

XXIX Congresso Alas  
29 de setembro a 4 de outubro de 2013  
Santiago, Chile

## **Memórias coletivas na Bolívia contemporânea: uma tentativa de entender a vigência da rebelião de Tupac Katari**

Avanço de investigação em curso  
GT 06: Imaginários sociais, memórias e pós-colonialidade.

**Sue A. S. Yamamoto**

**Resumo:** Em 2000, camponeses bloquearam todas as vias de acesso de La Paz, deixando a cidade isolada e com escassez de alimentos. Os manifestantes diziam estar repetindo o cerco realizado por Tupac Katari duzentos anos antes, quando centenas de pessoas morreram de fome. A ideia de memória coletiva tem sido tradicionalmente tratada pelo pensamento político social boliviano por meio da articulação entre memória longa (étnica) e memória curta (de classe) ou por meio do conceito de momento constitutivo. Sem combater-las, este artigo examina criticamente estas proposições, buscando criar um modelo que explica a reconstrução da memória destes eventos com a reprodução no tempo de práticas corporais, deslocamentos geográficos, hábitos sociais e conceitos políticos.

**Palavras-chave:** memória coletiva, Tupac Katari, Bolívia

### **Introdução**

Em setembro e outubro de 2000, as principais rodovias que ligavam La Paz ao resto do país foram fechadas. Os manifestantes eram camponeses indígenas que exigiam, entre outras questões, a revisão do decreto 21060, marco do início das políticas neoliberais no país<sup>1</sup>; o fortalecimento de mercados camponeses; a doação de tratores para a mecanização do campo, a revogação da Lei Inra<sup>2</sup>. Tratava-se de uma petição ambiciosa, com mais de 70 pontos.

Por mais de duas semanas, a principal cidade do país esteve completamente cercada e alimentos tiveram que ser enviados por via aérea (García Linera *et al*, 2008, p. 123). Depois de alguns dias, o evento começou a ser reconhecido como a recriação da rebelião indígena anticolonial de 1781 de Tupac Katari, que organizou um cerco de meses, matando de fome milhares de habitantes da cidade. “São os maiores bloqueios que ocorreram no país nos últimos 25 anos”, lembra Marxa Chávez, socióloga e participante dos eventos de 2000. “Há uma preocupação de todos os setores urbanos, pelo menos da zona central. ‘Que está acontecendo, o que vai acontecer?’. Toda a cidade está cercada e a

---

<sup>1</sup> O decreto 21060, promulgado em 1985 pelo então presidente Víctor Paz Estenssoro, combinava estabilização econômica com a demissão de milhares de trabalhadores mineiros.

<sup>2</sup> Lei Inra ou Lei SNRA, Lei 1715 de 1996, fornecia o marco legal para Serviço Nacional de Reforma Agrária e para o Instituto Nacional de Reforma Agrária. A lei estabelecia um limite de dez anos para regularizar a posse da terra na Bolívia. Ela era questionada pelos setores camponeses principalmente por não estabelecer definições rigorosas da função econômico-social da terra (o pagamento de impostos já garantia o cumprimento desta função e impedia a desapropriação, por exemplo). O processo de regularização também era muito questionado, porque grandes proprietários que possuíam condições de pagar trâmites e advogados se adiantavam na posse de territórios em disputa com comunidades camponesas e indígenas, que em teoria deveriam ser assistidas pelo Estado. Havia também muitas denúncias de corrupção de funcionários do Inra, que estariam favorecendo grandes grupos rurais em detrimento de pequenos produtores e comunidades.

memória do cerco é muito forte (...). Então a memória indígena de mobilização recupera estas formas tão antigas de pensar a política, de cercar La Paz”<sup>3</sup>.

Os radicais bloqueos de 2000 foram somente um episódio de um período de intensa mobilização social, que cubriu os primeiros anos de vida política boliviana neste século, e que se encerrou com a eleição de Evo Morales à presidência. Entre 2000 e 2005, a Bolívia viveu um período de intensa mobilização social. Dois presidentes foram derrubados e políticas tidas como neoliberais e contrárias aos interesses nacionais, como a privatização da água e a venda do gás natural boliviano via portos chilenos, foram rechaçadas nas ruas. Os movimentos sociais demandavam a nacionalização e a industrialização dos recursos naturais, controle social e comunal destes, o fim da intervenção estadunidense na política de repressão às drogas, reforma agrária, representação política direta de comunidades indígenas e uma assembleia constituinte para refundar e descolonizar o Estado boliviano.

