

**MARCOS LUÃ ALMEIDA DE FREITAS**

**CULTURA POLÍTICA INDÍGENA NA BOLÍVIA:  
O TUPAKATARISMO REVOLUCIONÁRIO DA OFENSIVA ROJA  
DE AYLLUS TUPAKATARISTAS (1988-1991)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina como requisito parcial e último para a obtenção do grau de Mestre em História.

Orientadora: Dra. Luciana  
Rossato

**FLORIANÓPOLIS/SC  
2014**

F866c

Freitas, Marcos Luã Almeida de

Cultura política indígena na Bolívia: o Tupakatarismo revolucionário da Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas (1988-1991)/ Marcos Luã Almeida de Freitas. - 2014.

158 p. ; 21 cm

Orientadora: Profa. Dra. Luciana Rossato.

Bibliografia: p. 149-154

Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado de Santa Catarina, Centro de Ciências Humanas e da Educação, Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2014.

1. Cultura política. 2. Indígenas (Bolívia). I. Rossato, Luciana. II. Universidade do Estado de Santa Catarina. III. Título.


CDD: 350.85 - 20.ed.

MARCOS LUÃ ALMEIDA DE FREITAS

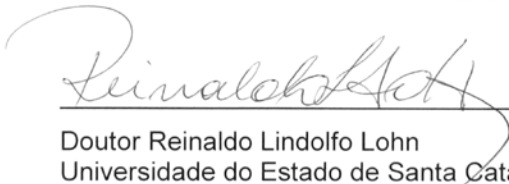
CULTURA POLÍTICA INDÍGENA NA BOLÍVIA: O TUPAKATARISMO  
REVOLUCIONÁRIO DA OFENSIVA ROJA DE AYLLUS  
TUPAKATARISTAS (1988-1991).

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre, no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina.

**Banca Examinadora:**

Orientador:   
Doutora Luciana Rossato  
Universidade do Estado de Santa Catarina

Membro:   
Doutor Paulo Rogério Melo de Oliveira  
Universidade do Sul de Santa Catarina

Membro:   
Doutor Reinaldo Lindolfo Lohn  
Universidade do Estado de Santa Catarina

**Florianópolis, 28 de fevereiro de 2014.**



Aos povos indígenas bolivianos.



## AGRADECIMENTOS

Cada vez mais, tenho a certeza de que todo trabalho individual só é possível a partir de uma extensa rede de apoio e solidariedade, ainda que ela não apareça claramente no produto final. Assim, eu não poderia deixar de agradecer àquelas pessoas que formam ou formaram essa rede que me sustentou nesse caminho entre a graduação e o término deste trabalho de dissertação.

Agradeço aos professores do curso de História da Universidade Federal do Ceará, destacadamente a professora Adelaide Gonçalves e o professor Eurípedes Funes pela ajuda inicial com o projeto que originou essa dissertação e pelo incentivo durante toda a minha formação na graduação. Ainda hoje tenho na memória as aulas da disciplina de América I no início de 2007, talvez esse tenha sido o impulso inicial pela atração que tenho pela história da América Latina e seus povos autóctones. Meu muito obrigado.

Um obrigado especial ao Seu Ali, pelo incentivo, pelas palavras de apoio e pela torcida constante.

Agradeço as amigas e ex-alunas do extinto CIA pelo apoio, pela torcida e pelo incentivo para a minha vinda à Florianópolis. Vocês foram maravilhosas e não poderia deixar de agradecer-las. Obrigado Flavinha e Lidia por me dedicarem tanto carinho. Saudades de todas vocês!

Obrigado aos amigos Átila e Adriano do Projeto Novo Vestibular pelo incentivo e companheirismo que demonstraram durante minha passagem pelo projeto e por terem mantido contato depois da minha mudança. Valeu pelo apoio!

Agradeço aos amigos de moradia coletiva Victor, Dorenildo e Ribamar pela oportunidade de dividir experiências e pela sincera torcida durante os meses em que estive me preparando para a seleção do mestrado.

O meu muito obrigado aos meus queridos amigos Tuan, Leandro e Ramona por dividirem comigo o importante momento da graduação e por permanecerem fazendo parte da minha vida mesmo longe (Leandro agora perto). Obrigado pelo incentivo e pelo companheirismo durante esses mais de 7 anos de amizade.

Agradeço ao meu pai por toda ajuda e preocupação nesses 26 anos que tenho de vida e especialmente nessa caminhada numa terra distante. Muitíssimo obrigado!

Agradeço à professora Luciana Rossato pelo esforço e tempo dedicados à minha orientação, que aceitou o desafio da orientação mesmo com um tema tão distante do seu. O meu obrigado também ao professor Reinaldo Lohn pela disponibilidade, leitura atenta e sugestões importantes que fez a este trabalho. Agradeço ainda à professora Mariana Joffily por toda ajuda dispensada na minha caminhada durante o mestrado, pela preocupação comigo e pela leitura criteriosa na banca de qualificação e de defesa. Obrigado ao professor Paulo Rogério pelas grandes contribuições que deu em sua leitura para a banca de defesa. Levarei suas sugestões para trabalhos posteriores. Muito obrigado professores!

Obrigado ao amigo e professor Mário Martins por toda ajuda e ao amigo Elias Veras por ter sido sempre tão receptivo. Sem vocês minha vida em Florianópolis teria sido muito mais difícil. A ajuda de vocês foi fundamental. Obrigado!

O meu muito obrigado aos amigos bolivianos Sthefany, Jorge, Daniela, Cris, Zenón e Coni que me permitiram conhecer muito mais de La Paz que apenas os seus acervos históricos. Obrigado Sthefany por dedicar parte do seu tempo a me ajudar com a pesquisa. Agradeço ainda a todas as pessoas que me ajudaram no processo de pesquisa em La Paz: à Alvaro Linares e Lucila Criales do THOA, à Vladimir Salazar do MUSEF, à Rosario Lafuente da Biblioteca do Banco Central, à Lola Paredes da Biblioteca do CIPCA, à Magdalena Cajías da Fundação Cajías e a todas as pessoas dos diversos arquivos que visitei por terem sido tão prestativos e solícitos, principalmente por terem aberto seus acervos mesmo quando eles estavam fechados ao público. Sou imensamente grato a vocês. Obrigado senhor Eduardo Machicado pela inspiradora conversa sobre a história boliviana e por dividir comigo seu conhecimento.

Agradeço também aos amigos recém-conquistados nesses dois anos de mestrado. Vocês foram a melhor turma que eu poderia querer. Nossos “Comes e Bebes” foram definitivamente inspiradores e necessários no processo de adaptação à cidade e ao mestrado. Um muito obrigado especial aos amigos Marcão, Ébano e Jefferson por estarem sempre tão próximos.

Não menos importante, gostaria de agradecer à minha historiadora preferida, Gleidiane de Sousa, que desde 2007 divide sua vida comigo e que vem sendo fundamental para a minha caminhada. Sem você esse trabalho com certeza não seria possível. Muito obrigado por ser uma leitora tão crítica e por me incentivar a continuar com esse projeto tão difícil de realizar. Te amo.



Agradeço a todas as pessoas que direta ou indiretamente torceram, ajudaram, e incentivaram durante esse período tão importante da minha vida. Não é possível citar a todos nominalmente, mas espero que se sintam contemplados através desse pequeno texto. Muito obrigado a vocês.



“No quiero que mi hija sea su sirvienta,  
tampoco que mi hijo sea su cargador de  
canastas”

Felipe Quispe (el *Mallku*)



## RESUMO

FREITAS, Marcos Luã A. de. Cultura Política indígena na Bolívia: o Tupakatarismo revolucionário da Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas (1988-1991)

Este trabalho busca examinar e problematizar o discurso político produzido pela *Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas* (ORAT), organização política indígena surgida no final dos anos 1980 na Bolívia que, ao se desdobrar numa organização armada chamada *Ejército Guerrillero Tupak Katari* (EGTK), produziu uma série de atentados à bomba num processo de insurgência armada e foi debelada pela ação do Estado boliviano em 1992. O discurso político da *Ofensiva* analisado neste trabalho está expresso no seu boletim publicado entre 1988 e 1991. Esse discurso tinha como característica fundamental a construção de uma identidade coletiva indígena que possibilitasse a produção da luta armada com o intuito de tomar o poder das mãos dos brancos-mestiços, acusados de racismo e de manter as populações indígenas sob um regime de opressão constante. Para isso, o discurso estava historicamente embasado, reivindicava heróis e criava uma identidade de si em contraposição a do outro, o branco-mestiço. Analisando o discurso expresso no boletim e considerando os acontecimentos e a historicidade do movimento indígena boliviano, é possível perceber a constituição de uma nova cultura política durante as duas décadas finais do século XX e que emergiu nas lutas sociais conhecidas como Guerras da Água e do Gás ocorridas no início dos anos 2000. Essa cultura política está caracterizada por princípios morais e éticos, formas organizativas e pautas que foram cunhadas a partir das culturas indígenas. Assim, este trabalho busca dar ao leitor a possibilidade de entendimento desse processo amplo a partir das características principais do discurso tupakatarista e de seus antecessores: o Indianismo e o Katarismo, considerando a historicidade desse fenômeno, a meu ver, ainda em desenvolvimento.

**Palavras-chave:** Tupakatarismo. Indígenas. Identidade. Cultura Política. Bolívia.



## RESUMEN

FREITAS, Marcos Luña A. de. Cultura Política indígena en Bolivia: el Tupakatarismo revolucionario de la Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas (1988-1991)

Este trabajo busca examinar y problematizar el discurso político producido por la *Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas* (ORAT), organización política indígena surgida al fin de los años '80 en Bolivia, que al desdoblarse en una organización armada llamada *Ejército Guerrillero Tupak Katari* (EGTK), produjo una serie de atentados dinamiteros en un proceso de insurgencia armada e fue debelada por la acción del Estado boliviano en 1992. El discurso político de la *Ofensiva* analizado en este trabajo está expreso en su boletín publicado entre los años 1988 y 1991. Ese discurso tenía como característica fundamental la construcción de una identidad colectiva indígena que posibilitara la producción de la lucha armada con la intención de tomar el poder de las manos de los blancos-mestizos, acusados de racismo y de mantener las poblaciones indígenas bajo un régimen de opresión constante. Para eso, el discurso estaba basado históricamente, reivindicaba héroes y creaba una identidad de si en contraposición a del otro, el blanco-mestizo. Analizando el discurso expreso en el boletín y considerando los acontecimientos y la historicidad del movimiento indígena boliviano, es posible percibir la constitución de una nueva cultura política durante las dos décadas finales del siglo XX y que emergió en las luchas sociales conocidas por Guerras del Agua y del Gas ocurridas en el inicio de los años 2000. Esa cultura política está caracterizada por principios morales y éticos, formas organizativas y pautas que fueran creadas a partir de las culturas indígenas. Así, este trabajo busca dar al lector la posibilidad de entendimiento de ese proceso amplio a partir de las características principales del discurso tupakatarista y de sus antecesores: el Indianismo y el Katarismo, considerando la historicidad de ese fenómeno, a mí modo de ver, aún en desarrollo.

**Palabras-clave:** Tupakatarismo. Indígenas. Identidad. Cultura Política. Bolivia.





## LISTA DE ABREVIATURAS

COB	Central Obrera Boliviana
Comibol	Corporación Minera de Bolivia
CSUTCB	Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia
DS	Decreto Supremo
EGTK	Ejército Guerrillero Tupak Katari
FDTCLP-TK	Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz – Tupaj Katari
MAS	Movimiento al Socialismo
MITKA	Movimiento Indio Tupaj Katari
MNR	Movimiento Nacionalista Revolucionario
MNRI	Movimiento Nacionalista Revolucionario de Izquierda
MRTK	Movimiento Revolucionario Tupak Katari
NPE	Nueva Política Económica
ORAT	Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas
PIB	Partido Indio de Bolivia
PMC	Pacto Militar-Campesino
PRIN	Partido Revolucionario da Izquierda Nacionalista



## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>21</b>
<b>2</b>	<b>CAPÍTULO 1 – CONSTRUINDO UM PENSAMENTO INDÍGENA PRÓPRIO.....</b>	<b>35</b>
2.1	O INDIANISMO.....	42
2.2	O KATARISMO.....	51
2.3	O TUPAKATARISMO.....	61
<b>3</b>	<b>CAPÍTULO 2 – CONSTRUINDO UMA IDENTIDADE.....</b>	<b>73</b>
3.1	O ÍNDIO TUPAKATARISTA.....	78
3.2	O OPRESSOR.....	91
<b>4</b>	<b>CAPÍTULO 3 – CONSTRUINDO UMA HISTÓRIA .....</b>	<b>105</b>
4.1	OS HERÓIS .....	109
4.2	UMA HISTÓRIA EM COMUM.....	124
<b>5</b>	<b>À MANEIRA DE CONCLUSÃO .....</b>	<b>141</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>149</b>
	<b>APÊNDICES.....</b>	<b>155</b>



## 1 INTRODUÇÃO

A ascensão do indígena Evo Morales à presidência da Bolívia em 2006 foi um fato marcante para a história política, não só da Bolívia, mas da América. Esse fato, inédito na história daquele país de maioria indígena<sup>1</sup>, assim como o ineditismo da ascensão de um ex-operário à presidência do Brasil, chama a atenção dos estudiosos das Ciências Humanas, principalmente de sociólogos e cientistas políticos, por ser uma novidade na história política desses países. Como historiador, minha inquietação está para além da emergência atual dos fenômenos, por isso, buscar elementos que permitam entender os desdobramentos políticos do presente, em sua duração, é a principal motivação para a realização deste trabalho. A posse do primeiro presidente indígena, a formulação de um novo texto constitucional que buscou equalizar as diferenças étnicas, a preponderância de um discurso étnico como promotor de coesão política, são questões que suscitam uma reflexão que leve em conta o caráter processual da emergência desse tipo de pensamento. Observar a partir de uma visão retrospectiva me parece ser

---

<sup>1</sup> Apesar dos critérios pouco precisos para recensear a população enquanto indígena ou não, os censos sempre demonstraram altos índices de população indígena a partir de diversos critérios. “A lo largo de toda la época colonial los ‘indios’ o ‘naturales’ conformaban más del 90% de la población total de Charcas, cuna de nuestro país, y hasta avanzado el siglo XX se seguía diciendo que ‘de cada cuatro bolivianos, tres son indios’. El censo nacional de 1900 afirmó que un 51% de la población censada era indígena, un 27% mestizo y un 13% blanco, sin precisar los criterios para ello utilizados. (...) Medio siglo después, el censo de 1950 ya no consideró una categoría mestiza y concluyó que los indígenas eran el 63% del total; además, según la principal lengua hablada, había un 36,5% quechua, 24,6% aymara y 2,5% de otras lenguas autóctonas. Los siguientes censos eliminaron esta categoría étnica (que antes era más adivinada que preguntada por los empadronadores) y desde entonces, para fines estadísticos indígenas eran quienes hablaban alguna lengua indígena, asumiendo por tanto que no era pensable que no indígenas – como yo mismo o algunos patrones – pudieran saberla. Con ese criterio cuestionable y establecido cada vez con técnicas distintas, el INE dedujo que en 1976 cumplía esta condición un 63,7%; en 1992, un 58,3%; y en 2001, un 49,9%. En todo caso, seguían siendo las proporciones más elevadas de América Latina.” (ALBÓ, 2008, p. 8)

uma forma profícua para o entendimento, ainda que a partir de acontecimentos determinados.

Ao tratar de fenômenos que ainda estão em desenvolvimento (a cultura política indígena, a preponderância indígena na política boliviana, as construções discursivas acerca do ser índio e da Bolívia enquanto país indígena, etc) e, portanto, contemporâneos, esta pesquisa insere-se naquilo que se conhece como história do tempo presente. Este domínio é ainda controverso para a historiografia pelo caráter aberto do tempo presente, essa questão é um *tópos* do debate sobre a história do tempo presente (FICO, 2012) e é em volta dela que se desenvolvem os debates, como explicita Fico:

Fritz Ernst, [...] falava em “distanciamento objetivo” para lembrar que “apenas o que está encerrado pode ser reconhecido historicamente” [...]. Para Fustel de Colanges, há mais nitidez nesses acontecimentos encerrados [...]. Jacques Le Goff mencionou a dificuldade para o historiador do tempo presente representada pela ignorância do futuro (que as demais especialidades não enfrentam) [...]. Woodward entendia que uma das razões do abandono da modalidade foi justamente a impossibilidade de saber “o que aconteceu depois”. Seria preciso um distanciamento de pelo menos duas ou três gerações. [...] Woodward achava que seria possível evitar “discussões filosóficas elaboradas” desde que trabalhássemos com uma sequência relativamente completa de eventos [...]. (FICO, 2012, p. 78)

Se, talvez, não é possível compreender os fenômenos atuais por sua natureza instável, pode-se estudar o tempo presente por meio de um recuo que permita manter-se no presente, mas com uma perspectiva que possibilite a visualização da duração dos fenômenos, o que permite a produção de respostas, ainda que parciais, mas que são de grande relevância para o entendimento dos fenômenos, principalmente políticos.

Segundo Serge Berstein e Pierre Milza, a principal especificidade da história do tempo presente “é que, situando-se na

emergência de fenômenos de longa duração no seio do presente, ela tem por função principal modificar permanentemente o significado destes, mudando as perspectivas segundo as quais os consideramos” (1999, p. 129). Desta forma, é possível entender um fenômeno como a cultura política indígena, mesmo observando-a num momento muito recente, quando ela ainda se encontra em desenvolvimento, pois um pequeno recuo dá a possibilidade de observar a “evolução na duração” (BERSTEIN; MILZA, 1999, p. 127) que permite entender o processo que levou à situação mais recente. A pertinência de pensar o tempo presente nesta pesquisa está em perceber que as ações e discursos dos anos 1970 e 1980 foram, e ainda são, constantemente reapropriados, estando vivos no movimento indígena atual. Estudar os discursos político-identitários e sua expressão maior, a cultura política indígena, é estudar as rupturas que ainda hoje são postas em ação no dia a dia do movimento indígena e perceber que aquilo que se vivencia hoje como novidades é também uma construção histórica que pode ser rastreada em outros momentos, ainda que possua suas características próprias, afinal, uma apropriação exata está fora das possibilidades humanas.

A necessidade de entender as implicações históricas dos fenômenos que envolvem o movimento indígena boliviano me leva a olhar o tempo presente (em sua forma mais alongada) em busca de explicar os processos que levaram ao atual cenário. Um amplo processo de transformações políticas e culturais permitiu aos diversos grupos indígenas produzirem pautas<sup>2</sup>, formas de organização e de atuação políticas, levando-os a se tornarem figuras centrais nas principais mobilizações sociais da década de 2000, como a Guerra da Água em Cochabamba (2000) e a do Gás em El Alto e La Paz (2003). Nesse amplo processo, um aspecto foi determinante para a consolidação e

---

<sup>2</sup> As principais pautas do movimento indígena que veio se conformando desde os anos 1970 tem caráter étnico, uma vez que estão ligadas ao modo de vida das sociedades indígenas e pretendem sua proteção, são elas: autonomia comunitária, reforma agrária que coletivize a terra, reconhecimento étnico e proteção da cultura indígena, material (como a coca) e imaterial (as línguas). Já nos anos 2000 outras pautas passaram a ser incorporadas, como a nacionalização dos hidrocarbonetos, uma vez que esses recursos foram entendidos como uma riqueza nacional que deveria servir para a melhoria das condições de vida da população, majoritariamente indígena, principalmente porque muitas reservas de petróleo encontram-se em áreas de comunidades indígenas.

fortalecimento das principais pautas políticas e sociais atuais: sua cultura política.

O símbolo maior desse processo foi a promulgação da nova Constituição Política de Estado, em 2009, que trouxe à tona um discurso que vinha sendo gestado desde o início da segunda metade do século XX, mas que só se consolidou com o fim da ditadura de Hugo Bánzer Suárez (em 1978). Ainda que o texto constitucional de 2009 não expresse todas as ideias que o movimento indígena construiu neste período – já que a pressão dos setores ainda dominantes política e economicamente foi muito forte, principalmente nas terras baixas do leste boliviano (Santa Cruz, Beni, Pando e Tarija) – este documento demonstra a força construída pelo movimento social índio, principalmente a força de seu discurso de identidade, expresso nos diversos pontos que levam em consideração a importância de todas as etnias para a construção da Bolívia, acabando com o Estado-nação branco-mestiço e criando um Estado de várias nações, todas com o mesmo peso legal e com suas culturas e autonomias respeitadas, pelo menos na “letra da lei”.

Para entender este processo, que se desenrola amplamente nestes primeiros anos do século XXI, é importante analisar historicamente a construção da força do movimento indígena, através de uma cultura política indígena que põs a identidade como articuladora do pensamento e das ações políticas, seja por meio de suas lutas como, por exemplo, os bloqueios de rodovias, ou em suas construções discursivas. Desse modo, este trabalho busca estudar as características da cultura política através do discurso da organização *Ofensiva Roja de Ayllus Tupakatarista* (conhecida também por *Ayllus Rojos*) produzido após o retorno da democracia em 1982, depois de um longo processo de reformulação, reorganização e fortalecimento do movimento indígena durante os anos de retomada da democracia, que sucederam o regime ditatorial do General Hugo Bánzer Suárez que durou de 1971 a 1978, dando ênfase às construções político-ideológicas e identitárias no discurso político.

A escolha por analisar o discurso da *Ofensiva* diz respeito ao entendimento de que aquilo que foi produzido pelo grupo em forma textual ou imagética, para além de conformar uma narrativa sobre si próprio e sobre os outros, foi a produção de enunciados que tinham por característica um “vontade de verdade”, para usar os termos de Michel Foucault (2010), uma tentativa de produzir um texto que expressasse



uma verdade a ser reproduzida e que conformasse uma nova forma dos indígenas de ver e agir no e sobre a sociedade em que estavam imersos.

Este trabalho busca estudar uma pequena parte daquilo que chamamos no Brasil de História da América Latina, a partir de questões culturais, colocando no centro da problemática os discursos. De forma geral, os trabalhos sobre “América Latina” dão prioridade a temas como os partidos políticos de esquerda, as ditaduras militares, o caráter da influência estadunidense na política nacional dos países latino-americanos. Os temas em política geralmente assumem um interesse mais evidente, ainda que outros temas também figurem como importantes para o estudo da “América Latina”. Assim, estudar a Bolívia a partir da cultura, tomando como base o discurso e a etnicidade, é importante para pluralizar olhares sobre essa parte da América, permitindo uma aproximação das discussões de identidade, etnicidade e raça com outros movimentos sociais que utilizam esses conceitos dentro de suas pautas políticas.

Tentando unir aquilo que parece ser mais forte nos estudos de “América Latina” nas Ciências Humanas, o político, com aquilo que parece estar tomando cada vez mais relevância no campo da História, a cultura, este trabalho tem o intuito de compreender um fenômeno político, através de uma análise que localiza a cultura, mais precisamente a cultura política, no centro das transformações do movimento político indígena boliviano, observando que os discursos de identidade, que dão forma à cultura política têm em seu cerne a “eticidade”: “[que] gera um discurso em que a diferença se funda sob características *culturais e religiosas*” (HALL, 2003, p. 67, grifos do autor). São estes aspectos que me levam a problematizar essas características discursivas.

Desta forma, este trabalho problematizará o discurso e a cultura política expressos pela organização *Ofensiva Roja de Ayllus Tupakatarista* em seu boletim *Ofensiva Tupakatarista* produzido entre os anos 1988-1991. A escolha baseia-se no fato de que a *Ofensiva* foi um grupo indígena que mesclou os dois principais pensamentos indígenas gestados nas duas décadas anteriores, o Indianismo e o Katarismo. Esse grupo expressou uma das visões mais radicais do movimento indígena, tornando seu discurso ainda mais importante na construção de uma posição radical de mudanças baseada em sua própria cultura e identidade, pontos fundamentais para o movimento indígena ainda hoje. Além disso, duas figuras centrais na política dos anos 2000

na Bolívia, Felipe Quispe e Álvaro García Linera, fizeram parte da *Ofensiva*, o que demonstra a força dessa organização como impulsionadora de militantes. A escolha pelo uso do boletim editado pela *Ofensiva* deu-se no sentido de obter a documentação que expressasse mais claramente o discurso produzido diretamente pelo grupo, ao invés de utilizar outros documentos que pudessem trazer seus discursos apenas tangencialmente. Assim, a problemática central deste trabalho é: quais as características dos discursos produzidos pela *Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas* e publicados no boletim *Ofensiva Tupakatarista*, e como produzem uma cultura política diversa da existente?

Para tentar responder a essa problemática central, esta pesquisa utiliza como base documental o boletim já citado, livros e documentos políticos. O boletim foi uma publicação mensal do grupo *Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas* – de origem majoritariamente *aymara* e de ideologia katarista-indianista –, cujo título modifica-se durante os anos de publicação, mas que aqui será referido como *Ofensiva Tupakatarista*. Esse boletim foi criado como veículo de propagação de ideias desse grupo e também, como espaços de debate político sobre os contextos de atuação dos movimentos indígenas, principalmente o *aymara*. Seu primeiro número data de fevereiro de 1988 e o último de dezembro de 1991. Foi uma publicação mensal, apesar de publicar várias vezes um único número para dois meses, que apresenta número de páginas variado, com maior frequência entre oito e dezesseis. Não foi possível rastrear seu alcance e distribuição, porém é possível que tenha tido um alcance regional no altiplano, uma vez que alguns textos assinados são escritos por militantes de diversas cidades nos departamentos do altiplano boliviano para além do departamento de La Paz. O público do boletim, visto a partir do próprio texto, é indígena e vive principalmente em comunidades rurais, uma vez que esse é o interlocutor que aparece mais evidente nos textos. O boletim não possui divisões em sessões e possui textos assinados ou não. Os textos de militantes aparecem assinados, ao contrário dos da organização. É presente a publicação de poesias e de textos em *aymara*, sendo as poesias mais frequentes. Os textos utilizados para análise neste trabalho correspondem aos não assinados, visto representarem o posicionamento da organização e não de algum militante, ainda que não se exclua o fato de que ao publicar em seu boletim um texto assinado a organização compactuasse com o que era dito nele. A escolha por utilizar os textos não assinados me permitiu

observar as mudanças decorrentes da conjuntura política, uma vez que a organização buscava dar respostas através de seus textos, o que foi de grande valia para observar o discurso tupakatarista e perceber suas nuances.

Os documentos políticos utilizados são: dois manifestos emitidos pelo movimento katarista (um em 1973, quando do início do movimento, e outro em 1977, quando da volta deste da clandestinidade), propostas de teses para congressos nacionais e locais (departamento de La Paz) realizados entre 1986 e 1991 e documentos produzidos por Felipe Quispe Huanca no âmbito da luta armada em fins dos anos 1980 e início dos anos 1990.

O boletim *Ofensiva Tupakatarista* é importante para esta pesquisa na medida em que, um documento político permite caracterizar o grupo que o produziu tal como ele se pensa (PACHECO, 1992), tornando este material essencial na análise desse discurso político. Assim, através desta publicação, pude analisar o discurso na forma como ele foi proferido, o modo como as ideias são agrupadas para dar sentido ao discurso, quais ideias são constantes, quais aparecem, desaparecem e em que momentos esses argumentos se modificam, se transformam. Nele, é possível analisar as construções do ser índio, dos heróis (Tupaj Katari, Bartolina Sisa e outros), da construção de uma história em comum entre os povos indígenas bolivianos, que dão sustentação ao discurso político do movimento e dão forma a uma cultura política. Além disso, por ser uma publicação do final dos anos 1980, já é possível perceber as mudanças no pensamento gestado na década anterior, de forma a verificar como a difusão dos pensamentos katarista e indianista produziu novas formas discursivas. Esses documentos políticos também são importantes por demonstrarem como o grupo ou o indivíduo que os produziu pensa a si e a organização.

Como o objeto privilegiado desta pesquisa são os discursos, é possível, a partir das reflexões de Michel Foucault (2010), problematizar o objeto desta pesquisa, não para encontrar seu sentido final, mas para perceber “seus princípios de ordenamento” e “seu poder de afirmação”. Discurso é entendido aqui, sempre a partir de Foucault, como um acontecimento, como efeito de mudanças, como aquele que institui o sujeito, ou seja, cria, transforma, ordena e afirma, e que está imbuído de uma “vontade de verdade”, esta última residindo no próprio enunciado, “seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação a sua referência” (2010,

p. 15). Assim, o objeto desta pesquisa será analisado a partir do enunciado, observando as características elencadas anteriormente.

Para a problematização de meu objeto de pesquisa e para o entendimento das representações políticas e culturais, utilizo as seguintes categorias: identidade cultural, etnia e raça vistas a partir de Stuart Hall (2006), e a categoria gênero, a partir de Joan Scott (1995). Identidades culturais entendidas como “aqueles aspectos de nossas identidades que surgem de nosso ‘pertencimento’ a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais” (HALL, 2006, p. 9); etnia como “características culturais – língua, religião, costume, tradições, sentimento de ‘lugar’ – que são partilhadas por um povo” (HALL, 2006, p. 62) e raça é entendida como:

[...] uma categoria *discursiva* [...] organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas [...] como *marcas simbólicas*, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro. (HALL, 2006, p. 63, grifos do autor)

A partir de Joan Scott a categoria gênero é vista como “um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos” e como “uma forma primária de dar significado às relações de poder” (1995, p.86). Essas categorias permitirão analisar os discursos a partir daquilo que forma a sua base, a construção de sentidos. Os discursos que serão analisados são constituídos a partir de referências específicas de etnia, raça e gênero, constituindo uma identidade cultural para um grupo através da formação de uma cultura política, assim, as categorias citadas serão mobilizadas para entender essa constituição.

O fortalecimento das identidades culturais locais, para o caso boliviano, pode ser entendido como uma forma de defesa frente à cultura que é política e economicamente dominante. É possível observar, nesse fortalecimento, a ação do contexto global de valorização dos grupos autóctones, que permitiu o acesso a novas ferramentas

discursivas, entrando nesse processo como um elemento que “tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas.” (HALL, 2006, p. 87). Ou seja, passou a ser possível aos mestiços ressignificarem uma identidade indígena, ainda que possuindo elementos ocidentais; e aos indígenas, tomar para si aspectos ocidentais sem perder sua identidade ancestral, de tal maneira que os discursos produzidos estão permeados por essa pluralidade, observável inclusive na composição da organização aqui estudada.

As identidades culturais indígenas não são fixas, agregam elementos da cultura europeia colonizadora e da cultura moderna ocidental, ao mesmo tempo em que possuem fortes elementos ancestrais, como a coca, a forma de organização comunitária baseada no *ayllu*<sup>3</sup>, e símbolos como a *wiphala*<sup>4</sup>. Elas são construções do momento e do processo histórico que permitem uma fluidez e multiplicidade, mantendo seu poder de coesão e de unidade.

Essas identidades são construídas dentro de um “embate cultural” no qual:

O reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao reencenar o passado, este introduz outras

---

<sup>3</sup> *Ayllu*: Unidade básica de organização social, política e econômica andina, baseada na propriedade comunitária da terra e na ascendência, real ou presumida, comum. Um *ayllu* era formado, no período pré-colonial por espaços territoriais descontínuos, isso devido à necessidade de se utilizar diversos climas e solos da região para as atividades agropecuárias. O conjunto de *ayllus* é denominado *marka*. Hoje, o *ayllu* se confunde com as comunidades, significando um grupo específico de famílias que tem a propriedade comum de um espaço territorial contínuo, que perdeu sua capacidade de ter acesso a diversos climas e solos pela forma como foi implantada a reforma agrária, isolando as comunidades em espaços específicos em cada região. O significado dos termos em *aymara* podem ser encontrados em: <http://www.katari.org/diccionario/diccionario.php> e PACHECO, 1992.

<sup>4</sup> Bandeira quadriculada de sete cores, de origem *aymara*.

temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição “recebida”. (BHABHA, 1998, p. 21)

Ou seja, ao mesmo tempo em que a tradição e a história comuns dão aos indígenas um lugar de ancoragem, essas formulações sobre o passado criam novas possibilidades de identidade, posto que feitas no momento histórico atual. Hoje os indígenas convivem com diversas formas culturais que, de uma forma ou de outra, fazem parte de sua tradição, como a religião cristã, que alguns mantêm em harmonia com seu culto à *Pachamama*<sup>5</sup>, por exemplo.

Para o entendimento global desse sistema de produção de sentidos mobilizado pelos discursos indígenas, utilizarei o conceito de Cultura Política. O conceito será operacionalizado a partir do entendimento de que houve uma (trans)formação de um sistema de produção de sentidos que tinha a categoria classe como articuladora, para outra, em que a etnicidade passou a ser a base para coesão, indo ao encontro da percepção de que “o valor explicativo do conceito reside em mostrar como as ações políticas podem ser determinadas por crenças, mitos, ou pela força da tradição” (MOTTA, 2009, p. 22). Entendo Cultura Política a partir de dois autores, que na minha visão se completam, assim como justificam a apropriação feita por mim do conceito como meio para o entendimento.

O primeiro autor é Rodrigo Patto Sá Motta, para quem este conceito pode ser entendida como um:

conjunto de valores, tradições, práticas e representações políticas partilhado por determinado grupo humano, que expressa uma identidade coletiva e fornece leituras comuns do passado, assim como fornece inspiração para projetos políticos direcionados ao futuro. (2009, p. 21)

---

<sup>5</sup> Divindade da religião andina normalmente definida como a “mãe-terra”.

