo, ou que foram dependentes dela. No mais, antes de voltarmos para as considerações de Silvia R. Cusicanqui e da intelectualidade do extinto Grupo Comuna, assinalo a seguinte síntese, buscando exemplificar a perenidade relativa dos casos das memórias (longa, média e curta) e da história:

- Se subtrairmos de demais temas as políticas das terras, afim do entendimento sobre as inscrições das virtudes originárias numa escala de longa duração, temos:

Os secionamentos das terras dentro de um quadro de estratégias de governo colonial, de exploração das minas e apropriação hispânica dos esquemas tributários incas; as inúmeras idas e vindas da liberalização agrária durante o século XIX, atividades que inventaram preceitos rivais aos dos direitos outorgados para os territórios comunais;

A regularização da posse privada da terra com a Reforma Agrária de 1953, dentro do horizonte modernizador do Estado de 52;

As rivalidades entre Estado e sociedade quando da criação do regimento das Tierras Comunitarias de Origen (TCOs) nos anos 1990; e, em dias ainda mais atuais, a polêmica envolvente do Governo Morales no caso da rodovia aberta dentro do Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS).

Tal sistematização nos ajuda a articular as batalhas entre as soberanias e as autodeterminações antigas e perenes dos bolivianos, uma vez terem sido conflitos dessas naturezas que adentraram no século XXI, e em particular, que foram apreendidos nos assuntos do entorno do Estado Plurinacional.

S. Cusicanqui, autora de *“Oprimidos pero no vencidos”: luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980* (2010), obra que expus as análises do prefácio construído em 2003, *“Mirando al pasado para caminar por el presente y el futuro: (qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani)”*, é o referencial pelo qual ofereci a continuação ao tom de intempestividade dos “passados que não passam”. No mais, sugeri ser possível a imersão a uma crítica ainda mais radical com os tópicos da autora: estando no ponto último de seu texto a crítica a própria modernidade.

Cusicanqui, intelectual aymara, engajada e de formação junto das correntes kataristas, praticou uma leitura moderna-anti-moderna, e par além, uma leitura consciente de fazê-lo.

Defendi que “*Oprimidos pero no vencidos*” herdou os sintagmas e o tempo da história, dispostos num texto que articula, conscientemente, sentidos tácitos e pragmáticos do entre-mundos da moderna história e da produtividade e simbolizações dos povos originários, dos camponeses e, no caso da autora, das mulheres índias e camponesas. Outrossim, esclareci que no entre-mundos dela inexistia uma Verdade a ser capturada, ou amostras da existência de premissas redentoras sobre as expectativas envolventes do Estado, ou indicações de defesas prévias do saber histórico. E que, nem por isso, Cusicanqui vacila frente ao exercício de outra filosofia da história, mantendo-se preservados, a um só tempo:

Os conflitos sobre aquilo que pode ser praticado, e tensionado, nas gramáticas das hegemonias, dentro dos limites circunstanciais do Estado e da prática histórica;

E as produções e cosmovisões que história e Estado não dão conta de apreender, e que sequer necessariamente têm a intenção de serem apreendidas.

Finalmente, pontuo a esse respeito que minha defesa buscou contemplar o entendimento de Silvia R. Cusicanqui sobre o multiculturalismo ser exatamente o oposto da pluralidade rebelde dos camponeses e povos. E estando entendido que me dediquei aos exames de um trecho do livro lançado no ano de 2003, “*Mirando al pasado para caminar por el presente y el futuro...*”, é importante recordar que, na ocasião de escrita, a autora incorporou ao seu livro (originalmente lançado em 1984) os levantes sociais da Guerra da Água (2000) e da Guerra do Gás, ou Conflitos de Outubro (2003). Uma inclusão que, segundo argumentei, foi mais um modo de politização *na análise* de agentes que *na prática* trouxeram demandas subversivas com profundas inscrições na história e nas memórias sociais.

Adiante, *Passado, contingência, antimulticulturalismo*, nome do Capítulo 4, encerrei a última seção com quatro novas ocorrências similares, todas elas analisadas preferencialmente pelos valores políticos de tais passados nos assuntos do tempo-presente, e em adjacências um tanto reativas às diversidades multiculturais.