Não havia, portanto, somente um resgate da “memória indígena”, como identificou Marxa Chávez. Muitos entusiastas do “empoderamento” popular boliviano viam nas mobilizações o cruzamento de “duas memórias” distintas: uma “memória longa” para se referir a “memória indígena” anticolonial que remonta à luta de Tupac Katari e uma “memória curta” para indicar o projeto sindical de esquerda surgido a partir da Revolução de 1952.

A articulação destas duas memórias tem sido recorrente para interpretar a combatividade e a combinação de agendas dos movimentos sociais bolivianos. Contudo, ainda que se reconheça a força desta metáfora, ainda há muito que se avançar no entendimento dos mecanismos que operam por trás destas “memórias”, como e se é possível compatibilizar lembranças ou referências a eventos tão longínquos, como a rebelião de Katari, e eventos que podem ser efetivamente “lembrados” por pessoas que vivem hoje, como a Revolução de 1952.

Neste sentido, este trabalho aborda o tema da memória como instrumento explicativo de determinadas permanências na sociedade boliviana, em especial aquelas que cumprem papel chave na mobilização e ação coletiva. Em um primeiro momento, faremos uma revisão da bibliografia que utiliza a articulação entre memória curta e memória longa para explicar a formação destes atores populares mobilizados. Depois, proporemos um aprofundamento nas formulações sobre memória coletiva, identificando dois tipos de memória, uma que faz referência a eventos e outra a hábitos. Esta categorização nos oferece uma nova luz sobre o pensamento social boliviano, em especial para analisar a ideia de momento constitutivo de Zavaleta Mercado e as interpretações antropológicas de conceitos políticos andinos, como *pacha*, *ch'xwa*, *muxsa* e *q'ara*. Por fim, por meio das considerações de Connerton, tentamos aproximar estas formulações teóricas à realidade empírica ao criar um modelo que pretende explicar como hábitos, práticas e conceitos políticos permitem a reconstrução de poderosas memórias, como o cerco de Tupac Katari.

### **Memória curta e memória longa**

Em *Oppressed but not defeated: peasant struggles among the Aymara and Quechwa in Bolivia, 1900-1980* (1987), Silvia Rivra Cusicanqui cunhou a ideia da dualidade da memória coletiva popular boliviana. Ela articula a história das lutas camponesas durante o século XX na Bolívia e identifica dois tipos diferentes de memória: uma curta, relativa ao poder camponês sindicalista depois da Revolução Nacional de 1952, e outra longa, que resgataria as lutas anticoloniais do século XVIII e que seria reforçada pela discriminação cultural contemporânea contra populações indígenas (Rivera Cusicanqui, 1987, p. 5).

---

<sup>3</sup> Entrevista realizada em 14 de dezembro de 2007.

Seguindo esta diferenciação de Rivera, antropólogo Xavier Albó identifica esta “memória longa” como uma recuperação da identidade étnica das populações camponesas. Assim, ele define esta memória como o “esquema mais profundo da estrutura sociocultural e do subconsciente coletivo bolivianos” (Albó, 2009, p. 29). Contudo, diferentemente de Rivera, ele parece aplicar a ideia de memória a identidades sociais específicas, elementos estruturais da auto-compreensão de coletividades, mais do que a experiências e eventos históricos. Albó também descreve em seu trabalho uma formulação do movimento katarista que se aproximava da ideia de memória longa e curta: a teoria dos dois olhos do Movimento Revolucionário Tupac Katari (MRTK)<sup>4</sup>. Um olho estaria voltado para o “problema das classes exploradas” e o outro para “o problema das nações oprimidas” (Albó, 1987, p. 402).

Em uma atualização destas perspectivas para o período de 2000 a 2005, Hylton e Thomson utilizam o conceito arqueológico de “horizontes” – “os estratos da terra e os remanescentes dos assentamentos humanos que são expostos após uma escavação cuidadosa” (2007, p. 31) – para entender as camadas de causalidade e memória que explicam a luta política contemporânea na Bolívia (ibid, p. 7). Assim como Rivera Cusicanqui, eles identificam tradições de luta que surgem de dois momentos revolucionários: uma relativa às demandas nacional-populares, expressadas durante a Revolução de 1952, e outra relativa às demandas indígenas, expressadas durante as lutas anticoloniais do fim do século XVIII.