O segundo é Serge Bestein, que entende cultura política como:

um conjunto coerente em que todos os elementos estão em estreita relação uns com os outros, permitindo definir uma forma de identidade do indivíduo que dela se reclama. Se o conjunto é homogêneo, as componentes são diversas e levam a uma visão dividida do mundo, em que entram em simbiose uma base filosófica ou doutrinal, a maior parte das vezes expressa sob a forma de uma vulgata acessível ao maior número, uma leitura comum e normativa do passado histórico com conotação positiva ou negativa com os grandes períodos do passado, uma visão institucional que traduz no plano da organização política do Estado os dados filosóficos ou históricos precedentes, uma concepção da sociedade ideal tal como a vêem os detentores dessa cultura e, para exprimir o todo, um discurso codificado em que o vocabulário utilizado, as palavras-chave, as fórmulas repetitivas são portadoras de significação, enquanto ritos e símbolos desempenham, ao nível do gesto e da representação visual, o mesmo papel significante. (1998, p. 350-351)

Busco refletir sobre a cultura política entendendo-a sempre a partir de seu primeiro termo (cultura) como produtora de uma posição identitária cujo objetivo central diz respeito a uma atuação política. Assim, para entender esse processo, escolhi dentro da complexa teia da história boliviana, recortes que dizem respeito ao processo de constituição dessa cultura política, partindo da formulação de um pensamento próprio, até a construção de elementos específicos expressos no boletim da *Ofensiva*.

Para tal, esta dissertação está dividida em três capítulos. No primeiro, tratarei do pensamento político indígena que emergiu nas

décadas de 1960 e 1970, de forma a construir um panorama do pensamento indígena, de seu desenvolvimento e desdobramento até o aparecimento do Tupakatarismo revolucionário da *Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas* como uma tendência katarista-indianista em 1988. Este capítulo é importante para o entendimento do processo como um todo na medida em que o objeto deste trabalho (o discurso da *Ofensiva*) surgiu se apropriando de dois pensamentos indígenas distintos e fez um uso diferente do já posto em prática durante os anos anteriores. Este capítulo permitirá lançar as bases necessárias para o entendimento das análises posteriores, uma vez que apresenta o contexto e o processo histórico de emergência do Tupakatarismo em meio às mudanças sociais e econômicas pelas quais passou a Bolívia naquele período. Da mesma forma, essa primeira parte permitirá ao leitor obter dados acerca da história boliviana que aparecerão no decorrer do trabalho e que são imprescindíveis para o entendimento geral do processo, e que serão retomados sempre que necessário.

No segundo capítulo analisarei as construções discursivas da *Ofensiva* no que concernem à identidade, mais precisamente às questões de etnia e raça. Explorarei as formas discursivas utilizadas para a construção de estereótipos do “ser índio” e da cultura indígena, principalmente em contraposição ao branco e à cultura ocidental, de forma a demonstrar uma das características principais da cultura política indígena formulada nas décadas de 1970 e 1980: um discurso identitário que coloca o indígena como promotor de mudanças e herdeiro de uma civilização superior. Além disso, farei uma análise levando em consideração o papel da conjuntura na produção do discurso indígena, uma vez que a posição de brancos, índios e mestiços como amigos ou inimigos dependia das condições políticas e da posição que indivíduos desses grupos se localizavam em relação às pautas indígenas. Nesta parte do trabalho, busco demonstrar a centralidade de um discurso historicamente embasado, que faz uso da história para articular uma identidade de si e uma imagem do outro, aspecto analisado melhor no capítulo seguinte.

No terceiro capítulo analisarei as construções discursivas da *Ofensiva* no que dizem respeito às formulações da história e da historicidade indígena. Neste capítulo, será possível estudar de que forma a organização *Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas* propaga a história indígena de forma a construir uma ideia de longa duração das pautas e lutas indígenas, formulando uma história em comum entre



diversos povos indígenas, étnica e historicamente diferentes. Nesse capítulo, também farei uma análise da produção de heróis e símbolos próprios das sociedades indígenas, a tentativa de homogeneização da história dos diversos grupos étnicos e a construção de um discurso sobre a história que cria um imperativo de luta indígena.

Por fim, farei algumas considerações finais acerca da importância de todo esse processo para os eventos dos anos posteriores, principalmente os anos 2000, que impulsionaram o movimento indígena, de uma forma geral, para o centro do conflito e da disputa política que acabou por impulsionar o *cocalero* Evo Morales Ayma para a presidência, de forma que seja possível o entendimento geral do processo de formação da cultura política indígena formulada nas décadas anteriores e a percepção da duração nesse tempo presente.



## 2 CAPÍTULO 1 – CONSTRUINDO UM PENSAMENTO INDÍGENA PRÓPRIO

Los hijos del Sol estamos viviendo en la víspera y casi entrando a un **AWQAPACHA**<sup>1</sup>, este gran día tenemos que recibir de pie, empuñando el fusil revolucionario, entonando nuestros hermosos himnos autóctonos y haciendo entonar también, las hermosas canciones de nuestras metrallas “Tupakataristas”. Después vendrán los cantos luctuosos de los truenos y rayos que con sus poderes, al llegar sobre las ciudades enemigas, destruirán y harán pedazos a los explotadores y opresores; partirán sus labios, sacarán sus lenguas mentirosas, destaparán sus sesos malpensantes. Producirán el mismo efecto con los traidores y llunk’us<sup>2</sup> que se venden y se alían por simples migajas.

Nuestra “Guerra Tupakatarista de Ayllus” no será ni t’inqhu ritual a nuestra PACHAMAMA, sino será una Guerra de todo el pueblo, de Arãnsaya y Urinsaya<sup>3</sup>, esto será el rito de guerra para la captura del poder político de los trabajadores Tawantinsuyanos<sup>4</sup>. (OFENSIVA TUPAKATARI, 1989c, p. 1, grifos do original)

Com esse texto, a *Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas* inicia o décimo segundo número de seu boletim *Ofensiva Tupakatarista*. Sendo um chamado para a preparação dos povos indígenas para a guerra que supostamente se avizinha, esse texto trata da perspectiva de luta social defendida por essa organização: capturar o poder político, através da luta armada, sob os auspícios dos deuses (raios e trovões). Essa

---

<sup>1</sup> Awqapacha, palavra de origem *aymara*, que significa tempo de guerra.

<sup>2</sup> Llunk’u, palavra de origem *aymara*, que designa aquele que é bajulador, puxa-saco.

<sup>3</sup> *Arãnsaya* y *Urinsaya*, palavras de origem *quechua* que designam a duas parcialidades territoriais e políticas dos *ayllus*, em *aymara* seria *Alasaya* e *Mãsaya*.

<sup>4</sup> Referente à *Tawantinsuyu*, a totalidade territorial do Império Inca, formada por quatro *suyus* (províncias, ou regiões).

guerra seria travada através da organização dos diversos *ayllus* do *Tawantinsuyu*.

Trechos como o apresentado são elucidativos quanto ao posicionamento político e ideológico da *Ofensiva*, e nos permitem observar elementos importantes do discurso dessa organização, bem como perceber as aproximações e distanciamentos entre o pensamento Tupakatarista e seus predecessores, o Katarismo e o Indianismo. Neste capítulo, tratarei de explicitar o processo de formação do Tupakatarismo através do desenvolvimento e articulação entre os pensamentos katarista e indianista e suas adaptações às conjunturas, lutas sociais e às necessidades de articulação do movimento social indígena.

A historiografia e a sociologia que tratam dos movimentos populares bolivianos destacam o ano de 1952 como um grande divisor nos rumos do movimento social, principalmente camponês<sup>5</sup>. Nesse ano, ocorreu a chamada Revolução Boliviana, em 9 de abril, cujo principal ator foi o próprio movimento social, encabeçado principalmente pelo movimento indígena através das milícias formadas durante o processo insurrecional que levou à derrocada das forças governamentais e à ascensão do *Movimiento Nacionalista Revolucionario* (MNR) e da *Central Obrera Boliviana* (COB) como as grandes forças políticas que comandariam a nação durante os próximos anos.

O MNR, naquele período, era um partido muito diverso em sua composição, abarcando componentes diversos do nacionalismo, por isso tinha influências tanto no lado da classe média urbana e do movimento operário. (ANDRADE, 2007, p. 40).

A efervescência política provocada pela guerra [do Chaco, em 1932-35] teve impacto decisivo nas classes médias urbanas e em setores mais organizados dos trabalhadores,

---

<sup>5</sup> As referências são extensas, podemos citar, como exemplos, desde os estudos já considerados clássicos sobre os movimentos indígenas na Bolívia como “El Katarismo” de Javier Hurtado (1986) e “Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980” de Silvia Rivera Cusicanqui (1ª edição 1984), até estudos realizados no Brasil com enfoque mais específico, mas que dão destaque ao ano de 1952, como a dissertação “O retorno de Katari: Cultura histórica e processo de emergência política do movimento *cocalero* na Bolívia (1995-2006) de Lício Romero Costa.

como mineiros e operários industriais. Estes grupos fundaram em 1941 o Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR), sob liderança dos intelectuais Victor Paz Estenssoro e Herán Siles Zuazo, e do líder sindical Juan Lechín. (ROCHA, 2007, p. 18)

A *Central Obrera Boliviana* (COB) fundada em 18 de Abril de 1952, a partir da *Federación Sindical de los Trabajadores Mineros de Bolívia* (FSTMB), mostrou-se prontamente um ator político importante na medida em que tinha força para mobilizar as milícias que derrubaram o exército nacional, de tal forma que exigiu sua participação no governo que estava a ser implantado com o MNR à frente.

A organização e politização progressivas da classe operária corresponderam, a cada momento [desde os anos 40], a formas superiores de organização sindical e política. Desde que se fundou a federação dos mineiros (FSTMB), em rompimento com a CSTB, controlada pelo PIR e ligada ao governo Hertzog, o projeto de construção de grande central sindical independente amadurecera. (ANDRADE, 2007, p. 87)

A Revolução Boliviana de 9 de abril de 1952 iniciou-se como um golpe de estado organizado pelo MNR e generais que compunham a junta militar que comandava o país. Durante o processo, as forças militares do golpe estavam caminhando para a derrota quando os movimentos populares, principalmente os trabalhadores organizados, passaram à frente na luta, transformando-a num processo revolucionário popular que seria, por fim, capturado pelo próprio MNR que até então detinha uma influência relativa no movimento operário e indígena.

Suplantando os planos, os preparativos e as conspirações cotidianas da maioria dos grupos e dos partidos políticos, a massa

revolucionária tornara-se personagem central. É esse personagem, de mil faces e mil braços, de ações sincronizadas e espontâneas, que agiu e realizou, sem deixar muitos registros de suas pequenas ações, a grande insurreição de abril de 1952. Por esse motivo, 1952 não foi apenas um momento político de profundidade e dimensões revolucionárias, mas representou uma mudança de grau e de métodos da luta política na Bolívia. (ANDRADE, 2007, p. 74)

O governo implantado em 1952 com o MNR promoveu um desenvolvimento econômico nacionalista – baseado na exportação do estanho, agora controlado por uma empresa estatal –, um projeto de nação que objetivava a formação de uma nacionalidade boliviana que aglutinasse os diversos grupos sociais a partir de suas posições no mundo do trabalho, tentando eliminar as diferenciações étnicas, proporcionando educação universal e gratuita e reconhecimento do Estado de suas entidades de classe. Durante o governo do MNR, uma série de políticas, como a reforma agrária, o voto universal, a educação pública e gratuita e a criação do Ministério de Assuntos Camponeses, foram responsáveis por produzir uma rede de lealdade dos camponeses para com o partido.

A base material desse período de hegemonia nacional estatal foi a crescente diferenciação social no campo, o que permitiu mecanismos de mobilidade interna por meio dos mercados e da ampliação da base mercantil da economia rural, a acelerada “descampesinização”, que levou a um rápido crescimento das cidades grandes e intermediárias, e a flexibilização do mercado de trabalho urbano, que promoveu a crença numa mobilidade real campo-cidade mediante o acesso ao trabalho assalariado estável e ao ingresso na educação superior

como formas de ascensão social. (GARCÍA LINERA, 2010, p. 321)

Além disso, o MNR manteve uma forte política clientelista através do ministério recém-criado (ANDRADE, 2007).

O projeto de nação planejado pelo MNR previa a incorporação, com a reforma agrária e o voto universal, de uma população (a indígena) até então excluída da cidadania política (direitos políticos, sociais e civis) entendendo-as enquanto trabalhadores do campo. Por isso intensificou-se a formação de sindicatos camponeses sob os auspícios do Ministério de Assuntos Camponeses, mantendo-os sob a tutela governamental através do clientelismo, ou seja, oferecia benefícios pessoais (dinheiro, cargos ou bens) aos dirigentes que cumprissem com a política do governo mantendo seu sindicato na base governista. Com isso, começam a se estabelecer e se fortalecer uma linha de interpretação política própria, a partir dos sindicatos, das populações indígenas, afastando-as do movimento operário representado pela COB que nesse momento via o movimento camponês enquanto secundário.

Desde então, *ser cidadão é ser membro de um sindicato*. No campo, na mina, na fábrica, no comércio ou na atividade artesanal, a maneira de adquirir identidade palpável ante o resto das pessoas e de ser reconhecido como interlocutor válido pelas autoridades governamentais é por meio do sindicato. (GARCÍA LINERA, 2010, p. 108, grifos do original)

Assim, as organizações sindicais indígenas passaram a ser grandes forças não só políticas, mas culturais, na medida em que legitimavam uma cidadania recentemente conquistada e, ao mesmo tempo, mantinham uma forte herança comunitária por detrás de si, pois os sindicatos eram, “ao mesmo tempo, expressão de uma retomada das tradições comunais indígenas e de recriação de formas ancestrais de decisão coletiva mescladas às tradições do sindicalismo urbano, assumindo assim a forma de poderes locais soberanos”. (ANDRADE,

2007, p.113) As tradições comunais indígenas apontadas por Andrade estão dentro daquilo que no capítulo três tentaremos abordar: a construção de uma história de si e em comum com outros, visto que muitas das tradições reivindicadas (como as formas de ascensão ao poder comunitário) passam pelo processo de “resgate” histórico de formas pretensamente tradicionais de direção.

A herança comunitária, expressa nas suas formas de organização e decisão coletivas, tidas como tradicionais, resgatava a horizontalidade e a equidade entre os membros no momento das discussões e deliberações, além de utilizar as regras ancestrais para a escolha dos dirigentes para os diversos cargos: todos os comunários que tinham terra deveriam passar pelos cargos subalternos até chegar ao mais alto, como uma forma de serviço comunitário obrigatório e recíproco. Poucas vezes essa regra não foi obedecida, como no caso de Jenaro Flores, o dirigente katarista, que foi empossado como secretário geral do sindicato de sua comunidade mesmo não passando pelos cargos inferiores, mas este é um caso excepcional e que pode ser explicado por seu contexto político e pela atuação política de Jenaro. (ALBÓ, 1985, p. 100) Os sindicatos, assumindo a forma de “poderes locais soberanos”, como aponta Andrade (2007), passam a ser os lugares onde se tomam as decisões políticas das comunidades. Um sindicato rural, ao se confundir com a comunidade que lhe origina, torna-se o centro do poder comunitário, como uma espécie de associação de moradores, porém aglutinando os indivíduos a partir de suas posições enquanto trabalhadores do campo, assim tomando a forma própria de sindicatos. Essa característica de uma associação de trabalhadores que se confunde com uma associação comunitária que está fortemente ligada aos laços étnicos favoreceu a propagação de pensamentos étnicos como o Katarismo, Indianismo e o Tupakatarismo.

Em 1964 o general René Barrientos toma o poder por meio de um golpe de Estado, retomando a série de governos militares que dominaram o país após a Guerra do Chaco em 1932. Este golpe, assim como os diversos ocorridos na América Latina neste período, reagia contra os movimentos sociais organizados que haviam conquistado mudanças estruturais importantes no período anterior e que vinham se mostrando cada vez mais instáveis. O governo Barrientos tinha o objetivo de controlar as mobilizações populares, principalmente de mineiros, e conter as mudanças realizadas com a Revolução de 52, além de produzir um alinhamento mais efetivo com os EUA, abdicando do



nacionalismo revolucionário do MNR. (ANDRADE, 2007, p.139) Assim, criou-se o chamado Pacto Militar-Camponês (PMC) na tentativa do governo de fazer frente às reivindicações mineiras (comunistas e consideradas subversivas) utilizando-se da estrutura sindical camponesa criada durante o governo do MNR, mantendo-se as ações clientelistas, para a criação de uma ampla base social para o governo (lembramos que a população rural representava a maior parte da população nacional, essa de maioria indígena) que pudesse fazer frente aos operários organizados na COB.

Os governos militares que se seguiram após o governo Barrientos mantiveram o PMC, porém não foram capazes de dominar os sindicatos e as federações camponesas e de impedir o fomento de suas próprias formas de decisão e de construção ideológica. Apesar do paternalismo de suas medidas, os diversos governos militares demonstravam sua total falta de articulação para lidar com uma população crescentemente descontente com sua condição social e econômica. E ainda que alguns líderes tivessem alguma força persuasiva sobre os grupos populares por seu carisma, este não era suficiente para substituir as relações criadas dentro das comunidades e sindicatos que se formavam pelos interesses particulares não satisfeitos e que deveriam ser cobrados junto ao Estado. Os diversos massacres realizados por operações militares contra mineiros e camponeses<sup>6</sup> foram decisivos para que o movimento camponês lutasse pelo fim do PMC, que foi mantido durante muitos anos apenas por meio da compra de dirigentes sindicais e das federações. (ALBÓ, 1985)

Assim, mesmo com a existência de uma dependência dos sindicatos camponeses em relação ao MNR anteriormente, e depois ao PMC,

en la raíz de cada sindicato local estaba con mucha mayor fuerza y profundidad histórica una comunidad, y tras esta, el **ayllu**. (...) No

---

<sup>6</sup> Muitos massacres ocorreram durante os governos que se seguiram a 52, principalmente durante os períodos militares como em Llagua (1965), Siglo XX (1967) e o Masacre del Valle (1974). Todos eles realizados pelo exército, sob as ordens diretas do governo federal, com grande saldo de mortos e feridos. (ALBÓ, 1985)

sorprende, por tanto, que con el deterioro del modelo de dependencia del MNR-PMC, las comunidades Aymaras tuvieron mayores reservas organizativas para remergir. (ALBÓ, 1985, p. 120, grifos do autor)

Assim, os sindicatos e organizações camponesas *aymaras* foram as que conseguiram mais rapidamente se desvencilhar da dependência das décadas anteriores quando do surgimento e fortalecimento de pensamentos político-ideológicos como o Katarismo e o Indianismo, nas décadas de 1960 e 1970. Esses pensamentos, surgidos basicamente no meio urbano – entre os jovens indígenas *aymaras* que iam para as grandes cidades para os estudos secundários e universitários –, encontraram terreno fértil nos sindicatos rurais, pois estavam em consonância com as “reservas organizativas” mantidas em suspensão dentro dos sindicatos e comunidades camponesas durante os anos de dependência clientelista do governo MNR e dos primeiros anos do PMC.

## 2.1 O INDIANISMO

No final da década de 1960, o acesso indígena à educação secundária e universitária criado pelo governo do MNR com a Revolução de 52 começou a dar seus primeiros frutos. Com a chegada às grandes cidades para realização de seus estudos, os indígenas passaram a conviver mais frontalmente com a discriminação étnica. A cidadania criada nos últimos anos e a obtenção de direitos (advindos da revolução da década anterior) não foi suficiente para quebrar a barreira da hierarquização social que colocava os indígenas, e sua cultura, numa posição inferior.

Os primeiros fracassos desse projeto de modernização econômica e de nacionalização da sociedade [impulsionado pelo MNR a partir de 1952] começaram a se manifestar nos anos 1970, quando a etnicidade, sob forma do sobrenome, do idioma e da cor da

pele, foi atualizada pelas elites dominantes como mais um dos mecanismos de seleção para a mobilidade social, renovando a velha lógica colonial do estruturamento em classes, tida, juntamente com as redes sociais e a capacidade econômica, como os principais meios de ascensão ou descenso social. (GARCÍA LINERA, 2010, p. 321)

Ou seja, ainda com o projeto de modernização e nacionalização de 1952, os indígenas bolivianos foram mantidos numa posição subalterna na sociedade, continuavam sendo vistos – assim como na colônia e apesar de sua participação decisiva nas guerras que levaram a ascensão da república – como infantis, ignorantes e incivilizados. Vistos desta forma, foram tutelados pelos diversos grupos políticos até que começassem a organizar seus próprios sindicatos e partidos nas décadas de 1960, 1970 e 1980 e passassem a questionar publicamente sua condição de subalternidade.

Hace fines de la década del 60 surge una nueva generación de jóvenes aymaras, que se siente “extranjera en su propio país” a pesar de su incorporación formal a la ciudadanía, puesto que continúa percibiendo con intensidad los fenómenos cotidianos de la discriminación étnica, la manipulación política y la humillación a su dignidad humana. (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 211)

O caráter racista da sociedade boliviana volta a aparecer por detrás do manto nacionalista criado desde a Revolução de 52 com a retórica de integração do nacionalismo revolucionário do MNR.

La reinterpretación del proceso posrevolucionario no estaba centrado en los resultados incluyentes, políticos, económicos

o sociales, sino en los límites de esta “inclusión”, vista como la reproducción de la dominación colonial por nuevos grupos de poder, que reproducían las relaciones asimétricas que ubicaban los indios en situación de exclusión. (REA CAMPOS, 2006, p. 41)

A partir daquele momento, ficava cada vez mais evidente para os que faziam o percurso campo-cidade-campo que as desigualdades não estavam apenas ligadas às questões econômicas, mas que se ligavam ao lugar – determinado pela elite boliviana que detinha o poder político – dos indígenas na nação boliviana: o de “cidadãos de segunda classe”. Ou seja, a pobreza e a subalternidade eram marcadamente geradas pela origem étnica e essa origem impedia a ascensão social prometida pelos governos liberais e militares.

Um dos primeiros intelectuais a perceber esse racismo que limitava a cidadania indígena foi Fausto Reinaga, porque o sentiu na própria pele. De origem *aymara*, estudou Direito e, durante muitos anos, seguiu pela militância marxista, até que começasse a estudar a literatura boliviana e, ao mesmo tempo, começasse a criticar a posição deixada para os indígenas tanto na literatura quanto na militância. Reinaga abandonou o marxismo e enveredou pelo estudo da cultura e da sociedade indígena, encontrando na etnicidade o que pensou ser a resposta para a superação da discriminação e do racismo, criando um pensamento teórico e prático que ele gostaria que norteasse a vida e, principalmente, a prática política dos povos indígenas bolivianos, o qual denominou Indianismo.

O Indianismo deriva seu nome da palavra índio. Esse ponto é importante para a definição do pensamento indianista, pois a utilização da palavra índio o diferencia do indigenismo, que utiliza a palavra indígena. A palavra índio, desde os primórdios da colonização espanhola, teve uma forte carga pejorativa e era utilizada para humilhar e inferiorizar as populações indígenas, associadas a adjetivos desqualificadores. Portanto, a utilização do termo índio pelo Indianismo tinha o objetivo de indicar uma resignificação da palavra, tornando-a aquilo que serviria como amálgama entre os povos que sempre foram

vistos sob esse termo, ou seja, transformando um termo pejorativo em um termo combativo<sup>7</sup>.

O *Movimiento Indio Tupaj Katari*<sup>8</sup> (MITKA), por exemplo, sendo um dos principais partidos indianistas da Bolívia, expressa claramente esse uso do termo índio, em 1979:

MITKA se ha apoderado del arma que les oprimía y ha dignificado el nombre despectivo de INDIO, con la valiente decisión de denunciar ante el mundo las intenciones delictuosas y criminales de los RACISTAS y NO DARLES EL GUSTO DE HUMILLARSE, NI OFENDERSE, porque ahora ser indio es la MEJOR ARMA DE DEFENSA. (Wiñaymarka, 1979, p. 11)

Porém, ainda que faça uso do termo índio, o Indianismo é claro quanto à sua posição de deixar de lado esse termo no caso de uma vitória da revolução índia, momento em que voltariam a ser chamados pelo nome que lhes é próprio: “inkas” (REINAGA, 2001, 399).

Já o uso do termo indígena era uma forma de organizações, partidos, intelectuais e governos não utilizarem o termo pejorativo índio, esquivando-se da discussão política que o termo podia gerar e facilitando assim o objetivo de incorporar essas populações ao projeto de nação boliviana, associando ao termo camponês. Ou seja, identificavam-se as populações com um termo supostamente neutro e associava-o à nova posição cidadão de trabalhador do campo. Hoje, os dois termos são utilizados praticamente enquanto sinônimos, denotando uma nova forma de lidar com a questão e também de reapropriar-se das expressões políticas dessas populações durante as últimas décadas. Em

---

<sup>7</sup> Podemos fazer uma relação dessa ação do movimento indianista com a ressignificação do termo negro pela comunidade afrodescendente no Brasil, transformando um termo pejorativo em símbolo de coesão.

<sup>8</sup> Tupak (ou Tupac, ou ainda Tupaj) Katari foi um chefe *aymara* que liderou um exército indígena contra o império espanhol no final do século XVIII, sitiando La Paz, e após ter sido traído e capturado, foi esquartejado e as partes de seu corpo expostas em diversos lugares para servir de exemplo.

vista disso, o mais utilizado hoje pelos povos indígenas para tratarem a si próprios é o termo “originários”. “En Bolivia, concretamente, muchos han optado por autodenominarse como *originarios* porque este nombre les dice algo muy positivo sin las cargas negativas de otras expresiones.” (ALBÓ; BARRIOS SUELVA, 2006, p. 48) A carga de positividade do termo originário advém da construção da ideia de que os povos indígenas originaram a cultura e a nação boliviana, assim, esses povos originários são a base da construção da Bolívia. O uso desse termo implica uma valorização das tradições e da cultura indígena, dialogando com as construções político-discursivas produzidas pelo Katarismo, Indianismo e Tupakatarismo.

Assim, a partir da reapropriação do termo índio, o Indianismo reinaguista constrói um arsenal de representações sobre os povos indígenas e suas culturas, criando um conjunto de referências que significam positivamente o termo, valorizando a identidade originária, permitindo um movimento de coesão entre os diversos povos que se identificam com o termo.

Para justificar a reapropriação do termo, Fausto Reinaga conta a história boliviana de uma forma diferente da historiografia oficial, dando ênfase à condição indígena, desde o período pré-colonial, até o momento em que estava escrevendo. A história que conta Reinaga em seus diversos livros, tem o objetivo de denunciar as ações da colonização, tanto externa (realizada pelos espanhóis e iniciada em 1492) quanto interna (realizada pelos brancos/mestiços da elite republicana). Essa denúncia se aprofunda principalmente quando Fausto compara as civilizações indígenas e as ocidentais encarnadas pela cultura espanhola/*criolla*. (REINAGA, 1971, 2001)

Assim, contando uma nova história, o Indianismo pretende unir os povos indígenas na luta pela retomada de seu *Qullasuyu*<sup>9</sup>, numa perspectiva local, e do Tawantinsuyu, numa perspectiva global, retomando para isso sua sociedade comunitária de *ayllus*, regida pela cultura e pelas leis ancestrais, criadas e fortalecidas durante milhares de anos. Vejamos:

---

<sup>9</sup> *Qullasuyu* (*Kullasuyu* ou ainda *Collasuyu*), diz-se do território do Império *Colla* (*aymara*), que foi incorporado pelos Incas quando estava em processo de decadência, correspondendo ao um dos *suyus* do *Tawantinsuyu* Inca.

La sociedad preamericana era una “sociedad perfecta”. La ciencia había alcanzado alturas insospechadas hasta para Einstein. Los matemáticos habían llegado a dominar las leyes cósmicas. Realizaron la proeza intelectual más grande de todos los tiempos; su calendario enmarca un ciclo de 377.440 años, tiempo en que sabían lo que iba a ocurrir en la Tierra y en el cosmos. El  $Pi r^2$  de Arquímedes estaba inscrito en las Pirámides de Teotihuacán, mil años antes que el famoso matemático lo formulara. La evolución de las especies estaba esculpida en piedra y en colores en Chichén Itzá, dos mil años antes de Darwin; y Darwin estuvo en Mérida, y allí copió nuestra teoría de la evolución de las especies. La etnología contemporánea acaba de descubrir que fue el indio de Preamérica quien inventó la palabra humana: el indio maya es el creador del lenguaje hablado. Buda y Cristo hablaron el maya. (REINAGA, 1971, p. 42-43)

Reinaga baseia-se na convicção de que as sociedades indígenas pré-coloniais produziram um enorme arsenal cultural, muitas vezes copiado pelos europeus, que lhes confere um *status* de civilizações avançadas, ao contrário do que prega a historiografia ocidental oficial. Assim, utilizando-se de dados difíceis de provar, idealiza as sociedades indígenas e as transforma em modelos a serem perseguidos e restaurados, porque “la nuestra, era una sociedad feliz. Los indios de esta América india, es aquí donde creamos la PRIMERA REPÚBLICA SOCIALISTA DEL MUNDO” (REINAGA, 1971, p. 43). Desse modo, o Indianismo de Reinaga fornece, com seu discurso, uma base para a autoestima das sociedades indígenas, mostrando-as como historicamente fortes e naturalmente igualitárias, sendo o retorno às suas organizações pré-coloniais a solução para o fim da desigualdade e da discriminação.

O Indianismo, portanto, é um discurso baseado eminentemente na construção da história indígena americana, destacando as qualidades

do índio que foram apagadas da história e das crônicas oficiais, mas que sempre estiveram presentes nos principais momentos históricos.

El indio no es ningún cobarde ni raza inferior. Cuatro siglos y medio de su historia, criminalmente silenciada y tergiversada, habla de la lucha heroica por la reconquista de su libertad. Las huestes inkas, apenas se dieron cuenta de que se hallaban frente a salvajes y asesinos, se armaron y desataron su epopeya que comienza con el primer cerco de cinco meses a Cuzco (febrero, 1536), bajo la dirección y comando del Inka Manko II.

Juan Santos Atawallpa, derrota a los españoles y gobierna trece años (1742-1755) toda la Sierra del Gran Perú. Tupaj Amaru y Tupaj Katari, en la grandiosa gesta, más grandiosa que la de Espartaco, se afrontan al poder español. Ambos mueren descuartizados; pero la causa india no ha sido apagada. Los españoles pidieron PAZ a los indios. Y gracias al Tratado de Paz concertado en los campos de Lampa (11 de diciembre, 1781), los indios depusieron sus armas y amainaron su ira guerrera. (REINAGA, 1971, p. 48-49)

Assim, podemos perceber que Reinaga tenta construir uma dicotomia entre índios e europeus/mestiços, em que um lado agride e escraviza, enquanto o outro se defende e busca sua liberdade. É a partir dessa dicotomia – largamente reforçada nos diversos livros<sup>10</sup> de Reinaga, e nos documentos de organizações que reivindicam o Indianismo – que se proporá uma saída para a situação indígena: a

---

<sup>10</sup> Reinaga foi um profícuo escritor, tendo uma grande lista de livros publicados, entre eles: *El indio y el cholaje boliviano* (1964), *La Revolución India* (1970), *Tesis India* (1971), *El pensamiento amautico* (1978), *Indianidad* (1978), entre outros.



eliminação do europeu/mestiço e de sua cultura do território do ancestral *Qullasuyu*, como define Ayar Quispe:

El *Indianismo* es una construcción ideológica del propio indio y a partir de lo indio, cuyo propósito principal es que los indios alcancen la liberación de su opresión multiseccular. Consiguientemente, *Indianismo* será aquel movimiento indio que busca o pretende alcanzar por la vía armada, el restablecimiento del *Qullasuyu* ancestral. Todas estas ideas se han construido a partir del sentimiento-anhelo de los indios oprimidos; de aquellos que buscan (o buscamos) la descolonización profunda en este tiempo y espacio. (2011, p. 20-21)

Da mesma forma que propõe uma revolução armada, o *Indianismo* pretende uma revolução no âmbito cultural, de valorização do índio e de sua cultura (principalmente a língua), como pilar de uma sociedade justa e igualitária encontrada nas sociedades tradicionais a partir da comunidade, do *ayllu*. Essa revolução cultural dependerá, também, da eliminação do europeu.

La única REVOLUCIÓN CULTURAL que tiene que hacerse aquí en Bolivia es: cerrar las escuelas; cerrar las universidades... Y sembrar a lo largo y a lo ancho del territorio nacional: miles y miles de escuelas indias; miles y miles de normales indias; y crear una gran Universidad india (UIK); esta es la única REVOLUCIÓN CULTURAL que esperan los pueblos de esta gloriosa tierra aymara, keswa y tupi-guaraní: Bolivia! (REINAGA, 1971, p. 76)

Para alcançar seus objetivos através de uma grande revolução índia que abarcaria uma mudança radical na cultura e na estrutura social boliviana, restaurando o Qullasuyu, o Indianismo propõe a constituição de organismos políticos no âmbito sindical e partidário, ou seja, uma central sindical e um partido índios. Através de organizações específicas, as pautas e lutas seriam centralizadas e seria possível a construção da unidade necessária para o levantamento indígena que tomaria o poder num processo revolucionário.

Por considerar a esquerda e a direita política boliviana como implicadas no mesmo processo de submissão do indígena, o Indianismo vê-se fora dessa Geografia política; não quer se enquadrar em nenhum dos lados por entender que sua luta, apesar de ser iniciada dentro da política partidária, não tem a construção da república boliviana como finalidade. Seu objetivo é a revolução índia, portanto, entende as organizações sindicais como as principais articuladoras dos povos, e aquela que permitirá chegar aos seus objetivos.