Na seleção dos textos subsequentes aos de R. Zavaleta e S. Cusicanqui, tentei dar conta da relevância intelectual dos ex-membros do Grupo Comuna e oferecer



correspondências mínimas para as transformações de maiores evidências do vocabulário político deles com inserções nos conteúdos da história.

Lançando mão de síntese oferecida por *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)* (2008), trabalho de Raquel Gutiérrez (o de mais breve exposição de minha parte), aponte as características organizativas e o horizonte de alcance da Coordinadora del Agua, das mobilizações aymaras, do movimento cocaleiro e do Movimiento Al Socialismo (MAS).

A totalidade dessas organizações passou a ser largamente citada nos estudos sobre a Bolívia contemporânea, em tempo que seus universos de afinidades e solidariedades, a título geral, construíram-se em torno das autonomias, do acesso coletivo aos recursos naturais, da fratura índio-campesina das classes sociais e dos pragmatismos dos movimentos sociais, todos eles centrais às tematizações propostas em meu texto.

Já com *Subversiones indígenas* (2008), obra de Raúl Prada, procurei valorizar a aplicação local do conceito de *multidão*. Diferentemente dos encerramentos de Michel Hardt e Antonio Negri, a dupla responsável pela ressignificação do conceito, a apreciação de R. Prada acerca da relevância da *multidão* abrangeu a continuidade de afinidades coletivas construídas no acúmulo de experiências não-teleológicas.

Em outras palavras, se de uma perspectiva, a de M. Hardt e A. Negri, a *forma-multidão* reapareceu como contribuição aos estudos sociais da contemporaneidade que precisaram denominar as intempestividades de levantes sociais, em certa medida, espontâneos e antipáticos às organicidades (sobretudo às partidárias e sindicais), do ângulo de visão de Prada, vê-se a simultaneidade histórica de uma sociedade abigarrada e suas críticas sobre as uniformidades da consciência de classe atravessadas pelas movimentações de trabalhadores que são indígenas, o sentimento refratário às identidades uniformes feitas ao estilo dos anos 1950, os esquemas de deliberação horizontalizados dos ayllus e as territorialidades comunais.

Além disso, *Subversiones indígenas* selecionou para parcela de exame alguns dos mesmos ocorridos, datados entre os anos 2000 e 2005, abordados por *Los ritmos del Pachakuti* e “*Mirando al pasado para caminar por el presente y el futuro...*”. De forma que a *multidão* em sua caracterização local pôde contar, à época (2008), com inserção em contexto das forças em disputa do primeiro mandato do Governo Morales (2006-2010), condição prefigurativa que garantiu para a investida de Prada uma determinada valoração de qualidade positiva.

E foi novamente na inscrição daquele contexto em que calhou o lançamento de *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (2008), texto de Álvaro G. Linera, que apresentei considerações sobre o *Capítulo 5: Movimiento indígena*, originalmente escrito em 1997.

Á. Linera tratou de uma paradoxal definição de *índio*, oscilante entre a artificialidade de ser categoria inventada, pelos fiscos e pelas casas de tributos da colonização, e a referência possível às correntes da esquerda política insubordinadas aos critérios da militância tradicional e, evidentemente, às modernizações de Estado. De forma que na tropologia apreciada do capítulo de Linera afirmei existir o *índio-marginalizado*, o *índio-potência*, o *índio-folclore*, o *índio-rebelde...*, sem que a generalidade ou a singularidade de algum dos termos tenha conseguido contornar apreensões um tanto comuns das Humanidades, qual seja:

Ora o índio é a invenção histórica fundamentada na diferença atribuída pelo sujeito-não-indígena, que por sua vez se convencionou nas gramáticas especializadas;

E ora é já a visão exótica do índio, que na história referencia constantes estados de negatividades e positivities para a fabricação de horizontes sociais, via de regra, inspirados em expectativas não-indígenas.