Nesta perspectiva, o período recente representaria um terceiro momento revolucionário (um *pachakuti*) na região e combinaria estas duas tradições opostas e complementárias. Eles reconhecem que o significado destas memórias de revolução mudou com o tempo, mas enfatizam que padrões recorrentes também foram presentes (ibid, p. 30). Apesar desta sensibilidade com o caráter mutante das memórias, os laços de causalidades e mecanismos que relacionavam as memórias das lutas passadas como as da rebelião de Tupac Katari com as lutas contemporâneas não são profundamente investigadas.

Efetivamente, a carência de reflexão sobre os mecanismos por trás da reprodução e da recuperação destas memórias é uma característica comum a todos estes autores. Nestas interpretações, mesmo se o aparecimento da memória é condicionado pelo contexto político imediato (migração às cidades e acirramento de racismo, transmissões de rádio em línguas indígenas, etc.), a memória aparece como uma força latente, pronta para ser despertada por fatores contingentes. As cadeias de causalidade que permitem a manutenção destas memórias por décadas ou mesmo séculos por determinados grupos sociais não são exploradas e, portanto, o argumento acadêmico dos nossos autores se enfraquece, apesar de toda a sua sensibilidade em analisar a sociedade boliviana. Neste sentido, o próximo passo deste trabalho é investigar com mais profundidade as implicações teóricas do conceito de memória e de memória coletiva, para então esboçar uma nova forma de explicar a recuperação destas memórias em um contexto de luta política contemporânea.

## Hábitos e eventos

Uma das formulações mais interessantes sobre memória datam do início do século passado, com o trabalho do filósofo francês Henri Bergson. Ele distingue dois tipos memória: a primeira seria marcada pela repetição mecânica, automática, uma “lembrança-hábito”; a segunda, que ele chama de “memória por excelência”, seria a lembrança de imagens, eventos únicos, que, por serem necessariamente datados, não se repetem (Bergson, 1911, p. 89-95). Aproveitando a mesma distinção, Bertrand Russell denomina estes dois tipos de memórias de “memória-hábito”, um simples hábito

<sup>4</sup> O movimento katarista era dividido em duas facções, uma mais sindicalista, o MRTK, e outra mais étnica, o MITKA (*Movimiento Indio Tupac Katari*).

adquirido pela experiência passada, e “memória-conhecimento”, um conhecimento de eventos do passado que não é obtido por inferência (como o que se aprende pela leitura da história), mas sim pelos sentidos (Russell, 1921, p. 166-173)

Ainda que estes autores estivessem tratando destas funções da memória somente em um âmbito individual (ou seja, não trabalhavam com a ideia de memória coletiva), sua distinção entre hábito e evento é útil para entender melhor as diferentes formas que a memória aparece como conceito intermediador entre passado e presente em diversos intérpretes da sociedade boliviana. Assim como Rivera Cusicanqui, Hylton e Thomson, algumas perspectivas parecem sublinhar a importância do conhecimento de eventos do passado (a Revolução de 1952, a revolta de Tupac Katari) e a forma como tais eventos marcaram a narrativa que determinados grupos sociais contam sobre si mesmos. Por outro lado, perspectivas como a de Xavier Albó, enfatizam as identidades, hábitos culturais, características sociais que não são “datadas” e que se reproduzem no tempo.

O conceito de momento constitutivo, de René Zavaleta Mercado, é um exemplo de como se pode formular a vigência de eventos históricos no presente. Para o sociólogo boliviano, tal momento seria um “momento de construção do Estado”, em que há uma nova articulação geral entre as classes e o Estado e entre elas mesmas (Zavaleta Mercado, 2008, p. 10). Alguns dos momentos constitutivos da sociedade boliviana seriam a Guerra Federal de 1899, a Revolução de 1952, ou a massiva mobilização popular em 1979 contra o golpe militar de Alberto Natusch. Nestes momentos, a crise política não somente provoca o encontro dos diferentes setores da sociedade boliviana (com diferentes modos de produção), mas muda qualitativamente estes setores, criando elementos de unificação entre eles:

A crise é a forma de unidade patética do diverso, assim como o mercado é a concorrência rotineira do diverso. O tempo mesmo dos fatores (e a principal diferença entre um modo de produção e outro é a qualidade do tempo humano) não atua senão em sua manifestação crítica. (...) O único tempo comum a todas estas formas é a crise geral que as cobre, ou seja, a política. A crise, portanto, não somente revela o que há de nacional na Bolívia, mas também é em si mesma um acontecimento nacionalizador. Os tempos diversos se alteram com a sua irrupção. Tu pertences a um modo de produção e eu a outro, mas nem tu nem eu somos os mesmos depois da batalha de Nanawa; Nanawa é o que há de comum entre tu e eu. Tal é o princípio da intersubjetividade. (Zavaleta Mercado 2009, p. 216).