La CONFEDERACIÓN NACIONAL DE TRABAJADORES CAMPESINOS DE BOLIVIA (CNTCB), como la organización máxima de cuatro millones de indios de Bolivia debe y tiene que tener su ruta y su meta política.

Por tanto, resuelve adoptar:

- a) Como su ideología el INDIANISMO.
  - b) Como método de lucha: la democracia y cuando ella no sea tal, la insurrección armada; y
  - c) Como meta: el PODER INDIO.
- (REINAGA, 1971, p. 143)

Essa tentativa de tornar-se o principal pensamento no meio sindical não foi possível como esperava Reinaga, porque a dependência dos sindicatos com o clientelismo do MNR e do PMC, já indicado anteriormente, não permitiu que esse pensamento radical pudesse tomar a frente, principalmente por ser visto como racista e sectário pelos militantes oficialistas, dominantes no sindicalismo indígena até os anos

70, bem como pelos militantes marxistas, dominantes no setor operário, principalmente na COB.

O Indianismo teve mais força no âmbito partidário, primeiramente com o *Partido Indio de Bolivia* (PIB) no início da década de 1970. Já no final da década de 1970, com o surgimento de outros pensamentos e organizações que se apropriaram do pensamento indianista, surgiram diversos partidos que o reivindicaram, sendo o mais importante deles o *Movimiento Indio Tupaj Katari* (MITKA). MITKA foi uma organização importante porque a partir dele surgiram diversos outros organismo e pensamentos, inclusive o objeto desse trabalho, o Tupakatarismo revolucionário dos *Ayllus Rojos*. Fundado em 1979, já no conturbado período de tentativa de redemocratização pós-governo Bánzer, o MITKA foi o centro de difusão e transformação do pensamento indianista, tanto por sua militância aberta, proporcionada pelo momento de abertura política, quanto por aglutinar um enorme grupo de militantes e intelectuais com as mais diversas escolaridades e experiências políticas: alguns vindos das universidades, outros quase sem escolaridade; uns com experiência política e sindical em suas comunidades e federações, outros com experiência na luta indígena urbana. (PACHECO, 1992)

Contendo essa enorme diversidade, o MITKA sofreu uma grande mudança durante seus anos de existência, entre sua fundação oficial em 1979 e seu fim nos anos 1980, que acabou por gerar outros partidos e grupos políticos que se apropriavam de formas distintas do Indianismo, construindo objetivos imediatos e formas de lutas divergentes. O grupo mais destacado a sair do MITKA, cujo pensamento político é o objeto deste trabalho e será tratado mais à frente, foi o liderado por Felipe Quispe Huanca: os *Ayllus Rojos*. (QUISPE, 2009)

## 2.2 O KATARISMO

Ainda no contexto dos anos 1960, o Katarismo é outro pensamento índio importante surgido entre os indígenas que migravam temporária ou definitivamente para as cidades para a realização dos seus estudos secundários ou universitários. Esse processo de migração foi possível pela implementação da educação universal e gratuita durante a Revolução de 1952. Esse processo educacional permitiu que uma série

de indígenas do campo pudesse ter acesso ao mundo urbano e ao ensino formal mais qualificado que não era possível através das escolas rurais que ofereciam apenas o ensino básico. O acesso à cidade por meio da migração para estudos permitiu a esses indígenas que pudessem sentir no seu dia a dia as dificuldades criadas para aqueles de sua mesma origem. (HURTADO, 1986) (ALBÓ, 1985)

Tributário do Indianismo de Fausto Reinaga, esse pensamento adquiriu uma vitalidade política mais expressiva entre os sindicatos, alçando um de seus líderes ao cargo de dirigente sindical da federação camponesa do departamento de La Paz apenas dois anos depois de seu primeiro posicionamento num cargo eletivo, como representante de sua comunidade, na seção provincial do sindicato.

El origen del Katarismo fue producto de múltiples procesos sociales combinados: la Revolución de 1952, la Reforma agraria [de 53], la supervivencia de las comunidades originarias en la zona de Aroma [departamento de La Paz] y la reivindicación de la cultura e historia aymaras, por parte de una élite intelectual aymara que impulsó la recuperación de su identidad.

(...)

Otro hecho clave fue su surgimiento desde la base misma; no se marginaron de ésta, por el contrario, acompañaron su evolución y emancipación del control estatal. (HURTADO, 1986, p. 39)

O Katarismo surgiu, primeiramente, através dos estudantes do colégio secundário Villarroel, que fundaram o chamado *Movimiento 15 de noviembre* (data da morte de Tupak Katari<sup>11</sup>). Este movimento funcionava inicialmente como um grupo secreto de estudos da história *aymara*. Através destes estudos, começaram a reinterpretar a história

---

<sup>11</sup> Na verdade, Tupak Katari foi morto no dia 14, mas naquela época ainda havia dúvidas quanto à data precisa.

boliviana através de uma perspectiva indígena, influenciados principalmente pelo Indianismo (HURTADO, 1986):

(...) los jóvenes del Movimiento 15 de Noviembre tuvieron una doble influencia. Por un lado, del Nacionalismo revolucionario, en especial la corriente de Carlos Montenegro que desde una posición paternalista habló de la “redención del indígena” y su “integración a la vida nacional” y la de dirigentes de la juventud de MNR, como José María Centellas, que empezaron a incursionar al campo con ideas relativamente renovadas frente a los viejos líderes.

Por otro lado, del escritor Fausto Reinaga, precursor del actual indigenismo<sup>12</sup>. Sus libros tuvieron mucha influencia entre los aymaras. Pese a algunas aberraciones, tuvo el mérito de haber abierto la discusión sobre el problema indio, si bien en términos raciales y demagógicos. (p. 32)

A caracterização que Javier Hurtado faz do pensamento de Reinaga, principalmente quando diz que o problema indígena é visto por Reinaga em termos raciais e demagógicos, ilustra muito bem as divergências entre Katarismo e Indianismo, bem como das críticas ao Indianismo dos políticos tradicionais, pois viam as pautas étnicas como racistas e sectárias. Hurtado participou do processo de formação do

---

<sup>12</sup> Note-se que Hurtado faz uso do termo indigenismo para designar o pensamento de Fausto Reinaga. Porém, esses termos identificam coisas muito distintas do pensamento político e ideológico boliviano. O Indigenismo, para Fausto, contrapõe-se ao Indianismo (criado por ele), uma vez que ele define o primeiro como todo um conjunto de pensamentos sobre os indígenas de indivíduos que não o são, enquanto o Indianismo é, segundo esse intelectual, “religión y filosofía cósmica” (REINAGA, 1971, p. 81), pensamento próprio que surge de dentro da sociedade índia.

movimento katarista e, por isso, as críticas que profere nesse trecho e em outros momentos de seu livro *El Katarismo* estão relacionadas principalmente ao caráter radical do Indianismo, em contraposição ao Katarismo, ao tratar o indígena como uma raça específica (muitas vezes superior culturalmente) e ao propor a eliminação ou expulsão dos brancos da Bolívia. A posição radical Indianista pode ser explicada principalmente pelo entendimento de que o racismo é a principal ferramenta ideológica que permite aos brancos manterem o indígena fora das posições mais elevadas dos estratos sociais, e mesmo que alguns consigam ascender economicamente, o preconceito étnico serve para manter uma hierarquia de mando e de subordinação.

Essas duas influências tornaram o Katarismo um pensamento mais facilmente absorvido pelos dirigentes indígenas que atuavam desde a revolução de 52, e que foram influenciados pelo paternalismo<sup>13</sup> do MNR e do PMC. Ainda por conta dessa dupla influência, o movimento katarista apresentou duas correntes diferentes, permitindo uma maior influência do pensamento em comunidades onde o Indianismo era mais bem aceito, ou onde o pensamento nacionalista estava mais presente. O alcance do Katarismo, bem como do Indianismo, estava fortemente ligado à região altiplânica, principalmente ao departamento de La Paz, por ser este o departamento com maior número de *aymaras*. Porém, essa influência se expandiu na medida em que o movimento katarista assegurava posições nas federações regionais e, principalmente, depois da ascensão à central sindical camponesa. Uma dessas correntes do pensamento katarista deu à luta indígena um conteúdo racial (bem aos moldes indianistas) e a outra, um conteúdo mais nacional e de classe, apesar de não abandonar a questão racial (HURTADO, 1986, p. 33).

O Katarismo, assim como o Indianismo, tenta recontar a história indígena boliviana, no intuito de reivindicar os valores

---

<sup>13</sup> Relação de tutela de um líder, partido ou governo, para com um grupo de pessoas, geralmente desprivilegiadas. No caso dos indígenas bolivianos o paternalismo do MNR e do PMC está expresso na forma como os indígenas foram tratados no que diz respeito a sua autonomia política e econômica. O camponês-indígena era mantido sob a tutela estatal recebendo deste benefícios econômicos em troca de apoio político. Essa relação não permitia que os indígenas pudessem agir livremente a partir daquilo que entendiam ser melhor para suas comunidades. O paternalismo foi tão claramente exposto que alguns líderes políticos se autoproclamaram chefes indígenas.

indígenas, perdidos ou esquecidos, porém, diferente do Indianismo, que faz sua busca desde o período pré-colonial para construir sua história da “epopeia índia”, o Katarismo se localiza bem mais recentemente no tempo. Suas referências estão localizadas nas lutas anticoloniais do século XVIII, mais precisamente na luta de Tupak Katari contra a coroa espanhola em 1781. Reivindicando a luta e os supostos valores de Tupak Katari, o movimento adquire o nome de seu símbolo máximo, sendo então transformado em exemplo a ser seguido.

Tornou-se prontamente um pensamento aglutinador, aproveitando o terreno fértil do final dos anos de 1960 e início dos de 1970 de relativa abertura democrática. O general Barrientos, que havia assumido o poder num golpe de estado em 1964, morre em 1969 num acidente de helicóptero, assumindo o civil, vice de Barrientos, Siles Salinas. O general Ovando Candia então toma o poder por meio de um golpe de Estado, e implanta algumas medidas de abertura, apesar da não sinalização de eleições para os próximos anos. No campo político, foi permitido o retorno de lideranças políticas que haviam sido exiladas com o golpe de Barrientos em 1964 e a rearticulação dos movimentos sociais. É nesse contexto que o movimento katarista aparece com sua força inicial. Esse período de relativa abertura democrática durou de 1969 a 1971 (governos de Ovando e do general Torres) <sup>14</sup> quando um novo golpe de estado restaura o militarismo violento e repressor através do general Hugo Banzer.

A partir desse pequeno período de “abertura”, o Katarismo passou a influenciar os sindicatos camponeses, principalmente no departamento de La Paz. Seu expoente mais destacado, Jenaro Flores, foi um dos que conseguiu alçar o Katarismo à condição de pensamento mais forte dentro dos sindicatos e finalmente, em 1971, na federação departamental de La Paz.

---

<sup>14</sup> Foi nesse período que ocorreu a articulação da Assembleia Popular, ou como ficou conhecida: Comuna de La Paz. A Assembleia foi um órgão que se opunha ao governo que assumiu com o golpe e se constituiu como um governo formado por representantes de diversas organizações de classe. Para um estudo sobre a Assembleia Popular de 1971 na Bolívia ver: ANDRADE, Everaldo de Oliveira. **Bolívia** – Democracia e revolução. A Comuna de La Paz de 1971. São Paulo: Editora Alameda, 2011.

Fortalecidos como dirigentes sindicais y líderes de la reivindicación cultural aymara, los kataristas llegan al Congreso departamental de marzo de 1971, realizado en la Federación de maestros urbanos de la ciudad de La Paz. Allí los kataristas lograron uno de sus triunfos más importantes. Jenaro Flores salió elegido casi por unanimidad como Secretario ejecutivo de la FDTCLP a la que se le añadió el nombre de Tupaj Katari, para diferenciarla de las federaciones oficialistas. (HURTADO, 1986, p. 38)

Esse momento é significativo porque marca a presença do Katarismo como um pensamento influente no meio sindical indígena, bem como demonstrava que sua influência já tinha bases sólidas, na medida em que enfrentava o oficialismo vigente no meio sindical transformando a federação de La Paz, agora denominada *Federación de Trabajadores Campesinos de La Paz – Tupaj Katari* (FDTCLP-TK), o centro de onde partiria a mobilização para a chegada à diretoria da central sindical nacional camponesa e depois à fundação, já na retomada da democracia pós-governo Bánzer, de uma central sindical camponesa autônoma, com posicionamento katarista: a *Central Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB).

Em 1973, o Katarismo aparece publicamente como pensamento indígena autônomo através do *Manifiesto de Tiahuanaco*, que foi “*un primer intento aún embrionario pero histórico por sistematizar lo que era el Katarismo*” (ALBÓ, 1985, p. 104). Esse manifesto apresentava as principais questões relativas ao problema indígena na Bolívia. Sob a visão katarista, esse problema tinha muito a ver com as questões culturais, por isso, o documento está permeado por elas. No manifesto, também é possível ver as duas correntes do Katarismo (a mais nacionalista e a mais indianista) sendo expressas em consonância, apesar de suas divergências nas decisões sobre estratégias e táticas de atuação, mostrando assim que o manifesto tinha o objetivo de ser um documento de unidade, que pudesse falar aos mais diversos grupos indígenas a partir daquilo que lhes afetava mais fortemente naquele momento, a política econômica do governo e sua condição social.



[...] Bolivia ha vivido y está viviendo terribles frustraciones. Una de ellas, quizás la mayor de todas, es la falta de participación real de los campesinos quechuas y aymaras en la vida económica, política y social del país. Pensamos que sin un cambio radical en este aspecto será totalmente imposible crear la unidad nacional y un desarrollo económico dinámico, armónico, propio y adecuado a nuestra realidad y necesidad. (Primer Manifiesto de Tiahuanaco<sup>15</sup>) (HURTADO, 1986, p. 303)

Ou seja, o Katarismo estava nesse momento tentando lidar com as condições políticas e econômicas postas, examinando-as a partir de uma perspectiva étnica, entendendo o problema como um reflexo da posição subalterna que o indígena ocupava na sociedade, independente de sua condição de cidadão ou de trabalhador do campo. Ser índio era o que diferenciava um indivíduo de outro, o acesso ou não à possibilidade de inserção na comunidade de cidadãos reconhecidos e de direitos. Aos indígenas, restava uma cidadania tutelada através das relações clientelistas e paternalistas mantidas pelos diversos grupos políticos, fossem militares ou civis, de esquerda ou de direita, e seu acesso ao desenvolvimento econômico seguia as mesmas relações de dependência.

Los campesinos queremos el desarrollo económico pero partiendo de nuestros propios valores. No queremos perder nuestras virtudes ancestrales en aras de un pseudo-desarrollo. Tememos a ese falso “desarrollismo” que se importa desde afuera porque es ficticio y no respeta nuestros profundos valores. Queremos que se superen trasnochados paternalismos y que se deje de

---

<sup>15</sup> Manifiesto disponível na íntegra em HURTADO (1986).

considerarnos como ciudadanos de segunda clase. Somos extranjeros en nuestro propio país. (Primer Manifiesto de Tiahuanaco) (HURTADO, 1986, p. 303)

A reivindicação de seus “profundos valores” criou a necessidade de lutar contra os “trasnochados paternalismos” representados pelo sindicalismo oficialista – ligado principalmente ao MNR e ao PMC, bem como às formulações tradicionais dos movimentos políticos e sindicais de esquerda, principalmente o mineiro, que subalternizavam o camponês indígena por entenderem a si mesmos como a vanguarda do proletariado boliviano, deixando uma posição secundária na luta política e revolucionária.

Para o movimento indígena, agora influenciado pelas ideias kataristas, a luta camponesa indígena se diferenciava cada vez mais das lutas tradicionais da esquerda. Por isso, era cada vez mais imperativa a criação de uma central sindical camponesa-indígena independente tanto do sindicalismo oficialista da central já existente, quanto do sindicalismo operário da COB. Esse intento só foi possível durante o fim do governo Bánzer e o decreto da anistia irrestrita e liberdade sindical em 1978. Aproveitando aquele momento, os kataristas organizaram, ainda na clandestinidade, uma série de congressos camponeses em diversas províncias, até que em março de 1979 foi realizado o congresso nacional que levou o Katarismo de volta à liderança da até então oficialista *Central Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CNTCB) – pela reafirmação do resultado de um congresso realizado em 1971 na cidade de *Potosí*, antes do exílio forçado por Bánzer –, que recebeu o sufixo *Tupaj Katari* para demonstrar a mudança realizada na base político-ideológica, tornando-se CNTCB – *Tupaj Katari*.

Inicialmente, por receio da perda de influência política para os kataristas, os dirigentes da COB não reconheceram a CNTCB-TK como representante do setor camponês, pois as tentativas de reconhecimento confrontaram-se com

[...] ciertos intereses partidarios, ante todo los del PCML<sup>16</sup>, que mantenía su hegemonía dentro de la COB. Este partido prefería mantener el control que tenía sobre “sus” campesinos [...] dentro de la organización matriz. Y para ello, defendió la tesis de que los únicos organismos sindicales campesinos reconocidos dentro de la COB debían seguir siendo el Bloque (llamado ahora Confederación) Campesino Independiente, y la Federación (ascendida también a Confederación) de Colonizadores. (ALBÓ, 1985, p. 110)

Assim, a central de tendência katarista foi mantida fora da COB, ainda que expressasse o desejo de juntar-se a ela e ser por ela reconhecida. A posição do Katarismo era de criar uma unidade entre operários e camponeses, porém sem qualquer tipo de hierarquia entre os grupos, desprezando a fórmula de tutela do campesinato pelo operariado.

Porém, diante da diversificação das tendências políticas dentro da COB por força do retorno dos exilados por meio da anistia, abriu-se o problema da representação camponesa dentro da central obreira. Para resolver esse impasse, a COB decidiu convocar um congresso de unidade camponesa para criar um único organismo nacional que representaria o campesinato (ALBÓ, 1985, p. 111). Foi criada, em junho de 1979, a *Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de*

---

<sup>16</sup> “[...] partido comunista de la línea maoísta, que llegó a protagonizar varias tomas de fincas ganaderas tanto con colonizadores dirigidos como espontáneos.” (ALBÓ, 1985, p. 98) Esse partido construiu sua influência no meio camponês durante as tomadas de terras operadas durante a revolução de 52 e mesmo depois do decreto de reforma agrária de 53. Organizando principalmente os grupos de colonizadores, esse partido adquiriu prestígio e construiu sua base política. Por sua posição marxista, acabou tendo um forte papel na COB que inicialmente teve o *Partido Obrero Revolucionario* (POR), de tendência trotsquista, como um dos partidos com mais força dentro da central, garantindo um papel importante para o pensamento socialista/comunista: trotsquismo, maoísmo e stalinismo.

*Bolivia* (CSUTCB), sob a liderança do katarista Jenaro Flores, seu primeiro secretário executivo. A CSUTCB, embora não leve o nome Tupak Katari é, desde então, claramente katarista, pois essa tendência mantém-se como hegemônica desde então.

A CSUTCB será o principal centro do Katarismo desde então, juntamente com a FDTCLP-TK. O Katarismo posto em prática através da central criada em 1979 demonstra bem a característica definida por Xavier Albó: os kataristas “descubren su solidaridad clasista en su identidad étnica” (1985, p. 121). Essa característica demarcará a atuação katarista através da CSUTCB, permitindo responder de forma pragmática as questões imediatas dos povos indígenas, mas através de uma identidade classista, divergindo da atuação indianista, onde a identidade étnica é mais preponderante.

Assim, se por um lado é possível encontrar uma forte retórica etnicista nos discursos dos dirigentes, na simbologia usada para se identificar – os retratos dos líderes indígenas, a *whipala* –, de fato, a força discursiva mobilizável da CSUTCB concentra-se basicamente nas reivindicações de tipo classista e econômico, como aquelas que deram lugar ao primeiro grande bloqueio de estradas da flamejante direção sindical sob a direção de Genaro Flores, em dezembro de 1979. (GARCÍA LINERA, 2010, p. 323, grifos do original)

Ainda que Linera entenda essa primeira fase da CSUTCB como mais classista, o Katarismo faz do discurso de classe e de etnicidade uma síntese mais ou menos homogênea, como mostra Albó,

El bloqueo de caminos de 1979 es quizás una de las oportunidades en que más claramente se vivió esta síntesis de componentes: la ocasión del bloqueo era un problema de índole claramente clasista: un nuevo paquete

económico que afectaba particularmente los intereses de la clase campesina; se trabajó incluso intensamente para lograr en esta oportunidad una alianza campesino-obrera, es decir, de toda la clase trabajadora. Pero al mismo tiempo el discurso utilizado en todo el bloqueo era rico en alusiones de tipo étnico, como la alusión a los 400 años de espera, sin ser escuchados. Esta síntesis es probablemente la clave ideológica del éxito del Katarismo, especialmente en la región Aymara. (1985, p. 118)

O Katarismo, ao reivindicar o pertencimento étnico e toda a herança cultural que advém dele, descobre uma solidariedade classista na medida em que as identidades étnicas e de classe se confundem no movimento indígena uma vez que no altiplano andino o camponês é o indígena. Assim, o Katarismo aparece como conciliador aos olhos de indianistas que constroem uma visão de que o índio não é camponês, mas que ele está camponês por ser índio ou porque lhe foi imposto uma condição de inferioridade que lhe impede a atuação em outras áreas que não a agropecuária. O pertencimento construído pelos kataristas acaba por produzir uma identidade étnica que não rejeita a identidade de classe, pois o fortalecimento dessas duas identidades consegue criar um diálogo entre os setores mais claramente ligados à suas origens étnicas e os que já se identificam com sua posição de classe. O pertencimento construído pelos indianistas produz uma identidade mais particularista, que reivindica exclusivamente a origem étnica, que tenta “resgatar” para suas fileiras aqueles que se identificam com a posição de camponês, porém deixando essa posição de lado em prol de suas origens.

### 2.3 O TUPAKATARISMO

A retomada da democracia, em processo iniciado em 1978 e que só se consolidaria em 1982, foi um período de intensa mobilização política, seja sindical, partidária ou comunitária. Para o setor indígena, esse período foi fundamental na estruturação de uma nova forma de

ação política baseada em princípios étnicos e culturais resgatados na década anterior. Além disso, esse período foi decisivo para o fim das relações de dependência dos sindicatos frente ao MNR e ao PMC.

No período de 1978 a 1980 ocorreu uma eleição por ano, cada uma delas sucedida por golpes militares e estes por governos interinos que convocavam outro processo eleitoral para o ano seguinte, até que em 1980 um último golpe foi dado e interrompeu esse período conturbado instalando uma ditadura com fortes laços com o narcotráfico e que ficou conhecida como uma das mais violentas da Bolívia, liderada por Luis García Meza Tejada. Após o retorno definitivo do regime democrático em 1982, com a posse de Hernán Siles Zuazo e em consonância com o resultado das eleições de 1980, inicia-se um novo momento decisivo para o movimento social indígena, que lançou o movimento mineiro a uma posição secundária dentre as forças políticas e tornou as organizações indígenas as grandes protagonistas das lutas políticas dos anos seguintes, contra as diversas medidas econômicas, em defesa da coca, da autodeterminação, do multiculturalismo e do plurinacionalismo.

Em 1982, ao receber um país com sérios problemas econômicos, Siles Zuazo tinha o objetivo de “reconduzir o país à estabilidade e às eleições democráticas (1982-1985)” (CÂMARA, 2007, p. 88). Apesar disso, desses dois objetivos, apenas o segundo foi obtido, visto que os problemas econômicos e o enfrentamento com os movimentos sociais gerados por eles não permitiu ao governo construir uma estabilidade. Somente em 1985, com a reeleição de Víctor Paz Estenssoro (MNR) para seu terceiro mandato, é que os problemas econômicos começam a ser enfrentados, porém numa perspectiva completamente diferente daquela que o mesmo Víctor Paz Estenssoro usou quando esteve à frente do governo da Revolução de 52.

Paz Estenssoro e seu ministro da economia Gonzalo Sánchez de Lozada aplicaram uma série de reformas econômicas que sepultou definitivamente o estado nacionalista e interventor na economia implantado pelo mesmo MNR em 1952. Essas políticas, principalmente o Decreto Supremo 21.060<sup>17</sup> que estabeleceu a Nova Política

---

<sup>17</sup> “O Decreto Supremo (DS) 21.060 tornou-se o mais emblemático de todo este processo [de reformas econômicas], pois atingia a empresa que era o principal motor do governo revolucionário [o de 52]: a Comibol. Este decreto descentralizava a empresa em quatro subsidiárias, além de suspender

Econômica (NPE)<sup>18</sup>, produziram uma migração em massa para os departamentos de La Paz e Cochabamba, principalmente para as regiões de El Alto (até então subúrbios da cidade de La Paz), Yungas (região de vales altos que separam a floresta amazônica do altiplano no Departamento de La Paz) e Chapare (região também de vales no departamento de Cochabamba) regiões conhecidas pela produção da folha de coca. Essa migração foi intensificada principalmente pela demissão de vinte mil mineiros da empresa *Corporación Minera de Bolivia* (Comibol)<sup>19</sup> em seu processo de privatização.

Essas políticas econômicas afetavam diretamente o setor mineiro que se via reduzido em número e em importância política. Em 1986 é realizada a “Marcha pela Vida”, onde cerca de dez mil mineiros, donas de casa, camponeses e estudantes marcharam de diversos centros mineiros e cidades em direção à capital La Paz, porém,

Calamarca foi o lugar do encerramento, da derrota militar e da derrota histórica da antiga

---

qualquer tipo de investimento no setor e de encerrar as atividades em vários centros mineiros (que só voltariam a operar de forma praticamente artesanal sob a administração de cooperativas)”. (CÂMARA, 2007, p. 89-90)

<sup>18</sup> Reforma econômica redigida com apoio da equipe do economista estadunidense Jeffrey Sachs cujo objetivo era de combater a hiperinflação que chegou a mais de 24.000% a.a. nos anos entre 1982 e 1985. A NPE pôs em prática uma série de privatizações, demissões em massa e aumento das receitas da estatal do petróleo YPFB como forma de diminuir o déficit orçamentário, iniciando assim a implantação da política econômica que desembocou numa política neoliberal. (CÂMARA, 2007) (SEGABINAZZI, 2007)

<sup>19</sup> A Comibol foi criada no governo do MNR durante a Revolução de 52, sendo a responsável pela exploração e comercialização do minério que era a base da balança comercial do país, o estanho. A nacionalização das minas e a consequente criação da Comibol foi uma grande conquista do movimento mineiro, uma vez que a mineração era nacionalizada e na nova empresa foi garantido o controle parcial dos mineiros em sua administração. Como uma grande geradora de divisas, a Comibol serviu aos governos como um caixa para o financiamento da política de desenvolvimento. “A Comibol, desde seu início, serviu para complementar a receita do governo, sendo utilizada não apenas para realizar inversões na área de mineração, mas também nas demais atividades econômicas que interessavam.” (SEGABINAZZI, 2007, p. 126)

estrutura da classe operária dominante em todo o século XX na Bolívia. Em 28 de agosto, foi declarado estado de sítio em todo o país e, em Calamarca, regimentos inteiros de soldados e policiais, tanques de guerra, aviões – uma manobra militar sem precedentes –, tropas de infantaria e artilharia cercaram os operários e suas famílias. (GARCÍA LINERA, 2010, p. 149)

O movimento operário organizado não se recuperaria dessa derrota, sendo finalmente posto de lado no jogo das forças políticas, e substituído, como se veria nos anos seguintes, pelas organizações indígenas, fosse no meio urbano ou rural. Isso se deveu ao fortalecimento dos laços identitários principalmente nas regiões que receberam os migrantes mineiros, aumentando assim a influência dos sindicatos e juntas de vizinhos que adotavam uma postura que levavam em consideração a condição étnica e a defesa da cultura para a luta política.

O retorno à democracia e a falta de um horizonte de melhoria da condição social dos indígenas causados pela crise econômica e pelas medidas de recuperação econômica, permitiu o retorno do pensamento radical em organizações como o MITKA, que já tinham uma postura de enfrentamento armado.

El campesinado cree en su derecho indiscutible de la Revolución libertadora del Collasuyo hasta la restitución del poder por el poder mismo, para cuya concreción asume la responsabilidad de lucha para alcanzar la concientización de sus hermanos y extremar si es necesario a la **lucha armada**. (QUISPE HUANCA, 1999, p. 11, grifos do autor)

Esse trecho da Tese Política do MITKA, citado por Felipe Quispe Huanca, nos mostra a centralidade que havia, para o Indianismo do MITKA, a luta armada. A necessidade de tomada do poder foi



fortalecida no momento em que a democracia tinha retornado, mas não oferecia melhores condições de vida para os indígenas. Apesar disso, a opção pelas armas permaneceu como secundária para alguns dirigentes do MITKA, como Luciano Tapia, que a viam como impossível do ponto de vista material, já que a organização não tinha recursos para iniciar a luta, apesar de ser reconhecida a vontade de muitos militantes de empreender a luta armada. Esse discurso de Tapia era visto como uma forma de retardar a organização de um grupo guerrilheiro, pois tinha interesses pessoais na participação eleitoral, uma vez que iniciada a luta armada o MITKA como partido ficaria em “recesso”, até que a luta tivesse efeito.

Apesar das tentativas de Tapia de adiar a opção pela guerrilha, a luta armada passou a ser vista como a única forma possível de uma mudança social para alguns dirigentes:

En el año de 1984, Felipe Quispe Huanca ha tomado en serio el planteamiento significativo de quebrar los vínculos con la legalidad, de alejarse del rumbo electorero y se propuso continuar la acción política por otros medios, afirmando que “*la guerra comunitaria de ayllus* es el principal instrumento de lucha para la toma del poder político”. Por consecuencia, propuso que el MITKA como organización política india tome urgentemente el camino de las armas. (QUISPE, 2009, p. 21, grifos do autor)

Felipe Quispe não conseguiu que o MITKA tomasse à frente da luta armada, assim decidiu criar, junto a outros militantes do MITKA e de outras organizações, inclusive de marxistas (como Álvaro García Linera), uma organização político-militar que realizaria o trabalho de conscientização política, arregimentação de militantes e constituição de um exército guerrilheiro para uma luta armada que estaria próxima.

En la ciudad de Sucre, del 24 al 28 de febrero de 1986, se lleva el VIII Ampliado

Extraordinario de la CSUTCB. Aprovechando estas circunstancias, nos reunimos en una casa consignado por Clemente Pimentel, donde se plantea dejar en suspenso la sigla del MITKA y labrar otro movimiento para que sea brazo sindical e instrumento de lucha de todos los militantes del MITKA, MITKA-1 y partidos indios. A partir de ahí, construir una línea ideológica radical que esté orientado por un “Indianismo y Katarismo Revolucionario”. Para los nuevos “Tupakataristas” había llegado la hora y el tiempo de dotarnos de una dirección propia. (QUISPE HUANCA, 1999, p. 58)

Em 26 de fevereiro de 1986 foi criado o *Ejército TupaKatari* que em novembro seria rebatizado *Ejército Guerrillero Tupak Katari* (EGTK) e, concomitantemente, a *Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas* (ORAT) (ou *Ayllus Rojos*), que seria o braço político e ideológico dos tupakataristas. Segundo Ayar Quispe, na reunião de fundação do EGTK/ORAT realizou-se uma espécie de ritual em que se assinou com sangue o documento que afirmava o compromisso dos presentes com a luta armada que se iria empreender:

Al fundarse el “Ejército Tupakatari” se realizó una especie de ritual, y ella ha desempeñado un papel esencial y trascendental, en la relación indio/guerra. [...] Esta se ha demostrado palmariamente en la forma de firmar y hacer la impresión digital en las hojas blancas, con una porción de la sangre extraída – fruto de la punción – del dedo de la mano. Pero antes de esto, cada uno de ellos escribió con bolígrafo una cuantas líneas; demostrando de esta forma, que preferían “morir empuñando el fusil por la liberación del *Qullasuyu*”. [...] A este acto

fundador han participado las siguientes personas: Felipe Quispe Huanca, Tomás Apaza Choque, Agustín Hachakollo Vargas, Juan Carlos Quisbert, Zenobio Alavi Patzi y Fernando Surco Calle. (QUISPE, 2009, p. 28)

Nesse primeiro momento, a organização era completamente indígena, e a incorporação de indivíduos mestiços deu-se principalmente pela necessidade de angariar militantes que pudessem atuar nas cidades, atividade principal do grupo marxista. Durante o ano de 1989 foram incorporados os militantes marxistas e em uma reunião de novembro daquele ano o nome definitivo foi decidido após a proposta de García Linera de mudar o nome para *Ejército Guerrillero del Pueblo* por achar que Tupakatari seria muito *aymaracentrista*, porém a maioria indígena decidiu chamar de *Ejército Guerrillero Tupak Katari* (EGTK) (QUISPE, 2009). Isso permite ver a preponderância indígena nas decisões e a preocupação da ala marxista de uma organização mais aberta a diversos grupos.

A decisão de criar uma nova organização e deixar em suspenso o MITKA veio do descontentamento e das divisões internas do MITKA, que há época já tinha se dividido em MITKA e MITKA-1 (MITKA-Uno), principalmente pelas divergências com o líder Luciano Tapia, taxado de “pacifista” e “legalista” por Felipe Quispe. Ao acusar a direção do MITKA, na figura de seu secretário-executivo (maior cargo de direção), de legalista, num momento em que a democracia recém-instaurada era acusada de não produzir melhorias concretas sobre a condição social indígena, os depois denominados “Tupakaristas” deixavam cada vez mais clara a luta armada como única solução. Assim, o “pacifismo” da direção acabava por ser um entrave para aqueles que buscavam as armas, de maneira que a partir do MITKA seria impossível uma mobilização em direção à luta de guerrilha, abrindo-se então o caminho para a construção de outra organização que fosse político-militar e que tivesse como principal meio de luta, as armas. A articulação de militantes do MITKA sob a ideia-força da luta armada produziu o binômio ORAT-EGTK. Foi através da *Ofensiva* que os tupakataristas puderam difundir sua ideologia no movimento sindical e nas comunidades, participando de congressos e assembleias, propondo

teses e resoluções, e foi através do EGTK que efetuou suas ações de guerrilha.