Assinalei, então, que o caráter aberto da categoria de Linera dispôs paradoxalmente sobre categorizações que, a depender da escolha de como são feitas, tanto explicam quanto ampliam a realidade com base do ideário (*índio*). E foi em direção similar que, quando abordei dois textos de Luís Tapia, sugeri o juízo sobre referidas possibilidades de aberturas da linguagem. Pois foram elas os desvios poéticos que recepcionaram, inventaram e/ou tensionaram, os vocabulários das lutas da contemporaneidade.

No primeiro trabalho analisado de L. Tapia, *La densidad de las síntesis*, seção de *El retorno de la Bolivia plebeya* (2007), lançado pela primeira vez no ano de 2000, concentrei-me no *esquecimento provocado* e na *transformação da dominação*, dois motes cujas circunstâncias foram vinculadas por ele ao neoliberalismo, e para as quais opôs a *dimensão nacional* enquanto tipo de proteção tácita.

Ocorre que segundo Tapia as privatizações de meados dos anos 1980 à frente evoluíram sobre os destroços da memória estatalista de 1952 e a cruzada de destruição dos espaços de articulações dos sujeitos e dos povos, estando construído, na última virada de século, o discurso de serem elas, as privatizações, uma alternativa para

a caricatura do nacionalismo-popular, a referência basilar da *dimensão nacional*. Daí a *dominação* e o *esquecimento*: o neoliberalismo, ao atualizar o tipo-modelo de crescimento centrado num sujeito abstrato, atualizou também a narrativa sem sujeitos reais, numa história sem história. Daí também a *densidade da síntese*: a denominação da hipótese apresentada por Tapia sobre existirem interfaces entre o curso do tempo, a memória e a autoderminação, numa clara preocupação dele com o que chamei aqui de *despolitização dos agentes sociais*.

Em *La invención del núcleo común: ciudadanía y gobierno multisocietal* (2006), o segundo texto examinado, dediquei-me a demonstrar de quais sortes o *núcleo comum* proposto pelo autor referencia ao mesmo tempo o passado e um projeto político para o futuro. E neste caso, por fim, salientei a atividade feita por Luís Tapia a despeito da cidadania dividida em três partes de Thomas Marshall.

Este último, organizador da questão numa escala pretensamente global, alegou que a cidadania, primeiro, correspondeu à liberdade individual, civil, da pessoa (século XVIII); depois, que a cidadania se estendeu ao poder político (XIX); e mais tarde à ampliação dos direitos de bem-estar econômico e às medidas de distribuição de renda (XX). Ao passo que L Tapia, persistindo na politização dos agentes sociais por outra chave, argumento eu, destacou as distinções entre os tempos e os Estados de centro e de periferia do capitalismo, ponderando que as liberdades individuais estiveram condicionadas pelas posses das propriedades; que a participação política foi central para as conquistas de direitos civis (caso de indígenas, mas também de mulheres e negros); tal como que as reformas estatais foram medidas que impulsionaram o desenvolvimento capitalista, a distribuição de renda e o acesso a algum nível de bem-estar. Ponderação que mais uma vez foi exemplificada por Tapia pela lembrança dos ocorridos nacionalizadores dos anos 1950.

## REFERÊNCIAS

### Dissertações e teses brasileiras

ALBUQUERQUE, Renata. **Políticas Indígenas: Análise a partir do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécure (Bolívia)**. 200 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília (UNB), Brasília, 2019.

BIZARRIA, Maria Teresa Braga. **Bem-Viver (Suma Qamaña) e o Neoextrativismo na Bolívia: o caso TIPNIS**. 118 f. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2013.

CUNHA FILHO, Clayton Mendonça. **A construção do horizonte plurinacional: liberalismo, indianismo e nacional-popular na formação do Estado boliviano**. 312 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, 2015.

DURVAL, Fábio Amaro da Silveira. **Os movimentos e povos indígenas e a politização da etnicidade na Bolívia e no Peru: das etnogêneses às esquerdas no poder**. 318 f. Tese (Doutorado em Relações Internacionais) – Universidade de Brasília (UNB), 2014.

ELTZ, André Henrique. **A Guerra do Chaco (1932-1935): Ocultação e participação Indígena**. 152 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), 2014.