Neste trecho, o momento constitutivo aparece como um evento datado que, apesar de ser incapaz de se repetir (nos termos de Bergson e Russell), reverbera no futuro. Trata-se de uma experiência que se projeta, não como repetição idêntica, mas como síntese sempre vigente da sociedade, uma espécie de mito fundador. Tais eventos (como Nanawa, batalha da Guerra do Chaco) condensam a forma de relação entre os setores sociais (e entre estes e o Estado) e são reatualizados em outros momentos constitutivos. Para Zavaleta Mercado, a crise de novembro de 1979, por exemplo, recuperou eventos históricos de 1899, como o julgamento da rebelião aymara no povoado de Mohoza:

Em todo caso, a crise de novembro reproduziu de maneira quase física os termos constitutivos tanto da história nacional-popular do país como as recordações mais conservadoras da classe dominante, ou seja, cada um dos pólos *recordou* a sua história, como se o de hoje fosse uma obrigação do que dormia no passado. Faz quatro séculos que senhorio pratica um “Processo de Mohoza” contra os índios da Bolívia (ibid, p. 221. Ênfase no original).

Neste trecho podemos ver que a forma que Zavaleta conceitua os efeitos destes momentos constitutivos no tempo se parece muito a uma ideia de memória coletiva, ainda que não se utilize este

conceito especificamente. Contudo, aqui se apresentam as mesmas dificuldades que tivemos com os autores anteriores. Como é possível pensar em uma memória de um evento específico, cuja lembrança depende de funções corporais (percepção pelos sentidos, não por inferência, nas palavras de Russell), que seja passada de geração para geração? Tal memória não seria uma mera reconstituição histórica? Como é possível que tal reconstituição adquira tamanha força que faça com que o presente pareça uma “repetição do passado”?

Mais adiante tentaremos responder a esta questão com um modelo que explica a reconstrução de memórias a partir de práticas corporais e conceitos políticos intrinsecamente relacionados à experiência histórica destes eventos. Contudo, antes deste exercício teórico, é necessário um olhar para o outro tipo de memória, que chamamos anteriormente de memória-hábito. Novamente recorreremos a autores que, de uma maneira ou outra, tentaram entender a persistência de determinadas formas sociais apesar de todas as mudanças vividas pela sociedade boliviana (e antes dela, pela sociedade colonial) nos últimos séculos. Aqui, os trabalhos que analisam conceitos políticos das populações andinas, expressados em quechua e aymara, iluminam e ajudam a desenvolver o que se tenta caracterizar aqui como “memória-hábito”.

Em um artigo de 1987, Harris e Bouysse-Cassagne discutem a ideia de *pacha*, uma palavra que se refere tanto a épocas quanto a espaços específicos. Elas estudam como a noção antiga de *pachas* (*taypi*, *puruma* e *pachakuti*) foi traduzida para perspectivas cristãs durante a colônia, criando a ideia de *alax pacha* (céu), *manqa pacha* (inferno), e *aka pacha* (o mundo dos vivos). O esquema cristão teve que se acomodar em uma metafísica prévia do pensamento aymara e a dicotomia entre céu e mundo subterrâneo não era equivalente a “bem *versus* mal”, mas sim a “ordem *versus* perigo” (perigo aqui também significa criatividade) (Bouysse-Cassagne e Harris, 1987, p. 53). O *pachakuti*, uma mudança completa de ordem, do tempo e do espaço, era relacionado ao mundo subterrâneo, a um processo que faz o que está dentro e abaixo virar para fora e para cima. O conceito de *pacha*, portanto, traz consigo uma perspectiva de história não teleológica, não linear, na qual o mundo dos mortos (passado) carrega as forças criativas do futuro.