Durante sua atuação político-sindical, a *Ofensiva* atuou em alguns importantes congressos, como o *V Congreso Ordinario de la Nación Aymara* em fevereiro de 1989, no *I Congreso Extraordinario de la CSUTCB* em julho de 1988 e no *IV Congreso Ordinario de la CSUTCB* em setembro de 1989. Durante esse período de atuação política, o EGTK passou por um processo de organização e seus integrantes por treinamento militar. Foram realizados alguns testes de fogo com seus militantes, em março de 1989, como forma de testar a coragem e o comprometimento deles com a luta armada, sendo realizados “batismos de fogo” com atentados com explosivos. Nessas primeiras ações (em novembro de 1989) Felipe Quispe foi preso por suspeitas de que estivesse envolvido, sendo solto em maio de 1990 por falta de provas e pela pressão de diversas organizações indígenas.

Durante a prisão, Felipe Quispe Huanca foi mantido nas celas do órgão de inteligência boliviano, onde sofreu torturas. Quando foi entregue ao Ministério do Interior para ser levado à penitenciária por causa de sua prisão preventiva, Felipe Quispe foi autorizado a dar uma entrevista coletiva onde proferiu uma frase que demonstra muito do Tupakatarismo revolucionário que ele pensava, pregava e colocava em prática: “la periodista Amalia Pando le preguntó porqué escogió el camino del terrorismo, Felipe Quispe le contestó: ‘*No quiero que mi hija sea su sirvienta, tampoco que mi hijo sea su cargador de canastas*’”(QUISPE, 2009, p. 90, grifos do autor).

Apesar desses primeiros atentados, as ações de guerrilha propriamente ditas somente foram postas em prática de forma coordenada a partir de 21 de junho de 1991 como homenagem à celebração do ano novo *aymara* e *quechua*. Essa data foi escolhida em 1990 quando também se decidiu pelo batismo de fogo que acabou com a prisão de Felipe Quispe mencionada acima. Assim, depois de alguns meses de iniciada a luta armada em que se realizaram atentados à bomba contra prédios públicos, sedes de partidos e de infraestrutura, foram presos, no mês de abril de 1992, os militantes da ala marxista do EGTK e em agosto do mesmo ano, após a traição de um dos militantes, o líder guerrilheiro Felipe Quispe Huanca.

Com a prisão de Quispe o exército manteve-se na ativa, porém com menos efetividade do que durante o período em que compunha a direção nacional do EGTK. Apesar da debilidade, o exército manteve

seus “*atentados dinamiteros*” até o ano de 1993, demonstrando que o movimento armado mantinha-se apesar da prisão de seu maior líder e de outros trinta e sete militantes, sendo seis não-índios (os da ala marxista) e trinta e um índios (QUISPE, 2009).

Foi durante o período em que estive no MITKA que Felipe Quispe pôde formular o Tupakatarismo revolucionário a partir de sua prática político-partidária e sindical. Apesar de ter sido criado como um partido, o MITKA era composto por militantes que acreditavam numa gama diversa de posicionamentos: enquanto uns acreditavam que a política eleitoral era um caminho seguro para a conquista do poder político por meio de seus próprios candidatos, outros acreditavam que essa era uma etapa temporária e que a verdadeira luta seria a armada que produziria a Revolução índia tão propalada por Fausto Reinaga.

Porém, o MITKA se organizou no período conturbado de tentativa de retomada da democracia, e o medo dos golpes militares sucessivos era grande no meio político. Para alguns a luta armada ficou para um segundo plano pois foi vista como imprópria para aquele momento conturbado, podendo tornar-se um argumento para manter os militares no poder. Felipe Quispe foi um dos que esperou o momento para seguir o caminho da luta armada: quando as conquistas eleitorais foram poucas e as ações dos governos democráticos eram flagrantemente antipopulares.

O Tupakatarismo de Felipe Quispe é uma mescla do Indianismo e do Katarismo. Unindo o que o Indianismo tem de mais radical (a opção pela luta armada, o entendimento da etnia enquanto base social e a retomada do *ayllu*) com o que o Katarismo tem de mais forte ideologicamente (a construção de uma memória histórica que cria um nexos entre os kataristas do século XX com a figura do herói guerreiro Tupak Katari) o Tupakatarismo revolucionário tornou-se a expressão mais extrema do pensamento de emancipação do indígena boliviano. Se aproveitando de um discurso que os torna herdeiros diretos de Katari e que, portanto, tem a luta armada como forma exemplar de resistência, os tupakataristas se entendem enquanto guerreiros, não como políticos ou sindicalistas, mas como os milhões que Katari predisse quando de sua imolação.

Solamente la profecía del Tata TUPAK  
KATARI: “¡VOLVERÉ Y SERÉ

MILLONES!” será cumplida, cuando nosotros mismos empuñemos nuestros fusiles y destruimos el actual sistema capitalista corrupto y putrefacto y sobre dichas ruinas reivindicaremos el PODER POLÍTICO INDIO y reimplantaremos nuestra Sociedad Comunitaria de Ayllus, sin opresores ni oprimidos. (OFENSIVA TUPAKATARI, 1989b, p. 4)

Assim, o Tupakatarismo cria uma relação entre os militantes e a figura do herói *aymara* de forma a imbuí-los do dever histórico de continuar a luta emancipatória que Tupak Katari travou no século XVIII. Tupak Katari é visto como o grande pai, aquele que deve ser admirado e seguido por seus feitos em prol dos indígenas, aquele que deixou um legado que deve ser restaurado e que demonstrou que os *aymaras* possuem uma força intrínseca que os permite produzir uma nova guerra de *ayllus* que os libertará.

Como expressão desse discurso, o Tupakatarismo é construído sobre uma base étnica, principalmente *aymara*, porém reivindicando as culturas das sociedades indígenas de uma forma geral, uma base política, de participação direta e igualdade de direitos, uma base econômica, que dá relevância à economia rural e uma base social, que privilegia a organização comunitária como forma primordial de organização étnica, política e econômica. Portanto, nega-se o racismo, o capitalismo (por conseguinte o imperialismo), a democracia representativa e a organização estatista.

\*\*\*

Neste capítulo tratei da formulação de ideários políticos indígenas que emergiram nas décadas de 1960 e 1970 (Indianismo e Katarismo) tentando construir um panorama que expusesse as características de cada um e os desdobramentos que finalmente produziram o Tupakatarismo revolucionário da *Ofensiva*, como uma expressão do desenvolvimento concomitante desses dois pensamentos anteriores dentro do movimento indígena e sindical de forma a

influenciar novos desdobramentos e tentativas de por em prática esse pensamento teórico-ideológico.

Com o intuito de permitir ao(à) leitor(a) uma visão geral do processo de transformação da cultura política indígena, este primeiro capítulo tentou expor os desdobramentos históricos que permitiram a difusão, expansão, fortalecimento e diversificação dos pensamentos indígenas de emancipação e luta social, fosse através das lutas sociais travadas nesses anos que forçavam uma adaptação do pensamento à conjuntura, através da participação política sindical ou partidária, ou através da defesa cultural.

Assim, entendo que o Tupakatarismo revolucionário surgiu para ser uma resposta diferente das formas de atuação já postas em prática no movimento indígena por grupos indianistas e kataristas. O Tupakatarismo construiu-se como uma alternativa radical de atuação política, que desacreditava a política eleitoral em prol da construção de organismos indígenas independentes da política oficial através de uma história que valorizava a cultura e as instituições autóctones e que imbuía os indígenas de um imperativo histórico de organização para a produção de um processo revolucionário que finalmente os permitiria tomar o poder político e restaurar a sociedade indígena pré-colonial onde supostamente não existiam oprimidos e opressores.

A cultura política que emergiu com o processo narrado neste primeiro capítulo permitiu aos indígenas produzir, ainda que não a revolução índia, um protagonismo político e ideológico que influenciou as lutas em prol da coca, da água e do gás bolivianos nas décadas de 1990 e 2000. Essa cultura política que tem sua base nas formulações teóricas e práticas dos indígenas permitiu a eles uma força mobilizadora e de resistência que outrora foi característica dos mineiros que detinham uma cultura política ligada ao comunismo. Assim, nos próximos capítulos explorarei as formas discursivas do Tupakatarismo revolucionário que participaram da formulação dessa cultura política indígena.





### 3 CAPÍTULO 2 – CONSTRUINDO UMA IDENTIDADE

Su cabeza rebelde del legendario Mallku<sup>1</sup> Katari, clavada en las alturas de K'ili k'ilini vuelve con la misma lucidez a pensar en una nueva lucha armada de la indiada y se convierte en un gigantesco faro rojo y radiante como el sol de la mañana, que nos señala el Horizonte de Liberación para los pobres del campo, las minas y las ciudades.

Su robusta y musculosa mano izquierda exhibida en la Plaza de Achacachi, vuelve a empuñar el fusil liberador; y a organizar y preparar para una nueva Guerra Revolucionaria de Ayllus del campo hacia las ciudades y de las ciudades hacia el campo, combinando las luchas.

Su habilidosa y laboriosa mano derecha, puesta en el cruce de Ayo-Ayo, vuelve a empuñar el “pututu”<sup>2</sup> de rebelión, para hacer el llamamiento al combate. Esta mano provocará el incendio de las ciudades, la destrucción de este podrido sistema capitalista opresor, y sobre sus mismas ruinas reconstruirá de nuevo nuestro Sistema Comunitario Colectivista de Ayllus, para llegar a nuestras propias leyes naturales y al tríptico Ama Suwa, Ama Llulla, Ama Qhilla<sup>3</sup>.

Su pie izquierdo colocado y expuesto en Chulumani como un escarmiento para nuestros esclavizados y sufridos abuelos yungueños, se funde a su cuerpo de origen y vuelve a dar los pasos firmes en el movimiento indio en armas para combatir en defensa de nuestra planta coca sagrada.

---

<sup>1</sup> *Mallku*, palavra de origem *aymara* que significa chefe, autoridade suprema.

<sup>2</sup> *Pututu*: instrumento de sopro de origem *quechua* que serve para chamar para reuniões ou na guerra.

<sup>3</sup> *Ama Suwa, Ama Llulla, Ama Qhilla*: Tríade dos princípios morais andinos que significa “Não sejas ladrão, Não sejas mentiroso, Não sejas preguiçoso”. O Tupakatarismo revolucionário adiciona à tríade o Ama Llunk'u, “Não sejas bajulador”.

Su pie derecho colgado en la Plaza de Caquiaviri, nuevamente marchará a reforzar a las filas de los nuevos “Tupakataristas”, que pensamos destruir el parlamento, las leyes burguesas, el ejército y la policía de los ricos, etc. Esto será la captura del poder político, y nos daremos nuestro propio gobierno y poder, y no tendremos gobernantes ajenos, prestados y extracontinentales como hasta nuestros días, que nos manejan y nos matan de hambre y a balas. (OFENSIVA TUPAKATARI, 1989a, p. 11)

Julián Apaza, o Tupak Katari, foi morto e esquartejado no dia 14 de novembro de 1781 e as partes de seu corpo foram expostas em diversos lugares da audiência de Charcas, atual Bolívia<sup>4</sup>. Como expus no capítulo anterior, a história de Tupak Katari foi recontada pelo Indianismo, Katarismo e Tupakatarismo como exemplo a ser seguido, como um momento na história da colonização em que os indígenas mostraram que poderiam produzir uma guerra que os levassem a sua libertação.

Tupak Katari passou a representar então a figura ideal do índio e do movimento indígena que produziria a revolução que desta vez teria sucesso. A forma como ele é representado nos textos da *Ofensiva* demonstram a tentativa de projetar em seus militantes e simpatizantes a ideia de que as ações e pensamentos de Tupak Katari são intrínsecos a eles, pois são herdeiros de Katari. Quando, no texto citado acima, a *Ofensiva* descreve a volta do corpo esquartejado de Katari à sua forma original, ela está associando o corpo de Katari com o corpo de militantes que constitui a organização político-militar que retomará suas lutas. A frase “Volveré y seré millones” supostamente proferida por Katari quando de sua morte é materializada nos discursos e nas práticas da *Ofensiva* quando eles pensam a si próprios como os primeiros dos milhões que formarão o corpo social que trará de volta a guerra contra o colonialismo.

Como metáfora da organização social, o corpo de Tupak Katari que se une e volta a lutar é uma demonstração da importância que a

---

<sup>4</sup> Para uma breve história sobre Tupak Katari ver: VALENCIA VEGA, Alipio. **Julian Tupaj Katari**. La Paz: Librería Editorial G.U.M, 2010.

história e a origem étnica têm para esse movimento indígena. O corpo de Katari é o próprio corpo social indígena. A união metafórica das partes que compuseram o corpo do herói e a reativação de suas funções de resistência e luta são referenciais importantes para a construção da identidade cultural indígena que o Tupakatarismo quer difundir e da etnicidade que está na base dessa identidade.

A necessidade de se construir um discurso que afirme uma identidade cultural indígena está ligada ao fato de que uma identidade não é fixa, nem está intrinsecamente ligada aos indivíduos, pois elas podem ser ganhas ou perdidas, assumidas ou postas de lado.

Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de *diferença*. (HALL, 2006, p.21) (Itálico do autor)

Assim, para os Tupakataristas havia uma necessidade explícita de se adquirir/assumir, uma identidade que foi perdida, posta de lado ou modificada pelo processo de “integração” do indígena no projeto de nação boliviana na condição de camponês. Essa identidade propalada e fomentada pelos governos nacionais desde a Revolução de 1952 vinha solapando as bases da identidade cultural ligada às questões étnicas em prol de uma identidade ligada à condição de trabalhador do campo. Para o caso *aymara*, as bases étnicas permaneceram num estado de subordinação dentro dos sindicatos rurais, como apontado no capítulo anterior, ou seja, ainda que os sindicatos rurais fossem construídos sob a forma comunitária tradicional de organização, a forma institucional de articular as pautas políticas e as lutas sociais estava ligada ao modelo oficial de política, fosse de direita ou de esquerda. Assim, para os tupakataristas, somente com a retomada das formas tradicionais, recuperadas da história indígena, é que se produziria uma luta social com caráter de fato indígena e revolucionário.

Essa necessidade de diferenciação e de retomada de uma identidade perdida está refletida nos documentos produzidos pela *Ofensiva Tupakatarista* – desde as propostas de teses para os congressos camponeses, até seu boletim mensal –, e demonstra a tentativa de construir uma identidade que pudesse dar conta de alinhar todas as características essenciais do ser índio. Essa tentativa iniciada nos anos 1960 com o Indianismo e levada ao extremo da luta armada, acabou por produzir uma base referencial cultural e histórica que fundou uma nova cultura política indígena que, nos anos 2000, veio a ser acionada e produziu as mudanças que levaram à eleição de Evo Morales.

O discurso proferido pelo Tupakatarismo baseia-se na construção de dicotomias que afirmam qualidades intrínsecas aos povos indígenas e defeitos irremediáveis na sociedade *q'ara*<sup>5</sup>. A produção de dicotomias para o fortalecimento de uma posição identitária em contraposição a outra é algo muito comum no jogo político das identidades. As dicotomias servem para produzir um efeito aglutinador que permite aos indivíduos acionarem a identidade que lhe diz respeito com um claro sentido utilitário. A identidade é politizada, e o fenômeno da ressignificação do termo “índio” está dentro desse processo, assim como a ressignificação do termo “black” apontado por Hall quando trata da produção de novas identidades:

Um bom exemplo é o das novas identidades que emergiram nos anos 70, agrupados ao redor do significante *black*, o qual, no contexto britânico, fornece um novo foco de identificação *tanto* para as comunidades afro-caribenhas *quanto para* as asiáticas. O que essas comunidades têm em comum, o que elas representam através da apreensão da identidade *black*, não é que elas sejam, cultural, étnica, linguística ou mesmo

---

<sup>5</sup> *Q'ara*, palavra de origem *aymara* que significa pelado. É utilizada em sentido pejorativo para designar aqueles que são brancos ou mestiços. Esse uso advém da compreensão de que os europeus que vieram para a América não tinham nada e faziam suas riquezas aqui, ou seja, vinham pelados. Em contraposição ao índio, que tinha a terra e as riquezas.

fisicamente, a mesma coisa, mas que elas são vistas e tratadas como “a mesma coisa” [...] Pessoas afro-caribenhas e indianas continuam a manter diferentes tradições culturais. (HALL, 2006, p. 86, grifos do autor)

Assim, quando a *Ofensiva* tenta construir uma identidade indígena em contraposição à identidade nacional boliviana impulsionada por setores dominantes política e economicamente, ela está fornecendo um forte referencial aglutinador para a luta política. A identidade serve tanto para aglutinar indivíduos quanto como estímulo de luta, ou seja, a própria defesa da identidade cultural passa a ser um dos objetivos dela. Criar essa identidade através de um termo que seja comum, no caso índio, é uma das características que o Tupakatarismo mantém do Indianismo. Esse entendimento vai ao encontro do exemplo que Hall fornece do uso do significante “black” pelas comunidades afro-caribenhas e asiáticas. Os termos índio ou “black” dizem respeito à características físicas facilmente identificáveis, seja pelos detentores de tais características ou por seu detratores, assim, é possível identificar povos cultural e fisicamente diferentes através de características físicas comuns, aglutinando num mesmo termo simbólico e posteriormente, como foi feito, construir uma historicidade que cria outros laços identitários. Deste modo, o termo raça aparece associado no discurso que pretende ressignificar o designativo índio, uma vez que ela também é apropriada pelos indígenas como algo que pode ser usado em seu benefício, principalmente em termos de modificar a acepção da palavra índio e de fixar uma característica física que a represente, uma vez que raça, assim como índio, foi usada indiscriminadamente para homogeneizar os povos indígenas.

Essa política, de ressignificação do designativo e de produção de dicotomias, permitiu aos detratores do Indianismo e do Tupakatarismo (por suas posições radicais) produzir críticas contundentes de racismo e de sectarismo. Essas questões são frequentemente postas em relevo nos textos tupakataristas, visto que numa sociedade que sai de um período ditatorial fortemente repressor e que tenta produzir solidariedades entre os grupos sociais desfavorecidos, uma posição vista como sectária ou racista geralmente tende a criar desconfiças. O Tupakatarismo nega o racismo, pois defende a

autodeterminação como pauta legítima e necessária, mas não afasta definitivamente o sectarismo, porque entende que as posições que se mostram conciliadoras tendem a deixar de lado as pautas étnicas em prol da corrida eleitoral, e atribuem suas posições a um reflexo do comportamento de seu herói maior, Katari.

Novamente, o discurso retorna ao herói, e é sempre a partir dele, da representação que é feita, que o Tupakatarismo constrói sua posição política. É a história de Tupak Katari e suas características de lutador indígena que impulsionam a consolidação de uma identidade revolucionária do movimento indígena, a qual é frequentemente reforçada no discurso tupakatarista expresso no boletim *Ofensiva Tupakatarista*.

### 3.1 O ÍNDIO TUPAKATARISTA

Cornelio de Pauw, siguiendo a los Cronistas, por tanto, Sepúlveda, sostiene: ‘... los indios del Nuevo Mundo son siervos por naturaleza. Por su condición de sub-hombres, homúnculos, por su cobardía, sus vicios inmundos y tenebrosas supersticiones, son una barbarie mental...’

Fue el inspirador de esta célebre frase:

‘Los animales vulgarmente llamados indios’.  
(REINAGA, 1971, p. 19)

O trecho acima faz parte do preâmbulo à Tesis India de Fausto Reinaga. Nessa parte do livro o autor mostra a visão distorcida e preconceituosa que os intelectuais estrangeiros produziram sobre as civilizações indígenas das Américas. Essa visão, segundo Reinaga e outros pensadores indígenas, foi mantida durante toda a história colonial e republicana até, pelo menos, a segunda metade do século XX, quando começou a ser questionada por diversos grupos autóctones que produziram pensamentos próprios e ressignificações do ser índio, como o Indianismo e o Katarismo já citados anteriormente.

Na Bolívia, a partir da Revolução de 52, o discurso oficial expressava uma ideia de igualdade entre os povos por causa do projeto de nação implantado pelo MNR e, como tratado no capítulo anterior, muitos sindicatos e organizações políticas indígenas se apressaram em

apoiar esse projeto na tentativa de alcançar a cidadania que lhes foi negada durante os séculos anteriores. A comprovação cotidiana feita pelos indígenas que migravam para as cidades de que a igualdade estava apenas no campo do discurso, produziu um pensamento específico para a libertação dos indígenas do racismo e do nacionalismo boliviano. É recorrente no discurso Tupakatarista a questão do racismo, disfarçado entre os diversos grupos políticos e econômicos, sejam de esquerda ou de direita.

Assim, a construção e consolidação de outra ideia de índio que o beneficiasse e que servisse de força aglutinadora foi um dos aspectos mais importantes observados pelo discurso político do Tupakatarismo, seguindo um posicionamento do Indianismo reinaguista. Índio, portanto, passou de um adjetivo pejorativo, que qualificava de animal, imoral, ocioso, degenerado, infantil, ignorante aqueles que eram designados por tal palavra, para significar autóctone, originário, possuidor de uma cultura milenar americana, herdeiro das grandes civilizações americanas pré-colonização, possuidor de princípios filosóficos próprios, etc.

Nosotros los tipificados Indios por nuestros patrones de siempre, le salimos a su frente como originarios del Qullasuyu (Bolivia) y nos declaramos nuestra lucha al puro estilo de Tupakatari y Tomás Katari, (...).

Para esto vamos a restaurar nuestros principios filosóficos de la perfección humana, la cual es: EL AMA SUWA, AMA LLULLA, AMA QHILLA, e incluimos el AMA LLUNK'U más. (OFENSIVA TUPAKATARISTA, 1988c, p. 2)

O Tupakatarismo não nega o termo índio, mas o transforma num epíteto de aglutinação que, ao serem “tipificados” enquanto tal, se agrupam e se veem enquanto originários todos aqueles tratados enquanto índios.

La resignificación del término “indio” consistió en el paso del uso colonial y

dominador del término, en la voz de los dominadores aplicado a los “no-blancos” o “no-europeos”, hacia el uso de “indio” como reivindicación de una identidad “étnica”, cultural y política, en voz de los dominados. (CRUZ, 2009)

Essa reformulação do termo está no cerne da construção de uma nova cultura política indígena, visto que produziu uma forte base de identificação entre os diversos grupos, principalmente os organizados politicamente.

A *Ofensiva Roja* foi uma organização que pôs a condição de ser índio como a base para a sustentação de seu discurso e de sua prática política-ideológica. Na maioria dos números do boletim *Ofensiva Tupakatarista* a questão da diferenciação do indígena frente ao branco é exposta. Isso decorre do entendimento de que a posição subalterna dos indígenas advém, primeiramente, de suas origens étnicas, que foi determinante para a produção de políticas de exclusão dos indígenas e de invisibilização da cultura autóctone.

En caso de nuestro pueblo Qullasuyu, antes de la colonización española, teníamos una educación propia acorde a la realidad de nuestra cultura progresista y social comunitaria, en sus diferentes aspectos ya sea en lo económico, político y militar, con un principio que decía: uno para todos y todos para uno, sin pobres ni ricos; ni explotadores ni explotados.

Desde la fecha en que llegaron los ladrones maleantes blancoides españoles, llegó la educación sojuzgadora, alienante, explotadora, que empezó a florecer con espadas y cruces en nuestro pueblo honesto, limpio y sano. De tal día se proyectó a eliminar la educación Aymara y por supuesto, la cultura milenaria de los habitantes originarios del gran Imperio



Tawantinsuyu, más propiamente en nuestro propio Qullasuyu. (...) (OFENSIVA TUPAKATARISTA, 1988a, p. 4)

A condição social e econômica subalterna, que os classifica como classe oprimida e explorada está ligada a uma condição étnica inferior produzida pelos diversos anos de exploração colonial e republicana, reproduzida nas escolas, na política, nos jornais, etc, estando dotada de uma historicidade. Existe uma relação entre pobre/explorado e índios, assim como entre camponeses e índios, visto que as posições sociais mais desvalorizadas e exploradas são ocupadas justamente pelas etnias mais abaixo no estamento étnico boliviano, estando os brancos na parte mais alta. Desse modo, e pela influência do nacionalismo de Estado que introduziu o termo camponês e pelos pensamentos tradicionais de esquerda que utilizavam o termo operário, o Tupakatarismo utilizou-se de uma conjunção de todos estes termos para designar o indígena, claramente por influência da necessidade estratégica de falar aos mais diversos grupos e de produzir um convencimento para aglutinar militantes à luta armada que era vista pela *Ofensiva* como a única forma de produzir uma mudança efetiva.

Nesse sentido, pode-se perceber como o espaço e o tempo são fatores importantes também para esses “sistemas de representação” que são os discursos expressos no boletim da *Ofensiva* que localiza e representa a identidade indígena. Como diz Hall (2006, p. 70) “todo meio de representação [...] deve traduzir seu objeto em dimensões espaciais e temporais. Assim, a narrativa traduz os eventos numa sequência temporal ‘começo-meio-fim’[...]”. De forma que o discurso da *Ofensiva* produz uma história para modelar a identidade que quer definir, localizando-a num espaço e num tempo, dotando-a de referências e raízes históricas milenares.

Assim, durante o período em que a *Ofensiva* produziu seu boletim, que corresponde ao seu trabalho político e pré-combativo, ou seja, o período em que a *Ofensiva* atuou politicamente dentro das comunidades, sindicatos, federações e centrais sindicais antes de iniciar a luta armada propriamente dita; a construção sobre o ser índio esteve muito presente como base do seu discurso, principalmente pela necessidade, naquele momento, de arregimentar novos militantes ou mesmo fomentar novas iniciativas armadas, objetivo principal da

*Ofensiva*. Como um meio estratégico de convencimento, o fortalecimento de uma identidade em cujo cerne estava a questão étnica, o ser índio exposto no discurso da *Ofensiva* está cheio de referências históricas, passadas, presentes e/ou futuras. Vejamos:

La Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas lanza a los 4 vientos su más enérgica voz de protesta en este día 1º de Mayo de 1988, que **los** trabajadores del campo, las minas y las fábricas **nos encontramos** hundidos en un pantanal de crisis económica y política, social y cultural, provocadas por los gobernantes de turno ya sean militares o civiles, que desfilaron por el Palacio Quemado desde 1825 hasta nuestros días. (OFENSIVA KATARISTA, 1988c, p. 1, grifos meus)

Neste trecho, retirado do texto em homenagem ao 1º de maio, podemos observar que o indígena, posto que os ofensivistas se reivindicavam enquanto tal e se incluíam nas categorias que evocam, é um trabalhador do campo, das minas e das fábricas, é visto como o trabalhador que está na base do sistema produtivo e social, o que demonstra a desconfiança dos ofensivistas com aqueles, poucos é verdade, que ascenderam social e economicamente e já absorveram a cultura ocidental através do processo educativo ou mesmo das relações sociais.

Mucha gente autóctona y originaria no ha tomado la consciencia de su realidad racial. La corriente “cholaje<sup>6</sup>” quiere desindianizarnos al indio, para el servicio propio de cada partido; (...) por eso han nacido indios desclasados, refinados o

---

<sup>6</sup> *Cholaje*: grupo de pessoas de ascendência indígena que casaram-se com pessoas de outro grupo étnico e/ou social. O indivíduo nessa condição chama-se *cholo*.

alineados; gente que niega su origen, su cuna y hasta modificar sus apellidos, por ejemplo; de Mamani ya son Magnanis, Mancilla o Maisman; de Quispes ya son Quisberts; de Condoris ya son Condes, Condorenas, etc. Toda esta gente, como Aymaras, no son dignos de ser Mamanis, Q'ispis, Condoris, Qallisayas, etc. (OFENSIVA TUPAKATARISTA, 1988a, p. 5, grifos do original)

Em junho de 1998 num texto que critica a educação oficial por seu caráter racista, que distanciava os indígenas de suas origens, é possível observar a desconfiança em relação a este setor que ascende e acaba por negar suas origens étnicas. Assim, a *Ofensiva* mostra que fazer jus à cultura índia é manter seus hábitos e costumes ancestrais, mantendo seus sobrenomes originários como forma de identificação. A crítica que os ofensivistas produziram acerca da educação está baseada principalmente no fato de que ela produz, naqueles que têm acesso a ela, um sentimento de vergonha pela sua origem, produzindo uma mudança cultural nas famílias e comunidades que chegam aos nomes de família. Como bem diz o texto, os *cholos* querem desindianizar-se, absorvendo cada vez mais a cultura branca, ocidental. Esse processo de “desindianização” é visto pela *Ofensiva* como uma forma de minar a coesão social e a força das comunidades tradicionais indígenas, bem como o exemplo de que a sociedade boliviana desvaloriza os indígenas de forma que muitos queiram desfazer-se de suas origens de maneira que possam chegar a níveis mais altos na escala social. Assim, para a luta social empreendida pela *Ofensiva* é importante a construção de uma identidade índia cada vez mais forte, sendo o *cholaje* visto como um processo nocivo.

Se adquirir a cultura ocidental é desindianizar-se, o que seria manter-se índio? Primeiramente, ter conhecimento de sua origem histórica, de modo a ver-se parte de um processo histórico longo, com seus momentos de glória que produziram uma sociedade “donde el hombre disponía a su albedrío: techo, lecho y “pan de cada día”, como disse Reinaga (1971, p. 17). O discurso mantido pela *Ofensiva* segue esse mesmo caminho que Reinaga explora: o caminho do retorno a

sociedade ideal, produzida pelos indígenas a partir de uma estrutura comunitária, que seria social e economicamente perfeita.

Durante o Congresso Extraordinário da CSUTCB ocorrido no período de 11 a 17 de julho de 1988 em Oruro, a *Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas* apresentou um documento como proposta de tese para apreciação da Comissão Política daquele congresso. O boletim trata da exposição que foi feita do documento e destaca os princípios fundamentais da tese, dentre elas, a questão que estou tratando aqui sobre a origem histórica:

[...] nuestra nación Aymara aparece desde tiempos remotos en la Historia humana, como los Tiwanakinses, Waris, Qullas-Aymaras y otros pueblos autóctonos, que ya habíamos avanzado y organizado con un sistema comunitarista y colectivista de Ayllus en la agricultura, ganadería, tejeduría, astronomía, arquitectura, ciencias, etc. Decimos que todo esto se hizo con el trabajo comunitario de ayni, mink'a, jayma, etc.; esto es la base material que nos permite hablar y discutir sobre nuestra Nación Aymara, y al mismo tiempo, podemos señalar que nuestra Nación originaria oprimida ha sido pulida y afinada por nuestros abuelos antepasados con una Historia propia, territorio, religión cósmica, cultural e ideología amáwt'ika propia, hábitos y costumbres comunitaristas.” (OFENSIVA TUPAKATARISTA, 1988b, p. 14)

Assim como em outros congressos, a *Ofensiva* inicia sua proposta de tese considerando suas origens históricas. Ao indicar que os povos *aymaras* já tinham se organizado complexamente desde muitos anos de forma coletiva, os *tupakataristas* estavam indicando a possibilidade da retomada da organização social independente da cultura e da sociedade ocidental. Note-se o uso da palavra “nação” para designar a comunidade *aymara*. Esse uso demonstra claramente uma

tentativa, repetida em outras ocasiões, de indicar a existência de uma comunidade nacional formada por aqueles etnicamente *aymaras*.

Ainda que a existência de uma nação *aymara* possa ser discutida, e muito se fez e se faz nesse sentido<sup>7</sup>, o importante nesse caso é perceber que existe uma tentativa clara no discurso de tratar como nação, um grupo de pessoas com uma origem étnica comum. Essa “história nacional” está claramente ligada à necessidade de angariar simpatizantes, entre os delegados do congresso, para a causa tupakatarista, de forma a conseguir aprovar a sua proposta de tese e influenciar o conjunto da CSUTCB para uma luta armada (principal tática defendida pelos tupakataristas).