FREITAS, Marcos Luã Almeida. **O entre-lugar de um pensamento próprio: filosofia da História na obra do intelectual índio boliviano Fausto Reinaga (1940-1991)**. 262 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2018.

GONÇALVES, Rodrigo Santaella. **Intelectuais em movimento: o Grupo Comuna na construção hegemônica antineoliberal na Bolívia**. 243 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade de Campinas (UNICAMP), 2013.

IAMAMOTO, Sue Angélica Serra. **O nacionalismo boliviano em tempos de plurinacionalidade: Revoltas antineoliberais e constituinte (2000-2009)**. 165 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade de São Paulo (USP), 2008.

LACERDA, Rosane Freire. **“Volveré, y Seré Millones”: Contribuições descoloniais dos movimentos indígenas latino-americanos para a superação do mito do Estado-Nação**. 491 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília (UNB), Brasília, 2014.

LOPES, Rafael Bittencourt Rodrigues. **Para além do desenvolvimento ocidental: ancestralidade na descolonização dos projetos políticos de Bolívia, Butão, Equador e Tanzânia**. 168 f. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas), Belo Horizonte, 2017.

MARQUEZ, Rodrigo Oliveira. **Teoria da história: Hayden White e seus críticos**. 178 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Brasília (UNB), Brasília, 2008.

MATA, Janaina Ferreira da. **“Nunca mais a Bolívia sem os povos indígenas”: a trajetória do Estado-nação ao Estado Plurinacional**. 197 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, 2016.

NASCIMENTO, Flávio Conche do. **O Estado Plurinacional com a missão do Estado Nação: uma perspectiva histórica da esquerda na Bolívia (1980-2009)**. 122 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), 2013.

PANNAIN, Rafaela Nunes. **A crise do Estado boliviano e a autonomia indígena**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo (USP), 2014.

### **Referências bibliográficas**

AGGIO, Alberto. **Pensar o século XX: problemas políticos e história nacional na América Latina**. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

ALBÓ, Xavier *et. al.*. **25 años construyendo Democracia: Visiones sobre el proceso democrático en Bolivia 1982-2007**. La Paz: Vice-Presidência do Estado Plurinacional da Bolívia, 2008.

\_\_\_\_\_. 25 años de democracia, participación campesino indígena y cambios reales en la sociedad. In: **Bolívia, 25 años construyendo la democracia**. Visiones sobre el proceso democrático en Bolivia 1982-2007, La Paz: Vice-Presidência do Estado Plurinacional da Bolívia, 2008, p. 39-58.

ANDRADE, Wildes Souza. A comemoração do massacre de Kuruyuki entre os Guarani na Bolívia. **Revista de Estudos em Relações Interétnicas**, Brasília, v. 21, n. 2, p. 112-140, 2018.

ARENDT, Hannah. **O que é política?**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

ARGUEDAS DÍAZ, Alcides. **Historia general de Bolivia: (el proceso de la nacionalidad): 1809-1921**. Ediciones “Puerta del Sol”, 1967.

ANKERSMIT, Frank. **A escrita da história: a natureza da representação histórica.** Londrina: Eduel, 2012.

\_\_\_\_\_. **Giro lingüístico, teoría literaria y teoría histórica.** Buenos Aires: Prometeo, 2011.

AVELINO ARAMAYO, José. **Apuntes sobre el estado industrial, económico y político de Bolivia.** Tipografía del Progreso, 1871.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013.

BASTOS, Elide Rugai; RÊGO, Walquíria D. Leão (org.). **Intelectuais e Política: a moralidade do compromisso.** São Paulo: Olho D'água, 1999.

BENTIVOGLIO, Julio e TOZZI, Verónica (org.). **Do passado histórico ao passado prático: 40 anos de Meta-História.** Serra: Milfontes, 2017.

BERGER, Peter L. **Perspectivas sociológicas: uma visão humanística.** Petrópolis: Vozes, 1983.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: A aventura da modernidade.** São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BOURDIEU, Pierre. **Homo academicus.** Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

\_\_\_\_\_. **Os usos da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico.** São Paulo: Unesp, 2004.