Se Harris e Bouysse-Cassagne se enfocaram em conceitos que representavam inversões da ordem, Tristan Platt abordou noções de equilíbrio político por meio dos conceitos de *ch'xwa* e *muxsa*. O primeiro conceito se refere a uma situação de guerra entre dois lados irreduzíveis e o segundo aos processos de reconciliação. Platt reconhece um fluxo contínuo entre *ch'xwa* e *muxsa*, sendo a autoridade (estabelecida pela situação de guerra anterior e seus respectivos vencedores e perdedores) continuamente ajustada em direção a um equilíbrio de poder. Portanto, o pensamento político aymara prevê em uma constante negociação dos limites do exercício de autoridade, em um processo no qual os lados conflitantes devem se “ressocializar” (Platt, 1987, p. 97-8). Esta busca por equilíbrio de poder, mesmo quando um lado é hierarquicamente superior ao outro, informou a relação dos aymaras com os Estados inca, colonial e republicano. Para receber tributos e reconhecimento político, o Estado deveria oferecer autonomia territorial às comunidades indígenas. Toda vez que este pacto foi quebrado, escreve Platt, rebeliões floresceram nos Andes (ibid, p. 121).

Um último conceito político relevante é o de *q'ara*, que em aymara é utilizado para se referir a mestiços, crioulos ou espanhóis, agrupando a todos os não-índios. *Q'ara* significa “pelado”, e faz parte de uma natureza “antissocial” (Platt, 1987, p. 124). No contexto da sociedade colonial do século XVIII, segundo Sinclair Thomson, os espanhóis eram vistos como um “campo sem vegetação, incapazes de produzir frutos”, pessoas inférteis e improdutivas que viviam parasitariamente do trabalho e dos recursos das comunidades indígenas (Thomson, 2006, p. 259).

Tais conceitos políticos representam um mundo cognitivo que tem características de permanência, mas que também tem uma relação dinâmica com os eventos que vão moldando a sociedade colonial e, mais tarde, republicana. Como veremos a seguir, eles nos ajudarão a montar uma

explicação para a vigência de determinados eventos do passado (momentos constitutivos) na luta política contemporânea boliviana.

### **Reconstrução da memória: um modelo interpretativo**

Uma das preocupações centrais deste artigo é pensar como a memória coletiva pode ser mais do que uma metáfora para explicar persistências históricas, como ela pode ser entendida como método para estudar estas continuidades. Paul Connerton é um dos intelectuais preocupados em construir pontes entre o estudo da memória como experiência individual e coletiva: “porque se dissermos que um grupo social é capaz de ‘lembrar em comum’”, é necessário que “os membros mais velhos deste grupo não deixem de transmitir estas representações aos membros mais novos”. Neste sentido, muito do que é entendido como memórias coletivas se refere a “fatos de comunicação entre indivíduos” (Connerton, 1989, p. 38).

Assim, ele explora exatamente os aspectos rituais e de repetição da memória para entender como a memória coletiva poderia operar. Connerton distingue dois importantes elementos da vida social que são importantes para explicar a memória social: cerimônias comemorativas e práticas corporais.

Segundo Connerton, uma das principais particularidades dos ritos é o seu caráter “estilizado, estereotipado e repetitivo”, o que significa que eles possuem um elemento de estabilidade muito forte. É graças a esta característica que alguns ritos religiosos, como a missa ou o Ramadã são tão persistentes. Além disso, as pessoas que participam dos ritos concordam implicitamente com os seus significados; tais ritos são significativos porque dão sentido às vidas dos que os performam e à vida de toda comunidade como um todo (Connerton, 1989, p. 44-5).

Formalismo e performatividade são características centrais para explicar porque os ritos são muito efetivos como mecanismos mnemônicos. Cerimônias comemorativas (um tipo de rito) são especialmente importantes porque elas “fazem referência explícita a pessoas e eventos prototípicos”, elas possuem um caráter narrativo de re-encenação, que implica em repetições verbais, gestuais e de calendário, “fazendo reaparecer o desaparecido”. Estas cerimônias lembram a comunidade da sua identidade por meio de uma “narrativa maestra”. Esta narrativa é “mais do que uma história contada e refletida sobre”, ela é um culto, uma imagem do passado “transmitida e sustentada por performances rituais” (ibid, p. 61-70).

Portanto, em Connerton, o que caracterizamos anteriormente como “memória-hábito” e “memória de eventos” se misturam. Nas cerimônias comemorativas, o hábito adquire elementos narrativos (contém data, começo, meio e fim) e o evento a ser recordado se projeta no presente e no futuro, de forma cíclica.