Esse tipo de construção que conforma os *aymaras* como uma nação é recorrente no discurso tupakatarista, transformando-se em causa política cotidiana, como podemos ver ainda na proposta de tese para o Congresso da CSUTCB que citamos anteriormente:

Se ha colocado de moda en los partidos tradicionalistas trotskistas, stalinistas, hasta en los socialdemócratas coloniales, el hablar de nacionalidades; en sus programas, hablan a diestra y siniestra sobre nuestra nacionalidad autóctona y originaria; en sus concentraciones políticas llevan nuestra

---

<sup>7</sup> Existe um bom número de publicações que lida com a questão da identidade nacional, principalmente *aymara*, inclusive no Brasil. A *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal* (<http://www.redalyc.org/>) é uma das fonte importantes onde se pode encontrar várias destas publicações, posso citar algumas delas: MAÍZ, Ramón. Indianismo e etnonacionalismo na Bolívia. **Tensões Mundiais**, v.5, n. 8, 2009, p. 11-38. MAKARAN-KUBIS, Gaya. El nacionalismo étnico en los andes. El caso de los aymaras bolivianos. **Revista de Estudios Latinoamericanos**, n. 49, 2009, p. 35-78. TEIXEIRA, Rita de Cássia M. *Identidades indígenas nos movimentos sociais populares e urbanos da Bolívia*. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) Instituto de Ciência Política, Universidade de Brasília, 2009. Nestes três trabalhos, com fôlegos diferentes, os autores tentam problematizar a questão nacional dos povos indígenas bolivianos, notadamente o caso do *aymaras*, principalmente nas décadas de 1990 e 2000.

whipala Qullasuyina de 7 colores, reemplazando sus banderas importadas de hoz y martillo; esto no debemos permitir, que usen como sus pañuelos sucios, sino que hay que arrebatarnos en cualquier lugar, en cualquier tribuna política. (OFENSIVA TUPAKATARISTA, 1988b, p. 15)

A construção da noção de nação *aymara*, nações originárias e nações autóctones como instrumento político de fortalecimento de identidades compreende uma defesa de valores e símbolos que são atribuídos a determinada nação, transformando a autodeterminação numa pauta política: “Luchar por el derecho a la libre Autodeterminación (derecho a formar um estado independente de trabajadores) de nuestras Naciones Oprimidas.” (OFENSIVA TUPAKATARISTA, 1988b, p. 19). Pauta esta que será reafirmada e reapropriada posteriormente até chegar ao modelo do plurinacionalismo<sup>8</sup> do *Movimiento al Socialismo* (MAS) de Evo Morales, já nos anos 2000. Nesse sentido, a denúncia do uso indiscriminado dos símbolos culturais por outros grupos é uma prática importante nesse processo, por isso a necessidade de fazer frente a utilizações que são consideradas indevidas pelos tupakataristas que reclamam determinados símbolos, como a *whipala*.

Mesmo sendo um ponto central e diversas vezes citado, o ser índio não aparece definido claramente nos textos do boletim *Ofensiva Tupakatarista*. Pode-se perceber, através da observação das referências aos seus interlocutores, que o boletim era escrito para aqueles que mantinham de alguma forma sua cultura étnica, ou melhor, os que estavam enquadrados num determinado espaço geográfico e numa determinada faixa socioeconômica: pessoas pobres que viviam nas periferias dos campos e das cidades, que possuíam ascendência indígena

---

<sup>8</sup> Sobre plurinacionalismo ver: LINERA, Álvaro Garcia. **Discursos & ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia**: Los tres pilares de la nueva Constitución Política del Estado. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2009. FREITAS, Marcos Luã A. Plurinacionalismo como desdobramento da “questão indígena” na Bolívia. **Revista Ameríndia**, v. 12, dez, 2012. Disponível em: <[http://www.amerindia.ufc.br/Anteriores/Vol12/vol12\\_02.pdf](http://www.amerindia.ufc.br/Anteriores/Vol12/vol12_02.pdf)>

direta. Isso é importante porque ao analisar o discurso tupakatarista vê-se que a definição de ser indígena fica implícita, pouco evidente no discurso, uma vez que o público parece ser entendido como possuidor dessa definição, de tal modo que ela parece ser entendida, para além das já citadas, como uma questão racial, sendo raça entendida como

[...] uma categoria *discursiva* [...] organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto fraco, frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas [...] como *marcas simbólicas*, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro. (HALL, 2006, p. 63, grifos do autor)

Ou seja, o discurso tupakatarista está dialogando com aqueles que se enquadram não só subjetiva, mas fisicamente dentro daquilo que se pensa ser o índio boliviano, como apontei no início deste capítulo. A diferenciação social boliviana baseia-se, sobretudo, nas características físicas (raça) que diferenciam o índio e o branco e, por extensão, conotam diferenças sociais e culturais (HALL, 2003, p. 67), de tal maneira que o mestiço permanece “entre” dois pontos essencializados, e esse “entre” é combatido por ambos os polos, branco e índio, pois expõe uma “hibridização”<sup>9</sup> que é vista como ruim para a identidade indígena que os ofensivistas querem afirmar e para a hegemonia cultural que os brancos querem manter. Portanto, perceber o ser índio no discurso da *Ofensiva* demanda perceber quais características culturais e físicas são

---

<sup>9</sup> “O hibridismo não se refere a indivíduos híbridos, que podem ser contrastados com os ‘tradicionais’ e ‘modernos’ como sujeitos plenamente formados. Trata-se de um processo de tradução cultural, agonístico uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecidibilidade.” (HALL, 2003, p. 71). O hibridismo então refere-se ao processo de tradução cultural que produz espaços intersticiais: “É na emergência dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de *nação* [*nationness*], o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados.[...]” (BHABHA, 1998, p. 20, grifos do autor)

utilizadas quando se faz referência ao índio e quais aos brancos. Por exemplo: o branco é considerado cristão, enquanto que os indígenas possuem sua própria religião, e a influência da religião cristã nas comunidades indígenas é vista como uma imposição que não deve ter lugar na cultura indígena, desconsiderando o grau de penetração do pensamento cristão nesses grupos, ou seja, o branco é cristão e o índio não (mesmo que tenha influência e siga de alguma maneira a fé cristã).

La religión católica o evangélica no ha hecho olvidar la punta de látigo colonial, a sangre y fuego a nuestra propia religión Aymara y Cósmica, edificada y creada por nuestros antepasados hace 10 mil años antes de la aparición del cristianismo foráneo.

Son 500 años que han pasado desde la invasión europea y los Aymaras seguimos rindiendo nuestro cálido y ferviente culto y adorar a al PACHAMAMA y a los ACHACHILAS desde nuestras comunas Aymaras, desde las cimas de los altos cerros de la Altipampa, Valles, Yungas y el Trópico. (OFENSIVA KATARISTA, 1988b, p. 3)

Vê-se que os ofensivistas lidam com suas definições dentro do que consideram ideal e não a partir daquilo que observam, pois ao atribuir suas posições como as que representam o verdadeiro ser índio, deixam de lado o fato de que muitos indígenas professam a fé cristã. Assim, os ofensivistas constroem a noção de povo e comunidade *aymara* a partir de uma abordagem essencialista, pois permanecem comprometidos com o que entendem como tradicional, enquanto o processo de “tradução cultural” está bem mais avançado. O trecho citado acima está publicado no número 3 do boletim, publicado em abril de 1988, às vésperas da visita do papa João Paulo II à Bolívia. É interessante perceber que o próprio texto ofensivista, numa passagem anterior, faz referências às festas que a religião cristã fomenta nas comunidades, e parece estranho que estas fossem realizadas, forçadamente, ainda naquele momento. Por outro lado, a *Ofensiva* expõe



o caráter colonial da influência religiosa cristã quando atribui a ela a marginalização de sua religião original e a forma como a religião é imposta para aqueles que insistem em mantê-la, como o caso que denunciam, no mesmo número do boletim, de um padre que ameaçou a população de Achacachi, no departamento de La Paz de cortar as doações de comida caso não fossem à capital receber o papa. Desta forma, pode-se perceber, mais uma vez, como o discurso ofensivista está em diálogo constante com os acontecimentos, formatando suas explicações de acordo com o momento e com os seus objetivos, buscando exemplos no cotidiano para justificar seu pensamento e sua ação e explorar o sentimento de subalternidade para produzir reação nas populações indígenas que levem a uma ação mais direta, ao mesmo tempo em que tentam fomentar a alteridade, na medida em que põem os valores e a cultura indígena acima da cultura ocidental.

Al establecer estas diferencias por que no decir la civilización ancestral milenaria o la civilización occidental catolicista neocolonialista; la civilización autóctona o la civilización alienante; la cultura propia originaria o la cultura adoptiva y forastera. Nosotros los hijos del Inti Tata queremos a nuestra Civilización legítima, milenaria, de nuestro ancestro, porque con la sabiduría importada occidental nuestra sociedad mayoritaria Aymara-Qhiswa hemos tenido que sufrir en la gran agonía del moderno neocatolicismo y de la vida neo-cristiana; (...). (OFENSIVA TUPAKATARI, 1988, p. 10)

Assim, entendendo o caráter essencializador do discurso ofensivista para com o ser indígena, é possível identificar algumas características desse indígena que o Tupakatarismo defende ao responder algumas questões: Quem é ele? Como e onde ele vive? Como ele se expressa? Quais seus objetivos? A quem ele está contraposto?

Analisando o boletim ofensivista vê-se que o indígena é aquele indivíduo pobre, que vive na periferia das cidades e no meio rural, que fala uma das línguas autóctones, como o *aymara* e o *quechua*, veste-se

com *poncho* e *ch'ullu*, masca coca, reza à *Pachamama*, ao *Inti*<sup>10</sup> e aos *Achachilas*<sup>11</sup>, é herdeiro de Tupak Katari e segue o *Ama Suwa*, *Ama Llulla*, *Ama Qhilla*<sup>12</sup>. Essas características advêm das definições que os tupakataristas atribuem a si próprios e estendem aos demais indígenas. Isso fica claro nas construções de frases quando na maioria das vezes se usa o “nós somos”, ou “nós camponeses”, “nós pobres do campo”, “nós filhos de Tupak Katari” referindo-se a si e aos outros, ou ainda, quando utilizam uma forma de construção de frase que nos parece estranha no português, em que se inicia falando na terceira pessoa para logo falar na primeira: “*Solamente los pobres [eles, 3ª pessoa] del campo podemos [nós, 1ª pessoa] iniciar la guerra de guerrillas de Ayllus*” (OFENSIVA TUPAKATARI, 1989a, p. 10).

Desta maneira, para caracterizar o indígena que os ofensivistas defendem em seu boletim é preciso ficar atento a diversos momentos em que se trata das reivindicações, dos embates, dos debates e das necessidades indígenas apresentadas. De uma forma geral, fala-se das características do indígena de forma esparsa, indireta, com a utilização de adjetivos ou contrapondo este com os brancos. Assim, podemos perceber várias nuances no discurso tupakatarista, pois ele parece estar mais preocupado em produzir um discurso que fale mais perto de seus ouvintes do que manter uma coerência restritiva, por exemplo, a história indígena geralmente é contada pelo lado *aymara*, mas em momentos de congressos e reuniões, essa história inclui os indígenas de várias etnias, ou então, o índio é o pobre do campo num momento, noutro ele é o pobre e discriminado do campo e das cidades. Essa questão não torna o discurso tupakatarista incoerente ou contraditório, ao contrário, demonstra a percepção do grupo de que existe uma necessidade, provavelmente tática, de ser visto como parceiro num momento de luta, como alguém que compartilha de seus valores, hábitos e cotidiano, ou mesmo como um grupo que está preocupado com o coletivo dos indígenas, independente da etnia, e que por isso mesmo deixam claro suas origens *aymaras*.

Isso se mostra bem claro no subtítulo do boletim que sofre várias mudanças durante seu período de edição, iniciando com “Vocero

---

<sup>10</sup> *Inti*: deus sol.

<sup>11</sup> *Achachilas*: divindades relacionadas às montanhas.

<sup>12</sup> *Ama Suwa*, *Ama Llulla*, *Ama Qhilla*: provérbio andino que significa “Não sejas ladrão, Não sejas mentiroso, Não sejas preguiçoso”.

de la nación aymara oprimida del Qullasuyu”, depois “*Vocero de las naciones autóctonas oprimidas*” e finalmente “*Vocero de las naciones oprimidas del Qullasuyu*”. Ou seja, num primeiro momento, a *Ofensiva* entendia seu boletim e por extensão a si própria, como porta-voz da “nação” aymara oprimida; depois passou a se ver enquanto porta-voz não só aymara, mas de todas as “nações” indígenas oprimidas, aymaras, quechuas, tupiguaraníes, etc; e finalmente, porta-voz das “nações” oprimidas, tanto indígenas quanto mestiças e brancas, pela sociedade boliviana. Vê-se essa mudança no subtítulo em consonância com a mudança nas formas de tratar o indígena, de colocá-lo frente aos outros grupos sociais, iniciando com um discurso que trata o aymara como o grupo que se quer defender primeiramente, para depois agir em defesa de todos os grupos indígenas e por fim associar a opressão, e a consequente defesa na luta social, todos os grupos subalternos na sociedade boliviana que, apesar de ser na sua maioria absoluta de origem indígena, também é formada por mestiços, negros e brancos pobres. Essa postura enquadra-se na necessidade de conseguir aliados e simpatizantes para a luta, mas o Tupakatarismo é bem claro em sua posição indianista, pois defende prioritariamente os grupos indígenas.

### 3.2 O OPRESSOR

Assim como constroem um pensamento que aponta para características comuns com as quais se identificam, os tupakataristas constroem também, em contraposição e no mesmo movimento, um pensamento que aponta para as características daqueles que são considerados como os opressores, os racistas, os possuidores da força que mantém os indígenas em sua posição subalterna. Ao mesmo tempo em que expõem características do outro, ou seja, dos inimigos dos indígenas, constroem suas próprias características. O outro é aquilo que os ofensivistas dizem não ser.

A utilização do termo *q'ara* é central para o discurso indígena de uma forma geral, mas também tupakatarista, especificamente. Ao ser utilizado com grande frequência para designar os brancos bolivianos, o termo diz muito além do que os dicionários mostram. A palavra *q'ara* ao significar “pelado”, demarca uma posição de superioridade indígena frente ao branco, na medida em que esse pelado não faz referência a uma característica física, mas sim ao fato de que os índios veem os

brancos como pessoas que vieram da Europa sem possuir os bens e a terra de que agora desfrutam. Visto como o contrário do “pelado”, o indígena é então o possuidor, o dono, ou herdeiro do dono das riquezas bolivianas.

Porém, dentro de uma conjuntura em que o que se quer combater possui muitas nuances, e alguns indivíduos *q'aras* fazem parte inclusive da *Ofensiva Roja*, já que uma pequena parte da organização é formada por pessoas não indígenas, como o atual (2013) vice-presidente da Bolívia Álvaro García Linera, o epíteto depreciativo também acaba sendo utilizado de uma maneira contextualizada, saindo de um pólo em que todo branco é *q'ara* e, portanto, inimigo, para outro, em que *q'ara* é sinônimo de branco rico ou classe média, pequeno burguês ou ainda de branco da esquerda tradicional. Essa mudança no discurso no decorrer da luta política ofensivista parece ter duas influências: a primeira do lado marxista-branco da organização e a segunda da necessidade de criar um discurso que englobe todos que podem ser úteis na luta contra a hegemonia de determinados grupos políticos e econômicos que se mantêm no poder desde o retorno da democracia ou mesmo de setores historicamente ligados à repressão e/ou ao poder central.

Em seu primeiro editorial, em 1988, o boletim tupakatarista expressou:

OFENSIVA KATARISTA (...), se hace presente por primera vez en la historia de la lucha política que libramos contra la feroz y cruel invasión española, contra el imperialismo gringo de Norteamérica y contra el criollo patrón explotador y opresor de nuestra bendita “PACHAMAMA” ancestral y del continente Tawantinsuyino. Hermanos Aymaras, hemos soportado 500 años de esclavitud, opresión, explotación y discriminación racial, cultural, espiritual, social, económica y política, 500 años nos manejan y nos gobiernan a su regalado antojo y a su regalado gusto estos q'aras parásitos y chupasangres a los Aymaras, Quíswas, Tupiguaraníes y otras nacionalidades

originarias. (OFENSIVA KATARISTA, 1988a, p. 1)

A associação entre a palavra *q'ara*, espanhóis e seus descendentes (os *criollos*) e estadunidenses, é óbvia nesse trecho. Outro ponto evidente é que eles são vistos como os produtores das mazelas que sofrem os indígenas e são eles os que devem ser combatidos. Esse é o momento inicial de apresentação do discurso tupakatarista, de maneira que ele sofre mudanças e aparece nuançado durante o decorrer da publicação do boletim. É interessante, a partir daqui, analisar como esses *q'aras* aparecem no decorrer da publicação em diversos momentos e contextos.

Ao tratar da estratégia Tupakatarista no primeiro número de seu boletim, a *Ofensiva* defende que

Para emprender nuestra lucha revolucionaria como mayoría histórica, los Aymaras tenemos que ampliar nuestros métodos de lucha propia y originaria, pero tienen que ser más eficaces y más violentos, que afecten y que hagan daño al poder y la estabilidad del gobierno de los q'aras ricachones. Estos métodos y luchas propios serán con una sólida unión en la lucha revolucionaria práctica entre los trabajadores del campo, las minas y fábricas, hasta disputar al régimen de los q'aras el poder. Nuestra lucha es por la AUTODETERMINACIÓN DE NUESTRA NACIÓN AYMARA Y QHISWA, hasta llevar a una fraternal y voluntaria UNIÓN DE TRABAJADORES DE LAS DIVERSAS NACIONALIDADES OPRIMIDAS, antes sometidas por los capitalistas criollos colonialistas. (OFENSIVA KATARISTA, 1988a, p. 8)

Assim, o *q'ara* é aquele que detém o governo, o poder político, a riqueza (são *ricachones*), são os descendentes dos espanhóis (*criollos*) e ao mesmo tempo são colonialistas, ou seja, mantêm a colonização interna dos indígenas que não foram (e/ou não querem ser) completamente ocidentalizados. Desta forma, essas características são as que marcam os *q'aras* enquanto inimigos, aqueles que são responsáveis pela desigualdade e pela perda das tradições comunitárias. Da mesma forma, os “pelados” são basicamente da direita.

Es que ningún “Tupakatarista”, ningún trabajador del campo somos anti-izquierdistas sino la historia nos ha demostrado y nos ha enseñado con lujo de detalle, comienzo de Almagro, Belzu, Pando, Paz Estenssoro, Siles, etc. por eso decimos la experiencia es la madre de la ciencia, por eso, nos concretamos que en Bolivia no hay Izquierda Unida, ni dividida, todo son derechista y disfrazada con el poncho Izquierdista, en la práctica de práctica es el mismo patrón chupasangre y explotador. La derecha es claro no actua taimadamente, es mano dura, es más sanguinaria, radical, racista, colonialista, capitalista. Estos chanchos esta a simple vista, su forma de actuar con los gobiernos militares y dictatoriales, formarán sus escuadrones de muerte, sus camisas blancas y negras, como ya conocemos a los de ADN, FSB, PDC, y demás chupasangres que viven en nuestra Qullasuyu Qhiswaymara. (OFENSIVA TUPAKATARISTA, 1988c, p. 5, grifos do original)

A direita é claramente identificada como *q'ara* e, ainda que integrantes da esquerda tradicional sejam alvo das críticas ofensivistas, eles não são identificados enquanto *q'aras*, mas sim *llunk'us* (puxa-sacos), traidores, vendidos, etc. Mesmo que sejam identificados dentro

do espectro da direita política por suas posições de negociação e de participação eleitoral, os integrantes da esquerda tradicional não recebem o adjetivo *q'ara*, ainda que alguns deles sejam identificados como tal, como Juan Lechín, o chefe da COB que tem origem libanesa-boliviana, justamente por não ser mestiço índio-branco (que neste caso seria um traidor), mas por ser branco ainda que mestiço libanês-criollo. O caso de Juan Lechín deixa evidente um dos pontos importantes na caracterização identitária, a raça, enquanto categoria discursiva, como tratado anteriormente. Ou seja, os militantes da esquerda, em sua maioria mestiços e índios, eram tratados como traidores das tradições e da luta indígena, enquanto que aqueles brancos eram vistos como os *q'aras* que faziam parte da esquerda para cooptar o movimento. Da mesma forma, um branco que mantivesse uma linha indianista, katarista ou tupakatarista não era visto como *q'ara*, apesar de sua origem e de suas feições. Isso fica clara na existência de brancos compondo a própria *Ofensiva*.

En el terreno político ideológico, estos partidos de los q'aras patrones, plantean su pensamiento filosófico importado de su madre patria Europa y Estados Unidos. Hace 500 años, nos han impuesto con la pesada cruz de Jesucristiano, y con la fuerza de la espada asesina de los Reyes Católicos la esclavitud inhumana, explotación del hombre por el hombre, de un puñado de q'aras mestizos que gobernaron y nos gobiernan a la inmensa mayoría nacional con sus ideas y valores inmorales con su religión opresora y asesina contrabandeada, con sus leyes y sus éticas fabricadas torpemente a su manera de ellos, sus concepciones de la historia de la humanidad es errada, es discriminador al Indio-Campesino e Indio-Obrero, su modelo socio-económico y político está en decadencia día a día. (OFENSIVA TUPAKATARISTA, 1988c, p. 2)

A *Ofensiva* relaciona os *q'aras* com os partidos de direita, principalmente porque esses partidos se mantiveram no poder durante praticamente toda a história boliviana até aquele momento, ou mantiveram-se como apoiadores de diversos governos militares. Naquele momento (1988), a definição de partidos de direita se estendia para aqueles que até então se consideravam de centro, como as dissidências do MNR “histórico” ou “autêntico” (que mantinham os ideais nacionalistas e eram mais ligados à direita), o MNRI (*Movimiento Nacionalista Revolucionario de Izquierda*) de Hernán Siles Suazo, o PRIN (*Partido Revolucionario da Izquierda Nacionalista*) de Juan Lechín, dentre outros. Essa definição de direita feita pelos ofensivistas está mais ligada à manutenção e propagação das ideias que criticam na citação feita acima, da mesma forma como essas características da direita estão relacionadas com a definição de quem seria ou não identificado como *q'ara*, o inimigo principal, ou como traidor, o inimigo secundário.

Como tentarei demonstrar em seguida, o discurso ofensivista faz um percurso argumentativo que vai de um ponto em que todo *q'ara* é inimigo, mas existem os inimigos que não são *q'aras*, como os traidores índios e mestiços da esquerda tradicional, para outro ponto em que os *q'aras* continuam sendo inimigos, mas nem todo branco é *q'ara*, somente aqueles que defendem as posições das elites políticas e econômicas, aí incluindo os brancos da esquerda, continuando a existir os traidores. Assim como em outros momentos já citados anteriormente, o discurso tupakatarista possui nuances que tentam dar conta da conjuntura em que se encontram, de maneira a articular os diversos grupos políticos favoráveis às suas demandas e acomodar, dentro da própria organização, a participação de pessoas não índias, mas que têm um pensamento que consideram revolucionário. É importante lembrar que a *Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas* foi fundada com o intuito de usar a luta armada como forma de produzir a revolução e a participação política dentro das organizações de classe e étnicas se deu no período em que a *Ofensiva* se organizava militarmente e produzia suas primeiras ações.

Nesse sentido, quanto maior era a participação política e quanto mais perto das primeiras ações armadas a *Ofensiva* chegava, mais o discurso tentava se aproximar de um número maior de pessoas consideradas oprimidas e aumentava as críticas aos grupos da esquerda tradicional que viam a luta armada e o discurso radical dos ofensivistas



como uma ameaça à democracia e ao modelo político vigente. Nos primeiros momentos (principalmente a partir de 1988), em que se discutia o futuro do movimento *aymara* especificamente, ou do indígena de maneira geral, é possível perceber a posição tupakatarista mais voltada ao convencimento de seus pares indígenas de que a luta partiria deles e para eles. Ao propor táticas para uma mudança social nesse primeiro momento, a *Ofensiva* expressou:

(...) hoy en día [a Ofensiva] sale a la luz pública con el mismo y elegante estilo “Tupakatarista”, en primer lugar a hacer el trabajo de concientización, preparación y organización de nuestros hermanos trabajadores Aymaras, Qhiswas del campo y de las minas. (OFENSIVA KATARISTA, 1988c, p. 3)

Assim, a revolução pensada pela *Ofensiva* passava primeiramente pela conscientização dos indígenas *aymaras* e *quechuas*, principalmente os que viviam nas piores condições de exploração: os do campo e das minas. A questão dos mineiros é importante por ser um setor historicamente ligado à esquerda tradicional, principalmente trotskista, assim, ao propor o trabalho de conscientização nas minas, os ofensivistas procuravam produzir um afastamento dos militantes indígenas das formas políticas tradicionais da esquerda.

A discriminação do índio e a atitude da esquerda em secundarizar as pautas étnicas como a autonomia comunitária e o reconhecimento da autodeterminação indígena, em prol de pautas estritamente econômicas ou conjunturais como o congelamento de preços dos produtos da cesta-básica e o aumento dos salários, além de criar um descontentamento nos indígenas por serem postos em segundo plano, aumentavam a tensão entre os grupos de esquerda e os indígenas, pois as medidas econômicas propostas impactavam diretamente, e negativamente, a vida econômica dos índios, que eram os produtores que abasteciam as cidades com os produtos da cesta-básica e os que sofriam congelamento de preços. Esse descompasso demonstrava principalmente aos ofensivistas, que a esquerda tradicional não estava preocupada com a situação política, econômica e social dos indígenas do

campo, fazendo com que aumentasse o descrédito dos políticos de esquerda frente aos grupos indígenas.

Além disso, a preponderância, se não a exclusividade, de brancos ou mestiços nos cargos de direção dos partidos e nos acentos da esquerda no parlamento, acabava por criar uma situação cada vez maior de falência da representatividade de esquerda com relação aos indígenas. Assim, esses brancos da esquerda também eram enquadrados no termo *q'ara*, ainda que expressassem uma luta de esquerda, frequentemente sob o pensamento marxista.

La llamada izquierda es racista porque ahí adentro hay una franja de seguridad donde discriminan al indio campesino: por eso de los 10 diputados que tienen para la próxima legislación burguesa no hay ningún trabajador del campo, solo se ve a esos q'aras tráfugas, doctores, ex-frailes que han botado sus sotanas y que se han puesto demagógicamente las indumentarias campesinas. (OFENSIVA TUPAKATARI, 1989d, p. 6)

O indivíduo branco, ainda que de esquerda, é visto com grande desconfiança pela *Ofensiva* e só perde essa posição no discurso indígena quando demonstra lutar em prol do indígena, defendendo suas pautas e seus direitos ou, mais raramente, quando é reconhecidamente um “militante revolucionário”, como Che Guevara. No aniversário da morte de Che, a *Ofensiva* publicou um texto em sua homenagem, considerando-o como “*maestro de la Guerra de guerrillas*”, deixando clara a admiração por sua forma de luta, não exatamente por seu posicionamento político, assim que naquele momento o exemplo de Che era com relação à prática da luta e não com a finalidade. Para os ofensivistas, a sua homenagem:

[...] es y será siempre con nuestro espíritu y conducta revolucionaria diaria contra el Imperialismo Yanqui y sus peles burgueses,

hasta conseguir nuestra total y definitiva autodeterminación del pueblo indio, hasta hacerle renacer nuestra sociedad socialista comunitaria de Ayllus. (OFENSIVA TUPAKATARISTA, 1988c, p. 8)

Um trecho bem elucidativo sobre a questão de quem é esse *q'ara* e os outros inimigos dos indígenas, está publicado no número 14, de setembro de 1989, do boletim *Ofensiva Tupakatari* (já com o nome de *Ayllus Rojos*) quando os ofensivistas rebatem as críticas que receberam de que eles seriam racistas quando propunham a eliminação dos *q'aras* da sociedade boliviana como solução para a construção de uma nova sociedade:

Uno de las principales criticas que nuestros enemigos políticos vienen lanzando contra nuestro invencible pensamiento revolucionario, es que somos racistas. Es bien sabido que esta acusación, en realidad es una mentira que quiere distorsionar los verdaderos principios de nuestro pensamiento y así confundir a nuestros hermanos trabajadores. (...).

Y decimos esto, porque como siempre lo hemos señalado y mostrado en la práctica, la guerra a muerte hasta el exterminio total no es en contra de los "blancos", sino en contra de los patrones, de los empresarios, de los gamonales, de los licenciaditos y oficiales; en contra de esta casta y clase parasitaria ociosa que vive del trabajo ajeno, en contra de burgueses y pequeño-burgueses que nos explotan. (...) Ahora, como la mayoría de estos perros hambreadores y asesinos son q'aras, hijos de extranjeros, ciertamente la inmensa mayoría de los q'aras son nuestros enemigos y tienen que ser liquidados. Pero también, hay patrones, comerciantes

ladrones, licenciaditos, transportistas, industriales y banqueros que no son blancones, que hablan Qhiswa y Aymara, pero que también nos explotan económicamente a los trabajadores Aymaras, Qhiswas, Bolivianos, etc. (AYLLUS ROJOS, 1989a, p. 14)

Neste trecho podemos perceber claramente – e em comparação ao primeiro editorial do boletim citado mais acima – que o *q'ara* já não é mais necessariamente o inimigo a ser combatido. Ainda que ele seja a maior parte dos que são visto como racistas, exploradores e parasitas dos indígenas, a *Ofensiva* admite a existência de *q'aras* que não se enquadram nessas características e mesmo índios que agem contra seu próprio povo e que exploram indígenas e bolivianos. A definição de *q'ara* mantém-se, mas não são os únicos inimigos dos indígenas. Além disso, é interessante perceber a divisão dos grupos étnicos indígenas como nações e o restante da população, principalmente mestiça e branca, como a nação boliviana. A partir dessa divisão, os ofensivistas agregaram, ao grupo dos explorados, a parte pobre daquilo que o discurso oficial expunha como a nação boliviana que eles rejeitavam.

Nesse sentido, a *Ofensiva* acaba por transformar um discurso de defesa do índio explorado para um discurso de defesa dos explorados como um todo, índios ou não, mesmo que esses últimos sejam vistos como os mais, e há mais tempo, explorados. De modo que ao agregar esses grupos em alguns textos usando os termos: trabalhador explorado, boliviano explorado (querendo tratar dos brancos e mestiços pobres), percebe-se uma linguagem mais próxima ao que se observa em grupos de tendência marxista, ficando a influência da ala marxista da *Ofensiva* mais evidente nestes momentos.

Hermanos, ¿hasta cuándo vamos a seguir como punkus<sup>13</sup> políticos de los patrones de izquierda y derecha? ¿Acaso no podemos

---

<sup>13</sup> *Punkus*: palavra andina que significa porta e é usada como adjetivo para aqueles que se comportam, ou são tidos, como criados, também chamados *pongos*.

organizarnos y construir nuestra propia organización política y darnos una dirección política propia de los trabajadores del campo y de las ciudades? ¿Acaso no podemos redactar los documentos, los programas de gobierno salidos de nuestra mente telúrica y amáwt'ika<sup>14</sup>? Son 36 años de la Reforma Agraria, creo que ya hemos salido de las universidades, de las normales rurales, de los colegios; ya es hora y es tiempo que nos sacudamos la apatía y el yugo Ejista Patriotero Colonial discriminador al indio y a la india chola y que hagamos nuestra propia Organización Política, dirigidas por los propios trabajadores del campo y de las minas y tomemos el poder político. (OFENSIVA TUPAKATARISTA, 1988b, p. 5-6)

Ao expor sua posição no *Congreso Extraordinario de la CSUTCB* em julho de 1988, a *Ofensiva* demonstra que mesmo se preocupando em tratar dos “trabalhadores do campo e das cidades”, eles ainda preconizam a cultura indígena como modelo para que esses mesmos trabalhadores possam produzir sua organização política própria, independente de sua origem étnica, apesar do pressuposto de que a grande maioria desses trabalhadores, principalmente das cidades, tem origem indígena. Assim, a mudança discursiva que buscar pluralizar os explorados citada anteriormente, não se produz totalmente, pois ao mesmo tempo em que defendem os bolivianos pobres, o discurso tupakatarista dá prioridade aos grupos indígenas e sua cultura, tanto por serem a maior parte da população quanto pelo próprio caráter indianista da *Ofensiva* que vê a história boliviana como uma história de opressão ao índio, de sua civilização milenar e superior.

Essa mudança aparece principalmente quando se trata da opressão econômica de forma genérica, sem analisar casos concretos, ou

---

<sup>14</sup> *Amáwt'ika* ou *amáutica*; palavra *aymara* que se refere à *amauta*, que significa sábio, filósofo.

ao fazer críticas ao sistema capitalista. Ao fazer críticas a situações concretas como o Decreto Supremo 21.060 que deu início às reformas econômicas, ao avaliar o impacto das medidas adotadas, como o congelamento de preços (já citada), entre outras medidas, fica clara a opção pela defesa dos trabalhadores do campo cuja origem étnica é quase totalmente indígena, principalmente no departamento de La Paz, onde o Tupakatarismo se organiza. Assim, me parece que se flexibiliza o discurso nos momentos em que se quer falar a um número maior de pessoas, e ser visto como uma opção dentro do rol das posições políticas, mesmo para os que não se identificam com as pautas étnicas. Além disso, o momento político cobrava respostas dos ofensivistas para as críticas que recebiam de todos os grupos que eles combatiam, porque eram visto com maus olhos mesmo por militantes indígenas que participam do jogo eleitoral, por isso a necessidade de dizer “no es en contra de los ‘blancos’, sino en contra de los patrones” (AYLLUS ROJOS, 1989a, p. 14), ainda que os brancos fossem a maioria desses patrões e exploradores.

Note-se que, em 1989, a *Ofensiva* começava a produzir seus primeiros movimentos armados, inicialmente como uma forma de “batismo de fogo” de seus integrantes. “Por este motivo, un 13 de marzo de 1989 los ‘tupakataristas’ y ‘marxistas’ se vieron envueltos en una cadena de atentados mediante artefactos explosivos, que causaron grande daños contra veinte locales públicos de ADN, MIR y UCS.” (QUISPE, 2009, p. 44) “Otro acto que sin duda también formó parte de la fase de preparación o prueba militar para *la guerra comunitaria de ayllus*, ha sido la puesta en marcha de otros atentados dinamiteros ejecutados el 14 de noviembre de 1989 y con ribetes similares que la anterior.” (QUISPE, 2009, p. 44) Assim, não foi coincidência que o discurso tupakatarista expresso no seu boletim deixasse claro que a luta tinha como alvo específico os patrões, como encarnação do opressor colonialista, herdeiro dos espanhóis. A necessidade de garantir a simpatia da população mais pobre e dos grupos de esquerda dependia de um discurso que fosse o mais amplo possível de forma a escapar das críticas de racismo ou sectarismo. Dessa forma, a questão étnica acusada de racista tenta ser justificada ao expressar que os *q’aras* são a maioria dos inimigos, mas não os únicos, porém, como maioria eram os principais alvos.