BOURDIEU, Pierre e CHARTIER, Roger. **O sociólogo e o historiador.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural.** São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.

CALDERÓN GUTIÉRREZ, Fernando. **La fuerza política de las culturas.** La Paz: Plural Editores, 2010.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

\_\_\_\_\_. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: \_\_\_\_\_. **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da história: ensaios e metodologia.** Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CHAMBERS, Paul Anthony. Epistemology and Domination: Problems with the coloniality of knowledge thesis in Latin American decolonial theory. **Dados - Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 63, p. 1-36, 2020.

CHAUNU, Pierre et. al. **Ensaio de ego-história**. Lisboa: Edições 70, 1987.

CAMARGO, Alfredo José Cavalcanti Jordão de. **Bolívia - A criação de um novo país: A ascensão do poder político autóctone das civilizações pré-colombianas à Evo Morales**. Brasília: Ministério das Relações Exteriores, 2006.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: o longo Caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CRIALES, Lucila e CONDORENO, Cristóbal. Breve reseña del Taller de Historia Oral Andina (THOA). **Fuentes**, La Paz, v. 10, n. 43, p. 57-66, 2016.

CUNHA FILHO, Clayton Mendonça e VIANA, João Paulo Saraiva Leão (org.). **A Bolívia no século XXI: estado plurinacional, mudança de elites e (pluri)nacionalismo**. Curitiba: Appris, 2016.

ENIS, Benoit. **Literatura e engajamento: de Pascal a Sartre**. Bauru: EDUSC, 2002.

DINIZ, Alexandre M. A. e CAMPOLINA, Máira P. F.. Raízes histórico-geográficas da formação e dilapidação do território boliviano. **Geografia**, Rio Claro, v. 31, n. 3, p. 505-526, 2006.

DINIZ, Cláudio. Confissões de Saturno: o diário melancólico de Alcides Arguedas. **Revista de História(s), Sociedades(s) e Cultura(s)**, v. 3, n. 4, p. 96-119, 2015.

DOSSE, François. **Paul Ricoeur: Um filósofo em seu século**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2017.

ELÍBIO JÚNIOR, Antônio Manoel, LIMA, Marcos Costa e ALMEIDA, Carolina Soccio Di Manno de. Provincializar a Europa: a proposta epistemológica de Dipesh Chakrabarty. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, v. 7, n. 13, p. 61-79, 2015.

FARAH H., Ivonne e VASAPOLLO, Luciano. **¿Vivir bien: paradigma no capitalista?**. La Paz: CIDES-UMSA, 2011.

FORNILLO, Bruno. Intelectuales y política en la “Era Katarista”. In: SVAMPA, Maristella; STEFANONI, Pablo; FORNILLO, Bruno (org.). **Debatir Bolivia: perspectivas de un proyecto de descolonización**. Buenos Aires: Taurus, 2010. p. 61–96.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

GARCÍA LINERA, Álvaro. **Democracia, Estado, Nación**. La Paz: Vice-Presidência do Estado Plurinacional e da Presidência da Assembleia Legislativa Plurinacional da Bolívia, 2013.

\_\_\_\_\_. **Forma valor y forma comunidad**: Aproximación teórica-abstrata a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2009.

\_\_\_\_\_. **La potencia plebeya**: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

GARCÍA LINERA, Álvaro et. al. **Miradas**: Nuevo Texto Constitucional. La Paz: Vice-Presidência do Estado Plurinacional da Bolívia, 2010.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. et. al. **El surgimiento de la Antropología Posmoderna**. Barcelona: Editorial Gesida, 1998.

GIL, Mauricio. Ensayo de biografía intelectual. In: IBARGÜEN, Maya Aguiluz; MÉNDEZ, Norma de los Ríos. **René Zavaleta Mercado**: Ensayos, testimonios y revisiones. Buenos Aires y México: PPEL, UNAM, FLACSO-México, CESU-UMSS, CIDES-UMSA, Miño & Dávila, 2006.