O mesmo mecanismo básico de performatividade opera por detrás da ideia de que práticas corporais sustentam a memória coletiva. Connerton distingue entre práticas incorporadas e inscritas como práticas sociais que “sedimentam” a memória coletiva. Apesar do seu grande impacto na memória social, práticas inscritas como a escrita levam a uma economia de memória que “liberam considerável energia mental” e encorajam a produção de “novos pensamentos” (ibid, p. 76). Isso explica porque, para ele, as práticas privilegiadas para investigar a persistência de memórias coletivas são as incorporadas mais do que as inscritas. Ele distingue entre três tipos de práticas corporais: técnicas (como os gestos de mão dos italianos), modos (como maneiras de comer) e cerimônias (como a *etiquette* da corte de Versailles). Todas elas trazem conteúdos cognitivos (hierarquias sociais, pertencimento a determinadas comunidades, etc.), que são incorporados como hábitos (ibid, p. 87-8).

Ainda que Connerton não explicita isso, as práticas corporais possuem uma diferença de fundo com as cerimônias comemorativas como forma de reprodução de memórias coletivas. A segunda

depende de uma instituição – estatal, religiosa, social, etc. – que possa organizar e promover estes rituais performativos de maneira reiterada. Um exemplo seria a comemoração de Independência boliviana, no dia 6 de agosto, feita de maneira constante durante toda a vida republicana. Já as práticas corporais, apesar de dependerem de um determinado corpo social, não dependem de uma instituição nestes moldes para se reproduzir, já que não contêm esta estrutura formal. Se as cerimônias comemorativas trazem uma referência direta a um evento datado, transformado em mito, nas práticas corporais a referência a qualquer evento mítico se dilui, elas são somente um hábito, com pouco conteúdo narrativo, apesar de informarem regras e hierarquias sociais.

O modelo teórico de Connerton enfatiza o caráter contínuo da memória coletiva, sua passagem de geração a geração. É como se, para ser considerada uma memória coletiva, determinada narrativa tenha que apresentar uma árvore genealógica de reiterações corporais (via cerimônias públicas, regras sociais, etc.), que evite a alteração desta memória por “novos pensamentos”.

Contudo, o que ocorre, por exemplo, quando milhares de pessoas dizem estar repetindo o cerco de Tupac Katari depois de mais de dois séculos sem que haja continuidade performativa desta memória em nenhuma cerimônia pública? É possível interpretar esta ação como uma memória coletiva, sabendo que tal narrativa não foi incorporada por cerimônias estatais ou de grupos sociais específicos de maneira contínua nos últimos séculos?

De forma paralela às práticas corporais, que não trazem referência explícita a um evento histórico, mas trazem grande conteúdo normativo, outros elementos podem servir de base para a reconstrução da memória de determinados eventos. Como exploramos antes, os conceitos políticos – como *pachas*, *ch'xwa*, *muxsa*, *q'ara* – também servem como peças cognitivas para representar o mundo social e político. Tais conceitos mantêm uma relação dinâmica com os eventos políticos, podem se moldar a partir deles, e algo da experiência deles pode ser indiretamente retomado a partir da utilização dos conceitos.

Tomemos como exemplo o conceito de *q'ara*, estudado por Sinclair Thomson durante a rebelião de Tupac Katari. Naquele contexto, ele remetia a figura do espanhol parasitário, desnudo, anti-social. Isso porque as noções de civilização e sociabilidade andinas estão intrinsecamente relacionadas à produção de alimentos (Harris, 2000). O cerco em La Paz dota esta perspectiva de materialidade, pois, ao fazer a elite colonial morrer de fome, os índios rebeldes estariam comprovando a superioridade da sua lógica civilizatória frente a lógica civilizatória mercantil espanhola. Assim, apesar da derrota do movimento, é possível pensar que o conceito de *q'ara* tenha se alimentado da radicalidade deste evento, trazendo a partir de então um conteúdo mais rebelde, de negação beligerante da ordem mercantil colonial e, posteriormente, republicana.

Contudo, o conceito de *q'ara* só se mantém vigente graças à manutenção das formas andinas de produção de alimentos, e o papel que estes alimentos tiveram na sociedade colonial e republicana. É possível dizer que, dos tempos coloniais até a atualidade, a comida que abasteceu a cidade de La Paz veio dos cultivos indígenas, que tinham que submeter seus produtos à lógica mercantil ao chegar na cidade, processo que ocorria com muitas tensões. Falando sobre como as mulheres começaram a se organizar nas décadas de 1970 e 1980, Zenobia Chura, ex-dirigente camponesa da região de Omasuyos, traduz esta relação:

Não havia respeito com relação a nós, aos indígenas da cidade. ‘Ah... este índio, esta porca’. Assim, eles se limpavam perto da gente, assim era nas cidades. E nossas irmãs nos contavam, quando chegavam à cidade, [eles] tinham nojo, sempre era extremo. Que coisa! E eu estava percebendo bem, porque eu levo carne de ovelha daqui, sempre levo o melhor para ter dinheiro, para vender. Batata, da melhor eu levo para vender. Eu como só o mais feio. Eu levo [comida] e me desprezam, me discriminam. Isso não está bem, não vê? É que as pessoas da cidade são

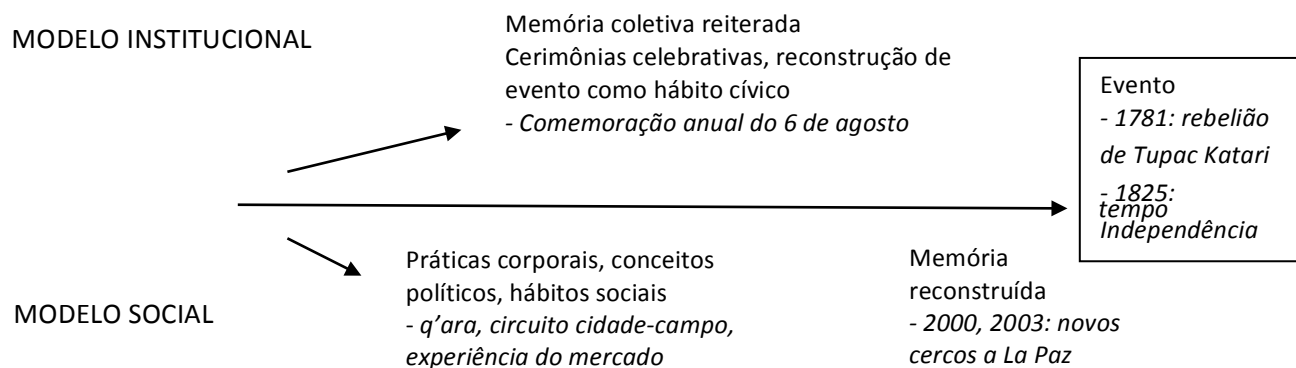
assim, discriminadoras. Não gostávamos disso. Eu levo [comida] à cidade, eles não trabalham, eu levo coisa boa para vender. E que eles não me respeitem, não está bem, não vê? (...) Tem que haver respeito, se eu o respeito, ele também que me respeite. Eu sou trabalhadora também, não vivo deles, eles não me dão comida. (...) A eles, sempre tínhamos que comprimentar descendo o chapéu. (...) Assim, bem discriminador sempre foi. (...) Não sei por que, isso dava raiva ao meu coração.<sup>5</sup>

Neste relato, a experiência da venda dos produtos é entendida como algo degradante, na qual as elites urbanas pretendiam demonstrar sua superioridade econômica (na lógica mercantil, indígenas necessitam seu dinheiro) e cultural (são mais “limpos”) e indígenas, em especial mulheres, rejeitavam esta postura. O parcial reconhecimento da importância do dinheiro demonstra uma espécie de mistura de lógicas, na qual quem tem dinheiro e quem tem comida devem estar em posições equivalentes, sendo inaceitável aquele que tem a comida ser colocado em posição inferior. Esta exigência de equilíbrio e igualdade remete à ideia de *muxsa*, explicada por Platt. E também é interessante notar como a forma de descrever “as pessoas da cidade” de Zenobia deixa transparecer a ideia de *q'ara*, a de parasita que não trabalha porque não produz comida.

Há paralelos entre a ideia de práticas corporais de Connerton e a repetida experiência geográfica dos indígenas entre o campo e a cidade para vender produtos. Tal experiência marca um campo geográfico no qual os conflitos políticos, sociais e culturais se reproduzem no tempo. Trata-se de uma combinação entre continuidades: por um lado, há continuidade nos papéis econômicos que determinados grupos detêm, por outro, há continuidade na forma como trocas e relações sociais se dão (o encontro no mercado, a tentativa de subjugação da lógica camponesa andina por parte da lógica camponesa andina). A cada vez que um mulher indígena camponesa, como Zenobia, repete este trajeto geográfico, chega à cidade e vivencia estas relações mercantis hostis, é como se a história se incorporasse na sua experiência.