Neste capítulo tratei da construção identitária realizada pela *Ofensiva* em seu discurso. Essa construção, feita através da caracterização de si e do outro, como primeira etapa no processo tupakatarista de produção da chamada Revolução Índia, permitiu o desenvolvimento de posições políticas mais claras diante do processo de mudança na cultura política indígena que vinha sendo modificada nos termos Katarista e Indianista nas décadas anteriores e que tratei no capítulo 1.

A produção do discurso tupakatarista sobre si e sobre o outro, se utilizou do termo *q'ara* em uma clara alusão à história, e produziu um discurso que ligava os opressores atuais aos colonizadores e seus descendentes *criollos*. Esse tipo de argumentação localiza-se dentro do jogo das identidades, pois enquanto a imprensa comercial buscava manter o discurso de que os indígenas seriam o atraso e deviam ser civilizados e modernizados, o discurso tupakatarista buscava difundir a ideia de que a civilização da qual é herdeiro foi mutilada e desvirtuada pela ação dos que se julgavam modernos, civilizados e, portanto, superiores.

Esse jogo em que uns são bons e outros são maus se intensifica e pluraliza o discurso nos momentos em que as posições contrárias se enfrentam, ou seja, no momento em que os tupakataristas têm de rebater as críticas que recebem. Isso decorre principalmente da posição do grupo político de lidar com a perspectiva de atrair novos adeptos à luta, de maneira que as críticas deixadas sem respostas poderiam produzir um rechaço contra o grupo tupakatarista mesmo dentro das comunidades indígenas. Assim, criar uma identidade que valorizasse a cultura, a história e os princípios filosóficos indígenas em detrimento da cultura e dos valores ocidentais e da história oficial, passava por levar em consideração a busca por mostrar-se o mais pluralista possível nas respostas públicas às críticas.

Ao analisar os textos publicados no boletim ofensivista, observa-se que, a partir do momento em que a posição tupakatarista passa a ser debatida nos congressos e sua posição de luta armada começa a ser levada a sério, principalmente pelas autoridades e políticos, depois dos primeiros “*atentados dinamiteros*”, a resposta discursiva foi de afastar-se de uma posição que pudesse ser vista como particularista, como a defesa intransigente da luta contra o *q'ara*, por exemplo, para uma posição que englobasse a visão idealizada do

indígena – referenciada na figura do herói Tupak Katari – ao mesmo tempo em que a mesclava com posições mais tradicionais de trabalhador explorado.

O discurso identitário tupakatarista que afirma o índio como superior por suas origens históricas, que advém de civilizações supostamente “socialistas”, enfrentou críticas que a *Ofensiva* teve que responder. Essas respostas tentaram dar conta de manter uma posição crítica e sua linha indianista, ao mesmo tempo em que buscava se mostrar o mais aberto possível de maneira a ser vista como uma opção viável para o movimento social de forma geral, não somente para os que se queriam combater a sociedade boliviana ocidentalizada em busca de retomar a sua história comunitária.

A construção de um discurso identitário baseado na defesa das características atribuídas aos indígenas em contraposição à posição hegemônica que tenta eliminar as tradições e formas de viver dos indígenas, demonstra a percepção do Tupakatarismo, em consonância aos pensamentos Indianista e Katarista que lhe deram origem, de que a identidade é um dos elementos principais no fortalecimento de uma posição política. Desta maneira, um dos meios de afirmar essa identidade é através de dados que comprovem e atestem a veracidade do discurso identitário criado. Para tanto, a história, ou melhor, o discurso da história, ou ainda, o discurso sobre o passado e o futuro, passa a ocupar lugar central no processo de afirmação étnica, dando os argumentos, as “provas”, e os exemplos necessários para que a *Ofensiva* possa inflar o sentimento de pertencimento e de identificação. No próximo capítulo, tentarei refletir sobre o uso da história feito pelos tupakataristas, tentando demonstrar como essa construção estava na base da argumentação e criava as possibilidades de sustentar a questão étnica como uma pauta central para os movimentos indígenas, demarcando posições de si e do outro.



#### 4 CAPÍTULO 3 – CONSTRUINDO UMA HISTÓRIA

Valoramos a nuestros abuelos, antepasados que nos señalaron y nos mostraron el camino de las armas con las grandes sublevaciones armadas iniciadas desde nuestras comunidades contra poderosos invasores y esclavizantes, y hace en la república, contra el puerco, gamonal, feudal, parásito, anti-indio. Todas las sublevaciones armadas de Ayllus constituyen una de las hermosas lecciones heredadas de nuestros heroicos comuneros antepasados, que hoy en día sirven de fuente de inspiración y de unificación de los nuevos aymaras. (OFENSIVA KATARISTA, 1988a, p. 6, grifos do original)

A valorização da historicidade daquilo que se pretendia ser a herança cultural (em sentido amplo) deixada por “valorosos” indivíduos do passado é, como já exposto nos capítulos anteriores, um traço marcante do discurso político-identitário tupakatarista. O trecho acima é um dos muitos exemplos em que a *Ofensiva* faz questão de deixar clara sua reivindicação da historicidade do seu pensamento e da sua luta. Esse tipo de valorização e suas implicações políticas fazem parte do jogo das identidades e demonstra como a história participa desse jogo tornando-se, muitas vezes, o eixo central de onde partem as afirmações de grupos e/ou indivíduos. A história é usada e abusada de acordo com os objetivos dos litigantes.

A maneira como os grupos, indivíduos e sociedades lidam com o passado e como formulam sua história é historicamente construída. Ela pode ser entendida a partir dos contextos e das necessidades que cada um destes elementos tem no momento em que constroem um discurso baseado em informações que se querem historicamente verdadeiras. Criar uma história que justifique uma condição ou uma necessidade de mudança é uma forma muito comum de uso da história. Segundo a historiadora Margaret MacMillan:

Usamos os argumentos da história porque eles podem ser de grande relevância no presente. E os empregamos de várias

maneiras: para nos direcionar na construção das metas para o futuro, para fazer reivindicações – de terras, por exemplo – e, infelizmente, para atacar e subestimar os outros. [...] A história que mostra injustiças ou crimes cometidos no passado pode ser usada para se discutir um novo direcionamento para o presente. A todos nós, tanto os poderosos quanto os que não possuem poder algum, a história ajuda a definir e evidenciar nossa autenticidade. (MACMILLAN, 2010, p. 73)

Essa busca por um novo direcionamento para o presente e a necessidade de evidenciar uma “autenticidade” produziu um discurso político identitário tupakatarista que se baseava numa reiteração de eventos passados que davam a noção de que os grupos *quechua* e, principalmente, *aymara* tinham suas raízes plantadas num período histórico anterior e que sua história lhe conferia as características que agora eram reivindicadas como parte essencial do índio: sua força contestatória, sua posição revolucionária, sua organização comunitarista (ou socialista-comunitária), sua cultura milenar baseada na coca e no respeito pela natureza, etc.

O discurso ofensivista baseava-se numa história indígena que vinha sendo articulada havia algumas décadas e que teve um papel decisivo nos discursos políticos de movimentos anteriores, como o Indianismo e o Katarismo, dos quais obteve suas principais referências. As narrativas que tratam do Cerco de La Paz de 1781<sup>1</sup> são as que tiveram maior força dentro dos discursos dos movimentos indígenas pós-1960, juntamente com uma crescente ressignificação da história da sociedade incaica.

Um dos grandes articuladores dessa história na forma de um aglomerado de exemplos históricos foi Fausto Reinaga. Sua visão da história indígena criou uma narrativa que a transformou num processo

---

<sup>1</sup> Na realidade dois cercos de alguns meses em 1781, efetuados por um exército indígena liderado por Tupaj Katari e depois por Bartolina Sisa após a morte do primeiro. Ver: VEGA, 2010

explicativo sobre a condição atual das sociedades indígenas subjugadas à sociedade branca-europeia, ao mesmo tempo em que fornecia as bases para uma mudança radical no rumo histórico que essas sociedades vinham tomando desde que seu período de apogeu foi interrompido com a chegada dos espanhóis. A história indígena seria, basicamente, marcada por um período extenso de formação e estruturação social que produziu uma sociedade sem exploração, seguido por um período marcado pela exploração e inferiorização dos indígenas sob o domínio dos espanhóis e da cultura europeia, sendo sucedido por um período de reconstrução da sociedade indígena, com base nas virtudes presentes no período pré-colonização, por meio de uma Revolução. “As eras de ouro perdidas podem ser ferramentas eficientes para a motivação de pessoas do presente” (MACMILLAN, 2010, p. 83). Esse esquema narrativo, junto a outro discurso histórico que busca definir contornos nacionais às comunidades *aymaras*, estrutura toda a forma como os tupakataristas viam sua história e o contexto em que atuavam.

Nuestra lucha es destruir todas sus leyes [de los q'aras] que nos impusieron a los originarios del Qullasuyu y volver en condiciones superiores a nuestras propias leyes naturales y originarias de nuestros antepasados con el AMA SUWA, AMA LLULLA, AMA QHILLA<sup>2</sup>.

Para los Aymaras, la mal llamada Bolivia tiene que ser borrada, volveremos a nuestro original nombre Qullasuyu ancestral; la bandera de tres colores, que flamea aires de sangre, riqueza y esperanza para nuestros verdugos explotadores bolivianistas, será reemplazada por nuestra propia Whipala de 7 colores. (OFENSIVA TUPAKATARI, 1988, p. 10)

Ao tratar do “colonialismo interno” realizado pelas elites nacionais que buscam o “branqueamento” e a “modernização” dos

---

<sup>2</sup> Ver nota três do capítulo dois.

índigenas, a *Ofensiva* revela sua visão com relação à sua história e àquela que buscava construir. Os ofensivistas pareciam estar plenamente conscientes do poder que o discurso histórico possui para criar coesão, principalmente em meio a grupos desfavorecidos e mantidos numa perpétua condição de baixa autoestima. Ao falar de “*leyes naturales y originarias*” os tupakataristas estavam criando uma relação direta entre princípios morais, supostamente ancestrais, com virtudes necessárias para criar um “empoderamento” (no sentido de sentir-se detentor de uma força transformadora) suficiente para criar autoestima e mobilização: “Quando um grupo que tenha sido marginalizado ou ignorado anteriormente desenvolve a consciência de si mesmo, inevitavelmente o passado entra em jogo” (MACMILLAN, 2010, p. 80). Isso ocorre de tal maneira que passa a ser a base sobre a qual a identificação é criada e, por sua vez, cria autoestima e mobilização.

Essa característica da necessidade de construção de uma “consciência de si” e da força que se tem ou se pode vir a ter fica clara quando se observa que a luta armada, a principal forma de luta para a construção da revolução para os ofensivistas, só foi acionada após um período de difusão das ideias tupakataristas por meio da *Ofensiva*, através da participação de militantes nos sindicatos, federações e confederações de trabalhadores camponeses e a publicação periódica do boletim aqui estudado. Ao completar o primeiro ano de publicação do boletim, a *Ofensiva* deixava claro o objetivo dele:

El presente pequeño boletín “Tupak Katari” cumple un año de vida, de su difusión como vocero de los oprimidos, explotados y discriminados; nuestro único y principal propósito, ha sido para dar una orientación a nuestra militancia “Tupakatarista-Indianista”, desde esta tribuna. Hemos estado todo el tiempo en la Ofensiva revolucionaria, hasta que hemos llegado a desenmascarar y desnudar a los traidores, a los dirigentes campesinos que todavía sirven de pongo-políticos a los partidos q’aras de derecha e izquierda, a los pasa-pasas y camaleones politiqueros, a los legalistas, dialoguistas,

electoralistas y a los pacificadores que sirven como muro de contención a las masas enardecidas que luchan y pelean por su liberación y reivindicación. (...) Con la labor de un año de nuestra publicación y con una posición radical, hemos dado un salto muy importante en el campo político e ideológico. Hemos llegado a preparar e ideologizar a nuestros colaboradores, simpatizantes, a los nuevos militantes que se preparan para conformar el Ejército Guerrillero 'Tupak Katari' (...). (OFENSIVA TUPAKATARI, 1989a, p. 1, grifos do original)

Nesse contexto de produção e difusão de um discurso baseado em dados históricos, ou que se pretendia que assim o fosse, alguns aspectos tornam-se proeminentes e possuem grande destaque. A esta altura, a repetição de alguns trechos já citados e o desenvolvimento de algumas reflexões já apontadas nos capítulos anteriores se fazem necessárias. Em seguida, tratarei de pelo menos dois grandes aspectos que conformam o cerne do discurso tupakatarista que faz uso da história: a construção dos heróis e a construção de uma história comum.

#### 4.1 OS HERÓIS

Os heróis são figuras importantes nas histórias do mais variados grupos humanos. De caráter secular (como um importante estadista) ou religioso (como Moisés ou Maomé), os heróis são parte fundamental dentro das narrativas que as pessoas formulam para criar entre si uma unidade somente possível pelo pertencimento, direto ou indireto, a (geralmente) um processo histórico que se quer linear e que foi direcionado pela ação desses grandes personagens, ou seja,

Numa primeira perspectiva, heróis são aqueles cujo ato heroico relaciona-se com a morte. Dito de outra maneira, refere-se àqueles que acedem a uma dimensão acima

dos demais em virtude de terem sido mortos no cumprimento de alguma ação considerada relevante. Assim, para serem legitimados como heróis, é necessária uma ação cujo sentido é considerado excepcional, implicando um “sacrifício” e aproximando-se da categoria de “mártir”. (MACIEL, 1998, p. 81)

É certo que a construção dos heróis não possui uma fórmula que a descreva, mas é importante observar que essas construções estão intimamente ligadas à historicidade e a significação que tem no momento em que são afirmadas. Um desses personagens, em determinado tempo, pode ter sido negligenciado por não ser considerado representativo das qualidades de um grupo, ou mesmo, ser a expressão de um grupo que naquele momento era subalterno. Em outro período, esse mesmo personagem pode vir a ser “ressuscitado” e comemorado como símbolo justamente das qualidades que num momento anterior tinham sido vistas como menores. Os exemplos são inúmeros e penso não precisar enumerá-los aqui. Enfim, a figura do herói é representativa daquilo que um determinado grupo quer dizer de si próprio num determinado momento. Ainda que as referências históricas utilizadas para legitimar o herói muitas vezes não possam ser sustentadas com documentos, ou mesmo pela tradição oral, eles tomam a forma de algo que sempre foi desde que apareceu na história. Sabe-se ainda, que os heróis, mesmo aqueles consolidados por décadas ou mesmo séculos de apologia, não são imutáveis como querem seus admiradores; ao contrário, são sempre mutáveis, do mesmo modo que o próprio passado também o é, ou seja, mudam de acordo com as necessidades do presente, porque: “Referir-se aos ‘grandes’ – heróis, ilustres e poderosos – é remeter-se a recortes e classificações.” Assim, “Quem é que os escolheu, em função de que, qual discurso está a eles associado? O que representam? Qual o significado?” (MACIEL, 1998, p. 82) Essas questões norteiam as reflexões deste capítulo.

O panteão dos heróis tupakataristas, para voltar ao caso específico estudado aqui, foi formado bem antes do próprio tupakatarismo, uma vez que este derivou da conjunção de dois grandes pensamentos indígenas surgidos nos anos 1960 e 1970, o Indianismo e o

Katarismo. Aliás, o próprio Katarismo foi influenciado pelo Indianismo reinaguista, como explicitarei anteriormente. Esse panteão é formado basicamente por Tupak Katari, Bartolina Sisa e Tupak Amaru do período colonial e, Zárate Willka do período republicano. Esses personagens adquiriram importância para o mundo indígena a partir da ressignificação de seus papéis na história, uma vez que a história oficial legava a eles um papel secundário na história. Tome-se o caso de Zárate Willka, que liderou o exército indígena na chamada “Revolução Federal de 1899” ou “Guerra civil boliviana”, mas que permaneceu um personagem minimizado para a historiografia oficial, uma vez que foi morto e acusado de ter praticado crimes contra a estabilidade e a união do Estado e da nação boliviana.

Na Guerra civil boliviana, as forças liberais lideradas pelo então coronel José Manuel Pando, auxiliadas num primeiro momento pelo exército indígena de Zárate Willka, derrotaram as forças conservadoras e trasladaram o centro administrativo e político do país para a cidade de La Paz<sup>3</sup>. Com a participação de Zárate Willka na guerra civil, ficou evidente para as elites as tensões sociais e étnicas existentes com a consolidação da economia exportadora e latifundiária que reproduzia as relações coloniais que mantinham os indígenas subordinados a uma elite oligárquica. Ainda que tivessem lutado uns contra os outros, a profunda identidade ideológica entre liberais e conservadores ajudou a aplacar as rivalidades e criar uma pauta comum contra os índios revoltados que naquele momento (após a derrocada conservadora) já desenvolviam objetivos autônomos. (RIVERA CUSICANQUI, 2003, p. 84-86). Após o episódio do “*Masacre de Mohoza*” (28 de fevereiro de 1899) em que indígenas mataram soldados liberais (então aliados) porque estes cometeram abusos e arbitrariedades, a aliança liberal-índia permaneceu até que a o triunfo liberal ocorresse (MENDIETA PARADA, s.d). Quando em abril do mesmo ano as forças liberais haviam triunfado, Pando ordenou a prisão de Zárate Willka e dos indígenas que haviam participado dos acontecimentos em *Mohoza*. Zárate Willka permaneceu preso por quatro anos até que fugiu, sendo depois capturado e morto. A

---

<sup>3</sup> Até aquele momento a cidade de Sucre concentrava todos os poderes da administração federal. Após a guerra civil os poderes executivo e legislativo foram transferidos para a cidade de La Paz, transformando Sucre na capital constitucional e sede do poder judiciário, permanecendo assim até os dias de hoje.

história de Zárate Willka é representativa porque está bem documentada, vista sua participação ativa num acontecimento importante na vida política e econômica boliviana. E mais ainda, é representativa por significar, nas palavras de Silvia Rivera, “quizás la última rebelión india autónoma del período republicano” (RIVERA CUSICANQUI, 2003, p. 86).

Apesar da importância e da proximidade temporal da luta levada à frente por Zárate Willka, os tupakataristas não dão a esse personagem o lugar de maior destaque no panteão dos heróis. Zárate Willka aparece como um dos melhores exemplos de luta índia contra o domínio dos *q'aras*, porém, o destaque fica com Tupak Katari. Por que os tupakataristas e, antes deles, os kataristas, reivindicam o nome de Katari e não o de Zárate Willka? Por que escolher um líder indígena cuja história está documentada basicamente pelo lado “inimigo” e cuja distância temporal é muito maior do que de outros possíveis heróis?

Não é possível responder a essas perguntas, porém, é possível indicar algumas possibilidades que estão ligadas à forma como a história é vista pelos próprios militantes<sup>4</sup>. Antes de explicitar as possíveis respostas para as perguntas formuladas anteriormente, é necessário recontar um pouco da história da Rebelião indígena de 1781 cujos principais líderes foram Tupak Katari (na então audiência de Charcas, Vice-reino do Rio da Prata) e Tupak Amaru (no então Vice-reino do Peru). A Rebelião anticolonial indígena ocorrida entre os anos 1780 e 1781 na realidade foi um conjunto de rebeliões localizadas entre as regiões de Cuzco e La Paz, tendo sido precedidas por uma primeira rebelião levada à frente por Tomás Katari, na região de Oruro, que viu seu lugar de *kuraka* (cacique) ser usurpado em favor do mestiço Blas Bernal. Após uma série de viagens e pedidos formais à administração colonial para que a situação fosse resolvida, Tomás Katari tomou à frente da rebelião, até ser preso e morto em janeiro de 1781. Na região de Cuzco, José Gabriel Condorcanqui, o inca Tupak Amaru, se rebelava buscando a restauração do governo incaico. Após dominar uma série de localidades próximas a Cuzco, finalmente, em 1781, realizou o cerco à cidade, tendo sido derrotado pelas forças estatais que vieram de Lima para ajudar a conter a rebelião e liberar a cidade. Nesse mesmo período, na região de La Paz, outro indígena tomava à frente de um exército e

---

<sup>4</sup> No próximo tópico deste capítulo tentarei explicitar a forma como os tupakataristas entendem a história (e/ou a expressam) no discurso.



lutava contra as forças estatais. Julián Apaza Nina, o Tupak Katari, embora não fosse um *kuraka* reconhecido, juntou-se à rebelião de Tupak Amaru e passou a combater os exércitos espanhóis, chegando a cercar a cidade de La Paz por duas vezes no ano de 1781. No segundo cerco, Katari foi vítima da traição de um dos seus aliados, tendo sido preso e esquartejado. Sua esposa Bartolina Sisa, que tomou à frente dos exércitos após a prisão de seu marido, também acabou presa após tentar negociar a liberdade de seu marido. Bartolina foi julgada e seus testemunhos são parte da documentação que se tem sobre a rebelião da qual tomou parte junto com seu marido Tupak Katari (VEGA, 2010). Segundo o historiador Sinclair Thomson, estudioso dessas rebeliões,

Tomada como un todo, la masiva insurrección andina en 1780-1781 puede ser contrastada con los frecuentes tipos de protestas contra abusos que se expandieron a través de la América española colonial. En otro nivel de análisis, las insurrecciones regionales en 1780-1781, por ejemplo, han venido a representar un diferenciado conjunto de referencias políticas. La región de La Paz es a menudo tomada como el principal escenario del radicalismo campesino, antagonismo racial, violencia y poder comunal. En contraste, el movimiento dirigido por Tomás Katari en Chayanta se ha asociado con la lucha legal y lealtad al rey de España. El movimiento de Tupaj Amaru en el Cuzco se toma para ejemplificar la causa de la restauración política inka. El movimiento en Oruro se recuerda por la tentativa alianza entre criollos e indios. (THOMSON, 2006, p. 20)

Assim, após esse breve resumo desses episódios e a partir das considerações feitas por Thomson, podemos então analisar a forma como os tupakataristas utilizaram essa história para construir sua própria historicidade e tentar responder as perguntas elencadas anteriormente.

Para os tupakataristas da *Ofensiva*, seu herói maior era Tupak Katari, em detrimento de Amaru, Willka e Bartolina. A rebelião liderada por Katari, como expôs Thomson no trecho citado acima, foi mais radical do que as outras duas contemporâneas, e essa é uma característica importante para um grupo que reivindicava a luta armada como forma principal de mudança. A condição de líder *quechua* e de ter agido no mesmo momento que um líder *aymara* na Bolívia, diminuiu o poder de atração da figura de Amaru para os indígenas bolivianos, principalmente os da região de La Paz. A etnicidade, enquanto geradora de diferenças em relação ao “outro” e de identificação em relação ao “nós”, parece ter agido na conformação da ideia que os tupakataristas, e antes deles os indianistas e kataristas, fizeram de Tupak Amaru, tornando-o um símbolo secundário em favor de um líder *aymara*. Zárate Willka, por sua vez, ao ter se aliado aos brancos liberais na luta contra os conservadores, entrou para a história como mais um caso de traição dos *q'aras* contra os índios e que servia de exemplo para não se retomar esse tipo de alianças. A história parecia se repetir para os tupakataristas, os exemplos históricos eram reavivados no intuito de impedir que as traições e os erros do passado viessem a ocorrer novamente. A citação é longa, porém necessária para que se possa observar como a figura de Zárate Willka aparece no discurso tupakatarista:

Hoy en día, la historia se repite y el estilo clásico de los gamonales está presente. La causa y la lucha de los mestizos criollos es el estómago, como siempre; ellos siempre juegan con la suerte de nuestra tierra y del pueblo indio, (...), no han cambiado ni un milímetro, es la izquierda burguesa y la derecha, vale decir, Almagro y Pizarro, o si no Melgarejo y Agustín Morales, Pando y Alonso, etc. (...) Entonces está pues mucha gente metidos como felipillos, como Walparimachi, **como los Willkas en los partidos de izquierda burguesa y derecha**; incluso nos sacamos la mugre entre nosotros los pobres en los congresos, estamos pintando sus siglas en las calles, muchas

veces nos agarramos a puñetes y patadas por defender a un q'ara Bánzer, Jaime Paz, a un Palenque, etc. (...) Pero cuando los indios esclavos vamos a estar en armas, sublevados en nuestras comunidades y en las minas, estamos plenamente seguros que se van a unir tanto la izquierda y la derecha como se han unido actualmente el MIR y la ADN y **nos van a hacer fusilar de espalda como a Zárate Willka o si no, nos van a hacer degollar como al Tomas Inkalipe delator y entregador de Tupak Katari**, porque nuestros eternos opresores nos tienen un odio ancestral al indio, es el enemigo jurado de los pobres del campo y de las minas y son recalcitrantes racistas (...).

(...) tenemos que unirnos y tomar el camino de Tupak Katari y Bartolina Sisa, **más vale morir descuartizados y despedazados igual o peor que Tupak Katari, antes de seguir siendo pongos políticos de los q'aras**, porque los Tupakataristas no buscamos las migajas ni los huesos que nos tiren nuestros asesinos, sino que buscamos todo el poder político para así llegar a un Socialismo Comunitario de Ayllus. (AYLLUS ROJOS, 1989b, p. 7, grifos meus)

Neste trecho, os destaques mostram um pouco da visão que os ofensivistas tinham de indígenas como Zárate Willka e Tomás Inkalipe. A primeira referência, “*los Willkas*”, diz respeito à Luciano Willka e Zárate Willka. Luciano foi um líder indígena que em 1870, assim como Zárate mais tarde, lutou ao lado dos brancos contra o governo instituído no intuito de obter a devolução das terras comunais. Assim como Zárate, não conseguiu seu objetivo, apesar de ter contribuído para a vitória do grupo pelo qual lutava. A referência a esses dois Willkas quer dar conta do erro que ambos cometeram, segundo a visão tupakatarista, de fazer aliança com setores pretensamente progressistas da sociedade branca-

mestiça. A similaridade entre eles e os indígenas que se ligavam aos partidos tanto de esquerda quanto de direita, é denunciada pelos ofensivistas como mais uma forma de serem enganados. A segunda referência, diz respeito novamente a Zárate Willka, mas desta vez associado a Tomás Inkalipe, o indígena que traiu Tupak Katari. A associação dessa vez quer demonstrar o que acontece com indígenas que se associam aos brancos. Por um lado o indígena que busca beneficiar suas comunidades, do outro, o indígena que busca benefícios individuais. Ambos acabaram sendo mortos por aqueles que ajudaram. Por fim, a última referência é feita à Tupak Katari. Nesse caso, resgatando as duas anteriores, os ofensivistas deixam claro que o exemplo da luta de Katari, autônoma, como já é sabido, é mais importante como aquilo que deve ser seguido, uma vez que se “la historia se repite” então o melhor a se fazer é seguir o caminho daquele que não se deixou enganar pelos acordos com os brancos. Katari não errou, foi traído por um dos seus que, inclusive, acreditou na possibilidade de realizar um acordo com o inimigo. Julian Apaza, o Tupak Katari, também rivalizava com o herói da independência Pedro Domingo Murillo, que lutara junto às forças espanholas contra o cerco imposto a La Paz pelo exército indígena. Murillo é exaltado como um dos heróis da independência boliviana por ter participado de uma insurreição em 1809 em que foi proclamada a independência, sendo posteriormente debelada pelas forças reais, porém abrindo a possibilidade posterior de efetivação da independência. A figura de Tupak Katari rivaliza então com o herói consagrado da independência.

Pedro Domingo Murillo en la Guerra Comunitaria de Tupak Katari y Bartolina Sisa de 1780 a 1783, peleó con el grado de teniente de la primera compañía de fusileros del Ejército español. Murillo es el que guió y protegió a todos los hacendados y potentados españoles y europeos junto con sus familias, para que pudieran escapar a Cochabamba cuando todos estos parásitos estaban a punto de perecer por hambre a causa del Gran Cerco que nuestros abuelos “Tupakataristas”

habían colocado a la ciudad de la Señora de La Paz.

Murillo regresó de Cochabamba como Ayudante Mayor del español José Reseguín. Luego salió a batir y perseguir con toda su ferocidad a los comunarios combatientes Tupakataristas; por eso de la boca del propio Pedro Domingo Murillo salieron estas palabras: "... que en Las Peñas logré la satisfacción de ser uno de los comisionados para el prendimiento de los Quispes y demás coroneles Aymaras..."

Hoy en día, los directores, profesores rurales y urbanos en cada 16 de julio nos hacen honrar y rendir homenaje al propio verdugo, asesino y torturador de nuestro héroe Julián Apaza TUPAK KATARI.

(...) Ya es hora que veamos nuestra propia historia, que demos honra y honor a nuestros propios mártires y héroes que ofrendaron sus vidas en la Guerras Comunitarias contra nuestros opresores y explotadores de siempre. (OFENSIVA TUPAKATARI, 1989d, p. 2-3)

A busca pelo resgate de sua própria história e de seus próprios heróis introduziu no discurso tupakatarista a proeminência de Katari como símbolo, também, do racismo impregnado na sociedade boliviana, que exalta os que lutaram contra os "ancestrais" da maioria nacional. Contar a história de Katari é também contar a história indígena. Exaltá-lo ao invés dos heróis republicanos *criollos*, é exaltar a própria história indígena de lutas. O herói Tupak Katari encarna não só o exemplo que protagonizou, mas também evidencia o tratamento dado aos líderes indígenas pela historiografia e pelo Estado boliviano. As características que foram apontadas diferenciam Tupak Katari de outros líderes indígenas que lutaram em rebeliões anteriores, produziu uma figura muito mais importante para o tipo de identidade que a *Ofensiva* buscava desenvolver: a de um indígena forte, que luta pela manutenção de sua

cultura e de suas comunidades, que luta contra a opressão econômica e o racismo, que segue o *Ama Suwa Ama Llulla Ama Quilla Ama Llunk'u*, que não é eleitoreiro e que busca retornar à organização “socialista comunitarista dos *ayllus*”.

Outro exemplo histórico frequentemente citado, foi a Revolução de 1952, em que a principal força militar, novamente, foi a indígena. Esse episódio, tomado como exemplo da força militar indígena, também não é reapropriado como um exemplo central de luta, mas de como os indígenas não devem ser enganados pelos brancos-mestiços com seus acordos. No caso de 1952, o engano foi produzido por meio do processo eleitoral, visto que somente a partir daquele ano os indígenas puderam votar e foi através da reestruturação das instituições que as milícias indígenas foram sendo desorganizadas. A ideia de que a democracia representativa poderia ser uma forma de mudar a sociedade boliviana seduziu uma grande parte dos líderes indígenas, assim como a política clientelista do governo do MNR. Em um texto intitulado “Ya no somos como nuestros padres del 52”, a ofensiva deixa clara sua visão da Revolução: “Los trabajadores del campo ya no somos como nuestros padres del 52, para seguir dando nuestros **votos** con los ojos cerrados” (OFENSIVA TUPAKATARI, 1989b, p. 1, grifo meu) Assim, o acontecimento da Revolução de 1952 é exposto pelo discurso tupakatarista como um exemplo contra a participação política partidária e um reforço da necessidade da luta armada. Dela não foi escolhido nenhum herói, nenhum exemplo de líder indígena. De 1952 só ficou a grande movimentação das milícias indígenas que derrotaram e eliminaram o exército boliviano e as conquistas tomadas à força do governo do MNR. Da Revolução de 52 ficou o exemplo de que a luta armada deve ser sucedida pela manutenção do poder nas mãos dos indígenas que derrubaram o regime anterior, instalando as bases para a construção do socialismo comunitário (ou de *Ayllus*). O exemplo de 52 permitiu aos ofensivistas diferenciarem-se dos militantes daquele período por sua posição mais radical e por sua proposta de romper com o sistema representativo eleitoreiro, reafirmando o discurso identitário que tem Tupak Katari como figura central.

Retornando à figura dos heróis, uma delas ainda não foi tratada e me parece ser importantíssima para entendermos um pouco dessa forma de elencar e construir as figuras importantes da história indígena: Bartolina Sisa. Apesar de ter lutado e chefiado o exército indígena que sitiou a cidade de La Paz em 1781, sua figura não recebe o mesmo

tratamento reverencial dado a imagem de seu marido. Bartolina Sisa aparece sempre associada à Katari, mas não possui nenhum tipo de tratamento especial, nem como mulher, nem como guerreira. Apesar de na cultura *aymara* as autoridades dos *ayllus*, *markas* e *suyus* serem exercidas por casais, os *Chacha Warmi* (Jilakatas e Mama Jilakata, Mallkus e Mama T'allas e Apu Mallku e Apu Mama T'alla respectivamente) (FREITAS, 2013) a figura masculina frequentemente tem maior destaque no discurso ofensivista, que reivindica a estrutura ancestral de poder. A diferenciação de gênero aparece como a forma primária de significar as relações de poder (SCOTT, 1995) e, nesse caso, expressa uma posição de poder que é detida pela figura masculina em detrimento das ações que as figuras femininas tenham desempenhado. Isso é possível observar principalmente no dado de que a única personagem feminina que aparece em todo o discurso tupakatarista é Bartolina Sisa. Talvez pelo fato de ela ter tomado à frente dos exércitos após a captura de Katari. É sintomático também, que a imagem de Bartolina apareça apenas uma única vez, junto a Katari, enquanto este aparece doze vezes durante todo o período de publicação disponível. Micaela Bastidas, esposa de Tupac Amaru, por exemplo, não é referenciada em nenhum momento no boletim ofensivista, sua posição de esposa e conselheira (além de sua participação ativa na rebelião) passou a ter relevância posteriormente, a partir do crescimento dos movimentos de mulheres indígenas, principalmente no Peru. Da mesma maneira, a figura de Bartolina Sisa teve maior relevância para as mulheres indígenas do altiplano boliviano quando iniciaram seu processo organizativo, principalmente a partir da ação de Organizações Não Governamentais que atuaram nos anos 1980<sup>5</sup> na Bolívia. A própria *Ofensiva* fez referência a dois congressos da Federação de Mulheres Camponesas Bartolina Sisa. Eram os primeiros passos da organização autônoma de mulheres indígenas e da valorização das ações de mulheres na história das lutas indígenas.