GONÇALVES, Rodrigo Santaella. Transformações no bloco nacional-popular e novas formas organizativas na Bolívia: interpretações do Grupo Comuna. In: **A Bolívia no século XXI**: estado plurinacional, mudança de elites e plurinacionalismo. Curitiba: Appris, 2016.

GRAMSCI, Antônio. **Maquiavel, a política e o Estado moderno**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1980.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, p. 115-147, 2008.

GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel. **Los ritmos del Pachakuti**. La Paz: Textos Rebeldes, 2008.

HILLENKAMP, Isabelle. **La economía solidaria en Bolivia**: Entre mercado y democracia. La Paz: Plural Editores, 2010.

HOBBSBAWM, Eric e RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1997.

HUÁSCAR ANTEZANA, Luis. Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: Formación abigarrada y democracia como autodeterminación. In: OLIVÉ, León et. al.



**Pluralismo epistemológico.** Bolivia, Muela del Diablo Editores, CIDES-UMSA. CLASCO, Comuna, 2009.

\_\_\_\_\_. Prólogo a la primera edición. In: RIVERA CUSICANQUI, Silvia (org.). **“Oprimidos pero no vencidos”:** luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980. La Paz: Mirada Salvaje, 2010, p. 11-15.

KOMADINA, Jorge. Transformaciones sociales y nuevos sentidos de pertenencia en Bolivia. In: **Modelos de identidad y sentidos de pertenencia en Perú y Bolivia**, 2001.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro pasado:** contribuição semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LEDA, Manuela Corrêa. Teorias pós-coloniais e decoloniais: para repensar a sociologia da modernidade. **Temáticas**, Campinas, v. 23, n. 45/46, p. 101-124, 2015.

LEHM ARDAYA, Zulema. El movimiento de búsqueda de la Loma Santa. In: RIVERA CUSICANQUI, Silvia (org.). **Antología del pensamiento crítico boliviano.** Buenos Aires: CLACSO, 2015.

LENCLUD, Gérard. A tradição não é mais como era...: Sobre as noções de tradição e de sociedade tradicional em etnologia. **história, histórias**, Brasília, v. 1, n. 1, p. 148-163, 2013.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana.** São Paulo: Expressão Popular: Clacso, 2010.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe.** São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.

MARQUES, Sílvio César Moral. Questões filosóficas decorrentes das traduções das Teses sobre Feuerbach. **Crítica Marxista**, Campinas, n. 35, p. 131-151, 2012.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política.** Tradução de Florestan Fernandes. 2ª ed., São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MESA GISBERT, Carlos. **Presidentes de Bolivia:** entre rupturas y fusiles. La Paz: Gisbert, 2003.

\_\_\_\_\_. MESA FIGUEROA, José; GISBERT, Teresa. **Historia de Bolivia.** La Paz: Editora Gisbert, 2003.

MINISTÉRIO DE EDUCACIÓN, **El debate sobre la Pedagogia Nacional de 1910.**

MONTENEGRO QUIROGA, Carlos. **Nacionalismo y Coloniaje:** Su expresión histórica en la prensa de Bolivia. La Paz: Librería Editorial “Juventud”, 1982.

\_\_\_\_\_. **Nacionalismo y Coloniaje:** Su expresión histórica en la prensa de Bolivia. La Paz: Vice-Presidência do Estado Plurinacional da Bolívia, 2016.

MORE, Thomas. **A Utopia.** São Paulo: Martin Claret, 2013.

NASCIMENTO, Flávio Conche do. Bolívia: caminhos que levaram ao Estado Plurinacional (1825-2009). **História e Cultura**, Franca, v. 4, n. 3, p. 278-303, 2015.

\_\_\_\_\_. Dentre fronteiras: a coca, o crime e a História na Bolívia. **Aedos**, Porto Alegre, v. 9, n. 21, p. 290-313, 2017.

NICOLAS, Vincent e QUISBERT, Pablo. **Pachakuti**: El retorno de la nación: Estudio comparativo del imaginario de nación de la Revolución Nacional y del Estado Plurinacional. La Paz: Fundación PIEB, 2014.