São estes os elementos que representam, em termos braudelianos, a “longa-duração” indígena: circuitos geográficos entre cidade-campo, experiências reiteradas de negociações mercantis com subordinações impostas, conceitos políticos que expressam estas contradições e que legitimam a luta política para combatê-las. A partir disso, a recuperação da saga de Tupac Katari e a sua representação em 2000 e em 2003 ganha mais sentido, não como história que é lembrada de geração a geração, mas sim como história que simboliza o entendimento andino da situação política atual.

Com base nessas considerações e na formulação de Connerton, organizamos um esquema com dois modelos – chamados provisoriamente de institucional e social – que explicam a possibilidade de reprodução da memória coletiva no tempo:



<sup>5</sup> Zenobia Chura, entrevista realizada de 15 de junho de 2013.



Por um lado, no modelo institucional, a memória de determinado evento é mantida como narrativa em cerimônias e rituais públicos, como os desfile de 6 de agosto, promovida pelo Estado boliviano para comemorar a independência em 1825. Por outro, no modelo social, a memória de determinado evento pode ser recuperada com radicalidade graças a práticas corporais, conceitos políticos e hábitos que se mantêm no tempo. Por sua vez, estes se mantêm pela permanência de relações econômicas desiguais, como a entre campesinato indígena e elites urbanas.

## Conclusões

Se o pensamento político social boliviano tem sido exitoso em uma tarefa, esta tarefa foi a criação de poderosas metáforas para explicar a sua sociedade: memória curta, memória longa, momentos constitutivos, temporalidades que se cruzam, etc. Tais metáforas foram amplamente aceitas pela intelectualidade boliviana e logo se tornaram categorias de análise pouco discutidas.

Este artigo não está em desacordo com estas metáforas. Na realidade, reconhecemos nelas intuições sociológicas e antropológicas perspicazes, capazes de montarem um retrato bastante convincente e atual da sociedade boliviana. Contudo, se analisadas com lupas empíricas, algumas perguntas aparecem: quando estas memórias passaram de geração a geração? Por que tais eventos podem ser chamados de momentos constitutivos? Como eles mantêm vigência na atualidade, se foram filhos únicos do seu tempo (como um historiador poderia argumentar)?

Nossos autores clássicos do pensamento político e social boliviano poderiam rejeitar estas perguntas como não relevantes. Outros, em resposta, poderiam dizer que suas formulações são, portanto, puramente teóricas e discursivas. Com a convicção de que este não é o caso, neste artigo tentamos destrinchar o conceito de memória coletiva, investigar suas possíveis manifestações para, desta maneira, criar um modelo que aproximaria estas formulações de uma análise mais empírica da realidade.

## Referências bibliográficas

- Albó, X. "From MNRistas to Kataristas to Katari". In: Steve J. Stern (ed.). *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press, 1987.
- Albó, X. "Larga memoria de lo étnico en Bolivia, con temporales oscilaciones". In: Crabtree, J.; Gray Molina, G.; Whitehead, L. *Tensiones irresueltas: Bolivia, pasado y presente*. La Paz: Plural, 2009.
- Bergson, H. *Matter and Memory*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1911.
- Bouyesse-Cassagne, T.; Harris, O. "Pacha: en torno al pensamiento Aymara". In: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol, 1987.
- Connerton, P. *How Societies Remember?* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- García Linera, A. (coord.); Chávez Leon, M.; Costas Monje, P. *Los movimientos sociales en Bolivia*. La Paz: Plural, 2008.
- Harris, O. *To make the earth bear fruit: essays on fertility, work and gender in highland Bolivia*. London: Institute of Latin American Studies (ILAS), 2000.
- Hylton, F.; Thomson, S. *Revolutionary Horizons: Past and Present in Bolivian Politics*. London: Verso, 2007.

- Platt, T. “Entre *Ch’axwa* y *Muxsa*. Para una historia del pensamiento político Aymara”. In: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol, 1987.
- Rivera Cusicanqui, S. *Oppressed but not Defeated: Peasant Struggles among the Aymara and Qheshwa in Bolivia, 1900-1980*. Geneva: UNRISD, 1987.
- Russell, B. *The Analysis of the Mind*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1921.
- Thomson, S. *Cuando sólo reinasen los indios*. La Paz: Muela del Diablo, 2007.
- Zavaleta Mercado, R. “Las masas en noviembre”. In: Zavaleta Mercado, R.; Tapia, L. (compilador). *La autodeterminación de las masas*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2009.
- Zavaleta Mercado, R. *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural Editores, 2008.