A construção dos heróis tupakataristas, portanto, segue um procedimento que valoriza primordialmente a figura masculina e as ações que estão ligadas a ela. Segundo a historiadora Fabiola Escárzaga (2012), a participação de duas mexicanas na *Ofensiva* (Raquel Gutiérrez

---

<sup>5</sup> Sobre a ação das ONG's na organização de mulheres ver: MONTECINOS, Verónica. Feministas e tecnocratas na democratização da América Latina. **Revista Estudos Feministas**. v. 11, nº 2, 2003, p. 351-380.

Aguilar y Fiorela Calderón), permitiu que as reivindicações de gênero tivessem lugar dentro da organização, porém isso parece não ter sido suficiente para que na produção do boletim essa reivindicação ficasse mais evidente, e para que a aparição periódica do nome de Bartolina Sisa não fosse sempre associado ao de Tupak Katari.

Outra característica importante pode ser vista ao observar o panteão dos heróis tupakataristas: o caráter messiânico que adquire a figura de Tupak Katari por meio da repetição da frase que supostamente ele teria dito antes de ser executado: “volveré y seré millones”. Diferentemente dos outros heróis, não há uma narrativa que permita uma ligação messiânica entre os indígenas atuais e o herói histórico. Essa frase, repetidamente professada, construiu uma noção de que Tupak Katari teria feito uma previsão de um levantamento indígena que se realizaria a partir do seu exemplo. Assim é feita a interpretação pela *Ofensiva*, já examinada no capítulo anterior.

Por fim, é importante observar algumas características no discurso ofensivista que dizem respeito à influência que o contexto teve na produção dos discursos sobre os heróis e sobre a própria história. Tratamos da preponderância que os heróis indígenas possuem no discurso tupakatarista, porém existem alguns que aparecem e que não dispõem das mesmas características dos personagens indígenas: Marx e Che, por exemplo.

Ao tratar da formação do *Ejército Guerrillero Tupak Katari* (EGTK), Escárzaga aponta os fatores que permitiram a formação de uma organização com um discurso indígena tão radical com elementos mestiços:

La conformación de una organización de indios y mestizos y de una dirección intercultural que aspiraba a una relación horizontal entre ambas partes y que es una de las novedades del EGTK (...), se puede explicar por varios factores, pero uno que nos parece fundamental es la experiencia mexicana de los elementos bolivianos, incluido Felipe Quispe que la hizo por su cuenta, en su caso fue más larga la experiencia cubana. Reforzado por la



participación de dos mexicanas que además de la horizontalidad étnica reivindicaban la de género. (2012)

Essa formação diversa, já apontada com relação à questão de gênero, aparece com mais força com relação ao marxismo. Assim como a problemática de gênero, o marxismo parece ter sido subsecivo no discurso tupakatarista, apesar de aparecer algumas vezes bem referenciado, ao contrário da questão de gênero apontada por Fabiola Escárzaga, que não aparece como um tema a ser debatido, analisado ou referenciado. Esse ponto é importante porque essas duas figuras do marxismo aparecem algumas vezes durante as edições e nos permitem uma contextualização que me parece elucidativa.

Durante todo o período da publicação do boletim tupakatarista, é possível observar uma constante afirmação da importância da figura de Tupak Katari, tanto diretamente quando se escreve sobre ele, quanto indiretamente através de palavras de ordem como “*Katari vive y vuelve carajo!*” ou do uso de representações imagéticas. A figura de Katari detém uma posição central no discurso, como já foi explicitado, bem como está articulado com uma série de características que lhe são atribuídas e que justificam tal posição: o *aymara* guerreiro, que nunca se aliou aos brancos, nunca quis fazer a mudança através da via eleitoral, etc. Em alguns momentos, determinadas figuras, ou termos facilmente associados a elas, aparecem compondo, ao lado de Katari e do indianismo, um discurso de revolução que acaba assemelhando este último ao marxismo. O termo “socialismo” associado com o termo “comunitário” aparece diversas vezes e denota uma posição conciliadora entre os elementos indianistas e marxistas que compunham a direção da organização, e representam parte do resultado da direção “intercultural” que caracterizou a *Ofensiva*.

Isso é interessante para observarmos o aparecimento, no campo dos heróis tupakataristas, de Marx, Lenin e Mao Tsé-Tung. Vejamos:

Nosotros los aymaras trabajadores, bautizados como indios por los abuelos y padres de los perros burgueses actuales, no cantamos canciones de la época pasada como lo hacen los partidos de la izquierda

tradicional o reformista, ni echamos discursos con términos rebuscados. Nosotros, como dueños del Qullasuyu, reconstruiremos nuestras escuelas y comunidades bajo el poder de los trabajadores Aymaras, Qhiswas y Bolivianos con las armas en la mano.

**Para nosotros, Marx es el cimiento, Lenin es el Muro, Mao es el Techo y Tupak Katari es la obra fina para conseguir un pueblo socialista comunitario** que día a día se acerca más al momento de la Revolución como nos avisan los cóndores, los zorros y nuestros Pacha Achachilas. (AYLLUS ROJOS, 1990, p. 13, grifos meus, sublinhados do original)

Nesse trecho, publicado na edição de janeiro de 1990, é evidente que foram elencados alguns indivíduos elevados à condição de referência revolucionária e, portanto, heróis, nos termos que estou trabalhando aqui. Desde o mês de dezembro de 1989 o boletim passou a expressar claramente essa posição mais afeita às referências claramente marxistas. Isso parece estar ligado ao fato de que Felipe Quispe, figura central para o indianismo da *Ofensiva*, estava preso após o episódio do “batismo de fogo” ocorrido em 17 de novembro de 1989 narrado no capítulo dois. Durante os seis meses seguintes ao dia 17, o boletim seguirá uma posição mais claramente aberta aos heróis marxistas, principalmente de tendência leninista e maoísta. Apesar de aparecerem neste momento, deixam de aparecer, coincidentemente ou não, após Felipe Quispe ter sido solto por falta de provas que o ligassem aos atentados realizados naquele dia 17 de novembro. Deste modo, não penso que tenha havido consenso dentro da organização com relação às figuras de Marx, Lenin e Mao. Parece que o único personagem marxista que detém uma relativa afeição dos tupakataristas é Che Guevara, tendo sido homenageado no número 7 do boletim, referente à outubro e novembro de 1988:

Los campesinos de línea “Tupakatari”, no somos tan puritanos, sino como

revolucionarios sabemos honrar y rendir nuestro cálido y ferviente homenaje al maestro de la Guerra de guerrillas, que es el Comandante Ernesto CHE Guevara. (...) nuestro homenaje de los nuevos aymaras es y será siempre con nuestro espíritu y conducta revolucionaria diaria contra el Imperialismo Yanqui y sus peles burgueses, hasta conseguir nuestra total y definitiva autodeterminación del pueblo indio, hasta hacerle renacer nuestra sociedad socialista comunitaria de Ayllus. (OFENSIVA TUPAKATARISTA, 1988c, p. 8)

Como se pode ver, Che Guevara é visto como um exemplo de guerrilheiro. Ou seja, exemplo de como materializar aquilo que a *Ofensiva* aponta como a solução para o problema indígena. Não há outro tipo de referência a Che Guevara. As poucas vezes que ele é referenciado aparece da mesma forma do trecho citado.

Assim, os heróis tupakataristas são elencados e construídos a partir da posição indianista preponderante na composição da organização. As referências fora dessa posição aparecem esporadicamente e, às vezes, com ressalvas. A construção dos heróis tupakataristas faz parte de um processo maior de construção de uma história comum entre os diversos povos indígenas bolivianos que advém, sobretudo, da posição indianista, pois o universalismo marxista baseado na noção de classe trabalhadora, principalmente da forma tradicionalmente posta em prática nos movimentos de esquerda, não abria possibilidades para o processo de identificação que não levasse em conta (ou secundarizasse) a noção de classe. Vê-se isso com a insistência na crítica desse aspecto feita por Fausto Reinaga, por exemplo, contra o marxismo e contra os partidos e movimentos de esquerda. A construção de uma história comum, então, baseia-se na etnicidade.

## 4.2 UMA HISTÓRIA EM COMUM

La Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas rinde su más cálido y ferviente homenaje al mártir héroe Julian Apasa “Tupak Katari”, por ser arquetipo, artífice y constructor del movimiento indio en armas, el año 1781.

Un día como hoy, 14 de noviembre de 1781, Tupak Katari es despedazado y descuartizado por cuatro caballos en las pampas de Peñas por los chapetones españoles. Al rato de ser repartido sus piezas de nuestro Mallku Tupak Katari, salió una voz de esperanza donde nos promete con estas proféticas palabras: “...**Volveré y seré millones**”. Ahora, después de 208 años, el Mallku Tupak Katari vive y vuelve en sus hijos y se convierte en un mito de la lucha armada, es la expresión de las naciones oprimidas: Aymaras, Qhiswas y Tupiguaraníes. El Tupakatarismo para todos los desposeídos del campo y las ciudades, se convierte en una piedra angular del comunitarismo de ayllus.

Los Aymaras y los Qhiswas de la nueva generación emergente, pensamos hacer nuestra propia lucha armada y auténtica, que será con una dirección propia de los pobres del campo y los proletarios de las minas, por eso rechazamos a los mandones de la pequeña y grande burguesía que sólo nos han utilizado y engañado con promesas. (AYLLUS ROJOS, 1989b, p. 5, grifos do original)

A narrativa sobre o Cerco de La Paz em 1781 – chamada pelos ofensivistas de “Guerra comunitária de Tupak Katari e Bartolina Sisa” ou “Guerra revolucionária de *ayllus*” dentre outras nomenclaturas – com o seu desfecho épico, o esquartejamento de Tupak Katari e a profética frase “*Volveré y seré millones*”, marca a origem do tupakatarismo, segundo os ofensivistas, visto que toda a posição política e militar que seguem vem do exemplo deixado por Katari. É importante observar que, ao reivindicar a história de Apaza, os ofensivistas atribuem a ele aquilo

que pretendem indicar como o ideal, visto que o herói representa as qualidades que o grupo quer defender como próprias de si. Digo atribuem a ele porque as histórias do Cerco de La Paz e, principalmente, a de Tupak Katari, não estão bem definidas, pois a documentação utilizada pela historiografia e pelos próprios militantes foi produzida pelos espanhóis. As narrativas acerca de Katari, para além das oficialmente registradas no período, são transmitidas oralmente nas comunidades indígenas *aymaras* do altiplano, principalmente em *Ayo-Ayo*, local de nascimento e vida de Katari. Como um personagem importante tanto para o desenrolar da história do período, quanto para a história da resistência indígena, Katari está envolto numa série de discursos que buscam em sua figura um ancoramento, principalmente dos indígenas *aymaras*.

Somente a figura de Tupak Katari já dá a dimensão da importância de um discurso historicamente embasado para a formação política da *Ofensiva* e para a construção da identidade que os tupakataristas buscam. Contar a história do seu jeito, com seus heróis e “revelando” as suas façanhas, é uma forma de fazer isso. Porém, como contar uma história que permita criar identificação se remetendo a personagens que tiveram lugar e origem muitas vezes diferentes das populações que se quer agrupar sob uma identidade genérica (índio) ao mesmo tempo em que se reivindica e se reforça identidades específicas (*aymara*, *quéchua*, etc)?

Uma história em comum começa justamente pelas características comuns que existem entre os grupos. No caso do discurso tupakatarista sobre os indígenas bolivianos, o aspecto comum apontado mais geral é justamente a condição de população autóctone. Mesmo que sejam de povos diferentes, com suas línguas e culturas próprias, os povos indígenas são todos provenientes daquele espaço geográfico que foi alvo do processo de colonização espanhol e, antes, do processo de formação do império incaico. A reivindicação dos períodos pré-incaico e incaico, através das referências ao *Qullasuyu* e ao *Tawantinsuyu*, demonstra uma busca dos tupakataristas por fincar suas origens num passado remoto. Ao buscar as origens, os ofensivistas encontram nesse passado remoto os pontos de ancoramento para os povos *quechua* e *aymara*, uma vez que os outros povos indígenas aparecem no discurso apenas como parte do momento pós-colonização.

En caso de nuestro pueblo Qullasuyu, antes de la colonización española, teníamos una educación propia acorde a la realidad de nuestra cultura progresista y social comunitaria, en sus diferentes aspectos ya sea en lo económico, político y militar, con un principio que decía: uno para todos y todos para uno, sin pobres ni ricos; ni explotadores ni explotados.

Desde la fecha en que llegaron los ladrones maleantes blancoides españoles, llegó la educación sojuzgadora, alienante, explotadora, que empezó a florecer con espadas y cruces en nuestro pueblo honesto, limpio y sano. De tal día se proyectó a eliminar la educación **Aymara** y por supuesto, la cultura milenaria de **los habitantes originarios del gran Imperio Tawantinsuyu**, más propiamente en nuestro propio Qullasuyu. (OFENSIVA TUPAKATARISTA, 1988a, p. 4, grifos meus)

Este trecho faz parte de um texto que critica a educação oficial. Nele os tupakataristas demonstram sua visão acerca da história e de como é necessário lutar contra o sistema educacional que invisibiliza os saberes indígenas. Um dos pontos analisados trata especificamente da questão da história:

1. La historia falsa de la Burguesía. Ocultó los rasgos de nuestros antepasados abuelos sin dejar huellas de las grandes luchas que sostuvieron para librarse de las garras del foráneo felino; hoy con mayor intensidad por sus lacayos del imperialismo yanqui de los Estados Unidos. Porque supieron y saben de qué sus nietos de estos guerreros abuelos **Aymarás**, al enterrarse fueron peligros para

los blancoides que corrían riesgo de ser echados de esta tierra de los Aymaras. Por eso hasta el momento no se sabe por completo las barbaries, matanzas de nuestros antepasados como de Willka Zárate, Marcelino Llanqui, Gregoria Apaza, José María Q'ispi, etc. (OFENSIVA TUPAKATARISTA, 1988a, p. 4, grifo meu)

Nos dois trechos citados os grifos apontam para a forma específica como os tupakataristas constroem seu discurso histórico. Ao mesmo tempo em que reivindicam sua etnicidade (*aymara*), seu território (*Qullasuyu*) e seus heróis (também de origem *aymara*), percebem sua etnia como “*los habitantes originarios del gran Imperio Tawantinsuyu*”, esquecendo (ou preferindo ocultar) o fato de que o Império *Colla*, da etnia *aymara*, foi um dos que foram dominados pelos incas (de etnia *quechua*) através das guerras de expansão daquele império. Levando em consideração que os textos do boletim tem um objetivo político, não é de se esperar que os detalhes históricos fossem tomados de forma exaustiva. Assim, os “detalhes” que não eram relevantes para contar uma história heroica não foram explicitados, como o fato de os *aymaras* terem sido forçados a se tornarem súditos de um rei *quechua*, tendo retomado alguma autonomia com a chegada dos europeus e a queda do incário, até que a colonização se estabelecesse e os vice-reinados organizassem a vida administrativa colonial, relegando aos indígenas a condição de semi-escravos e a uma pequena “elite” indígena algum direito de representatividade e de mando local.

Ao analisar a forma como os indígenas latino-americanos se constroem como nações em seus discursos e em suas ações, o cientista social Santiago Bastos nos indica alguns problemas neste processo e que vão ao encontro do que podemos perceber especificamente no discurso tupakatarista. Após tratar de outros aspectos da questão, trata do problema da historicidade:

Otro aspecto bastante sobresaliente – e incluso problemático – es el del rescate de la “historicidad” de los grupos indios, a través de su vinculación y continuidad con el

pasado prehispánico que se basaba en “naciones” políticamente independientes. En este caso se plantea una relectura de esa *historia nacional* creada y difundida desde el poder y una apropiación exclusiva de la misma y sus símbolos. (...) Pero para éstos, esta forma de pensarse como legítimos continuadores de una tradición siempre exaltada supone evidentemente una forma de revalorización de lo que implica ser indio, al despojarse del contenido colonial. El problema es que para ello, este período de dominación es considerado como el *largo sueño* del que se está saliendo, y no se reconocen los efectos que ha tenido en la delineación de las actuales culturas indias. Por el contrario, se percibe y publicita la época prehispánica, cuando eran “naciones libres”, como una era de paz idílica, igualdad social y entre los géneros y pleno respeto a la naturaleza. De forma consciente se obvian la dominación de quechuas sobre aymaras en el Tawantinsuyo, o los conflictos de poder por el hegemonismo de los k’iche’s sobre las tierras altas actualmente guatemaltecas. (BASTOS, 1996, p. 182-183)

Desse modo, podemos perceber que o discurso tupakatarista segue um formato bem difundido entre os grupos indígenas latino-americanos organizados. Penso que a diferença essencial nesse aspecto está colocada na tentativa de contar uma história que faça sentido tanto para fortalecer identidades específicas, como a da nação *aymara*, quanto para identidades gerais, como a de índios. Essa forma de contar a história buscando abarcar as populações indígenas de forma ampla tem a ver com o fato de a *Ofensiva* possuir um objetivo de âmbito nacional (a revolução) que necessitava alcançar os grupos indígenas com a mesma amplitude. Nos dois exemplos anteriores, aparecem apenas referências às etnias *aymara* e *quechua*, o que seria facilmente compreensível



devido à proximidade geográfica e histórica desses povos. O caráter mais geral que o discurso tupakatarista buscava exprimir fica mais evidente quando se refere aos povos indígenas bolivianos de uma forma ampla ou quando tratavam dos povos das terras baixas (*tupiguaraníes* e *moxeños*, por exemplo) que possuem características culturais, sociais e históricas muito diferentes dos povos do altiplano, como no trecho citado no início do capítulo: “Ahora, después de 208 años, el Mallku Tupak Katari vive y vuelve en sus hijos y se convierte en un mito de la lucha armada, es la expresión de las naciones oprimidas: Aymaras, Qhiswas y **Tupiguaraníes**.” (AYLLUS ROJOS, 1989b, p. 5, grifo meu)

A história reivindicada no discurso tupakatarista busca criar, a partir de referências históricas específicas, uma identidade geral para os povos indígenas bolivianos. Parece-me que a principal característica que existe entre esses povos é o fato de terem sido, todos eles, colonizados pela Espanha a partir de 1492. É a partir desse fato que a história comum começa a existir. Antes disso, os tupakataristas parecem distinguir os povos de alguma maneira entre os que eram parte do Tawantinsuyu (altiplano) e os que não (Amazônia e Chaco bolivianos). Com o período colonial, o tupakatarismo identifica o surgimento de uma sociedade racista e colonialista que se estende até a contemporaneidade e que acabou identificando os diversos povos sob um mesmo epíteto: índio. Aqui retomo a formação do pensamento tupakatarista a partir da herança indianista e katarista apresentada no capítulo um. A história contada pelos tupakataristas embasa a ideia de apropriar-se do termo índio para transformá-lo numa força aglutinadora para os diversos povos indígenas que foram vistos e tratados homogeneamente pelos *q'aras*, essa tornando-se uma característica central na cultura política que vinha sendo forjada desde o final dos anos 1960 com o Indianismo reinaguista.

Assim, a história em comum contada pelos tupakataristas pouco tem de novidade com relação aos fatos e aos heróis reivindicados com relação ao Indianismo e ao Katarismo que o precederam. A grande singularidade está na utilização dessa história e desses heróis, notadamente Tupak Katari, na construção de uma perspectiva de presente e futuro. Nesse ponto, retomo aqui a questão da cultura política, uma vez que ela é (trans)formada a partir dessa utilização da história com o intuito já indicado de criar identidade, mas também de imprimir uma noção de que se está seguindo um caminho histórico dado. A cultura política indígena então passa a nutrir-se da noção de que

os indígenas tem um caminho histórico a seguir na direção de uma revolução cujos exemplos estão expressos nos heróis.

No boletim referente à Julho-Agosto de 1988, está publicado um texto que trata das propostas de documentos feitas à comissão política do Congresso Extraordinário da CSUTCB realizado naquele mês de agosto. Na análise apresentada, é fácil observar a posição tupakatarista da história indígena, uma vez que ela é dita expressamente. Ao analisar a tese apresentada pelo grupo *Eje Comunero Colonial*, os ofensivistas expressaram o seguinte:

En su tesis hablan de nuestro Mallku Tupak Katari diciendo que acabó derrotado, pero sin embargo más adelante, nos propone retomar el pututu de Tupak Katari y Bartolina Sisa ¡Qué imbécil! ¡qué contradicción! como piensan retomar el pututu de un derrotado. Para nosotros los hijos de Tupak Katari, **la Gran Guerra Comunitaria de Katari no ha sido una derrota, sino una retirada táctica.**

Los ejistas hablan de la nacionalidad oprimida, pero no enfocan claramente sobre nuestras Naciones originarias Aymaras, Qhiswas, Guaraníes, etc., **en la boca de estos criollitos la nación oprimida es la misma nación boliviana que oprime y asfixia a nuestras Naciones originarias y autóctonas del Qullasuyu-Tawantinsuyu**, por eso ellos hablan de patria pluri-cultural y pluri-nacional, (...). (OFENSIVA TUPAKATARISTA, 1988b, p. 8, grifos meus)

Nesse trecho, podemos observar pelo menos duas questões importantes sobre a posição tupakatarista com relação à história indígena e à luta política. A primeira diz respeito à idealização da rebelião indígena de 1781, já relatada, como uma “*retirada táctica*”, a segunda demonstra a noção que aludi anteriormente da universalização

da condição comum entre os povos indígenas, mas nesse caso identificando-as enquanto “*Naciones originarias y autóctonas*”.

Esses dois aspectos indicados no trecho citado são importantes na medida em que revelam, por um lado, a forma idealizada que os tupakataristas têm da história e, por outro, demonstram a reivindicação de uma identidade mais abrangente para os diversos povos indígenas. Além disso, é sintomático que o termo “*naciones*” tenha sido usado, uma vez que esse termo aparece frequentemente no discurso como uma forma de dar destaque a uma condição histórica, étnica e cultural diferente entre os povos indígenas e os brancos-mestiços. A definição de nação diz respeito à diferenciação entre os diversos povos indígenas, tomadas como nações, e os bolivianos, todos eles pensados como independentes e autônomos, devendo constituírem Estados com as mesmas características, desfazendo a posição dominante da nação boliviana (branca-mestiça). Essa questão gera dificuldades discursivas, uma vez que, ao mesmo tempo em que são nações diferentes, são originárias, ou seja, povos que originaram a Bolívia. Mas como ter originado algo do qual não se diz ser parte? Tratarei disso mais à frente.

Outro aspecto relevante a destacar é a diferenciação reivindicada pelos tupakataristas deles para com os outros grupos de esquerda que reivindicam a figura de Katari ou mesmo o Katarismo. No que concerne à história, os ofensivistas deixam claro a sua posição radical quanto à reivindicação da revolução que supostamente foi pregada por Katari, desprezando o processo eleitoral, como já haviam expressado em texto publicado no boletim de Abril de 1988:

Katari no era electoralista, legalista ni litigante sumiso a las leyes españolas. No participó como representante de la india esclavizada en la legislación india, no participó en los cabildos españoles y criollos; Tupak Katari prefirió empuñar el fusil revolucionario y plantear la toma del poder político Aymara y la reivindicación de nuestra hermosa expresión “Socialismo Colectivista de AYLLUS”. Para esto ha construido y ha editado la Guerra Revolucionaria de Ayllus contra el poderío

colonial español con un pensamiento de expulsar a todos los reptiles q'aras de nuestra bendita PACHAMAMA ancestral. (OFENSIVA KATARISTA, 1988b, p. 1)

O discurso tupakatarista constrói a ideia de que a história dá exemplos concretos de que a mudança social passa pela luta armada. Uma vez que a democracia representativa recentemente conquistada não trouxera os benefícios e a mudança esperada pelos indígenas, as respostas deveriam ser buscadas no passado. No período mais recente, só foi possível encontrar a “Revolução de 52”, conduzida por indígenas, mas que descambou para um governo clientelista e nacionalista comandado pelo MNR que manteve os povos indígenas sob controle através dos sindicatos e das conquistas parciais, como a reforma agrária limitada de 1953. Desse período, ficou a noção de que votar não é uma alternativa viável para os indígenas. Mais atrás foi encontrada a sublevação dos Willkas, principalmente de Zárate Willka, mas que acabou com a execução de ambos pelas mãos daqueles que apoiaram. Desse episódio, foi extraído o exemplo de que os *q'aras* não são confiáveis, e que a luta indígena não pode ficar subordinada ou condicionada à luta entre/de brancos. Recuando mais no tempo, chegou-se ao episódio da rebelião de 1781 e do Cerco de La Paz. Neste caso, já citado várias vezes neste trabalho, a rebelião foi debelada e terminou com a execução de seus líderes, notadamente Tupak Katari. Aqui, encontraram o exemplo que buscavam. A narrativa sobre Katari satisfazia as características buscadas pelos tupakataristas ou poderiam ser adequadas às necessidades políticas do presente. O fato de que a história de Katari ser contada principalmente baseada nos relatos produzidos por autoridades da época abriu a possibilidade de que os relatos orais transmitidos sobre o caso pudessem tomar maior relevância dentro das comunidades indígenas. A valorização dessas narrativas e a consequente criação do mito, permitiram sua apropriação por diversos grupos políticos indígenas já no período pós-1952, quando se universalizou o ensino e indígenas puderam frequentar escolas, liceus e universidades, abrindo o caminho para o aparecimento de intelectuais indígenas que passaram a escrever sobre seus ancestrais e produziram um pensamento indígena contra o racismo da sociedade branco-mestiça

boliviana. Um grande exemplo, já citado exaustivamente, é Fausto Reinaga.

Sobre a questão de o discurso ofensivista tratar dos povos indígenas como nações originárias, é possível pensar em pelo menos duas possibilidades explicativas: a primeira diz respeito ao fato de que a etnia *aymara* é historicamente mais bem organizada do que as demais etnias bolivianas. Isso se deve ao fato de que durante muito tempo essa população foi marginalizada no processo de ocupação do solo, pois habitavam terras pouco férteis do altiplano e que só passaram a sofrer interferências mais diretas com o declínio da extração de prata das minas de Potosí e o fortalecimento da elite de La Paz, que posteriormente ascenderia como a principal da Bolívia após a Guerra Civil boliviana, fortalecida pela crescente preponderância da mineração do estanho centrada no departamento de Oruro. A segunda possibilidade explicativa trata do fato de que, no contexto dos anos 1980, não seria adequado à mobilização social centrada em valores universalistas de valorização do ser índio focar-se na elevação de um único povo como referência para os demais, ou ainda, de um único povo como sendo o representante dos demais.

Essas duas possibilidades explicativas são pensadas a partir de algumas referências discursivas que aparecem frequentemente no boletim. Antes disso, é importante perceber como os tupakataristas entendem a existência e perpetuação de uma nação de maneira a ser possível entender as escolhas políticas que defendem e as consequências disso para o discurso e a construção de uma história em comum. Ao tratar da anexação do Kuwait pelo Iraque em 1990, os tupakataristas deixam claro sua visão acerca da nação e das ações necessárias para a sua existência:

Para nosotros, la existencia de una nación o su absorción por otra, se explica en términos de la vitalidad y capacidad de la masa del pueblo para hacer valer como acto revolucionario común la lucha por su organización nacional; para hacer de su acción colectiva parte de las fuerzas mundiales revolucionarias, etc. En el caso de Kuwait, no se ve ni la vitalidad ni esta

direccionabilidad de su existencia. Irak por su parte, con el tensamineto [sic] de sus fuerzas nacionales para resistir la invasión gringa y ponerle freno a los precios bajos del petróleo consumido por occidente, ha conquistado su papel en la construcción autónoma de su historia y no dudemos que ha de saber defenderlo. (AYLLUS ROJOS, 1990b, p. 11-12)

A busca pela sua organização enquanto nação passa por essa história comum. A referência a um passado de manutenção da organização comunal dos *aymaras* aparece conjugada à busca pela afirmação de que esse passado diz respeito a todos os povos indígenas, em especial aos do altiplano, expressa principalmente na aparição conjunta de *aymaras* e *quechuas* quando eram feitas referências aos povos indígenas, aparecendo os demais como “*otras naciones oprimidas*” ou representadas através da referência aos “*tupiguaraníes*” (maior povo das terras baixas da Bolívia).

A necessidade de criar uma história em comum era tão forte, que a maior parte das referências históricas (senão todas), fosse de heróis ou de lutas específicas, ligavam-se direta ou indiretamente ao povo *aymara*, apesar disso, não há uma reivindicação direta como *aymaras*, como façanhas ou como lutas próprias dessa etnia. Ainda que nos primeiros números do Boletim, como já discutido pontualmente nos capítulos anteriores, os ofensivistas se posicionem claramente como *aymaras*, eles procuram sempre falar das lutas históricas como pertencentes aos diversos grupos indígenas oprimidos da Bolívia, chegando até a incluir nesse rol os bolivianos (brancos, mestiços e negros pobres e trabalhadores), como apontado no capítulo dois, quando analisei a construção que fizeram de si e do outro. Esse fato demonstra a segunda possibilidade explicativa.

Ao observar a construção discursiva dos ofensivistas, é possível perceber uma tendência crescente de inclusão de outros grupos considerados oprimidos no seu discurso, inicialmente reivindicando a ancestralidade *aymara*, com suas lutas e heróis, posteriormente reivindicando todos os povos indígenas, apesar de continuar com as referências consolidados do herói Tupak Katari e de eventos como a

Revolução de 52 e, por fim, buscando incluir a porção pobre que não se identifica como, ou não se parece com, indígena: brancos, mestiços e negros pobres. É interessante, e aqui vou repetir um apontamento do capítulo dois, que o subtítulo do boletim muda justamente nessa direção que estou apontando, sendo possível observar essa mudança se realizando no discurso com o decorrer das publicações: iniciando com “*Vocero de la nación aymara oprimida del Qullasuyu*”, depois “*Vocero de las naciones autóctonas oprimidas*” e finalmente “*Vocero de las naciones oprimidas del Qullasuyu*”. Vê-se que a busca pela difusão do pensamento tupakatarista em diversos segmentos sociais considerados oprimidos, ou mesmo a necessidade de alcançar um número cada vez maior de pessoas que possam se juntar ao processo revolucionário que a *Ofensiva* propõe, produziu uma mudança essencial no discurso ofensivista, uma vez que as noções de “nação *aymara*”, “nações originárias” e “nações oprimidas” passaram a significar uma necessidade de autodeterminação, de fortalecimento da identidade étnica, mas também de produção de uma identidade mais abrangente, uma vez que o contexto de atuação da *Ofensiva* e os objetivos apontados para a organização indicavam para a necessidade de angariar o maior apoio possível dentro daqueles grupos sociais propensos a assumir uma postura radical.

Claramente, o grupo maior e mais propenso parecia ser a própria etnia *aymara* do qual boa parte dos fundadores fazia parte mas, com o tempo e a difusão da ideia de luta armada, os elementos *quechuas* e mestiços (notadamente os do setor marxista) passaram a ter uma influência maior na direção e, conseqüentemente, na produção discursiva, o que provocou uma necessidade de um discurso mais abrangente que, no limite, reivindicava ao mesmo tempo uma preponderância indígena no processo de mudanças – com suas pautas específicas, ligadas à autodeterminação, autonomia, defesa cultural – e uma participação de não-indígenas que inicialmente eram considerados homogeneamente racistas e, portanto, inimigos. A perda de um foco radicalmente indianista, que privilegiasse o elemento indígena independente da condição social dos não-indígenas, foi posteriormente uma das queixas que Felipe Quispe teve da atuação dos marxistas (que se reivindicavam mestiços) na direção da *Ofensiva*.

Por fim, é importante explicitar alguns aspectos que me parecem centrais no discurso tupakatarista com relação à história: a visão que o grupo tem da história em si, enquanto acontecimento e

narrativa de acontecimentos humanos passados, mas também como uma construção do presente em direção a um futuro. Trata-se de entender a relação que o discurso tupakatarista cria entre o exemplo obtido através do “resgate” de dados do passado, a experiência vivida e o futuro que se quer construir.