NUÑEZ DEL PRADO, José. **Utopía indígena truncada**: proyectos y praxis de poder indígena en Bolivia Plurinacional. CIDES-UMSA, 2015.

OLIVÉ, León et. al. **Pluralismo epistemológico**. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2009.

OLIVEIRA, Felipe de Souza Leão de. Uma história através de dicotomias e purificações: uma reflexão metahistórica sobre a “Tática Fabiana” descrita por Hayden White. **Expedições**, Morrinhos, v. 6, n. 2, p. 199-220, 2015.

ROJAS ORTUSTE, Gonzalo (org.). **¿Nación o naciones boliviana(s)?** Institucionalidad para nosotros mismos. La Paz: CIDES-UMSA, 2009.

PACTO DE UNIDAD. Propuesta de las organizaciones indígenas, originarias, campesinas y de colonizadores hacia la Asamblea Constituyente. In: SVAMPA, Maristella e STEFANONI, Pablo. **Bolivia**: memoria, insurgencia y movimientos sociales. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

PALTI, Elías José. **El tiempo de la política**: el siglo XIX reconsiderado. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007.

\_\_\_\_\_. **“Giro lingüístico” e historia intelectual**. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1998.

PEREIRA, Ana Carolina Barbosa. Precisamos falar sobre o lugar epistêmico na Teoria da História. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 10, n. 24, p. 88-114, 2018.

PEREIRA, Mateus Henrique de Faria; MATA, Sérgio da. Transformações da experiência do tempo e pluralização do presente. In: VARELLA, Flávia Florentino (org.). **Tempo presente e usos do passado**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.

PINHEIRO, Marcos Sorrilha. **Utopia Andina**: socialismo e historiografia em Alberto Flores Galindo. São Paulo: Annablume, 2013.

PERES CAJÍAS, José Alejandro. Repensando el desarrollo boliviano desde la historia económica: crecimiento y “lucha de débiles”. In: WANDERLEY, Fernanda (org.). **El desarrollo en cuestión**: reflexiones desde América Latina. La Paz: CIDES-UMSA, 2011.

PORTOCARRERO, Gonzalo e KOMADINA, Jorge. **Modelo de identidad y sentidos de pertenencia en Perú y Bolivia**. Lima: IEP, 2001.

PNUD-BOLIVIA. **Informe nacional sobre desarrollo humano 2007: el estado del Estado em Bolivia**. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2007.

PRADA ALCOREZA, Raúl. Estado plurinacional comunitario autonómico y pluralismo jurídico. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; EXENI RODRÍGUEZ, José Luis (org.). **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia**. 2 ed. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo, 2013. p. 407-444.

\_\_\_\_\_. **Subversiones indígenas**. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2008.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

\_\_\_\_\_. **A metáfora viva**. São Paulo: Loyola, 2015.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica e ideologia**. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. **O si-mesmo como um outro**. Campinas: Papyrus, 1991.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (org.). **Antología del pensamiento crítico boliviano**. Buenos Aires: CLACSO, 2015.

\_\_\_\_\_. **Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

\_\_\_\_\_. **“Oprimidos pero no vencidos”: luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980**. La Paz: Mirada Salvaje, 2010.

\_\_\_\_\_. **Violencias (re)encubiertas en Bolivia**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

RIVIÈRE, Claude. **Os Ritos Profanos**. Petrópolis: Vozes, 2017.

ROCHA, Leandro Mendes (org.). **Etnicidade e nação**. Goiânia: Câne Editorial, 2006.

RORTY, Richard; NYSTROM, Derek; PUCKETT, Kent. **Contra os padrões, contra as oligarquias: uma conversa com Richard Rorty**. São Paulo: UNESP, 2006.

RÜSEN, Jörn. **Razão histórica: teoria da história - fundamentos da ciência histórica**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

SADER, Emir; GARCÍA LINERA, Álvaro; FORSTER, Ricardo. **Las vías abiertas de América Latina**. Siete ensayos en busca de una respuesta: ¿fin de ciclo o repliegue temporal?. Octubre Editorial, 2016.