A história entra nesse jogo como algo que é exemplar, que permite aos militantes do presente saber de onde vieram e qual caminho devem seguir, sempre a partir dos exemplos de seus antepassados. As referências aos ancestrais, aos antepassados, aos “*abuelos*” é constante no discurso, assim como o exemplo, o caminho a ser retomado. Apesar disso, a história não é determinada, nem cíclica. Ela é, ao mesmo tempo, rupturas e resgates. Os exemplos são aquilo que se quer reproduzir, mas a partir das possibilidades do presente, para a construção de um futuro:

La Ofensiva Roja de Ayllus “Tupakataristas”, solo tiene incrustado en su mente “india”, “volver” a su propio sistema socialista de Ayllus, con esto no estamos diciendo que vamos a volver exactamente al punto original de nuestros antepasados, nadie es cangrejo que puede dar marcha hacia atrás; sino lo que planteamos es hacer nuestra Revolución Indio-campesina, hasta llegar a la captura del poder político con las armas, donde sus verdaderos dueños de esta “Pachamama” lleguen a ser los actores, promotores y constructores de nuestro sistema horizontal, colectivista de Ayllus, a una forma y modelo superior, **actualizado, superado y desarrollado para el hombre y la mujer de este siglo XXI.** (OFENSIVA TUPAKATARI, 1989a, p. 8, grifos meus)

Apesar da reiterada afirmação dos tupakataristas de que existe a necessidade de voltar “ao sistema socialista de *ayllu*” durante todo o período de publicação disponível, eles reiteram também a posição, em resposta às críticas que recebiam, de que esse retorno não seria literal, mas a tomada do exemplo passado como base para a construção de uma



nova sociedade, como afirmado acima. Durante boa parte do boletim, a *Ofensiva* exime-se de informar aos leitores que esse “retorno” não é literal, deixando para fazer isso após ser acusada de tentar voltar ao passado, como se estivessem abdicando da modernidade. Prontamente os ofensivistas publicam a resposta citada. Assim, de uma maneira geral, pensando a partir de uma análise conjunta das afirmações acerca da história indígena, de seu passado, de seu presente e a construção do futuro, é possível perceber que os tupakataristas constroem seu discurso com base num pressuposto de uma *historia magistral vitae*, “um cadinho contendo múltiplas experiências alheias, das quais nos apropriamos com um objetivo pedagógico” (KOSELLECK, 2006, p. 42). No caso tupakatarista, experiências que a eles pertencem por herança, pois foram seus pais e avós que as tiveram e as deixaram gravadas. Apesar disso, os tupakataristas parecem não reivindicar, como já explicitado, tentar pôr em prática os exemplos tais quais são “resgatados” do passado, afinal, são exemplos, indicavam possibilidades que consideradas importantíssimas, mas que deviam se adequar ao contexto em que atuavam.

\*\*\*

Nesse capítulo, tratei das formulações do discurso tupakatarista a respeito da sua história e da sua historicidade, dando ênfase à construção dos heróis e de uma história em comum entre os diversos povos indígenas. Nesse intrincado movimento discursivo, tentei explicitar a forma complexa, chegando algumas vezes ao contraditório, do discurso ofensivistas frente à sua necessidade de referenciar-se na história para sustentar suas pretensões políticas.

O discurso tupakatarista esteve marcado pela construção da figura de heróis *aymaras* a partir da recuperação de episódios históricos presentes na história oficial boliviana, mas que sob a visão ofensivista adquiriu outras conotações que privilegiavam a atuação do indígena enquanto força política e militar, enquanto ações exemplares. Os heróis, nesse sentido, demarcam os episódios que se tem como exemplos e as características atribuídas a eles que se quer reivindicar para si. Da mesma maneira, e no mesmo movimento, ao atribuir características heroicas a determinados indivíduos indígenas, construiu-se uma imagem oposta daqueles que eram considerados como inimigos. A construção do herói, portanto, tinha mais a ver com a necessidade de construção de um

discurso de si com o qual se identificar e identificar outros indígenas, independente da origem étnica, do que de resgatar uma história tal qual ela foi; bem como definir as razões pelas quais determinados grupos são os inimigos a combater.

Além disso, ou melhor, concomitantemente, os tupakataristas construíram uma história em comum entre os povos indígenas, ainda que o protagonismo *aymara* fosse claramente visível na história que era contada. Apesar desse protagonismo, os ofensivistas aparentemente tiveram a preocupação de não reivindicar (à exceção de um primeiro momento) esse protagonismo, atribuindo à sua etnia as “façanhas” das lutas indígenas lideradas em sua maioria por líderes *aymaras*. Pelo contrário, o discurso ofensivistas reiteradamente associava os heróis, as lutas, e as “façanhas” históricas, mesmo aquelas realizadas diretamente por *aymaras*, aos diversos grupos indígenas que eles procuravam incluir nessa história comum e nessa identidade mais geral de índio. Nesse ponto, vê-se a preocupação claramente indianista de buscar uma narrativa histórica de reapropriação do termo índio, de tomar para si o termo homogeneizador pejorativo e utilizá-lo por esse poder homogeneizador na construção de uma identidade que sirva aos interesses indígenas.

Nesse capítulo, explicitarei – daquilo que me parece mais relevante, as nuances do discurso tupakatarista, apresentando os heróis e os episódios históricos que eles deram maior destaque bem como algumas possíveis explicações para determinadas escolhas. Partindo do pressuposto de que um discurso político não tem a obrigação ou a necessidade de buscar as referências precisas da história (se é que isso existe de fato), busquei interpretar as decisões e as articulações feitas para afirmar posições, construir um elo entre passado, presente e futuro, demarcar diferenças, etc., a partir do objetivo de uma luta política que buscava produzir um processo revolucionário (armado) que demandava uma grande difusão do pensamento ofensivistas, que fosse capaz de convencer os diversos grupos sociais subalternos de que aquele seria o caminho e o momento. Assim, as posições ora radicais frente a todos os brancos-mestiços, ora parcialmente conciliadoras, podem ser vistas como posições políticas produzidas pelo contexto, observando o objetivo a alcançar.

A *Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataritas* tinha a história como mestra da vida. Buscava seus exemplos, mas sabia que não poderia tomá-los literalmente. Sabia que, mesmo não conseguindo seus

objetivos imediatos, seria mais um exemplo para as lutas indígenas do futuro. Utilizando as categorias de Koselleck, “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa” (2006), é possível entender o discurso ofensivistas. Buscavam na história e no seu presente as experiências que conformava um horizonte pelo qual lutar. Os exemplos históricos, tomados como experiências, davam a base para o fomento, no presente, daquilo que se vislumbrava como um horizonte a alcançar. O horizonte de expectativa tupakatarista estava repleto de passado, era um “futuro passado”, para usar outra categoria de Reinhart Koselleck.



## 5 À MANEIRA DE CONCLUSÃO

Neste trabalho busquei retratar o discurso expresso pela organização *Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas* através da publicação do boletim *Ofensiva Tupakatarista* entre os anos 1988 e 1991. Esse grupo, tendo sido o braço político da organização político-militar *Ejército Guerrillero Tupak Katari*, existiu durante o momento de organização prévia da luta armada, servindo como grupo de propaganda e politização, responsável pela atuação política dentro dos sindicatos e comunidades indígenas. A atuação da *Ofensiva* e a difusão do tupakatarismo como alternativa revolucionária deixou marcas profundas na cultura política indígena, de tal maneira que o seu discurso, com seus aspectos identitário, político e social, demonstrou ser um objeto de estudo profícuo, complexo e central para o entendimento mais geral das mudanças ocorridas na Bolívia durante os anos 1990 e 2000, através do protagonismo indígena. Nessa tentativa de conclusão, busco apontar algumas questões que me parecem relevantes para o entendimento desse processo.

As lutas sociais concentradas no início da primeira década dos anos 2000 provocaram mudanças fundamentais na sociedade e na política boliviana. “Fue el llamado ‘ciclo rebelde’: 2000-2005. Ciclo que, además de culminar con la elección de un Presidente indígena, quitó preeminencia a una política neoliberal” (CHIHUAILAF, 2008: p. 34). Política esta que vinha sendo implantada desde os anos 1980 com o retorno do regime democrático, como já vimos nos capítulos anteriores. Esse período de lutas foi marcado basicamente por dois episódios conhecidos como as “Guerras” da Água e do Gás que mobilizaram grande parte da população das cidades centrais nos conflitos: Cochabamba no ano 2000 (para a Guerra da Água) e El Alto e La Paz em 2003 (Guerra do gás) e 2005 (segunda Guerra da Água)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Sobre as Guerras da Água e do Gás existe uma grande bibliografia que aborda diversos aspectos do processo, seus desdobramentos iniciais e/ou suas “origens” históricas, incluindo materiais publicados durante os acontecimentos. Para mais informações e bibliografia ver: FREITAS, Marcos Luã A. de., Bolívia: cultura, política e protagonismo indígena (Anos 2000). **Revista Ágora**. n. 17, 2013, p. 77-88. Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/agora/article/view/6083/4429>.

Essas guerras ocorreram em decorrência de políticas econômicas implementadas pelo governo federal boliviano dentro da política de privatização dos serviços de captação e abastecimento de água (para o caso das Guerras da Água) e de exportação para os Estados Unidos, por meio do porto chileno de Iquique, de gás boliviano (para o caso da Guerra do Gás). Essas lutas foram tomadas como guerras devido os graves enfrentamentos ocorridos entre os manifestantes e as forças policiais e militares, tendo sido contabilizado um grande número de mortos e feridos em todos eles. Em 2003, durante o maior dos enfrentamentos na cidade de El Alto, quando os manifestantes fecharam as vias de acesso da cidade, o exército passou a escoltar os caminhões com combustível para abastecer a cidade de La Paz utilizando todo tipo de armamento letal para furar os bloqueios (incluindo tanques de guerra). A crise levou à queda do presidente Gonzalo Sánchez de Lozada (que exercia seu segundo mandato) e sua fuga para os Estados Unidos, assumindo o cargo seu vice, Carlos Mesa Gisbert, que permaneceu no cargo até 2005 quando novas lutas sociais, incluindo a Guerra da Água de La Paz, levou-o a renunciar. Por esse breve relato, pode-se notar que o momento era de grande efervescência política, mas os grandes atores sociais destes conflitos não foram descritos: os indígenas.

O “Ciclo rebelde”, na expressão de Arauco Chihuailaf, não se resumiu às guerras indicadas, foi um conjunto de marchas, bloqueios e enfrentamentos com a polícia e as forças armadas que ocorreram entre 2000 e 2005. Durante esse período, os grandes protagonistas foram os movimentos indígenas, notadamente os *cocaleros* do Chapare em Cochabamba e as diversas organizações sediadas nas cidades mais diretamente envolvidas nos conflitos (Cochabamba, El Alto e La Paz), de sindicatos a federações de vizinhos e donas de casa.

Para o caso da água em Cochabamba, a pauta principal estava ligada com problemas marcadamente indígenas: a forma consuetudinária de distribuição e uso da água captada com os próprios meios comunitários que foi destruída pela privatização realizada pelo governo que desapropriou os poços abertos com dinheiro da comunidade e aplicou preços exorbitantes. Para o caso do gás, a pauta tinha duas vias, uma nacionalista e outra indígena, a primeira tratava da exportação barata de um recurso natural estratégico como um país considerado inimigo (EUA) e favorecendo outro inimigo histórico pelo uso de seus portos (Chile) em território até hoje reivindicado pela

Bolívia; a segunda via, tratava da soberania do povo sobre os recursos naturais, que deveriam ser utilizadas em benefício dessas populações, majoritariamente indígenas, principalmente porque grande parte dos campos de exploração está localizado em áreas de comunidades indígenas. Junto a essas questões juntou-se a insatisfação crescente com o governo instituído. Do lado dos *cocaleros*, basicamente indígenas deslocados da mineração nos anos 1980, a insatisfação estava na questão das políticas de extinção do cultivo da coca – o que levantava outro ponto importante das lutas indígenas que é a defesa da coca como defesa da cultura indígena –, do lado dos sindicatos e comunidades, a insatisfação estava ligada com a política econômica que onerava os produtos consumidos pelas comunidades indígenas e barateava os produtos vendidos pelas comunidades. Tudo somado, o caldo não poderia ter sido mais explosivo.

Para completar e dar o suporte teórico, ideológico e político para as lutas e impulsionar uma mobilização de proporções nacionais, as ideias Katarista e Indianista, bem como suas diversas versões, entre elas o Tupakatarismo, emergiram como formas de explicação do papel dos indígenas na mudança que se estava realizando de forma neoliberal pelo governo. É importante destacar que líderes importantes nesse período já tinham uma longa história de lutas em décadas anteriores, marcadamente a década de 1980 onde houve um deslocamento do poder político dos mineiros para os grupos indígenas camponeses. Podemos citar o próprio Evo Morales e Felipe Quispe.

Evo Morales destacou-se como importante líder do movimento dos *cocaleros* na região do Chapare no departamento de Cochabamba já desde os anos 1980 quando iniciaram os primeiros projetos de erradicação do cultivo de coca financiados e apoiados pelo governo dos Estados Unidos. Desde 1996 Evo Morales é o dirigente máximo da Coordenadora das Federações do Trópico de Cochabamba, organização dos produtores de folha de coca fundada em 1992. Ao mesmo tempo em que se organizavam os *cocaleros* do Chapare, organizavam-se os *cocaleros* dos Yungas, no departamento de La Paz, criando assim fortes laços políticos sob um mesmo objetivo: a proteção do cultivo da coca<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Sobre os *cocaleros*, principalmente do Chapare ver: COSTA, Lício Romero. **O retorno de Katari**: cultura histórica e processo de emergência política do movimento *cocalero* na Bolívia (1995-2006). Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2010. Disponível em:

A emergência desse novo grupo político foi possível devido a alguns fatores característicos da década de 1980 na Bolívia, o fechamento de minas, a implantação de medidas depois conhecidas como neoliberais e da instituição de planos de erradicação da coca. O movimento *cocalero* obteve sua força da mesma forma que outros movimentos centrados nas comunidades indígenas, a partir da derrocada da força política dos principais órgãos operários, principalmente a COB, devido à eliminação de aproximadamente vinte mil postos de trabalho nas minas, principal base política da central operária. Ao mesmo tempo, despontaram organizações marcadamente indianistas e kataristas, como a própria *Ofensiva* a qual este trabalho se dedica, que passaram a tomar o lugar à frente nas lutas sociais, empunhando novas bandeiras, para além das antigas reivindicações que beneficiavam a produção e os trabalhadores da mineração. As pautas a partir daquela década passaram a ter cada vez mais um caráter étnico bem marcado, uma vez que mesmo as pautas econômicas vinham recheadas de um posicionamento baseada nas culturas indígenas, tornando-as pautas de defesa étnica. Defender a economia popular, as riquezas naturais, a coca, transformou-se numa defesa do próprio modo de vida das comunidades indígenas, fossem no campo ou na cidade (uma vez que elas se relacionam intensamente).

Durante o final da década de 1980 e os primeiros anos da de 1990, a *Ofensiva* atuava intensamente nessas lutas, participando principalmente da elaboração da direção que as lutas deveriam tomar, reivindicando a luta armada. Apesar do esfacelamento rápido da luta armada após seu início de fato, o exemplo de Felipe Quispe e seus companheiros ficou guardado, principalmente suas reivindicações acerca da condição do índio na sociedade boliviana. Apesar de ter ficado preso durante cinco anos, sendo libertado apenas no final da década de 1990, Felipe Quispe manteve-se influente no campo indígena, tendo sido eleito secretário-executivo da CSUTCB em 1998 e fundado o

---

[http://www.cchla.ufpb.br/ppgh/2010\\_mest\\_licio\\_costa.pdf](http://www.cchla.ufpb.br/ppgh/2010_mest_licio_costa.pdf) e GUIMARÃES, Alice Soares. **A reemergência de identidades étnicas na modernidade:** movimentos sociais e Estado na Bolívia contemporânea. Tese (Doutorado em Sociologia) Instituto de Estudos Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <http://www.iesp.uerj.br/wp-content/uploads/2012/10/Alice-Soares-Guimaraes.pdf>. A bibliografia é abundante, esses trabalhos podem servir de base para uma busca de referências.



Movimiento Indígena Pachakuti (MIP) com o qual disputaria duas eleições.

Esses dois líderes indígenas e as organizações das quais faziam parte atuaram fortemente durante o “ciclo rebelde”, impulsionando as pautas e as lutas sociais. O apoio e a força que essas organizações conseguiram mobilizar demonstrou como estavam difundidos os diversos pensamentos indígenas que emergiram desde os anos 60 com o Indianismo. A identidade étnica que criou uma solidariedade comunitária, regional e nacional, permitiu fortalecer a resistência contra as forças estatais em prol de pautas que eram construídas sob um discurso de defesa da cultura e da soberania baseadas nas formas indígenas de vida. As lutas pela água e pelo gás diziam respeito não só à manutenção econômica das famílias, mas também se baseava na manutenção de determinadas formas de vida autônomas nas comunidades indígenas, principalmente rurais, mas também dentro dos centros urbanos. A forma tradicional de usar os recursos estava sendo transformada pela privatização.

Apesar de uma luta “conjunta” durante o “ciclo rebelde”, os pensamentos políticos representados por Evo Morales e por Felipe Quispe não se conciliaram e apenas um deles chegou ao poder. Mas o que explica a ascensão de Evo e não de Quispe? Me parece que a moderação de Evo e a tentativa de criar uma grande coalizão de forças fez a diferença. Ramón Máiz explicita essa posição:

[...] una estrategia *catch-all* inclusiva por parte del MAS, que inscribía las demandas indianistas en el seno de un más vasto programa de refundación nacional boliviano, le ha procurado no sólo crecientes apoyos electorales, sino incorporación orgánica de candidatos y cuadros de partido procedentes de los efectivos disponibles de las crisis y desalineamientos de las fuerzas de izquierda y aun de los partidos tradicionales de Bolivia. El éxito del MAS proviene de erigirse en punto de coordinación no sólo de efectivos electorales sino de militantes procedentes de otras organizaciones no indigenistas,

abriendo una ventana de oportunidad en la Bolivia sociopolíticamente identificada como *mestiza*. Frente a esto, el MIP ha postulado en todo momento una estrategia etnicista esencialista y excluyente – de hecho: antiblanca – de la mano de un indigenismo de base exclusivista aymara, que no sólo lo distanciaba de la población mestiza, sino de los indígenas quechuas o guaraníes. (2007, p. 33-34)

Aqui podemos ver a diferenciação do pensamento ofensivistas do de Felipe Quispe no que se refere à figura dos mestiços. O fracasso da *Ofensiva* parece ter deixado claro para Quispe, e seus textos do cárcere e posteriores dizem muito sobre isso, que o mais acertado para a luta indígena seria manter-se afastado dos elementos mestiços, principalmente aqueles ligados à esquerda tradicional marxista. O Katarismo de Evo, muito mais flexível, parece ter sido definidor para sua vitória eleitoral.

Assim, as lutas do “ciclo rebelde” foram possíveis devido à construção, durante décadas, de uma cultura política de enfrentamento em busca da defesa cultural. Em períodos como o imediatamente após a Revolução de 52, as organizações indígenas estavam subordinadas clientelisticamente aos governos do período, sendo limitadas as suas pautas àquelas ligadas estritamente a problemas econômicos, como preços de produtos essenciais e abastecimento em geral. Com a emergência de um pensamento em cujo cerne estava a etnicidade, que partia das questões étnicas para explicar os problemas enfrentados cotidianamente pelos diversos grupos indígenas, cuja contribuição da *Ofensiva* foi mais tardia, porém inegável, os indígenas bolivianos passaram a conformar uma cultura política que se centrava em características étnicas que norteavam a compreensão da história, da política e da economia, bem como das formas de produzir as mudanças necessárias. Assim, a cultura política indígena, entendida como um

[...] conjunto de valores, tradições, práticas e representações políticas partilhado por determinado grupo humano, que expressa

uma identidade coletiva e fornece leituras comuns do passado, assim como fornece inspiração para projetos políticos direcionados ao futuro. (MOTTA, 2009, p. 21)

A cultura política indígena pode então, ser traduzida resumidamente em alguns termos gerais: enfrentamento direto como forma de luta política, organização baseada nos mesmos princípios de organização das comunidades, entendimento das lutas enquanto defesa cultural e de soberania, fortalecimento de uma identidade étnica abrangente a partir da noção de nações ou povos originários ao mesmo tempo preservando as identidades específicas de *aymaras*, *quechuas*, *tupiguaraníes*, *moxeños*, etc, derivando desses termos as questões específicas, como a autodeterminação, a proteção da coca e das línguas indígenas, autonomia, etc. Ao observar as questões que eles implicam, levando em consideração a historicidade deles, é possível perceber a atualidade do discurso tupakatarista, porém mesclado a uma nova série de formas de pensar e de agir na sociedade boliviana que, agora, não tem mais como hegemônica politicamente a elite branca-mestiça, ainda que ela seja economicamente dominante. A própria rejeição da participação política teve que ser revista por importantes tupakataristas como o próprio Felipe Quispe, mas o discurso base que parte da história e da cultura indígena permaneceu, principalmente devido seu poder de alcançar uma grande diversidade de povos.

As lutas do início dos anos 2000 parecem ter sido fruto de uma concentração de forças que vinham sendo organizadas sob uma cultura política em processo de (trans)formação de uma forma classista, baseada em valores universalistas, para uma forma indígena, baseada em valores considerados autóctones e gerais (no sentidos de abarcar diversos povos indígenas a partir de uma história em comum). Parece não haver dúvidas quanto à centralidade do “ciclo rebelde” para uma mudança geral na sociedade e na política boliviana, mas o entendimento desse processo, que ainda está em curso nos remete a necessidade de entendê-lo na duração, e sob o olhar da história, diz respeito a conseguir dar conta dos problemas que existem no estudo do tempo presente, com seu caráter móvel e inacabado.

Este trabalho buscou pensar esses anos 2000 a partir de um olhar retrospectivo, atentando para um movimento político que conseguiu condensar diversos pensamentos e indivíduos para produzir um pensamento indígena que se direcionou à produção de uma mudança social profunda na sociedade boliviana. Além disso, buscou observar um movimento político dando ênfase às questões étnicas tão fortemente defendidas pelos grupos indígenas atualmente, mas que se deve a um grande processo de retomada, construção, valorização e luta. O intento inicial da *Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas* e do *Ejército Guerrillero Tupak Katari* não foi profícuo em seus objetivos imediatos, mas produziu efeitos duráveis na sociedade boliviana, obrigando os partidos e grupos mais tradicionais da política a entenderem o indígena como uma força política central e para os próprios indígenas perceberem-se com o papel histórico de produzir as mudanças que desejavam. Se isso se concretizará da forma como os indianistas, kataristas e tupakataristas pensaram e pensam, é uma questão que não cabe a mim ou a ninguém do presente responder, por isso só nos resta observar a duração e buscar entender o presente que se está construindo na vida cotidiana.

## REFERÊNCIAS

- ALBÓ, Xavier. De MNRistas a Kataristas: Campesinado, Estado e Partidos. 1953-1983. **Historia Boliviana**. v. 1-2. 1985. p. 87-124.
- \_\_\_\_\_. **Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú**. La Paz: PNUD; CIPCA, 2008.
- \_\_\_\_\_.; BARRIOS SUELVA, Franz X. **Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías**. La Paz: IDH - PNUD, 2006. Disponível em: <  
[http://idh.pnud.bo/usr\\_files/informes/nacional/INDH2007/documentos/BoliviaPluriInterConAutonomiasAlboBarrios.pdf](http://idh.pnud.bo/usr_files/informes/nacional/INDH2007/documentos/BoliviaPluriInterConAutonomiasAlboBarrios.pdf)> Acesso em: 23/06/2012.
- ANDRADE, Everaldo de Oliveira. **A Revolução Boliviana**. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- AYLLUS ROJOS**, La Paz, n. 14, set, 1989a.
- AYLLUS ROJOS**, La Paz, n. 15, nov, 1989b.
- AYLLUS ROJOS**, La Paz, n. 17, jan, 1990.
- AYLLUS ROJOS**, La Paz, n. 26, nov, 1990b.
- BASTOS, Santiago. Los indios, la nación y el nacionalismo. **Espiral**. v. II, n. 6, mayo-ago, 1996. p. 161-206. Disponível em: <  
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13820608>> Acesso em: 22/12/2013.
- BERSTEIN, Serge. A Cultura Política. In: SIRINELLI, Jean-Françcoise; RIOUX, Jean-Pierre (Orgs.). **Para uma História Cultural**. Lisboa: Estampa, 1998.
- \_\_\_\_\_.; MILZA, Pierra. **Conclusão**. In: CHAUVEAU, Agnès; TÉTART, Philippe. *Questões para a história do presente*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CÂMARA, Marcelo Argenta. Bolívia: de 1952 ao Século XXI – Processos Sociais, Transformações Políticas. In: **Bolívia: de 1952 ao século XXI**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão; Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2007. p. 65-104.

CHIHUAILAF, Arauco. Los indígenas en el escenario político-social boliviano del siglo XX. Sociedad y Discurso. **Revista del Departamento de Lengua y Cultura de la Universidad de Aalborg**, n. 14, 2008, p. 33-54. Disponível em: [http://vbn.aau.dk/files/62723334/SyD14\\_chihuailaf.pdf](http://vbn.aau.dk/files/62723334/SyD14_chihuailaf.pdf) Acesso em: 06/03/2012.

CRUZ, Gustavo R. Aproximación al Indianismo revolucionario de Fausto Reinaga. **Globalización**. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura. Jul, 2009. Disponível em: <http://rcci.net/globalizacion/2009/fg877.htm> Acesso em: 03/08/2013

ESCÁRZAGA, Fabiola. El Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK), la insurgencia aymara en Bolivia. **Pacarina del Sur**, n. 11, abril-junio, 2012. Não paginado. Disponível em: [www.pacarinadelsur.com/home/oleajes/441-el-ejercito-guerrillero-tupak-katari-egtk-la-insurgencia-aymara-en-bolivia](http://www.pacarinadelsur.com/home/oleajes/441-el-ejercito-guerrillero-tupak-katari-egtk-la-insurgencia-aymara-en-bolivia) Acesso em: 01/12/2013.

FICO, Carlos. História que temos vivido. In: VARELLA, Flávia [et al.] (org.). **Tempo presente & usos do passado**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012. p. 67-100.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 20 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

FREITAS, Caroline Cotta de Mello. **Entre whiplas, polleras e ponchos**. Embates entre os discursos do CONAMAQ, do Estado Plurinacional da Bolívia e do Direito Internacional. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências

Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013. Disponível em: < [http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-20052013-115543/publico/2012\\_CarolineCottaDeMelloFreitas\\_VCorr.pdf](http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-20052013-115543/publico/2012_CarolineCottaDeMelloFreitas_VCorr.pdf) > Acesso em: 01/12/2013.

GARCÍA LINERA, Álvaro. **A potência plebeia**: ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. El desencuentro de dos razones revolucionarias. Indianismo y Marxismo. **Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano**, n. 3, dez, 2007. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponível em: < <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/cuadernos/garcia/garcia.pdf> > Acesso em: 08/04/2013.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

\_\_\_\_\_. **Da diáspora**: Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HURTADO, Javier. **El Katarismo**. La Paz: Hisbol, 1986.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

MACIEL, Maria Eunice. Procurando o imaginário social: apontamentos para uma discussão. In: FÉLIX, Loiva Otero; ELMIR, Cláudio (orgs.). **Mitos e heróis**: construção de imaginários. Porto Alegre: Ed. Universidade UFRGS, 1998. p. 75-88.

MACMILLAN, Margaret. **Usos e abusos da história**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

MÁIZ, Ramón. Indianismo y nacionalismo em Bolivia: estructura de oportunidad política, movilización y discurso. **Revista SAAP**. v. 13, n. 1, ago, 2007. p. 11-54. Disponível em:

<<http://www.saap.org.ar/esp/docs-revista/revista/pdf/3-1/RamonMaiz.pdf>> Acesso em: 01/12/2013

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Desafios e possibilidades na apropriação de cultura política pela historiografia. In: MOTTA, Rodrigo Patto Sá (org.). **Culturas Políticas na História**: Novos Estudos. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009.

**OFENSIVA KATARISTA**, La Paz, n. 1, fev, 1988a.

**OFENSIVA KATARISTA**, La Paz, n. 3, abr, 1988b.

**OFENSIVA KATARISTA**, La Paz, n. 4, mai, 1988c.

**OFENSIVA TUPAKATARI**, La Paz, n. 8, dez, 1988.

**OFENSIVA TUPAKATARI**, La Paz, n. 10, fev, 1989a.

**OFENSIVA TUPAKATARI**, La Paz, n. 11, mar./abri, 1989b.

**OFENSIVA TUPAKATARI**, La Paz, n. 12, mai. 1989c.

**OFENSIVA TUPAKATARI**, La Paz, n. 13, jul, 1989d.

**OFENSIVA TUPAKATARISTA**, La Paz, n. 5, jun, 1988a.

**OFENSIVA TUPAKATARISTA**, La Paz, n. 6, jul-ago, 1988b.

**OFENSIVA TUPAKATARISTA**, La Paz, n. 7, out-nov, 1988c.

PACHECO, Diego. **El Indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia**. La Paz: Hisbol; MUSEF, 1992.

MENDIETA PARADA, Pilar. **Indígenas en política**. Una mirada desde la historia. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos – IEB, s.d.

QUISPE, Ayar. **Indianismo**. La Paz: Ediciones Pachakuti; AWQA, 2011.



\_\_\_\_\_. **Los Tupakataristas revolucionarios**. 2 ed. La Paz: Ediciones Pachakuti, 2009.

QUISPE HUANCA, Felipe. **El indio en escena**. La Paz: Ediciones Pachakuti, 1999.

REA CAMPOS, Carmen Rosa. **¡Porque no quiero que mi hija sea tu sirvienta...!** Movimientos indios y conflictividad social en Bolivia, en los albores del siglo XXI. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Faculdade Latino-americana de Ciências Sociais – FLACSO México. Cidade do México, 2006. Disponível em: [http://conocimientoabierto.flacso.edu.mx/medios/tesis/rea\\_cr.pdf](http://conocimientoabierto.flacso.edu.mx/medios/tesis/rea_cr.pdf)  
Acesso em: 20/03/2013.

REINAGA, Fausto. **Tesis india**. La Paz: PIB, 1971.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Oprimidos pero no vencidos**. Lucha del campesinado aymara y quéchua 1900-1980. 4ª ed. La Paz: La Mirada Salvaje, 2010.

ROCHA, Maurício Santoro. A outra volta do bumerangue: Estado, Movimentos Sociais e Recursos naturais na Bolívia 1952-2006. In: **Bolívia**: de 1952 ao século XXI. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão; Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2007. p. 13-61.

SEGABINAZZI, Alessandro. Bolívia: de 1952 ao Século XXI – Diversas sínteses de uma Revolução. In: **Bolívia**: de 1952 ao século XXI. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão; Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2007. p. 111-154.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, vol. 20, n. 2, jul./dez. 1995. p. 71-99.

**TESIS DEL CAMPESINADO BOLIVIANO**. VII Congreso Nacional Campesino, 1978. La Paz, 28 de março de 1978.

THOMSON, Sinclair. “Cuando sólo reinasen los índios”: recuperando la variedad de proyectos anticoloniales entre los comuneros andinos (La Paz, 1740-1781). **Argumentos**, vol. 19, n. 50, ene./abr. 2006. p. 15-47. Disponible em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59501902>> Acceso em: 07/12/2013.

**WIÑAYMARKA**. Órgano oficial del MITKA. La Paz, n. 1, 1979.

## APÊNDICES

Mapa 1 – Bolívia



Ao centro a Cordilheira dos Andes, à esquerda o altiplano e à direita as terras baixas. Fonte: Google Maps. Disponível em:

<https://www.google.com.br/maps/preview#!data=!1m4!1m3!1d6760815!2d-63.5493965!3d-16.2837065>

## Cronologia

(Adaptado e ampliado de Andrade (2007))

- 1952** 9 de abril – Início da Revolução de 52 com o golpe civil-militar do MNR  
10 e 11 de abril – Insurreição operário-popular em La Paz e Oruro  
18 de abril – Fundação da COB  
2 de outubro – Decreto de nacionalização das minas
- 1953** 2 de agosto – Decreto da reforma agrária
- 1960** Victor Paz Estenssoro é eleito para um segundo mandato como presidente
- 1964** 4 de novembro – Golpe militar do Gal. René Barrientos
- 1967** 9 de outubro – Assassinato de Che Guevara em Vallegrande, oeste de Santa Cruz  
24 de junho – Ataque militar às minas de Siglo XX – Massacre de San Juan
- 1971** 19 a 22 de agosto – Golpe de Hugo Banzer fecha a Assembleia Popular e derruba Gal. Torres
- 1978-82** Período de grande instabilidade política com sucessão de eleições e golpes militares  
Formação dos partidos indígenas MITKA e MRTK
- 1982** Outubro – Posse de Hernan Siles como presidente
- 1986** Posse de Victor Paz Estenssoro para seu terceiro mandato presidencial  
Fevereiro – Criação do Ejército Tupak Katari e da Ofensiva Roja  
Agosto – Decreto 21060 de privatização da Comibol

- 1988** Fevereiro - Lançado o primeiro número do boletim Ofensiva Tupakatarista
- 1989** Março e Novembro – Primeiros atentados a bomba como “Batismo de fogo” e primeira prisão de Felipe Quispe
- 1990** Maio – Felipe Quispe é solto por falta de provas
- 1991** 21 de junho – Ano novo aymara e quechua e início oficial da atividade guerrilheira do EGTK  
Dezembro – Último número do boletim Ofensiva Tupakatarista
- 1992** 10 de abril – Prisão da ala marxista do EGTK  
19 de agosto – Segunda prisão de Felipe Quispe
- 1993** Fim dos atentados promovidos pelo EGTK
- 1993-97** Governo de Gonzalo Sanchez de Lozada aprofunda privatizações
- 1997** Libertação dos militantes do EGTK após a aprovação da lei de “Fianza Juratoria” que libertava quem não tinha sido julgado nem sentenciado
- 1998** Governo Hugo Banzer decreta programa “Coca Zero” e repressão aos movimentos sociais
- 2000** Abril – Guerra da Água em Cochabamba
- 2002** Gonzalo Sanchez de Lozada é eleito novamente
- 2003** Fevereiro e Outubro – Guerra do Gás  
17 de outubro – renúncia de Sanchez de Lozada, assume Carlos Mesa
- 2005** 9 de junho – Renúncia de Carlos Mesa, assume o presidente da Corte Suprema

Dezembro – Eleito Evo Morales

**2006** Nacionalização dos hidrocarbonetos

**2009** Janeiro – promulgação da nova Constituição