SANJINÉS C., Javier. **Rescaldos del pasado: conflictos culturales en sociedades postcoloniales**. La Paz: Fundación PIEB, 2009.

\_\_\_\_\_. Memoria transatlántica, ensayos fundacionales y espectros de la Historia. In: ROJAS ORTUSTE, Gonzalo (org.). **¿Nación o naciones boliviana(s)?** Institucionalidad para nosotros mismos. La Paz: CIDES-UMSA, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

\_\_\_\_\_; RODRÍGUEZ, José Luis Exeni (org.). **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2012.

SERRANO, Pablo Jiménez. **Filosofia do direito**. Campinas: Editora Alínea, 2014.

SETH, Sanjav. Razão ou Raciocínio?. **História da historiografia**, Ouro Preto, v. 6, n. 11, p. 173-189, 2013.

SILVA, Cleverson Rodrigues. A contribuição da ANPHLAC para o ensino e a pesquisa em História das Américas e sua inserção nas diversas regiões brasileiras. **Revista Eletrônica da ANPHLAC**, Dossiê Especial, p. 95-115, jan./jun. 2013.

SILVA, Renan e ANTUNES, Cristina. **Lugar de dúvidas: Sobre a prática da análise histórica, brevíário de insegurança**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

SILVA, Rogério Forastieri. A história da historiografia e o desafio do giro linguístico. **História da historiografia**, Ouro Preto, v. 8, n. 17, p. 377-395, 2015.

SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

SORUCO SOLOGUREN, Ximena. **Apuntes para um Estado plurinacional**. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011.

\_\_\_\_\_. Da borracha à soja: 100 anos de poder em Santa Cruz. In: CUNHA FILHO, Clayton Mendonça e VIANA, João Paulo Saraiva Leão (org.). **A Bolívia no século XXI: estado plurinacional, mudança de elites e (pluri)nacionalismo**. Curitiba: Appris, 2016.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética/Spinoza**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SVAMPA, Maristella; STEFANONI, Pablo. **Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales**. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

SVAMPA, Maristella. El laboratorio boliviano: cambios, tensiones y ambivalencias del gobierno de Evo Morales. In: SVAMPA, Maristella; STEFANONI, Pablo; FORNILLO,

Bruno. In: **Debatir Bolivia:** Perspectivas de un proyecto de descolonización. Buenos Aires: Taurus, 2010.

TAMAYO SOLARES, Franz. **Creación de la Pedagogía Nacional.** La Paz: Librería Editorial “Juventud”, 1991.

TAPIA MEALLA, Luis. **La condición multisocietal:** multiculturalidad, pluralismo, modernidad. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2002a.

\_\_\_\_\_. **La producción del conocimiento local.** 2002b.

\_\_\_\_\_. **La invención del núcleo común:** Ciudadanía y gobierno multisocietal. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2006.

\_\_\_\_\_. **Política Salvaje.** La Paz: Muela del Diablo Editores, 2008.

\_\_\_\_\_. Tiempo, poiesis y modelos de regularidade. In: OLIVÉ, León et. al. **Pluralismo epistemológico.** Bolivia, Muela del Diablo Editores, CIDES-UMSA, CLASCO, Comuna, 2009.

\_\_\_\_\_. **Universidad y pluriverso.** La Paz: Plural Editores, 2014.

TODOROV, Tzvetan. **Crítica da crítica:** um romance de aprendizagem. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

THOMPSON, Edward P.. La economía “moral” de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII. **Revista de Occidente.** n. 133, 1974, p. 54-125.

WHITE, Hayden. **Meta-História:** A imaginação histórica do século XIX. São Paulo: Editora da USP, 2008.

\_\_\_\_\_. **Trópicos do discurso:** Ensaio sobre a crítica da cultura. São Paulo: Editora da USP, 1994.

\_\_\_\_\_. Como não escrevi Meta-história. In: BENTIVOGLIO, Julio; TOZZI, Verónica (org.). **Do passado histórico: 40 anos de Meta-história.** Serra: Milfontes, 2017.

ZAVALETA MERCADO, René. **Lo nacional-popular en Bolivia.** La Paz: Editora Plural, 2008.